

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

اجتهاد و تقلید

جلد هشتم

محرر: سید هاشم خاتمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

جلسه ۴۰۳

۲۲ ذیحجه ۱۴۲۲

مسأله ۲۵ باب تقلید عروه. عبارت مسأله این است: اذا قلده من لم یکن جامعاً و مضی علیه برهه من الزمان کان لمن لم یقلد اصلاً فحاله حال الجاهل القاصر او المقصر. تقلید کسی که جامع الشرائط نبوده از نظر حکمی مثل تقلید کسی است که اصلاً تقلید نکرده است. چون تقلید منجز و معذر نبوده است و قولش اماره نیست.

این عمرو که از غیر جامع الشرائط تقلید کرده حکمش مثل زیدی می ماند که اصلاً تقلید نکرده بوده است. حالا زیدی که تقلید نکرده جاهل قاصر بوده یا مقصر بوده، هر چه آنجا حکمش است، اینجا هم حکمش است.

آنقدر که من ملاحظه کردم احدی از فقهاء این مسأله ار حاشیه نکرده اند و وجهش شاید این باشد که صاحب عروه در دو مسأله قبل مطلب راجع به این مسأله را فرموده: یکی مسأله هفتم که این بود عبارتش: عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل. اگر عامی است و احتیاط هم نکرده عملش باطل است. قاصر و مقصر را در مسأله ۱۶ صاحب عروه فرموده است: عمل الجاهل المقصر

الملتفت (با تقصیر و با التفات) باطل و ان كان مطابقاً للواقع و اما الجاهل القاصر او المقصر الذي كان غافلاً حين العمل و حصل منه قصد القربة، فان كان مطابقاً للفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً و الاحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده حتى العمل. (مقصر بوده، اما در حال انجام عمل غافل بوده است و نماز و روزه را انجام داده، فرموده‌اند يا به اعمال گذشته‌اش مطابق بوده باشد يا مجتهدی که حالا بناست از او تقلید کند. صاحب عروه فرموده‌اند احتیاط مستحب این است که با فتوای مرحوم آقای بروجردی که در حال حج رفت بنا بود تقلید کند با آن هم مطابقت کند یعنی با هر دو جماعتی مثل مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی و مرحوم اخوی و بعضی دیگر که شاید هم اقرب همین باشد مطابقت با احدی الفتویین را کافی دانسته‌اند چه آن و چه این. صحبت این مسأله گذشت.

مسأله ۲۵ عروه این است که شخصی بی تقلید مدتی عمل انجام داده حالا توبه کرده و می‌خواهد بداند که نسبت به اعمال قبل چه باید بکند؟ صاحب عروه فرموده این مثل کسی است که تقلید نکرده، اگر قاصر است حکم قاصر را دارد و اگر مقصر است حکم جاهل مقصر را دارد.
این مسأله سه صورت دارد:

۱- صاحب عروه متعرض نشده‌اند و آن صورت علم است که فرض نادرست که شخص هم علم به موضوع دارد و هم علم به حکم دارد اما تقلید نکرده است. می‌داند زید جامع الشرائط نیست و می‌داند تقلید جامع الشرائط لازم است، کسی که جامع الشرائط نیست تقلیدش صحیح نیست مع ذلك تقلیدش کرد، علم به موضوع و علم به حکم هر دو دارد.
صاحب جواهر مسأله جاهل را مطرح کرده‌اند: جاهل دو قسم است:

۱- جاهل قاصر است. ۲- جاهل مقصر است. هر کدام از این قاصر و مقصر متعلق جهلش یکوقت موضوع است، یک وقت حکم. یعنی یکوقت نمی‌داند زید جامع الشرائط نیست، یعنی نمی‌داند زید عادل نیست، اما می‌داند مرجع تقلید باید عادل باشد و حکم را بلد است. تقلید زید را کرده و می‌داند که مرجع باید عادل باشد اما جهل به موضوع دارد، نمی‌داند زید عادل نیست لهذا از او مدتی تقلید کرد حالا فهمیده که زید عادل نبوده است. یک وقت است که به عکس است، موضوع را می‌داند ولی حکم را نمی‌داند. می‌داند زید عادل نیست ولی نمی‌داند که مرجع تقلید باید عادل باشد، فکر می‌کرده ثقه هم که باشد کافی است.

مقصر هم همینطور است. جاهل مقصر بوده و متعلق جهلش یکوقت موضوع بوده و تقصیر در رفع جهل کرده و یکوقت متعلق جهلش حکم بوده و فی حکم المقصر که قبلاً عرض شد، مشکوک التقصیر، قاصر واقعی یک حکم دارد، مقصر واقعی یک حکم دارد. آنوقت یکوقت شخصی نسبت به خودش شک می‌کند که قاصر بوده یا مقصر نسبت به گذشته‌اش، یکوقت نسبت به دیگری که تکلیفش مرتب به خودش می‌شود شک می‌کند. زید مرده، جاهل هم بوده و اعمالی انجام داده است، حالا فرزند اکبرش چکار باید بکند؟ آیا باید نمازهایش را قضاء کند یا نه؟ یک وقت است که می‌داند قاصر بوده و یک وقت است که می‌داند مقصر بوده است، یکوقت هم شک می‌کند که پدرش قاصر بوده یا مقصر و این فرق می‌کند با اینکه انسان شک کند که خودش قاصر بوده یا مقصر. اینها صور مسأله است که باید بحث شود و فقهاء یک جا بحث نکرده‌اند و تکه تکه به مناسبات بحث شده است. مرحوم شیخ انصاری در مکاسب یکی را بحث کرده‌اند و در صلاة تکه‌ای دیگرش را بحث

کرده‌اند و در خمس یک تکه دیگرش را بحث کرده‌اند. یک عبارت از آقایان بخوانم روایت صاحب جواهر. در مجمع الرسائل ص ۱۱ مسأله ۱۲: جاهل قاصر (نه مقصر) هرگاه عملی مانند نماز را بقصد قربت بجا آورد و مطابق هم افتاده باشد، یعنی موافق رأی مجتهد حی که تکلیف در آن زمان رجوع به اوست شده باشد صحیح است.

قاعدش این است که این مسأله ۱۶ عروه که فرمود اگر مطابق با فتوای مجتهدی که قلده بعد ذلک صحیح است، این می‌گوید با فتوای مجتهدی که بنا بوده در زمان عمل تقلدش کند صحیح است، مرحوم آسید محمد کاظم یزدی حاشیه زده‌اند بر رساله صاحب جواهر ولی اینجا را حاشیه زده‌اند. مرحوم شیخ حاشیه دارند ولی حاشیه زده‌اند و همینطور میرزای بزرگ، مرحوم آخوند، میرزای نائینی، آقا ضیاء، هیچکدام حاشیه نکرده‌اند. فقط مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری حاشیه زده‌اند. مقابل در آن زمان ایشان نوشته‌اند: بلکه در این زمان یعنی حاشیه ایشان بر صاحب جواهر و عروه یکسان است. اما آقایان دیگر دو گونه فتوی داده‌اند. چرا قیدش کرده‌اند به قاصر؟ حالا اگر مقصر بود اینطور نبود. یعنی اگر مقصر عملش مطابق می‌شد با فتوای زمانی که حج رفته یا به فتوای مجتهدی که در این زمان تقلیدش بر او واجب است، کافی نبود؟

اینجا چند مطلب است:

۱- خوب است تتبع شود که آینده خیلی محل ابتلاء هست و آن این است که کسی که جاهل مقصر است، فرضاً زید حج رفته و جاهل مقصر هم بوده است و بنا بوده تقلید کند و نکرده، نماز، روزه، و دیگر اعمال را انجام داده بدون تقلید و مقصر بوده است. و همه را هم با قصد قربت انجام داده

است، حالا توبه کرده و آمده سؤال می‌کند که نسبت به اعمال گذشته چکار کنم؟ تشخیص شما هم این است که مقصر بوده است. مطلبی که می‌خواهم عرض کنم این است که اگر این مطابق شد با واقع یعنی با لوح محفوظ، این برائت دارد. اگر مطابقت با واقع پیدا نکرد، این حتی اگر مطابق شود با فتوای مجتهدی که زمان عمل بنا بوده زمان عمل بنابر آن عمل کند و ایضاً مطابق با فتوای مجتهد الآن باشد. اگر در لوح محفوظ یک تسبیحه کافی نباشد بدرد این جاهل مقصر نمی‌خورد. چرا؟ چون از هر مکلفی واقع مطلوب است. اگر مکلف بر خلاف واقع انجام داد عن حجه، آنوقت معذور است، اما اگر بر خلاف واقع انجام داد و حجت نداشت وجه عذرش چیست؟ این شخص روز قیامت می‌آید، به او می‌گویند سه تسبیحه در نماز واجب بوده چرا نخواندی؟ آنکه مقلد آقای بروجردی بوده زمان سابق و عن تقلید یکی خوانده می‌گوید برای من حجت این بود که یکی کافی است و معذور است. اینکه مقلد مجتهد الآن است که می‌گوید یک تسبیحه کافی است، معذور است، اما اینکه حجت نداشت، عمل را بدون حجت انجام داده و برخلاف واقع، عذرش چیست؟ عذرش این است که آقای بروجردی گفته یکی کافی است و این، این حجت را نداشت است و استناد نداشت و معذور نیست و معذور بودن حجت برای کسی است که استناد به آن کرده باشد یا اگر استناد نکرده قاصر باشد، چون قصور عذر است. اگر این جاهل مقصر علم پیدا کرد. مثلاً مجتهد و علم به واقع پیدا کرد که یک تسبیحه کافی است، نه فقط اجتهاد و حجت، علم وجدانی پیدا کرد که قابل جعل و رفع نیست، اگر واقعاً تسبیحه سه تا لازم بود آیا این عذر دارد، علمش جهل مرکب است که یک تسبیحه کافی است. این در وقتی که عمل بر خلاف واقع انجام داد اگر آنوقت علم داشت که این علم

عذر بود اما بعد که علم پیدا می کند عذرش چیست؟
 برای رفع استبعاد عرض می کنم: اگر شخصی از کسی دزدی کرده است. بعد از مدتی توبه کرده و آمده پیش شما، شما می گوئید صاحب مال را پیدا کن و پول را برگردان. آمد و تحقیق کرد و منزل را پیدا کرد و به طرف گفت توبه کرده ام آمده ام پولت را بدهم. پول را داد و حلال بودی طلبید و توبه کرد. خدا از حق خودش با توبه می گذرد. روز قیامت منکشف شد آنکه پول را از او دزدیده بود غیر این صاحب خانه بوده و در آنوقت کسی دیگر در این منزل مسکون بوده است، اینکه علم پیدا کرد که امانت را به صاحبش برگرداند، آیا این روز قیامت مدیون کسی که پول را از او دزدیده نیست؟ آیا احکام دین بر او هست. حجت واقع را رفع نمی کند، معذر است عند الخطاء. اما برای چه کسی معذر است؟ برای قاصر. اگر قاصر بود و پولی دزدی نکرده بود و کسی به دیگری ۱۰۰۰ دینار هدیه داد و روز قیامت کشف شد که این شخص ۱۰۰۰ دینار را دزدیده بوده است. زید هم پول را مصرف کرده و معذور بوده است، این گیری ندارد و مدیون نیست، اما اگر مقصر بود، فرض کنید که دزد بوده است. پول را دزدیده حالا آمده پیش شما و سؤال می کند که من دزدی کردم نمی دانم ۱۰۰ دینار دزدیدم یا ۹۰ دینار، و جاهل است و اقل و اکثر استقلالی است نه ارتباطی، شما به او می گوئید به اقل و اکثر استقلالی، علم اجمالی منحل است به علم تفصیلی به ۹۰ دینار و شک بدوی در ۱۰ دینار، فقط ۹۰ دینار به ذمه شما هست. ۹۰ دینار را به شما داد، اگر واقعاً ۱۰۰ دینار دزدیده بود، آیا این ۱۰ دینار را ایضاً دزدیده بوده یا عقلاً معذور نیست، آیا استحقاق عقاب دارد و مقصر بر جهل چه جهل موضوع و چه حکم یا استحقاق عقاب ندارد؟

دو خط از مکاسب شیخ می خوانم: مکاسب ج ۴ ص ۳۳۹. والحاصل ان الالتزام عدم عقاب الجاهل المقصر لا على فعل الحرام و لا على ترك التعلّم الا اذا كان حين الفعل ملتفتاً الى احتمال تحريمه (شیخ می گوید التفات چه خصوصیتی دارد. مقصر مطلقاً معذور نیست چه ملتفت باشد یا نباشد) لا يوجد له وجه. شاید در توی کل نوشته‌های شیخ این یک مورد باشد که شیخ اینطور محکم صحبت می‌کنند و اگر هم باشد یکی دیگر باشد.

باید ببینیم از ادله چه استفاده می‌شود. در عین اینکه نسبت به احکام شرعیه اگر مکلف توبه کرد حق الله چون وعده داده گذشت می‌شود. بحث سر وظائف مکلف و احکام وضعیه است. آیا حجتش درست است یا نه؟ نمازهایش را باید قضاء کند یا نه؟

جلسه ۴۰۴

۲۳ محرم ۱۴۲۳

صحبت این بود که قاصر با مقصر فرق می‌کند چه جاهلش چه ناسی و چه غافل، هم از نظر دلیل عقلی و هم از نظر دلیل شرعی و نتیجه اینکه حرفی که سابقاً بین فقهاء و جماعتی از فقهاء معروف بوده که اصالة الحذر بوده‌اند در اصول و اصالة الاحتیاط در فقه و اینکه بین متأخرین از صاحب جواهر و عمده از شیخ به بعد اصالة البرائة شده‌اند در اصول و در فقه اصالة کفایة الاقل در دوران بین اقل و اکثر، این عرائضی که می‌شود گو اینکه بحث علمی است و در مقام فتوی نیست و برای این است که این مطلب که ما تفصیل قائل شویم و بگوئیم مقصر از هر نوع که باشد مقصر بالنسبة به او اصالة الحذر و اصالة الاحتیاط و اصالة وجوب الاكثر باشد و بالنسبة به قاصر، برائت، ترخیص بار می‌شود و مقصر واجب است که احتیاط کند. قاصر است که در اقل و اکثر برائت از زائد بر اقل جاری می‌کند. این مطلبی است که می‌خواهم عرائضی در اینمورد داشته باشیم. تا ببینیم که این فرمایش فقهاء هم هست یا نه؟ برای رفع نسبت به بعضی و دفع نسبت به بعضی، رفع و دفع استبعاد که انسان نبیند در

میدان تنهاست چند عبارت از دهها نظائرش در کتب فقهیه، چند عبارت را از عروه نقل می‌کنم و حواشی مجموعه‌ای از اعظام با اینکه هیچکدام دلیل خاص ندارد. یعنی یک روایتی خاص که فارغ باشد و یک دلیل خاص و یک اجماعی در مسأله است و انما علی القاعده فرموده‌اند. یک جاهائی فتوی داده و یک جاهائی احتیاط وجوبی کرده‌اند که این مطلب را می‌شود از آن با صبر و تأمل استفاده کرد.

عروه ۵ جلدی. ج ۱ ص ۳۰۱ - چاپ دوم. عنوان مسأله: فصل فی حکم الاوانی در کتاب طهارت مسأله ۱۶. مسأله این است که وضوء از ظرف طلا و نقره حرام و باطل است. حالا اگر کسی جاهل بود. اذا توضأ او اغتسل من اناء الذهب او الفضة مع الحمل بالحکم او الموضوع (می‌داند این ظرف طلا یا نقره است اما نمی‌داند که یکی از شرائط صحت وضوء این است که نباید در ظرف طلا و نقره وضو بگیرد. این جهل به حکم است. جهل به موضوع این است که نمی‌داند این ظرف طلا یا نقره است. می‌داند در ظرف طلا یا نقره نباید وضو بگیرد) صح. اعظام محققین قید زده‌اند. گفته‌اند اگر در این جهل مقصر است صحیح نیست و این مال قاصر است. مرحوم میرزای نائینی فرموده است: الجاهل بالحکم اذا لم یکن معذوراً فیه کان کالعالم به. یعنی اطلاق فرمایش صاحب عروه را تقیید زده‌اند. معذور نیست یعنی مقصر است در جهلش و وضویش باطل است.

مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی فرموده‌اند: یعنی التکلیف مع القصور، یعنی اگر جهل قصوری باشد صح. مرحوم آقا ضیاء قید زده‌اند: الجهل بالحکم، قصوراً و الا فلا یجیدی (این جهل فایده‌ای ندارد) مرحوم آقای بروجردی فرموده‌اند: الاقوی هو البطلان مع الحمل بالحکم. مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی

فرموده‌اند: ان كان عن قصور. مرحوم کاشف الغطاء فرموده‌اند: اذا كان معذوراً
واما اذا كان مقصراً فالظاهر البطلان.

با اینکه در این مسأله یک دلیل خاص ندارد که جاهل قاصر باشد، مقصر،
اینکه این اعظم فرمایش صاحب عروه را قید زده‌اند، در بعضی از شروح هم
نسبت به خود صاحب عروه داده‌اند که ایشان مرادشان جاهل قاصر است ولو
عبارتشان اطلاق دارد. حالا بحث سر این نیست که مراد شخص صاحب عروه
این هست یا نیست، اینها اعظام اصولیین و فقهاء که مشارب فقهی و
اصولی‌شان مختلف است در موردیکه فارق دلیل خاصی نداریم در مسأله بین
قاصر و مقصر را تفریق کرده‌اند.

در تنقیح ج ۳ ص ۳۴۳ چاپ نجف اشرف فرموده‌اند: اذا لم یکن جهلاً
معذوراً بان كان تقصیرياً فلا بد من الحكم ببطلان الغسل او الوضوء لتنجز الحرمة
الواقعية بالاحتمال پس علم وجدانی و تعبدی عذر نیست.

مسأله دوم عروه، شرائط لباس مصلی. شرط دوم: اباحه لباس. فلو صلّی فی
المغضوب ولو كان خیطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت، و ان كان جاهلاً بكونه مفسداً
بل الاحوط البطلان مع الحمل بالحرمة ايضاً و ان كان الحكم بالصحة لا یخلو عن قوة
احتیاط مستحبی این است که بگوئیم حرام است. اعظام محققین اینجا حاشیه
زده و گفته‌اند این در جائی است که جهلش قصوری باشد نه تقصیری.

مسأله دیگر در مکان مصلی: و اما اذا كان غافلاً (که مکان مغضوب است)
او جاهلاً او ناسياً فلا تبطل. که این لا تبطل را اعظم حاشیه زده‌اند به اینکه به
شرطیکه قاصر باشد و در این نسیان معذور باشد اما اگر مقصر باشد نمازش
باطل است. در صوم ج ۳ ص ۶۰۷ عروه: در فصلی که می‌گوید يجب القضاء
دون الكفارة: الثامن الافطار لظلمة موهمة (هوا تاریک شد خیال کرد که مغرب

شده یا نه؟ بلکه ظن دارد که مغرب شد) شک او ظن بدخول اللیل (خیال کرد حالا که ظن دارد به دخول لیل می‌تواند افطار کند و جاهل بود که اینجا جای استصحاب نهار است و حق افطار ندارد.) ولو كان جاهلاً بعدم جواز الافطار فالاقوی عدم الكفارة و ان كان احوط (روی کلمه جاهلاً و احوط همان اعظم حاشیه زده‌اند و گفته‌اند. شرطیکه جهل قصوری باشد نه تقصیری. مقصر در این نادانی اش نباشد. یا احوط را حاشیه زده‌اند که یترک یا گفته‌اند بل الاقوی. با اینکه اینجا هیچ دلیل خاصی ندارد در باب زکاة: السادس: الغارمون (مدیون) و بشرط ان يكونوا صرفوه في المعصية لا يجوز له (فقیری که مدیون است و می‌خواهد زکات بگیرد) الأخذ اذا كان صرفه المعصية ولو كان معذوراً في الصرف في المعصية لجهل او اضطرار او نسيان او نحو ذلك لا بأس به. با اینکه خود کلمه معذوراً صاحب عروه جاهل و مقصر را بیرون می‌کند. چون مقصر معذور نیست مع ذلك بخاطر اینکه توهم اطلاق شود از کلمه جهل و نسیان و اضطرار همان اعظم محقق اینجا را حاشیه کرده‌اند که شرطی که جهلش قصوری باشد.

در باب حج: شرائط وجوب حجة مسأله ۱۱۰. من استقر عليه الحج لا يجوز عن يحج عن غيره. بعد می‌فرمایند اگر کسی مستطیع است اما نمی‌داند که مستطیع است و حج از دیگری کرد، صاحب عروه فرموده: و الصحة اذا كان لا يعلم بوجوب الحج عليه. اعظم و محققین روی کلمه لا يعلم حاشیه زده‌اند و گفته‌اند بشرطیکه لا يعلم قصوری باشد نه تقصیری که اگر تقصیری باشد حکم عالم را دارد.

کتاب اجاره ج ۵ - ص ۶۹. مسألة: اذا اثر الخمال فسقط ما كان على رأسه او ظهره مثلاً، ضمن لقاعدة الاتلاف. اعظم محققین اینجا به عکس حاشیه زده‌اند.

صاحب عروه گفته ضمن، محققین قاصر را بیرون کشیده‌اند گفته‌اند: این ضمن در جائی است که پایش که به چیزی خورد و زمین افتاد مقصر باشد اما اگر قاصر بود ضامن نیست.

دلیل این حرفهای چیست؟ در تنقیح ج ۱ ص ۳۲۱ می‌فرمایند: **الاجماع علی ان الجاهل المقصر كالعالم.** ایشان در این اجماع اشکال می‌کنند. اما بعد اینطور نظر می‌دهند: **و المتیقن منه (اجماع) من حیث استحقاق العقاب که کل مطلب بحث دیروز و امروز است.** یعنی می‌گویند ما اینقدر را قبول داریم. که جاهل مقصر من حیث استحقاق العقاب که اصلاً بحث دیروز و امروز همین است که آیا مقصر مؤمن دارد یا ندارد؟ اگر مؤمن داشته باشد، اینجا احتمال ضرر نیست، و قتیکه احتمال ضرر نبود قاعده وجوب عقلی و وجوب دفع الضرر المحتمل اینجا نمی‌آید چون احتمال ضرر نمی‌آید و مؤمن دارد. اما همین قدر که شخصی مؤمن نداشت یعنی احتمال می‌داد و تابع این احتمال، احتمال می‌داد که عقاب شود، دفع الضرر المحتمل می‌شود احتمال ضرر، موضوع قاعده عقلی غیر قابل للانحزام وجوب است، آیا جاهل مقصر استحقاق عقاب بر مخالفت واقع دارد یا نه؟ مقتضای این فرمایشها از فقهاء مختلف در مختلف موارد و مسائل فقه چه عبادات و چه غیر عبادات این است که آنها هم همین نظرشان رسیده است و یک جاهائی انسان می‌بیند همین فقهاء اطلاق گفته‌اند و اگر اطلاق گفته‌اند همین کسانی که تقیید کرده‌اند با اینکه دلیل خاصی در آن مواردی که اطلاق فرموده‌اند نیست، باید بگوئیم مرادشان همین تفصیل بین قاصر و مقصر است. اگر اطلاق از نظر استحقاق عقاب فرموده‌اند که باید بگوئیم خاص به قاصر است و مقصر از آن خارج است و برای اینکه شخصی اگر مقصر بود این نمی‌تواند نه ادله ترخیصة عقلیه

قبح العقاب بلا بیان شاملش می‌شود چون موضوع ندارد و نه ادله مرخصه شرعیه تعبدیه مثل رفع ما لا یعلمون شاملش می‌شود چون از مقصر منصرف است ولو لفظ اطلاق دارد. شخصی ظالم که به مردم ظلم کرده حالا می‌خواهد از مردم حلالیت بطلبد نمی‌داند به ۱۰ نفر یا ۱۱ نفر ظلم کرده است. ۱۰ نفر را می‌داند و رفت از آنها حلالیت طلبد و آنها هم حلال کردند و خودش هم توبه کرد. نسبت به زید شک دارد که آیا به او هم ظلم کرده یا نه؟ این اقل و اکثر استقلالی است. علم اجمالی به اینکه ۱۱ نفر را ظلم کرده یا ۱۰ نفر، منحل و باز می‌شود به علم تفصیلی به ظلم ۱۰ نفر و شک بدوی که مقرون به علم هم نیست نسبت به یازدهم که زید است که آیا به او هم ظلم کرده یا نه؟ استصحاب می‌گوید ظلم نکردی چون یک روز این به زید ظلم نکرده و استصحاب عدم ظلم می‌کند. شک دارد که به زید ظلم کرده اصل غیر تنزیلی، اصل عدم ظلم است، اگر این واقعاً به زید ظلم کرده باشد، بخاطر اینکه حالا نمی‌داند که این ندانستن روی تقصیر است، اگر ظلمهائی که کرده بود یادداشت می‌کرد امروز نمی‌گفت نمی‌دانم و این نمی‌دانم مال تقصیر است. آیا یستحق العقاب بر ظلمی که کرده و تقصیر بر نسیان یا رفع النسیان این را می‌گیرد؟ از نظر عقلی، عقل می‌گوید قبح العقاب بلا بیان. و این در جائی است که احتمال ضرر نباشد. اگر گفتیم عقل می‌گوید مقصر یستحق العقاب، این لا بیان نیست بلکه بیان عقلی است، رفع الضرر المحتمل خودش بیان است. مگر اینکه شما بگوئید احتمال ضرر نیست، احتمال ضرر کجا نیست، جائیکه استحقاق عقاب نباشد، اگر استحقاق عقاب بود احتمال ضرر هست، وقتیکه احتمال ضرر بود این شخص مؤمن ندارد. وقتیکه مأمون نیست عقل می‌گوید احتیاط کن، برو زید را راضی کن تا مؤمن پیدا کنی و بدانی که

ضروری به تو نمی‌رسد. این همان مسأله احتیاط و اکثر است. آیا از نظر عقلی اینطور است؟ اگر نیست که با تأمل به نظر می‌رسد که اینگونه باشد و مؤیدش نظرات فقهاء مختلف علی مشاربهم است که اینگونه فرموده‌اند.

آیا کسی می‌تواند بگوید: مقصر اگر جاهل بود چون جاهل است معذور است ولو این جهل نتیجه تقصیر باشد، مقصر ناسی که به تقصیره نسی، نسیان بخاطر بی محلی‌اش بود حالا توبه کرده و نمی‌داند و این نسیان سببش تقصیرش است و متولد از تقصیر است آیا می‌گوئید رفع النسیان این را می‌گیرد؟ آیا می‌فرمائید غافل تکلیفش محال است و معقول نیست. و حکیم خلاف حکمت است که به کسی که گوشش نمی‌شنود حرف بزند و غافل قابل توجیه نیست تکلیفش. اما اگر این غفلت نتیجه تقصیر بود. و نرفت مسأله یاد بگیرد با اینکه وقت هم داشت لهذا غافل بود و از روی غفلت عمل کرد و بر خلاف واقع درآمد، آیا این غفلت عند العقل عذر است یا نه؟ آنوقت این مسأله اینجا که صاحب عروه فرموده کسی که مدتی تقلید کرده از شخصی که جامع الشرائط نبوده حالا فهمیده که جامع الشرائط نبوده، این شخص تقلیدش کلا تقلید است، حالا چکار باید بکند؟ فرموده: **فحاله حال الجاهل القاصر او المقصر، پس قاصر و مقصر فرق می‌کند.**

جلسه ۴۰۵

۲۴ محرم ۱۴۲۳

اینجا اشکال نسبت به معذر نبودن مقصر مطلقاً هست بعنوان یک اصل عام، اصل اولی، ولو قابل استثناء هست مثل مسأله قصر و تمام و جهر و اخفات.

این اشکال دو مقدمه دارد: ۱- مقصر همیشه زیاد بوده و اینطور نیست که اکثر جهال قاصر باشند یا همه ناسین و غافلین و مضطربین باشند و خیلیها مقصر بوده‌اند.

۲- در ادله تنبیه نشده، رفع ما لا یعملون، رفع اضطرروا الیه گفته نشده شرط قاصر بودن نه مقصر بودن، لا یعلم مقصر از او مرفوع نیست، و مضطر و ناسی و کذلک نسبت به ادله دیگر. کلمه شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو، اطلاق دارد از جهت قاصر و مقصر و گفته نشده کلمه شککت فیه مما قد مضی ان کنت قاصراً یا ان کنت معذوراً.

پس از یکطرف ما می‌بینیم مقصر همیشه زیاد بوده و هست و از طرف دیگر در ادله تنبیه نشده که این احکام ترخیصیه خاص به قاصرین است و

شامل مقصرین نمی‌شود و این یکشف از اینکه قاصر و مقصر فرقی نمی‌کند در احکام ترخیصیه، حالا چه ادله ترخیصیه باشد و چه اصول عملیه ترخیصیه باشد. همه یکسان هستند. از جاهل تکلیف مرفوع است چه جاهل و چه مقصر و همینطور، ناسی، مضطر، و اگر بنا بود حکم مقصر عدم ترخیص باشد با کثرت مقصرین و عدم التفات بسیاری از آنها به اینکه ادله ترخیصیه شاملشان نمی‌شود قاعده‌اش بود که معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تنبیه کنند و برگشت این حرف به قاعده لو کان لبان می‌شود که یک قاعده‌ای است عقلائییه و یتبیین بر این قاعده فرعهای مختلف در فقیه که فقهاء مورد استدلال قرار می‌دهند و اینهم یکی از آنها. پس تفصیل بین قاصر و مقصر بعنوان یک اصل عام تام نیست. ما باشیم و این حرف نقضاً و حلاً مناقشه دارد:

۱- اما نقضاً: به اینکه فقیهی که بخواهد این مناقشه را بکند، ما از این فقیه مسائل مختلف را سؤال می‌کنیم و منها این چند مسأله را که از عروه نقل کردم و فتاوی اعظم نسبت به آنها. می‌گوئیم شما در این مسائل چه می‌گوئید که آیا بین قاصر و مقصر در این مسائل فرق می‌گذارید یا نه؟ اگر فرق می‌گذارید، ما الفارق؟ چه خصوصیتی در این مسائل هست که چند تا از مسائل عبادی و غیر عبادی را دیروز عرض کردم، می‌گوئید دلیل خاص دارد، می‌گوئیم خیر دلیل خاص هم ندارد. شاید در یکی دو تا دلیل خاص داشته باشد و یا استفاده از دلیلی شود و یا اجماعی در مسأله باشد و از مسائلی که دیروز خواندم معلوم است که اجماعی هم در کار نیست، چون مخالفت هم در مسأله دارد. گاهی خود صاحب عروه مخالف در مسأله بودند.

اعظم محققین اصولین و فقهاء و رجالین با اختلاف مشاربشان در فقه و اصول و رجال مع ذلک در تفصیل بین قاصر و مقصر در این مسائل که عرض

شد تفصیل قائل شده‌اند، آنوقت چکار می‌کنید؟ در این مسائل کسی که همچنین اشکالی را می‌کند چه جواب دارد؟ هر جوابی که دارند از آن مسائل، به بقیه مسائل هم جواب دهید.

۲- مناقشه حلی هم این است که همینکه خود شما عرضه کنید این عبارات را بر عرف و ببینید آیا عبارات ادله لفظیه انصراف در می‌آید یا نه؟ آیا عرف انصراف مقصر را می‌فهمد یا نه؟ ممکن است کلمه مقصر و قاصر متبادر برای عرف نباشد اما بگوئید کسی که کوتاهی کرده باشد. یا به هر لفظی که معنای مقصر را برای عرف روشن کنید و کسی که کوتاهی نکرده است.

فرض کنید: **کلمه شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو**، این قاعده فراغ معنایش این است که زید و عمرو هر دو از لبنیاتی یک ماه قرض کردند و هر دو هم حافظه‌شان خوب نیست و لبنیاتی هم گفت خودتان بنویسید حسابتان را، یکی‌شان گفت چرا بنویسیم، آخر ماه دوران بین اقل و اکثر می‌شود و شک می‌کنم، ارتباطی هم که نیست که شبهه ارتباطی بیاورد (گرچه در ارتباطی هم متأخرین می‌گویند فرقی با غیر ارتباطی ندارد) اقل را می‌دهم اما دومی حسابها را نوشت. سر ماه که شد هر دو آمدند پیش لبنیاتی، آنکه حسابها نوشته بود، حسابهایش گم شد و مقصر هم بود. آمده‌اند پیش لبنیاتی که هر چه بر ما لازم است ما به شما می‌دهیم. لبنیاتی می‌گوید تا فلس آخرش را حلال نمی‌کنم. شرع هر چه می‌گوید باید بدهید. هر دو این قضیه را بر عرف که عرضه کردند. یکی گفت چون من می‌دانستم که دوران بین اقل و اکثر است و در اکثر برائت جاری است از زائد بر اقل نه از کل اکثر، لهذا از اول نوشتم الآن هم نمی‌دانم که چقدر بدهکارم و اقلش دو هزار تومان است. آن دیگری هم که نوشته بوده و دفترش گم شده و قاصر است هم می‌گوید نمی‌دانم چقدر

بدهکارم، آیا کلمه شککت فیه فیما قد مضی، ولو لفظ اطلاق دارد و هر دو اینها شک در مضی گردند و مقدار مسلمش دو هزار تومان است، از دو هزار به بالا مشکوک است، مقدار اعلی مثلاً ده هزار تومان است، اینکه قاصر است کما شککت یقیناً شاملش هست و شک دارد و علم اجمالی منحل می شود به یقین به اقل و شک در زائد، آن مقصر هم شک دارد، اما اگر به عرف عرضه شود می گویند شامل اینهم می شود؟ یا دلیل استصحاب شامل هر دو اینها می شود: **لا تنقص الیقین بالشک**، هر دو اینها قبل از اینکه از لبنیاتی جنس بگیرند بدهکار بودند (یقین سابق) و تا دو هزار تومان یقین سابق نقض شد، از دو هزار به بالا استصحاب جاری است نسبت به این دو، آیا عرف می بینید که لا تنقص الیقین بالشک هر دو اینها را می گیرد و یکسان هستند؟ آیا آنکه ورقه خودش را پاره کرده که نداند چقدر مدیون است اگر واقعاً ده هزار به گردنش نیست، آیا انصراف دارد؟ اگر می گوئید انصراف ندارد که هیچ، به نظر می رسد که عرف می بینید که انصراف دارد. و این الفاظ منصرف از کسی است که عند العقل و العقلاء تصرفش معذور نیست و مورد ملامت عقل و عقلاست لا اقل من الشک، شک در ظهور نه شک در انصراف بعد از ظهور. یکوقت مدعا این است که اصلاً منصرف است و عقلاء از لا تنقص الیقین بالشک مقصر را نمی فهمند حالا اینکه در شبهات موضوعیه فحص لازم است یا نه، جایش بماند. فعلاً مسأله قاصر و مقصر را عرض می کنم که بررسی کنیم. مدعی این است که ظهور در قاصر دارد و از مقصر منصرف است، حالا اگر کسی در این تشکیک کند که ظهور در قاصر بالخصوص دارد، آیا اطلاق دارد و یکسان شامل مقصر کالقاصر می شود، یا شک می کنیم؟ اگر شک کردیم، شک در ظهور است و اطلاق قدر متیقن پیدا می کند و شک در اطلاق می شود، که آیا

عرف از این لفظ اطلاق طریقت به مراد مولی استفاده می‌کند یا نه. چون اطلاق معنایش این است که وقتی که به عرف می‌دهد عرف می‌بیند این لفظ ظهور در اطلاق دارد و این ظهور کاشف است از اینکه متکلم اراده این اطلاق را کرده پس حجت است، آیا این است یا شک در ظهور است؟ این نسبت به ادله. آنوقت همه ادله ترخیصیه را شما همینطور ملاحظه کنید و ببینید می‌شود گفت که این ظهور دارد در انصراف از مقصر در همه جا و همه ابواب آنوقت شما استعراض مسائل کنید. در مسائل زکات عروه ببینید چند مسأله از این قبیل هست؟ سؤال این است که کلمه شککت فیه مما قد مضی که کسی که اوراقش را پاره کرده که نداند چقدر مدیون است می‌شود یا نمی‌شود؟ به نظر من اطلاق منصرف از همچنین موردی است چون عند العلاء معذور نیست. و مورد ملامت قرار می‌گیرد.

در عروه ملاحظه کنید، شخصی خرما دارد و در خرما نصاب شرط است که پنج وسق است که قریب ۹۰۰ کیلو می‌شود. اگر ۵ وسق خرما داشت باید زکات بدهد. حالا این شک دارد که این خرمای روی درخت ۸۰۰ کیلوست یا ۱۰۰۰ کیلو، و شک دارد که اصلاً زکات به ذمه‌اش آمده نه؟ و این شک استصحاب جاری می‌کند، خرماها را می‌آورد پائین و می‌گوید چرا بکشم و وزن کنم تا برای خودم تکلیف یقین کنم و من که نمی‌دانم زکات به گردنم هست، می‌گویند آقا این خرماها ۱۵۰۰ کیلوست، می‌گوید من که نمی‌دانم و واقعاً هم نمی‌داند بینه و بین الله. زکات نداد و واقعاً نصاب بود، آیا این عند العقل و العلاء معذور است، رفع ما لا یعلمون آیا این را می‌گیرد، قبح العقاب بلا بیان و اینکه أد الزکاء شده چون من علم ندارم. آیا عرف عقاء او را معذور می‌دانند یا خیر.

یا کسی که نمی‌داند این خرماها ۱۰ وسق یا ۱۵ وسق یا ۲۰ وسق، منحل می‌شود به علم تفصیلی در ۱۰ وسق که زکاتش یک وسق است مثلاً و شک بدوی در زیاده بر ۱۰ وسق و یک وسق زکات می‌دهد. این اگر واقعاً بیش از ۱۰ وسق داشته باشد و احتمال می‌دهد که بیشتر باشد، آیا این جهل به بیش از ۱۰ وسق عند العقل معذور است و عند العقلاء معذور است یا نه؟ یا وصی نمی‌داند که میت فرزندان دیگر دارد یا نه و اگر سؤال کند ممکن است کشف شود ولی می‌گوید رفع ما لا يعلمون و اموال را بین همین فرزندان میت تقسیم می‌کند، آیا این جهل وصی عذر است.

در باب خمس هم همینطور و دیگر ابواب همینطور است که باید تحقیق کند، دلیل این فحص چیست؟ عدم المعذوریه.

خلاصه، این حرف که ادله اطلاقات دارد و مردم هم غالباً هم قاصرند و هم مقصر و ائمه علیهم‌السلام تنبیه نفرموده‌اند که این ادله ترخیصیه یا احکام خاص به قاصر است و مقصر را شامل نمی‌شود، این کشف نمی‌کند که ما بگوئیم مقصر هم در ادله ترخیصیه حکم قاصر را دارد، بلکه باید از اول تا آخر فقه را بگوئیم که قاصر ادله ترخیصیه شاملش می‌شود چه ادله اصولیه عامه باشد و چه قواعد فقهیه‌ای که در موارد فقه است و مقصر را شامل نمی‌شود، نه عقلاً و نه عقلاً و نه ظهوراً للانصراف، بله اگر یک موردی دلیل داریم آنجا را می‌کشیم بیرون و استناد می‌کنیم. در باب طهارت و نجاست دلیل داریم که فحص نمی‌خواهد، قاصر و مقصر ندارد و به فرمایش صاحب عروه اگر کسی دستش را برد پشتش را خواراند و بعد انگشتش تر شد شک می‌کند که خون آمد که نجس باشد و باید بشوید یا اینکه قیح بود که نجس نیست، صاحب عروه می‌فرماید فحص نمی‌خواهد و غالباً هم قبول کرده‌اند و حرف درستی هم

هست. و استصحاب جاری کرده و کل شیء نظیف را پیاده می‌کند. چرا؟
عقلاء بین این و فحوص فرقی نمی‌گذارند و از نظر شرع از مجموع ادله
طهارت در باب طهارت و نجاست استفاده کردیم که قاصر و مقصر ندارد و
شارع در این باب تسهیل قائل شده است و همینطور در مسأله حلّیت و
حرمت در مأكول و مشروب و ملبوس که اگر شک کردیم فحوص نمی‌خواهد
و اگر هم محتمل واقع بود معذور است و دلیلش هم ادله خاصه است که از
روایات استفاده می‌شود. و هکذا در باب نکاح که دلیل خاصی داریم که کسی
که می‌خواهد خانمی را عقد کند احتمال می‌دهد که شوهر دار باشد یا در عده
باشد لازم نیست از او سؤال کند. پس هر جا که دلیل نداشتیم می‌گوئیم قاصر
و مقصر فرق می‌کند.

جلسه ۴۰۶

۲۶ محرم ۱۴۲۳

مسأله عروه این بود که اگر شخصی مدتی مقلد کسی بود که جامع الشرائط نبود و به خیال این بود که این جامع الشرائط است. بعد از مدتی برایش محرز شد که جامع الشرائط نبوده است، این تقلید گرچه وجداناً در خارج تقلید بوده است و اتباع الغیر بوده است بدون دلیل در جزئیات، اما حکماً مثل کسی است که اصلاً بدون تقلید اعمال انجام می‌داده است. پس این جاهل به احکام واقعی بوده و جاهل به احکام ظاهریه فقط در این مدت خیال می‌کرده که عالم به حکم ظاهر است و خیال می‌کرده این تقلید، تقلید درست بوده است. حال که برایش کشف شد که این خیال بوده **کان لمن لم یقلد ولو وجداناً و موضوعاً** مقلد بوده است اما تعبداً این مقلد نبوده است و آن مقلدی که شارع فرموده این نبوده است. آنوقت اگر در این تقلیدش از شخص غیر جامع الشرائط قصور داشته و این جاهل به اینکه این شخص جامع الشرائط است فعل قصوری بوده مثل کسی است که قصوراً تقلید نکرده است و حالش حال کسی است که لم یقلد و مثل جاهل می‌ماند، قاصراً و مقصراً. به این

مناسبت صحبت شد که در مقصر اصل چیست؟ خود همین مسأله عروه هیچ دلیل خاصی ندارد و تمام شروح را که ملاحظه کنید حتی یکی یک دلیل خاص در مورد تقلید نمی‌کند و صاحب عروه هم علی القاعده می‌فرماید و هیچکس هم حاشیه نکرده از باب اینکه علی القاعده همینطور است. آنوقت صحبت شد که این چه قاعده‌ای است که صاحب عروه در این مسأله طبق آن قاعده فرموده‌اند لمن لم یقلد.

عرض شد این همان قاعده‌ای است که مشهور بلکه متسالم علیه بین معظم البته اجماعی نیست، هر چند که بر کبرایش مثل شیخ، میرزای نائینی اجماع نقل کرده‌اند، اما مخالف هم دارد که یکی از مخالفین بر کبری خود صاحب عروه در بعضی از مسائل است که چند روز قبل عرض شد.

این کبری که المقصر جهلش عذر نیست نه شرعاً و نه تعبداً و نه عقلاً. مقصر، نسیانش عذر نیست و اضطرازش عذر نیست و این کبری برای اینکه بیشتر روشن شود و برای اینکه هر موردی که مشمول این کبری نیست باید دلیل خاص داشته باشد حتی در مورد صلاة که ما یک دلیل خاصی خیلی محکم داریم بنای صحیحه حماد که لا تعاد باشد که هم صحیحه و هم معمول بهاست و متسالم علیهاست، با اینکه لفظش هم اطلاق دارد در خصوص صلاة هم هست یا اینکه اصلاً لفظش عموم دارد، در عین حال فقهاء مقصر را بیرون کشیده‌اند روی همین قاعده است. چند متن از اعظم می‌خوانم که مورد تأمل شود و ذهن انسان یکطرفی شود.

صلاة در عروه در باب قرائت می‌فرماید: مسأله ۶۰: اذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي من حيث الاعراب او البناء او مخرج الحرف فصلی مدة على تلك الكيفية (مثلاً فکر می‌کرد باید می‌خواند الحمد لله) ثم تبين له كونه غلطاً،

فالأحوط الاعادة او القضاء و ان كان الاقوى عدم الوجوب. وجهش لا تعاد است که می گوید اگر پنج چیز کم و زیاد شد در نماز، طهور، وقت، قبله و رکوع و سجود نماز را اعاده کن و اگر اینها نبود لا تعاد الصلاة. حرف خوبی هم هست.

در تنقیح اینطور فرموده است: ما ذكره هو الصحيح. نعم اذا كان مقصراً (کجای لا تعاد دارد قاصراً و مقصراً در حالیکه ایشان مقصراً را بیرون می کشند) و ان اعتقد الصحة (معتقد بوده که همینکه می خوانده درست است و جهل مرکب بوده) أو كان ملتفتاً متردداً و مع ذلك صلّى. (نمی دانست لئله خواندن صحیح است یا باطل ولی لئله خواند که این خودش یک نوع تقصیر است) فالأظهر البطلان لعدم شمول الحدیث لمثل ذلك (حدیث جاهل معذور را می گوید نه جاهل غیر معذور و دلیلش هم انصراف است).

عبارت دیگر در عروه: کسی که در زمن غضبی نماز می خواند اما نمی داند که یکی از شرائط صحت صلاة این است که مکان غضبی نباشد، آیا غضبی نبودن مکان را لا تعاد نمی گیرد؟ چرا. یکی از شروط است اما جزء خمس مستثنی هم که لیس الاقوى صحة العمل الجاهل بالحکم الشرعی و هی الحرمة (در زمین غضبی) و ان كان الاحوط البطلان خصوصاً فی الجاهل المقصر. آقایانی اینجا را حاشیه کرده اند، مرحوم والد، الخونساریان (محمد تقی و سید احمد) حجت، التطهباتی، نائینی، عراقی، بروجردی، آشیخ عبدالکریم حائری، سید ابوالحسن اصفهانی، کاشف الغطاء، مرحوم حکیم و آخرین، که اگر عروه را ملاحظه کنید همه نوشته اند بل الاقوى، بل الاظهر، با اینکه هیچ دلیل خاصی ندارد. این مال چیست؟ مال این است که مقصر هم عقلاً معذور نیست و هم شرعاً عملش مقبول نیست. مرحوم میرزای نائینی در تقریر بحث صلاتشان که

مرحوم آشیخ محمد تقی آملی نوشته‌اند در ج ۱ ص ۱۹۱ عبارت ایشان می‌فرماید: **للاجماع علی ان الجاهل المقصر فی حکم العامد خطاباً و عقاباً الا فی القصر و الاتمام و الجهر و الاخفات.** ولو جاهل است اما تقصیره، ما به الاختیار لا ینافی الاختیار، تقصیرش مصحح توجیه خطاب می‌شود هم معذور نیست و می‌شود عقلاً به او خطاب کرد و هم استحقاق عقاب دارد. ولو نمی‌داند. حالا بفرمائید استحقاق عقابش برای تقصیر در مقدمه بوده نه برای خود این عمل یا بفرمائید برای خود این عمل هست که محل کلام است که مشهور گفته‌اند بر هر دو صحیح است. حالا صحبت سر اصل مطلب است که ایشان ادعای اجماع می‌کنند اگر یکی دو مورد خارج شده‌اند نادر هستند.

پس کسی که جاهل مقصر است و نماز صبح را آهسته خواند و نمی‌داند که باید بلند بخواند و جاهل مقصر است و نماز ظهر و عصر را به جهر می‌خواند و نمی‌داند باید آهسته بخواند این نمازهایش صحیح است و استثناء شده است، ادعا می‌کنند للدلیل الخاص، اما این معنایش این نیست که استحقاق عقاب ندارد و هیچکس نفی استحقاق عقاب نکرده است. این مثل این می‌ماند که در اصول و فقه مکرراً بمناسبات آقایان می‌فرمایند که اگر کسی عملی انجام داد و لکن در آن عمل به وقت عمل التفات نداشت یا اینکه عصیان کرد. یکی از مسقطات تکلیف العصیان است. مولی به عبد گفت بچه را دکتر ببر و عبد نبرد و بچه مرد، آیا این مسقط تکلیف هست بله، چه تکلیفی را از بین برد عصیان، عصیان مسقط تکلیف است نه مسقط عقاب. یعنی اسقاط تکلیف اعم از اسقاط عقاب است. در هر جا که ما دلیل داریم که جاهل ولو کان مقصراً عملش اعاده و قضاء نمی‌خواهد، نه لازمه عقلی و نه لازمه شرعی و عقلائی هیچکدام این نیست که استحقاق عقاب ندارد. عصیان استحقاق

عقاب می آورد. الجاهل المقصر كالعامل. پس استثنائی که ایشان فرمودند استثناء از خطاب و عقاب نیست، استثناء از این است که باطل نیست و این دو جا دلیل دارد که باطل نیست اگر در جاهای دیگر باطل است.

رساله صاحب جواهر، مجمع الرسائل، مسأله ۶۱۷ ص ۱۹۶. اگر شخصی حرمت تصرف در مکان غضبی و فساد نماز در آن را نداند، اگر مقصر در تحصیل احکام باشد نماز او باطل است. (جاهل است، لا تعاد نداریم؟ مگر مکان غضبی نباشد یکی از مستثنیات لا تعاد است؟ نه، جزء مستثنی منه است، لا تعاد، اما چرا می گویند نمازش باطل است و اعاده و قضاء می خواهد. چرا؟ چون مقصر معذور نیست، وقتیکه معذور نبود این اطلاق شاملش نمی شود و از آن منصرف است). آنوقت آقایانی که حاشیه بر مجمع الرسائل دارند اینجا را حکم نکرده اند که نمازش باطل نیست یا بگویند علی الاحوط و فتوی را به احتیاط و جوبی تبدیل کنند. پس این توافق و تسالم در مختلف مسائل مال چیست؟ مال این است که جاهل (جهل هیچ خصوصیتی ندارد طرف خلاف واقع انجام داده است) ناسی و مضطر، اکراه تمام اینها برای این است که عند المخالفه معذور باشد آیا جاهل مطلقاً چه قاصر و چه مقصر معذور است یا قاصر معذور است. همینطور ناسی، مضطر، مکره آیا قاصر بود یا مقصر یا فقط قاصر معذور است هر جا که مسأله حق الله تنها باشد خدا وعده داده که می گذرد اما هر جا که توبه کارش را اصلاح نمی کند اعاده و قضاء می خواهد.

یک عرض مختصری هست و آن این است که یکوقت شخص مقصر در خود عمل است و یکوقت مقصر در مقدمات قریبه است و یکوقت مقصر در مقدمات بعیده است، هیچ فرقی نمی کند، چون ملاک التقصیر عدم العذر است، یعنی عقلاء وقتیکه بفهمند اینطور بوده بگویند چرا اینطور کردی؟ قاصر آن

است که چرا ندارد و اگر کسی به او چرا نگوید، آن که چرا گفته بی خود کرده است. عقل هم او را معذور می‌داند. اگر یک وقت مسأله گو، مسأله می‌گوید و طرف مقابل انگشتان را در گوش گذاشت که نشنود و گفت چرا گوش کنم تا تکلیفم زیاد شود، نمی‌داند و تکلیفش زیاد است که مقصر است. یکوقت نه، نرفته در رساله ببیند و حوصله رساله ندارد که نگاه کند و حرج و ضرری هم برایش نیست، مقصر در مقدمات بعیده است، یعنی آن تقصیر سبب شده که این اینجا نماز باطل بخواند و نداند که باطل است. آن تقصیر سبب شده که خمسش را اینطور ندهد و یا زکات و یا نسبت به پدر و مادرش مراعات واجبات نکند. یا حرام واقعی را انجام داد و نمی‌دانست. اگر این نمی‌دانستش جوری باشد که اگر به عقلاء مطرح کند و ببیند که چه سبب شده که این نمی‌دانست و چرا نمی‌دانست و چرا یادش رفت و این چراها را اگر برای عقلاء مطرح کنند، عقلاء او را مورد ملامت قرار می‌دهند و اگر به عقل مطرح کنند، می‌بینند عقل او را معذور نمی‌داند و مقصرش می‌داند، حالا این مقصر چه سببش فعلیه التقصیر و تقصیر در مقدمه باشد و الآن هم علم به خلاف داشته و علم وجدانی قطعی صد در صد داشته اما چون تقصیر در مقدمات ولو بعیده داشته نتیجه این شده ولو یکی از چند مقدمه را تقصیر کرده در نظر عقل و عقلاء ینسب الی سوء عمله این مخالفت، عند العقل معذور نیست و عند العقلاء ملامت دارد، اینطور آدم قاعده‌اش است که این هم ینستحق العقاب و هم عمل باطل است. اگر قابل جبران بالاعاده و القضاء هست که باید جبران کند ولو آن مقدمه بعیده باشد. پس ما به الاختیار لا ینافی الاختیار. اگر کسی از بالای کوه افتاد و مرد و در یکی از مقدمات افتادن مقصر بود نمی‌گویند خودکشی کرد؟ حالا اگر روز قیامت کشف شد که لحظه‌ای که

به زمین خورد و سبب ضربه مغزی شد و مُرد آن لحظه پشیمان شده بود، آیا قاتل نفس هست یا نیست؟ یا می‌گویند آن لحظه مرگ پشیمان شده بوده است. این مقصر در مقدمه بوده که خودش را پرتاب کرده بوده است و این قتل اختیاری است در عین اینکه وجداناً اختیاری نبوده اما چون مقدمه‌اش اختیاری بوده یصح نسبت قتل به خودش بدهند.

این اصل عام است که اگر توانستید این اصل را بپذیرید و گیری نداشت و در همه رسائل دیدید که قاصر و مقصر را جدا می‌کنند، مال همین قاعده عقلیه و شرعیه است، خطاباً و عقاباً، اگر این را پذیرفتند، از اول تا آخر فقه را باید همین را بگوئید مگر جائیکه دلیل خاص داشته باشد و در یک موردی شما استفاده عموم و اطلاق کنید مثل این که مشهور در قصر و اتمام و جهر و اخفات استفاده کرده‌اند ولو اگر مقصر باشد و یا اینکه قاعده لا تعاد که مرحوم اخوی هم می‌فرمودند: قوت دارد و رفع ما لا یعلمون هم همین قوت را دارد. خلاصه اینکه قاعده اولیه چیست و این مسأله ۲۵ عروه که عرض کردم که صاحب عروه فرموده حکمش حکم جاهل قاصر او المقصر است و جدا کرده با اینکه هیچ دلیل خاصی نداریم مال همین قاعده عام است.

جلسه ۴۰۷

۲۹ محرم ۱۴۲۳

تابع بحث قصور و تقصیر بحث احتمال تقصیر هست نسبت به خود شخص یا نسبت به دیگری اگر تقصیر و عدم تقصیرش اثری در عمل شخص داشت.

قصور و تقصیر این دو تا خوب است که الفاظشان عوض شود، یک خورده مراد از آن واضح تر باشد تقصیر یعنی عدم العذر، قصور یعنی عذر. شخص یک وقت عملی انجام می دهد مآتی به با مأمور به تطابق دارد این امثال حقیقی است. مولی فرموده نماز را با وضو بخوان و آب طاهر باشد و مضاف و مغضوب نباشد. اگر نماز را با وضو و شرائط کامل انجام داد. مآتی به با مأمور به تطابق داشت که این امثال حقیقی است. یک وقت امثال حقیقی نیست، مآتی به با مأمور تطابق ندارد این امثال نکرده است. آنوقت اینکه امثال نکرده یک وقت در ترک امثال عذر دارد این اسمش قصور است، یک وقت در ترک امثال معذور نیست این را می گویند تقصیر. تقصیر یعنی عدم العذر، عذر که عدمش تقصیر است یک وقت عقلی است، یک وقت عقلانی

است و یک وقت شرعی است. ما پایبند سوم هستیم. هر جا که عذر، عذر شرعی بود، این درست است می خواهد عقلی یا عقلانی باشد یا نباشد. یعنی جاهائی که عقل عذر می داند و عقلاء عذر می دانند اگر شرع عذر ندانست بدرد نمی خورد. اگر جائی به عکس شد عقل و عقلاء عذر ندانستند و شرع عذر دانست این مقصود ماست.

قدرت شرط عقلی است و عدم قدرت عذر عقلی است. ناقل ثقه عذر عقلانی است. ثقه چیزی برای عبد نقل کرد و عبد هم عمل کرد، مطابق با واقع هم نبود عند العقلاء عذر است ولی عند الشرع عذر نیست و شارع آن را لغو می داند. ظن قوی شاید عند العقلاء عذر باشد ولی عند الشارع عذر نیست و لغو است.

پس قصور و تقصیر یعنی عذر و عدم عذر. اینکه فقهاء در موارد متعدد که یکی اش هم در همین مسأله ۲۵ باب تقلید که قبلاً خوانده شد که فرموده بودند: *فحاله حال الجاهل القاصر او المقصر*. قاصر یک حال و حکم دارد، مقصر یک حکم دارد. اینکه فقهاء فرموده اند: قاصر و مقصر، مقصر یعنی المعذور، این معذوریت چه در حکم عقلی بخواید بحث کند و اثر شرعی را مرتب بر او کنید برای ملازمه و چه در حکم عقلانی بخواید بحث معذوریت کنید و اثر شرعی را بر آن بار کنید بلحاظ طریقت، طریقت اطاعت و معصیت عقلانی است و چه معذوریت خاصه شرعیه.

این غیر معذور، تقصیر، غیر عذر، کسی که بلا عذر مخالف واقع کرد، این باید بداند که مقصر است، احراز می خواهد مقصر بودن تا اینکه معذور نباشد یا مقصر بما هو مقصر معذور نیست، چه بداند و چه نداند. بفرمائید غیر المعذور بما هو لیس بمعذور این را عنوان قرار دهد. غیر المعذور شرعاً، کسی

مخالف واقع انجام داد امتثال حقیقی نکرد و این مخالفت واقع چه بخاطر جهلش بود یا نسیان یا غفلت یا اضطرار و یا عمد بود مخالفت واقع کرد و در این مخالفت واقع معذور نیست با این قید، این شخص استحقاق عقاب دارد. آیا قیدش می‌زنید به اینکه بداند معذور نیست یا عدم العذر بما هو عدم العذر این موجب استحقاق عقاب است؟ شخصیکه مخالفت مولی کرد و در این مخالفت معذور نیست این باید بداند که معذور نیست و مقصر است یا نه، چه بداند مقصر است و چه نداند، و چه بداند که معذور نیست و مقصر است یا نه، چه بداند مقصر است و چه نداند، و چه بداند معذور هست در فرضی که معذور نیست، آیا استحقاق عقاب دارد؟ بله، اگر استحقاق عقاب داشت، استحقاق احتمال ضرر است و ممکن است خدا عفو کند و ممکن است طرف مقابل انسان بوده که بگذرد اما ممکن هست که نگذرد، پس احتمال ضرر هست. با وجود استحقاق عقاب فعلیت لازم ندارد برای الزام عقد به دفعش، احتمالش کافی است، لذا می‌گویند دفع ضرر محتمل واجب است. در موردیکه دفعش واجب حالا ضررش بالغ باشد یا نباشد بحث در مورد حدود ضرر نیست. وقتیکه احتمال ضرر بود که این احتمال ضرر علتش استحقاق عقاب است و علت استحقاق عقاب این است که شخص مخالفت کرد و در این مخالفت معذور نبود. این احتمال ضرر که دارد آیا عقل به او می‌گوید که مؤمن تحصیل کن یا نمی‌گوید؟ بله می‌گوید. وقتیکه این حرف تام شد، نسیان تقصیری چطور؟ نسیانی که معذور در این نسیان نیست تقصیر در مقدماتش داشته و می‌دانسته که یادش می‌رود مع ذلک اعتناء نکرده است. و ننوشته است. اگر نسیانی است که معذور است که بحثی نیست. اگر نسیانی است که در این نسیان معذور نیست و فرض اینجاست و مقصر هم که فقهاء می‌گویند

منظورشان همین است. مقصر یعنی غیر المعذور. وقتیکه شخصی معذور نبود در مخالفت واقع اینجا استحقاق عقاب دارد. استحقاق عقاب که بود، احتمال فعلیه العقاب یعنی ضرر هست وقتیکه احتمال ضرر هست وقتیکه احتمال ضرر بود عقل می گوید مؤمن تحصیل کن. در شبهات حکمه قبل الفحص. اگر شخصی در ۱۰۰ مسأله براءت جاری کرد، یقیناً عده‌ای از این مسائل حکم براءت است فحص هم که کند براءت است. اما در یک یک مسائل نمی داند اگر فحص کند به بر خورد می کند یا اشتغال؟ چون نمی داند اینجا احتمال مخالفت واقع می رود، عقل به او می گوید باید فحص کنی تا اینکه اگر فحص کردی و به جائی نرسیدی در اجراء براءت معذور باشی، اگر فحص نکرد و انکشف خلاف الواقع و این برخلاف واقع عمل کرده بود این معذور نیست و الا ما یک دلیل لفظی شاید نه در آیه و نه در روایت داشته باشیم که يجب الفحص. با اینکه تسالم بین عقلاء و فقهاء بر این است که در شبهات حکمیة فحص می خواهد، حالا شبهات موضوعیه که مسلم است. وجهش چیست؟ با اینکه خیلی از این مسائل را که مجتهد فحص می کند خیلی جاها به براءت می رسد، مقلد که به رساله مراجعه می کند خیلی جاها به اصل تخییری برخورد می کند و به براءت برمی خورد اما اینجا چرا باید فحص از شبهه حکمیة کند، مقلد در رساله، مجتهد در ادله؟ بخاطر اینکه اگر فحص نکرد و خلاف واقع شد یستحق العقاب بعلت مخالفت واقع ولو جاهل است. چرا؟ چون جهل عذر نیست در اینجا که می توانسته فحص کند. وقتیکه عذر نبود استحقاق عقاب دارد در مخالفت واقع بما هو واقع نه الواقع المعلوم که، فرض این است که واقع برایش معلوم نیست و مجهول است، وقتیکه استحقاق عقاب داشت، احتمال فعلیت عقاب هست، فعلیت عقاب ضرر است، احتمال ضرر که بود

عقل می گوید مؤمن تحصیل کن، مؤمن می گوید باید احتیاط کنی. نرفت اول وقت در رساله بگردد که یک تسبیحه کافی است یا سه تا لازم است. و نماز نخواند تا وقت ضیق شد نه ضیق از سه تسبیح، وقت ندارد که بگردد دنبال مسأله، اگر بخواهد بگردد نمازش قضاء می شود، ایستاد و نماز با یک تسبیحه خواند و واقعاً در لوح محفوظ سه تسبیحه لازم بود و در رساله هم نوشته بود سه تسبیحه لازم است، آیا در این مخالفت واقع معذور است یا نه؟ وقتیکه معذور نبود احتمال استحقاق عقاب دارد، استحقاق عقاب هم احتمال فعلیت دارد یعنی احتمال ضرر، وقتیکه احتمال ضرر بود عقل می گوید سه تسبیحه بخوان تا مؤمن داشته باشی و اگر یکی بخوانی ممکن است که درست نباشد، این ممکن است درست نباشد چون معذور نیست در این احتمال، احتمال منجز واقع است به عدم عذر، لهذا قاعده اش این است که نسبت به مقصر و غیر معذور احتمال کاف فی الالتزام العقلی بالاحتیاط، لازم نیست تقصیر را احراز کند و بداند که مقصر است، همینکه نداند آیا مقصر است یا قاصر، این برای مسائل زیادی بدرد می خورد که حدود قاصر و مقصر چیست؟ چه کسی قاصر و چه کسی مقصر است و موارد شک بسیار دارد چه حکمی و چه موضوعی. در موردی که شخصی شک می کند نسبت به خودش که آیا مقصر است یا نیست، در فحص چقدر باید فحص کند که محل ابتلای مجتهدین بسیار است و فقهاء هم مختلفند، جماعتی گفته اند آنقدر باید فحص کند تا علم پیدا کند به عدم دلیل علی الالزام آنوقت برائت جاری کند. بعضی گفته اند تا ظن پیدا کند، بعضی گفته اند تا یأس پیدا کند، بعضی دیده اند علم کار مشکلی است و سدّ باب اجتهاد می شود گفته اند اطمینان.

اگر شما بعنوان یک فقیه شک کردید که چقدر فحص لازم است اینجا

جای اصالة عدم لزوم العلم و عدم الدلیل نیست، اینجا جای اصالة كفاية الظن نیست؟ یک وقت فقیه مطمئن می شود، اطمینانش عذر است و گیری ندارد اما اگر شک کرد که چقدر فحص لازم دارد؟ جواهر را ملاحظه کردید و حسب اقوال و روایاتی که جواهر متعرض می شود دیدید قاعده اش این است که اینجا براءت جاری شود، آیا کافی است؟ یک وقت شما مطمئن می شوید که اگر چیزی بود جواهر نقل کرده بود و چیزی نیست. جاهای دیگر هم که بگردید نیست. اما اگر شک کردید که آیا همین مقدار از فحص کافی است؟ اگر شک کردید این احتمال عدم العذر اینجا جایش است. احتمال التقصیر اینجا جایش است. احتمال التقصیر یعنی احتمال می دهد اگر براءت جاری کند و این براءت خلاف واقع باشد معذور نباشد، همین احتمال کافی است یعنی استحقاق العقاب و احتمال الضرر، یعنی یجب دفعه یعنی احتیاط.

اینکه می بینید فقهاء و اعظام محققین مثل خود صاحب جواهر و شیخ انصاری، خود آسید محمد کاظم یزدی اینقدر در کتابهایشان احتیاط می کنند مقدارش هم مال همین است.

شما جواهر را که ملاحظه کنید می بینید که بحثهای علمی را روی براءت محکم می کند اما در رساله صاحب جواهر در مقام فتوی که ملاحظه می کنید می بینید در آنجا احتیاط و جوبی می کند. چرا؟ گاهی به اینجهت است که شک می کند که آیا این مقدار از فحص کافی است یا نه؟ اگر شک کرد اینجا جای اصالة عدم وجوب الفحص اکثر نیست، اینجا جای اقل و اکثر نیست، اینجا جای عذر و عدم عذر است که اگر شک کرد و احتمال داد که معذور نباشد اینجا جای احتیاط است و یؤید ذلک دو مطلب:

۱- فقهاء در موارد متعدده فقه می گویند، جاهل، ناسی مقصر، تعبیر

می‌کنند و تعبیر نمی‌کنند معلوم التقصیر، یعنی آنکه واقعاً مقصر است، چه خودش بداند که مقصر است و چه شک داشته باشد که مقصر هست یا نه. الفاظ در کتب فقهیه موضوع است لمعانی نفس الامر به است و روایت و آیه شریفه هم همین است. تقصیر یعنی واقعاً تقصیر داشته باشد، چه خودش که مقصر است یا شک داشته باشد که مقصر هست یا نه؟

۲- آیه شریفه: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾. یحسبون را چه تفسیر می‌کنید؟ آیا می‌گوئید یظنون که تفسیر شده، این نباید علم باشد بخاطر حکم عقل. علمی که در مقدماتش تقصیری نباشد چون خلاف عدل است. کسی که علم وجدانی دارد و تقصیری نکرده در مقدماتی که ادت به این علم وجدانی تکلیفی ندارد و لا يستحق العقاب، فعلیت عقاب قطعاً منتفی است چون استحقاق نیست و خلاف عدل است و مسلماً آیه اطلاق ندارد که اینجا را بگیرد که این دلیل عقلی مقیدش است. می‌ماند اگر این یحسبون اگر یحسبون انهم یحسبون صفاً، چرا باید ضل سعيهم فی الحیاة الدنيا باشد؟ چرا آیه بعد می‌فرماید اینها عذاب دارند؟ عذاب دارند بر قصور؟ خلاف عدل است. بر تقصیر واقعی که در مقدماتش مسامحه کرده است برخلاف واقع در مقدماتی که ادت به خلاف واقع تقصیر کرده ولو خودش در حین عمل نداند مقصر است، لازم نیست مقصر است. ملاک غیر المعذور است. این است که يستحق العقاب است. اینها معذور نیستند. نه غیر المعذور مقیداً به اینکه بداند غیر معذور است. پس محتمل التقصیر می‌شود محتمل عدم کونه معذوراً. با احتمال عدم المعذوریه امن از عقاب هست. با احتمال عدم المعذوریه این همان شبهه حکمیة است قبل از فحص. احتمال عدم معذوریت هست. چه مختصر را الزام

کرد؟ احتمال اینکه این برائتی که جاری کند معذور در آن نباشد، وقتیکه این شد پس مقصر یا ظن داشته باشد که غیر معذور است و مقصر یا شک داشته باشد که غیر معذور است و مقصر، این است که **يستحق العقاب على مخالفة الواقع ان ظهرت المخالفة للواقع.**

مرحوم مامقانی در احوال مرحوم علامه حلی رضوان الله علیهما نقل فرموده از علامه طباطبائی سید بحر العلوم که سمعنا من مشایخنا مذاکره که علامه حلی اگر در یک مسأله‌ای از اجتهادش عوض می‌شد نمازهایش را قضاء می‌کرد. چرا؟ چرایش را علامه طباطبائی نقل کرده: بخاطر اینکه احتمال می‌داده که نکند من در اجتهاد سابق مقصر بوده‌ام و قدر کافی اجتهاد نکرده بودم. حرف معقولی است اگر احتمال داده شود. بله یکوقت انسان احتمال نمی‌دهد و یا قائل به اجزاء می‌شود که خود علامه حلی از قائلین به اجزاء است در موارد مختلف، بحثی نیست، این را احتمال نمی‌دهد پس لا یتستحق العقاب که امن دارد و احتمال ضرر نیست، اما اگر احتمال داد تقصیر را، این احتمال منجز واقع محتمل است. پس باید احتیاط کند.

پس باید تأمل کرد که آیا مسأله همینطور است یا نیست.

جلسه ۴۰۸

۱ صفر ۱۴۲۳

مسأله ۲۶ عروه فرموده است: اذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات و قلّد من يجوز البقاء له ان يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل الا مسأله حرمة البقاء مجتهد ميت که دو قسم فتوی داشت: یکی از فتاوايش نسبت به کل مسائل و یکی فتوای میت نسبت به بقاء میت، در این می گفت حرام است. ایشان فرموده‌اند که جائز است باقی بماند بر تقلید مجتهد میت در غیر این مسأله که میت می گفت يحرم البقاء على تقليد الميت.

وقتیکه مجتهد حی می گوید يجوز البقاء على تقليد الميت، این کل مسائل میت را می گیرد و باقی می ماند بر جمیع مسائل فقط این یک مسأله را شامل نمی شود که میت می گفت يحرم البقاء على تقليد الميت الا در مسأله حرمت بقاء. با اینکه فتوای حی اطلاق دارد یا عموم دارد که همه مسائل میت را می شود باقی ماند بر تقلیدش، اما این عموم و اطلاق شامل این یک مسأله از مجتهد میت نمی شود (مسأله حرمت بقاء) اما جواز بقاء در بقیه مسائل چون حی می گوید يجوز البقاء، اما عدم جواز البقاء در این یک مسأله که میت

می گفت یحرم البقاء، وجهش چیست؟

البته در این مسأله نظرهای فقهاء مختلف است. یعنی حرمت بقاء و جواز بقاء را گاهی مطلق و گاهی مقید است. یعنی فرض کنید جواز بقاء را گاهی مجتهد مطلقاً جائز می داند و گاهی نظرش این است که یجوز البقاء اگر میت اعلم باشد. گاهی میگوید اگر میت اعلم باشد یجب البقاء، یحرم البقاء گاهی می گوید اگر حی اعلم باشد، گاهی می گوید یحرم البقاء مطلق، که این تابع مسأله بقاء بر تقلید میت است و اختلاف انظار در آن که سابقاً مسأله اش گذشت. یعنی تفصیلات در مسأله جواز و وجوب و حرمت بقاء یا اطلاقاتی که هست، این فعلاً محل بحث نیست، محل بحث اصل مطلب است که این تابع مسأله ای است که سابقاً گذشت الآن بحث این است که زید مرجع تقلید بود برای این شخص، فتاوایی داشت که یکی از آن فتاوی این بود که یحرم البقاء علی تقلید المیت و باید تقلید حی کند، چون حی اعلم است یا میت اعلم نیست یا مطلقاً. آنوقت عمرو مرجع تقلید حی می گوید من جائز می دانم بقاء بر تقلید میت را و یکی از فتاوای این میت این بود که یحرم البقاء، جائز می دانم یعنی در غیر این فتوی ولو کلمه مجتهد حی مطلق است. این جائز یا واجب می دانم، شامل این یک فتوی نمی شود، وجهش چیست؟ چند جهت برایش ذکر شده است: آنکه به نظر می رسد که اصح وجوه است و ابعداً از اشکال است این وجه است که امر دائر است بین شمول العام او المطلق لجمع الافراد الا واحداً و بین شموله لفرد واحد الا الباقی. این از ایشع انواع تخصیص اکثر است و از ایشع انواع استهجان در تغییر عقلائی است. وقتیکه مجتهد حی می گوید یجوز البقاء علی تقلید المیت، این میت ده هزار فتوای دارد که ۹۹۹۹ یک طرف است و یک عدد که یحرم البقاء علی تقلید المیت است

یکطرف اگر بگوئیم شامل می‌شود یجوز البقاء علی تقلید المیت این یک فتوی را معنایش این است که تمام ۹۹۹۹ خارج نشود، اما اگر بگوئیم شامل نمی‌شود این یک فتوی را این اطلاق و عموم شامل همه فتوهای میت از اجتهاد و تقلید تا دیات شده الا این یک عدد. اگر بگوئیم که مجتهد حی که می‌گوید یجوز البقاء علی تقلید المیت یعنی برای شمای مقلد فتوهای این میت حجت است حتی حرمة البقاء علی تقلید المیت، اگر این یک فتوی حجت باشد معلوم است که کل فتوهایش حجت نیست، آیا چه تخصیص اکثری است ابشع از این وقتیکه تخصیص اکثر لازم آمد، تخصیص اکثر چکار می‌کند، چون بشع و مستهجن است، حکم و عاقل از لفظ اراده نمی‌کند این مطلب را، این لفظ مجتهد حی که اطلاق دارد یا عموم دارد که می‌گوید یجوز البقاء علی تقلید المیت، مسلماً شامل این مصداق نمی‌شود، چه در نظر مجتهد حی آمده باشد این مصداق یا نیامده باشد. یعنی لازم نیست مجتهد حی به ذهنش آمده باشد که یکی از فتاوی این مجتهد حرمة البقاء علی تقلید میت است و اراده نکرده باشد این را. صحبت این است که نمی‌تواند اراده کرده باشد. اگر حکم و عاقل بوده باشد و مقام ثبوتش منافات با حکمت دارد و با روش عقلاء الغاء الفاظ وارده مضامین الفاظ دارد. و مراد نیست.

پس ما از این کشف می‌کنیم که قول حی یجوز البقاء شامل این یک عدد نمی‌شود، اگر ۱۰۰۰ تا بود، ۱۰۰ تا را میخواست شامل می‌شود و ۹۰۰ تا را استثناء کند می‌گفتند تخصیص اکثر است و مستهجن نیست، ۱۰۰۰ تا بود می‌خواست ۲۰۰ تا را شامل شود می‌گفت اکرم العلماء و از ۱۰۰۰ تا تخصیص می‌زد که ۲۰۰ تا باقی می‌ماند، این عقلائی نبود و یک حکیم اینطور صحبت نمی‌کند. اگر مرادش ۲۰۰ نفر است، یک لفظی که شامل ۱۰۰۰ نفر است و از

آنها ۸۰۰ نفر را خارج کند عاقل اینکار را نمی‌کند. پس چرا شامل نمی‌شود قول حی این یک مسأله را؟ چون امر این یک مسأله دائر است بین اینکه اطلاق یا عموم شاملش بشود این حرف حی و خارج شود کل مسائل، یا اینکه کل مسائل را شامل شود و این را شامل نشود که می‌گوئیم این مراد نیست. این عمده وجهی است که گفته‌اند. دو وجه دیگر هم گفته‌اند که محل مناقشه است: یک وجه این است که جماعتی فرموده‌اند: وقتیکه حی می‌گوید: **يجوز البقاء علی کل فتاوی المیت** که یکی اش فرضا این است که یحرم البقاء، می‌گوید شامل این یکی نمی‌شود. چرا؟ چون اگر بخواهد کلمه کل فتاوی المیت شامل حتی این فتوی شود، لفظ شمول دارد ولی عن طریق معنای شمولی در اینجا نیست، چرا؟ چون اگر شامل این یک فتوی نشود یلزم من وجوده عدمه. اگر فتوای حی که می‌گوید: **يجوز البقاء بر کل فتاوی زید** که میت شده، اگر شامل این یک فتوای نشود که فتوی زید این بود که یحرم البقاء علی تقلید المیت، معنایش این است که **جواز البقاء علی تقلید المیت لزم منه عدم جواز البقاء علی تقلید المیت و هذا محال**، و اشکال ثبوتی دارد. این معنایش این است که در آن واحد هم بقاء تقلید میت جائز باشد و هم جائز نباشد. جائز باشد چون حی می‌گوید: **يجوز**، جائز نباشد چون فرمایش حی یشتمل این فتوای میت را که می‌گوید **لا يجوز**، لا يجوز در آن واحد امکان ندارد. این همان تناقض است. این حرف فی نفسه کبرایش تام است یعنی کلما یلزم من وجوده عدمه محال، گیری ندارد، اما در ما نحن فیه نوبت به این نمی‌رسد. لفظ حی که می‌گوید **يجوز البقاء علی کل فتاوی المیت**، این کلمه کل لفظ را شامل می‌شود ولی قطعاً مراد نیست، مراد متکلم این نیست، وقتیکه مراد متکلم نبود، اشکال عقلی اشکال ندارد رفعش کند، نوبت به اشکال عقلی نمی‌رسد. وقتیکه شما فرمودید

این چون ایشع انواع تخصیص اکثر است معنایش این است که وقتی که حی می‌گوید **یجوز البقاء علی تقلید المیت یعنی یجوز البقاء** بر ۹۹۹، اینقدر را دارد جعل حجیت بر آن می‌کند، اصلاً آن یکی را نگرفته چون تخصیص لازم می‌آید عادل حکم این را نمی‌گوید، نه اینکه آن را گرفته چون یلزم من وجوده عدمه درست نیست. کبری یعنی ما یلزم من وجوده عدمه محال است اما در نحن فیه نوبت به اینجا نمی‌رسد، اصلاً حی اراده نکرده است.

وجه سوم که بعضی فرموده‌اند، گفته‌اند تا علم تفصیلی داریم به اینکه این قول حی که **یجوز البقاء علی تقلید المیت** شامل این یک مسأله نمی‌شود. یعنی لا یجوز بقاء بر این مسأله که می‌گوید **حرمة البقاء علی تقلید المیت** و در حجج ما باید احتمال موافقت واقع بدهیم و علم تفصیلی به بطلان نداشته باشیم چون جعل حجیت در زمینه شک است: حجج ظرفش شک است، اگر علم به موافقت حجت بود، تحصیل حاصل می‌شود اگر علم به مخالفت حجت بود، جعل تناقض و تضاد می‌شود و درست نیست، پس ظرف جعل حجت شک باید باشد. یعنی علم تفصیلی نه به بطلان حجت و نه به صحت حجت نباید داشته باشیم. در ما نحن فیه وجه سوم این است که فرموده است ما علم تفصیلی داریم که حی که می‌فرماید **یجوز البقاء علی تقلید المیت**، شامل این فتوای میت در **حرمة البقاء** نمی‌شود. چرا؟ بالصبر و التقسیم، بالتأمل، چطور؟ چون یا بقاء بر تقلید میت حرام است یا جائز است. اگر بقاء بر تقلید میت جائز است واقعاً که این حرمت البقاء علی تقلید المیت را شامل نمی‌شود و جائز نیست و این که می‌گوید **یحرم البقاء موافق با لوح محفوظ** نیست، یا اینطور است و یا در لوح محفوظ **یحرم البقاء** است. وقتی که **یحرم البقاء** بود، پس قول حی، **یجوز البقاء** درست نیست. یعنی اعتماد بر حی به جواز بقاء که

از روی جواز بقاء بگوئیم حرمت بقاء بر تقلید میت را شامل می‌شود، در لوح محفوظ یا بقاء بر تقلید میت حرام است یا جائز. اگر حرام است پس فتوای حی بجواز بقاء و شمول این جواز بر این یک فتوی تام نیست، اگر هم بقاء جائز است پس این حرمت بقاء درست نیست. پس بالصبر و التقسیم این بجوز البقاء بخوهد شامل حرمت بقائی که میت گفته شود این علم تفصیلی بر خلافش است. پس شامل نمی‌شود.

اگر ما باشیم و این، همان اشکال لازم می‌آید. صحبت می‌رسد به این تا بخواهیم استدلال کنیم یا نمی‌رسد به این. اصل مطلب مسلم است و احدی را ندیدم در حاشیه‌هایی که مراجعه کردم اینجا را حاشیه نکرده‌اند فقط مرحوم آقای سید احمد خونساری حاشیه کرده‌اند که عبارت مجملی دارد یا باید گفت می‌خواسته‌اند توضیح واضح کنند که این حاشیه را کرده‌اند، گیری ندارد که به ذهن نمی‌رسد وقتیکه فقیهی یک حاشیه می‌زند می‌خواهد مطلبی بگوید. ایشان می‌فرماید: صاحب عروه فرموده بود: له ان یقی علی تقلید الاول فی جمیع المسائل الا مسأله حرمة البقاء. آقای خونساری حاشیه اینجا زده‌اند. بل الظاهر تعین تقلیده فی مسأله حرمة البقاء، صاحب عروه فرموده تقلید میت در جمیع مسائل می‌شود کرد الا این یک مسأله که می‌گوید بقاء حرام است ایشان می‌فرمایند: متعین است تقلید میت در این مسأله‌ای که می‌گوید یحرم البقاء علی تقلید المیت، این مجمل است، مگر اینکه بخواهیم بگوئیم مراد ایشان این بوده که: مجتهدی که از دنیا رفت اعتماد بر خودش در مسأله تقلید نمی‌شود کرد پس یحرم البقاء علی تقلیده که اگر این باشد حرف درست است. ولی ظاهراً این یک مطلب واضحی بوده است.

جلسه ۴۰۹

۲ صفر ۱۴۲۳

مجتهد حی می گوید يجب البقاء، باید باقی بماند ولو مجتهد میت می گوید یحرم البقاء. مجتهد حی می گوید یجوز البقاء این مخیر است بین اینکه باقی بماند بر میت یا عدول کند. مجتهد حی می گوید یحرم البقاء این باید عدول کند. این گیری ندارد. اما مسأله‌ای خوب است مورد ملاحظه قرار گیرد و قابل تأمل هم هست و مکرر محل ابتلاء است این است که اگر مجتهد حی نظرش بر بقاء بر تقلید میت تبدل پیدا کرد، تکلیف این مقلد چیست؟ یعنی مجتهد حی یک وقت نظرش این است که یجوز البقاء و یجوز العدول، مقلد مخیر می ماند و یک وقت نظرش این است که يجب البقاء، این بر تقلید میت باقی ماند، بعد نظرش عوض شد و شد یجوز البقاء، اینهم گیری ندارد می خواهد مثل سابق باقی بماند در زمان مجتهد حی یا عدول کند. یک وقت نظر مجتهد حی این است که یحرم البقاء، این عدول به حی می کند.

مسأله مشکل این است که از نظر اجتهادی تأمل می خواهد که انسان ببیند چقدر می تواند لوازمش را از نظر ادله پایبند شود؟ و آن این است که مجتهد

حی ابتداءً نظرش این بود که یحرم البقاء مطلقاً مثل مرحوم میرزای نائینی که در مسأله ۹ عروه ایشان فرموده: **يجوز البقاء على تقليد المیت**، مرحوم میرزای نائینی حاشیه کرده‌اند: **الاقوی حرمة البقاء مطلقاً**، ولو میت اعلم باشد و محرر العلمیه باشد جائز نیست بقاء. فرض بفرمائید مجتهد حی میرزای نائینی بود، این شخص قبل از میرزای نائینی مقلد مجتهد دیگری بود فوت شد باید عدول به حی کند عدول به میرزای نائینی کرد، ایشان می‌فرماید: **یحرم البقاء مطلقاً**. این چکار می‌کند؟ برایش متعین می‌شود که از خود میرزای نائینی تقلید کند. عدول به حی کرد، یک مدتی هم بر تقلید حی ماند، این مجتهد حی نظرش متبدل شد و نظرش این شد که **يجب البقاء على المیت**. تکلیف این مقلد چیست؟ الآن مقلد حی است و مدتی هم تقلید میرزای نائینی حی را کرده است، البته نسبت به دوم میرزای نائینی عدول از ایشان ندیدم از باب مثلاً عرض کردم چون میرزای نائینی قائل به حرمت بقاء هستند.

اگر مجتهد حی قائل بود به حرمة البقاء و تعین العدول الی الحی، مقلد میت هم عدول به حی کرد، بعد این حی رأیش تبدل پیدا کرد و رأیش شد که **يجب البقاء على تقليد المیت**، این مقلد چکار کند؟ از حی به میت عدول کند، این دو اشکال دارد؟ یکی عدول از حی است و یک شبهه تقلید ابتدائی دارد، چون عدول کرد و این امتداد تقلید سابق نیست، در جائیکه اگر مجتهد حی می‌گفت **يجوز البقاء و يجوز العدول و شخص عدول به حی کرده بود**، آیا می‌شد بعد از حی برگردد به میت بلحاظ **يجوز البقاء**، می‌گویند نمی‌شود چون تقلید ابتدائی می‌شود. چون انقطع عنوان البقاء وقتیکه از میت عدول به حی کرد، اگر دوباره بخواهد به این میت برگردد این تقلید ابتدائی می‌شود. دیگر اینکه اگر میت هم نبود، حی بود، عدول از حی به حی بنابر مشهور جائز

نیست، اینجا این مقلد چکار کند؟ احتمالاً: ۱- بگوئیم در اینجا ولو این مجتهد حی نظرش این شده که یحرم العدول عن المیت، یعنی یجب البقاء علی المیت، اما در اینجا چون دو محذور دارد، قابل جعل نیست، محذور تقلید ابتدائی و محذور عدول در حی. ۲- باید به میت برگردد ولو مدتی تقلید حی کرده، طبق نظر این حی که گفته است یحرم البقاء و یجب العدول اما حالا که می‌گوید یجب البقاء باید برگردد و آن دو محذور نیست. چرا؟ لانکشاف بطلان عدوله الی الحی. فتوای دوم این مجتهد حی کاشف از بطلان فتوای اول است. در مجتهد واحد که شخص مقلدش بود و تبدل پیدا می‌کرد رأیش چه می‌فرمودید؟ می‌فرمودید باید به رأی دوم عمل کرد چون رأی اول مادامیکه این مجتهد به گردن می‌گرفت حجتش را حجت داشت. وقتیکه مجتهد عدول کرد حجت ندارد رأی اول، نه فقط حجت ندارد بلکه کشف می‌کند، کشف در مقام تنجیز و اعدار نه کشف واقع، کشف می‌کند که رأی اول باطل بوده، وقتیکه باطل بوده مثل این می‌ماند که اگر شخصی مقلد مجتهدی بود که مجتهد فوت شد این بدون استثناء به حی عدول کرده بود به یک حی، عدول بی مدرک و استناد. بعد از مدتی از حی ای که به او عدول کرده بود پرسید آقا نظر شما در بقاء بر تقلید میت چیست؟ گفت نظرم این است که بقاء بر تقلید میت واجب است، اینجا آیا می‌گفتند عدول و تقلید ابتدائی است یا می‌گفتند نه، تعبداً و حسب حجت فتوای مجتهد حی این عدول از میت به حی باطل بوده، وقتیکه باطل بوده این شخصی بوده است مقلد مجتهد سابق، بعد از فوت مجتهد سابق شده اعمالش بی تقلید، کمن لم یقلد، وقتیکه بی تقلید شده حالا باید برگردد به مجتهد سابق، این برگشتنش بقاء است و تقلید ابتدائی نیست، مثل اینکه کسی بعد از فوت مجتهدش اعمال انجام نداد، یا اعمالی که انجام

داد همه‌اش تعیینات و ضروریات بود، احتیاج به استناد به حجتی نداشت و شکی نداشت و نمازهای واجب را می‌خواند و اجماعی انجام می‌داد یا فرض کنید احتیاط می‌کرد، حالا می‌خواهد تقلید کند، آیا این تقلید ابتدائی است؟ خیر. پس قاعده‌اش این است که اقرب همین احتمال دوم است، این تقلیدش للمجتهد الحی ولو به فتوای مجتهد حی بوده که می‌گفته بقاء حرام است و عدول واجب است اما حالا که این مجتهد حی نظرش عکس شد که بقاء واجب است و عدول حرام، این نظر دوم کاشف تبعیدی است از بطلان نظر اول، نتیجه بطلان نظر اول بطلان عدول این مقلد است از میت به حی، پس الآن برمی‌گردد به میت و نه تقلید ابتدائی است که محذور باشد و نه عدول از حی است، چون تقلیدش از حی باطل بود. قاعده‌اش این است که اینطور باشد. نظائر هم در فقه متعدد دارد.

مسأله تابع به این است که بالنسبه به اعمالی که در این مدت تقلید حی را کرده و تخالف بین فتوای حی و میت بوده و فتوای حی برخلاف احتیاط بوده و فتوای میت وفق احتیاط بوده، نه احتیاط بوده، فتوای وفق احتیاط بوده این مقلد چکار باید بکند؟ این همان مسأله اجزاء است که جماعتی گفته‌اند الاصل عدم الاجزاء مطلق و هیچ استثناء هم ندارد.

مشهور قدیماً و حدیثاً فرموده‌ان در باب تقلید اجزاء هست، یعنی این شخصی که مقلد مجتهدی بود و بعد مجتهدش فوت شد طبق نظر مجتهد سابق در بعضی از مسائل سفر نماز را تمام خواند، وقت فوتش به حی رجوع کرد، حی گفت *يجب العدول عن الميت و يحرم البقاء على الميت*، این عدول به حی کرد، نظر حی را دید، حی گفت این نمازها را باید قصر بخوانی، اینهم چند سال نمازهایش را قصر خواند، بعد همین مجتهد حی نظرش شد *يجب*

البقاء علی تقلید المیت، طبق همین که عرض شد الاقرب، باید برگردد به مجتهد میت، مجتهد میت می‌گفت نمازها باید تمام باشد، این چند سال نمازهایش را قصر خوانده بوده، در قصر و تمام اگر جهلاً بالحکم بجای قصر، تمام خوانده بود درست بود و دلیل می‌گوید قضاء و اعاده ندارد. اما اگر بجای تمام قصر خوانده بود باید اعاده و قضاء کند. نمازهایی که به فتوای مجتهد حی قصر خوانده، لا تعاد اینجا را نمی‌گیرد و هكذا اعمال دیگر، این چکار کند؟ مجتهد میت که حالا حی می‌گوید يجب البقاء اینجا را نمی‌گیرد و هكذا اعمال دیگر، این چکار کند. مجتهد میت که حالا حی می‌گوید يجب البقاء علیه و طبق نظر جدید مجتهد حی این باید به میت برگردد و برگشت. میت می‌گوید من ملتزمم و جوابگو می‌باشم اگر نمازهایت را تمام بخوانی، اما نمازهای قصر را جوابگو نیستم. مجتهد حی می‌گوید واجب است به نظر او عمل کنی، می‌آید پیش مجتهد حی به او می‌گوید من به تقلید شما مدتی نمازهایم را قصر خواندم و شما می‌گوئید واجب است بقاء بر میت، حالا چون میت اعلم است یا مطلق، که بعضی قائل شده‌اند. خوب شما چه می‌گوئید؟ اگر قاعده اجزاء مطلقاً تام نباشد حتی در باب تقلید قاعده‌اش این است که بگوید نمازهایت را باید تمام بخوانی در عین اینکه طبق نظر فعلی شما این است که باید نمازها را قصر بخواند اما این تکلیفش چیست؟ اگر وظیفه‌اش طبق نظر شما باقی ماندن بر تقلید میت باشد (این مسأله مکرر اتفاق افتاده) در عروه مسأله‌اش می‌آید و خیلی بحث دارد و اعظام مختلف صحبت کرده‌اند و نظراتشان عوض شده، قاعده اولیه که در اصول مفصل بحث می‌کنند، می‌گویند الاصل عدم الاجزاء با ادله و شواهدش، عدم الاجزاء یعنی چه؟ یعنی چه مجتهد رأیش عوض شود، طبق رأی دوم هم خودش باید عمل کند و هم

مقلدین و چه مقلد مجتهد را عوض کند یا بخاطر موت مجتهد و یا هر جهتی دیگر. این باید طبق نظر بعد عمل شود. نسبت به اعمال سابقه چکار باید بکند؟ نظر بعد بطلان آنهاست. در جائیکه باید تسبیحات اربع را یکی می خواند، حالا نظر مجتهد سابق این است که سه تا بخواند اشکالی ندارد لا تعاد می گیرد، البته بنا بر اینکه بگوئیم لا تعاد جاهل را هم می گیرد ک خودش بحثی است که نسبت به مشهور داده شد. که جاهل حتی اگر قاصر باشد لا تعاد آن را نمی گیرد. لا تعاد خاص به ناسی است، کسی که مسأله را می داند ولی یادش رفته است. اگر گفته لا تعاد جاهل را نمی گیرد، مسأله تسبیحات اربع سه تا و یکی هم در دائره این اشکال وارد می شود. صوم، حج، معاملات، نکاح، عقد به فارسی خوانده چکار باید بکند؟ آیا مهر واجب است، مهر المثل چقدر باید بدهد که مسأله اش می آید. فقط چون تابع این مسأله خوب بود عنوان شود و ربط به این مسأله دارد عرض کردم.

مرحوم میرزای نائینی عبارتی دارند که می فرمایند: عروه مسأله ۵۳، دیگر اینکه مرحوم آسید محمد کاظم یزدی حاشیه مکاسب دارند که تقریر میرزای نائینی و قلم مرحوم آشیخ محمد تقی آملی است ج ۱ ص ۲۹۵، ان الاصل هو عدم الاجزاء (یعنی عدم الصحة یعنی لا يجوز) اذا تبدل رأى المجتهد او قلّد المقلد مجتهداً آخر مخالفاً مع مجتهده في رأى (اصل عدم اجزاء است که دو اصل هم مفصل بحث می کنند) الا اذا ثبت الاجزاء بالدليل (یعنی اجزاء الحکم الظاهری علی الواقعی).

بعد میرزای نائینی اینطور فرموده اند: و في باب العبادات ادعى الاجماع على الاجزاء (صاحب عروه در حاشیه مکاسب فرمودند: فانه يجوز و مطلق فرمودند: میرزای نائینی تفصیل بین عبادات و معاملات قائل شده اند و مدرک

تفصیل را هم اجماع بیان کردند. البته قطعاً اجماعی در کار نیست، اگر کسی اجماع محتمل الاستناد را هم تام نداند بر فرض که اجماع باشد مسلماً محتمل الاستناد بلکه مقطوع الاستناد است) و اما فی المعاملات فلم یثبت اجماع علی الاجزاء. آنجا فرمودند ادعی، اینجا می فرمایند لم یثبت، مگر آنجا ثبت الاجماع، ادعی الاجماع که ثبوت اجماع نیست، در باب معاملات ادعای اجماع شده است، پس ایشان می خواهند روی آن ادعای اجماع بنا کنند، در عین حال نمی خواهند بگویند اجماع است، یکی می پرسد پس اجماع کجاست؟ اصلاً متقدمین متعرض این مسأله شده اند؟ درصد بیشترشان متعرض این مسأله نشده اند که بخواهیم بگوئیم اجماع هست. مگر اینکه از دسته ای از فتاوی مطمئن شود که دیگران هم نظرشان همین است: متعدد از شاگردان میرزای نائینی به ایشان اشکال کرده اند که اجماعی نیست و معاملات و عبادات فرقی نمی کند.

در مسأله ۵۳ عروه که تفصیلش بعد می آید که محل ابتلاء هم هست: اذا قلّد من یکتفی بالمرّة مثلاً فی التسیّحات الاربع و اکتفی بها او قلّد من یکتفی بالتیمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من یقول بوجوب التعدد لا یجب علیه اعادة الاعمال السابقة و کذا لو اوقع عقداً و ابقاءً بتقلید مجتهد یحکم بالصحة ثم مات و قلّد من یقول بالبطلان یجوز له البناء علی الصحة، اینجا یک عده ای حاشیه کرده اند. میرزای نائینی گفته اند اجزاء نیست با اینکه خود میرزا نائینی در عبادات توی مکاسب فرمودند ادعی الاجماع و خواسته اند روی ادعی بناء بگذارند چون در معاملات گفته لم یثبت. آقا ضیاء و آشیش عبدالکریم حائری گفته اند اجزاء نیست اما بسیاری از محققین فقهاء طبق نظر صاحب عروه نظر داده اند هم معاملات و هم عبادات را.

کسانیکه چون مرحوم آقای بروجردی موافق صاحب عروه هستند و قائلین باستثناء اجزاء هستند در باب تقلید، یعنی می‌خواهند بگویند مطلقاً باب تقلید مستثنی است و حالا باید ببینیم دلیل این استثناء چیست؟ اگر شما در اصول گفتید الاصل عدم الاجزاء این استثناء دلیل می‌خواهد. قائلین به اینکه در باب تقلید چه در عبادات و چه در معاملات چه فتوای مجتهد معروض شود چه مجتهد را مقلد عوض کند اعمال سابقه‌اش همه درست است ولو مجتهد الآن بگوید باطل است. از این به بعد باید تقلید این را بکند. مرحوم آقای بروجردی، مرحوم والد، آسید عبدالهادی شیرازی، مرحوم اخوی، کاشف الغطاء، مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم حکیم، آسید محمد تقی خونساری، اینها موافق صاحب عروه هستند که می‌فرمایند: الاجزاء فی باب التقلید مطلقاً.

قبل از این آقایان و قبل از اینها باز که قائلین به اجزاء زیاد داریم یکی از آنها صاحب جواهر است. در مجمع الرسائل مسأله ۲۳ ملاحظه کنید. شیخ انصاری، مرحوم آخوند، مجدد شیرازی، امیرزا محمد تقی شیرازی، آسید محمد کاظم یزدی اینجا تقیید نکرده‌اند، در شرح مکاسب هم تقیید نکرده‌اند. در حاشیه رساله صاحب جواهر فرموده‌اند بشرطیکه نظر دوم علم نباشد که بحثی است که بعداً می‌آید و قریب این است که مرحوم میرزای نائینی، آقا ضیاء و آشیخ عبدالکریم هم حاشیه بر رساله میرزای بزرگ و شیخ انصاری و صاحب جواهر (که رساله سه بار چاپ شده با فتوهای این سه نفر) در هر سه چاپ این سه محقق حاشیه دارند. این سه تا در آن سه چاپ هیچیک حاشیه نکرده‌اند و اجزاء را نپذیرفته‌اند. اما در حاشیه عروه هر سه حاشیه کرده و اجزاء را نپذیرفته‌اند. پس ملاحظه در این مسأله که اگر عدول کرد از میت بعد

از فوتش به حی بخاطر اینکه حی می گفت یجب العدول او می گفت یجوز العدول و البقاء و این عدول کرد و تقلید حی کرد بعد حی نظرش عوض شد و نظرش شد یجب البقاء این اصلاً قاعده اش این است که بگوئیم یجب البقاء طبق نظر حی که باید برگردد، نه شبهه عدول است و نه تقلید ابتدائی، آنوقت نسبت به اعمالی که در این مدت انجام داده آنهایی که مخالف نظر میت بوده چکار باید بکند؟

جلسه ۴۱۰

۳ صفر ۱۴۲۳

مسأله ۲۷ يجب على المكلف العلم باجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها ولو يعلمها لكن علم اجمالاً ان عمليه واحد لجميع الاجزاء و الشرائط و فاقد لجميع الموانع صح و ان لم يعلمها تفصيلاً.

در این مسأله یک عده مطالب هست که خوب است یکی یکی رسیدگی شود. ولو ایشان قید عبادات فرموده‌اند، در هر جائی که یک الزام محتمل حکمی در کار باشد از باب توقف احراز امتثال بر علم (نه توقف نفس امتثال) و به آن الزام محتمل است، در همچنین جائی وجوب یعنی الزام هست، این یک مصداق مسأله است. این مطلب یک قدری در مسأله اول باب تقلید صحبت شده و حال هم اجمالاً عرض می‌کنم چون یک مسائلی دیگر اضافه دارد، فقط کلمه اولش مشترک است با مسأله اول باب تقلید و آن وجوب است، آنجا صاحب عروه فرموده بود: يجب على كل ملكف في عباداته و معاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، يجب أنجا صحبت شده است. حالا يجب را اجمالاً عرض می‌کنم.

شخصی می‌خواهد نماز بخواند یا حج برود یا روزه می‌خواهد بگیرد. چرا می‌خواهد روزه بگیرد و یا نماز بخواند و حج برود؟ چون مولای حقیقی فرموده نماز بخوان، این می‌خواهد امتثال کند خوب باید احراز امتثال کند یا نه؟ آیا می‌خواهد نمازی را بخواند که خدا نفرموده یا نمازی را که خدا فرموده بخواند؟ می‌خواهد امتثال کند. از کجا می‌داند که امتثال کرده با این نمازی که خوانده؟ اگر نداند که نماز چیست ولو به اینکه یکی از مقدمات مفوته‌اش را نداند و یکی از شرائط مقدمه‌اش را نداند. یکی از موانع مانعیت مطلقه‌اش را نداند، پس واجب است، **يجب علی المکلف العلم**، بداند طهور، تکبیرة الاحرام شرط صحت صلاة است و فقهه قاطع نماز است و نجاست مانع از صحت نماز است در حال علم تا احراز امتثال کند.

مرحله اول این است که این وجوب و الزام، ملزمش کیست؟ چه کسی می‌گوید یجب؟ معروف قدیماً و حدیثاً این است که عقل می‌گوید و الزام عقلی و در اصول و فقه این بحث هست. فرموده‌اند این وجوب عقلی است و در آیه و روایتی ما نداریم که مضمون این مسأله عروه باشد که **يجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات و شرائطها و موانعها**. آنوقت صاحب عروه و دیگران ان یجب را از کجا آورده‌اند؟ معروف این است که حکم عقلی است. ملاک این حکم عقلی چیست؟ به عقل می‌گوئیم چرا می‌گوئی یجب؟ معروف در این زمینه این است که به ملاک دفع ضرر محتمل، چون اگر شخصی علم به اجزاء و شرائط و موانع و قواطع و مقدمات یک واجب علم نداشت ممکن است امتثال نکرده باشد، خراب انجام داده باشد. وقتیکه امتثال نکرده باشد با اینکه قدرت بر امتثال داشته این استحقاق عقاب دارد، استحقاق عقاب احتمال فعلیت عقاب در آن هست و این احتمال، احتمال ضرر است، عقل می‌گوید

ضرری که احتمال دارد که به انسان برسد واجب است که آن را دفع کنند و جلو رسیدن به این ضرر را بگیرد، گفته‌اند این وجوب، وجوب عقلی است به ملاک دفع الضرر المحتمل. این معروف است اصولاً و فقهاً.

چیزی که اینجا به نظر می‌رسد تأمل کنید و تکه‌هایی را اینطرف و آنطرف بزرگان فرموده‌اند حال خود شما تأمل کنید که چقدر این مطلب تام است و بدرد جاهای دیگر هم می‌خورد به نظر می‌رسد که ما چهار وجوب داریم، چهار مرکز الزام داریم. مرکز الزامی که انسان خودش را ملزم می‌داند به عمل به این الزامها. ۱- فطرت ۲- عقل ۳- عقلاء ۴- شرع. یک وجوبها وجوبهای فطرت است و ملزم فطرت انسان است. یک دیگر وجوبهای عقلی است، ملزم عقل انسان است. یکی دیگر وجوبهای عقلانی است که ملزم عقلاء هستند و ارتکاز و سیره عقلاء که سیره کاشفیت از او ارتکاز است و اصل ارتکاز است و یکی دیگر هم وجوبهای شرعی است که مولای حقیقی الزام فرموده است.

مثالهای چهار وجوب عبارتند از: ۱- وجوب فطری به نظر می‌رسد که ما دو قسم داریم، دو قسم مقابل یک قسم است نه سه قسم. آنقدری که به نظر می‌رسد این است که انسان چون مشترک است در حیوانات در جنس، یعنی تمام فطریات حیوانات را دارد به اضافه عقل یا به اضافه چیزهای دیگر. انسان هم حیوان است کاملاً و هم اضافه‌هایی دارد که شده انسان، آنوقت یک فطرت هست که انسان مال حیوانیتش است که در اوست و یک فطرت که مال انسانیتش است که حیوانات آن فطرت نیست، خود فطرت در لغت یعنی خلقت. کیفیت خلقت. کیفیت خلقت انسان با کیفیت خلقت حیوانات مشترک است در عواطف، شهوات، حب و بغض، انسان آنها را دارد، و یک اضافه هم دارد که خدا کیف در انسان اضافه فرموده که آیه شریفه فرموده، ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي

فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴿﴾، نه فطر الخلق، نه فطر النبات، نه فطر الجسم، نه فطر الحيوان، اینجا فطر الناس علیهاست. ادات حصر ندارد که بخواهیم از ادات حصر استفاده کنیم غیر فطرت حیوانیه را، که اضافه‌ای بر آن دارد، اما ظهور در اختصاص به نظر می‌رسد که داشته باشد، حالا این بحث تکوینی است که اجمالاً عرض می‌کنم.

به نظر می‌رسد که در انسان دو فطرت است: ۱- فطرت در حیوانات است در انسان هم هست ۲- فطرت دیگری، یا همان است که اضافه دارد و اکثر است در انسان از حیوانات، یا نه اصلاً یک چیز مابین با آن است. این فطرت وقتیکه الزام می‌کند، این الزام ملاکش چیست و چرا الزام می‌کند؟ گفته‌اند ملاکش دفع الضرر است المحتمل است، گرچه معروف و مشهور این است که وجوب عقلی به مالک دفع ضرر محتمل است اما یک عده از بزرگان سابقاً این را فرموده‌اند که وجوب فطری به ملاک دفع ضرر محتمل است. یک موردش در مستمسک در بحث وجوب توبه که این وجوب چه وجوبی است آنجا ایشان در ج ۴ ص ۴ فرموده‌اند: فوجوبها (توبه) اما فطری بملاک دفع الضرر المحتمل (که دفع ضرر محتمل علت و ملاک الزام فطرت است. این در حیوانات هم هست که آنها احساس خطر که می‌کند، احتمال ضرر که دهد فرار می‌کنند. چه به حیوان می‌گوید فرار کن. بخاطر اینکه احتمال ضرر محتمل می‌دهد و ملزم به فرار می‌بیند نه اینکه خوب است که فرار کند. بله اگر ضرر کم باشد ملزم نیست.

پس وجوب فطری، فطرت چه موقع الزام می‌کند انسان را وقتیکه شخصی احتمال ضرر معتابه دهد. پس ملاک وجوب فطری لدفع الضرر محتمل است. ملاک وجوب عقلی، عقل چه موقع الزام می‌کند انسان را؟

آنجائی که فطرت الزام می کند عقل هم قبول دارد نه اینکه عقل الزام نمی کند. اما یک نور سابق بر عقل هست که دارد الزام می کند. بله کسی اگر التفات به آن نداشته باشد عقل الزام می کند و گیری ندارد که بعد عرض می کنم.

ملاک وجوب عقلی می گویند شکر مُنعم است. عقل به انسان می گوید اگر یک منعم مطلق بود مثل مولی الموالی، خداوند تبارک و تعالی، این مولی امر کرده شما چون لازم است از مُنعم حقیقی شکر کنید لهذا باید امتثال کنید، و باید احراز امتثال کنید و احراز امتثال متوقف بر علم است با اجزاء و شرائطش ملاک وجوب عقلانی چیست؟ عقلاء کجاها الزام می دانند بر خودشان چیزهایی را و بر دیگران الزام المقاصد بالراحة. عقلاء دنبال مقاصدشان هستند. خوب این مقصد دو راه دارد و دنبال این است که از چه راهی راحتتر به مقصد می رسد. ملاک وجوب شرعی چیست که این عمده است. وجوب مولوی حکم که ما این را از موالی حکماء نسبت به عبید حکماء استفاده می کنیم. یک مولای حکیم است که یک عبد حکیم دارد. این دو چگونه با هم معامله می کنند؟ مولویت یعنی الزام من مقام انه مولی. این الزام ملاکش چیست؟ مولای حکیم به عبدی که آن هم حکیم است الزام می کند می گوید برو نان بگیر، دارو بگیر، این بروها و نروها و انجام دادن ها یا ندادن ها، این ملاک هائی که مولی صادر می کند ملاکش چیست؟ ملاکش یک چیز است: اینکه مولی می خواهد عبد این کار را انجام بدهد. ملاکش امتثال است. حالا چرا می خواهد امتثال کند این مربوط به مولاست و مربوط به عبد نیست. مربوط به عبد این الزامی است که از مولا نسبت به عبد صادر شده است. عبد می بیند مولی بر او الزام کرده، ملاک این الزام چیست؟ علت این الزام چیست؟ ملاکش امتثال است. در ما نحن فیه ملاک چیست؟ کسی که

می‌خواهد نماز واجب بخواند، این واجب است که مقدمات نماز، شرائط و قواطعش چیست تا آنها را رعایت کند، این ملاکش چیست؟ به نظر می‌رسد که این چهار تا ملاکش باشد. هیچ مانعی ندارد. الا در اخیر که گفته‌اند مانع دارد که انشاء الله عرض می‌شود. چطور؟

شخصی که قبول دارد که اقم الصلاة را مولای واجب الاطاعة فرموده و خودش را ملزم می‌داند که قبول دارد که اقم الصلاة را مولای واجب الاطاعة فرموده و خودش را ملزم می‌داند که نماز بخواند، خوب باید بداند که در نظر این مولی چه چیزهایی نماز را مطلوب مولی می‌کند تا انجام دهد و چه نماز را نه می‌کند که مولی دوست ندارد تا آنها را ترک کند که موانع و قواطع باشد. چه کسی به او می‌گوید باید بداند؟ چه گیری دارد که بگوئیم فطرت می‌گوید؟ ملاک فطرت اگر بنا شد که دفع ضرر محتمل باشد، دفع ضرر محتمل اینجا هست. یعنی اگر شخصی نماز خواند با اینکه نمی‌داند که چه مصححات صلاة است و چه موانع و قواطع است؟ احتمال می‌دهد که این نماز آن نمازی که مولی خواسته نباشد؟ بله. تا نمی‌داند که امثال را نمی‌داند. اجزاء و شرائط را که نداند نمی‌داند که امثال تحقق پیدا می‌کند با این نماز یا نه؟ و تیکه امثال پیدا نکند نمی‌داند استحقاق عقاب پیدا می‌کند. استحقاق عقاب احتمال فعلیت عقاب دارد و این احتمال ضرر است و چه گیری دارد که بگوئیم این وجوب، یجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات، این یجب را فطرت دارد می‌گوید، می‌گوید اگر علم پیدا نکردی شمای مکلف به اجزاء الزامات مولای حقیقی، احراز امثال نمی‌شود و احراز امثال که نشد استحقاق عقاب است، استحقاق عقاب که بود احتمال فعلیت عقاب هست و این فعلیت عقاب ضرر مهم، احتمالش یستوجب الدفع، جلو این را بگیرد با چه گرفته می‌شود؟ با اینکه

بدانم مقدمات نماز، شروط نماز و موانع و قواطع نماز چیست؟ حالا بفرمائید این فطرت همان فطرتی است که انسان با حیوان مشترک است یا فطرتی است که خاص به انسان است که به نظر می‌رسد که دوتاست، یا هر دو است که الزام می‌کند. انشاء الله بعد عرض می‌کنم که چگونه اینها در خارج با هم جمع می‌شوند.

یک عرضی بعد دارم که ممکن است کسی التفات به وجوب فطری نداشته باشد اینجا نوبت به عقل می‌رسد و عقل هم درک می‌کند و هم الزام می‌کند اما درک و الزام برای کسی است که لغو نباشد الزام عقل. یعنی اگر فطرت به انسان گفته است که واجب است شخصی دنبال وجوب هست این عقل دیگر الزام کند لغو است و تحصیل حاصل. بله اگر شخصی ملزم به الزام فطری نباشد یا ملتفت باشد و دنبال التزام به آن نباشد اینجا نوبت به عقل می‌رسد پس سابق رتبی بر الزام عقلی الزام فطری است.

جلسه ۴۱۱

۴ صفر ۱۴۲۳

صحبت این بود که تعلّم اجزاء عبادات و مقدمات و شرائط و موانعش، صاحب عروه فرمودند یجب. عرض شد که چون ما چهار قسم وجوب داریم، چهار مرکز اعتبار الزام داریم من له الاعتبار، فطره، عقل، عقلاء و شرع، این وجوب کدامیک از اینها ممکن است باشد؟ هر چهار تا محتمل است.

اگر کسی نگوید این وجوب، وجوب فطری است، فطرت نسبت به الزاماتی که به گردن انسان است، نماز واجب است این مسلم است، چه کسی واجب کرده؟ شرع. الزام به صلاة به این کیفیت مخصوصه نه حکم فطرت، نه عقل و نه عقلاء است، بلکه حکم شرع است. حالا این نماز، مقدمات، شرائط، موانعش و قواطعش چه هستند تا اینکه درست انجام داده شود و تا اینکه تطابق مأمور به و مأتی به حاصل شود؟

اینجا چه کسی می گوید واجب است که انسان این اجزاء و شرائط را یاد بگیرد؟ چه مانعی دارد که بگوئیم فطرت الزام می کند؟ چون ملاک الزام فطرت چه بود؟ دفع ضرر محتمل بود. شارع که بر انسان صلاة را الزام کرده است،

اگر انسان واجباتش را ندانست این نمازی که انجام می دهد ممکن است باطل باشد و ممکن است آنکه شارع خواسته تحقق پیدا نکند. وقتیکه این تحقق پیدا نکرد این احتمال سبب می شود که انسان در معرض عقاب قرار گیرد. چون اگر کسی نمی داند که اجزاء و شرائط نماز چیست از کجا مطمئن می شود این نمازی که خواند آن مأمور به مولی بوده است. وقتیکه مطمئن نبود اگر خلاف انجام داده باشد چون نمی داند یستحق العقاب. فطرت می گوید این استحقاق عقاب و این ضرر را دفع کن. پس قبل از عقل و عقلاء و شرع، فطرت این امر را می کند. ملاک الزام فطری احتمال الضرر است که دفعش مورد الزام فطرت است. در عین حال مولائی که منعم بر انسان است به تمام نعم، به انسان گفته است: اقم الصلاة آیا نباید انسان این مولی را شکر کند؟ عقل و این نوری که خداوند در انسان قرار داده الزام می کند انسان را به اینکه شکر این منعم را بکند و اعظم المنعمین به کل النعم. و یکی از اقسام شکرش این است که امتثال اوامرش را بکنم. خوب اگر انسان نداند که این نماز چگونه است و علم به اجزاء و شرائطش نداشته باشد چطور احراز می کند که اینکه خواند همان نماز است که مولی خواسته؟ پس مقتضای شکر منعم به آن است که به آن کیفیتی که منعم خواسته انجام داده شود که احتیاج دارد به علم اجزاء و شرائط و موانع و قواطع و مقدمات و امثال آن. پس عقل هم اینجا امر می کند به ملاک وجوب شکر منعم. عقلاء هم امر می کنند ملاک امر عقلائی چه بود؟ اینکه عقلاء دنبال این هستند که مقاصدشان را بطور راحتتر انجام دهند.

می آئیم سر عقلاء، عقلاء بما هم عقلاء در زندگیشان دنبال این هستند که مقاصدشان را به طریق راحتتر انجام دهند. می آئیم به عقلاء دین می گوئیم با

مولائی داریم (مولی المولی) معتقد به مولیت او هستیم، این به ما امر کرده که نماز بخوانید، آیا لازم است بر ما (بعد از احراز صغری که امر مولوی است از راه خود شرع و کبری از راه عقل بر امتثال مولای حقیقی لازم است) لازم است که اجزاء و شرائط این مأمور به را بدانیم چیست؟ عقلاء می‌پرسند: خوب اگر ندانی چه می‌شود؟ می‌گوئیم نماز می‌خوانم که ممکن است کشف شود که این نماز باطل بوده و باید اعاده و قضاء شود. گاهی صوم و حج است و کفاره است و آثاری بر آن مترتب می‌شود. عقلاء می‌گویند یقیناً اجزاء و شرائطش را یاد بگیرید چون اگر آن اجزاء و شرائط را بلد بودید راحتتر انجام می‌دهید و گرنه احتمال دارد که بیشتر مبتلا شوید.

مولای حکیم عبد حکیمی دارد که راننده‌اش است و مولا هم در جایش نشسته، هر دو هم عاقلند و ارتکازشان هم ارتکاز عقلاست، لاقلاً در نظر خودشان، دارند به یک سفر طولانی می‌روند، رسیدند سر دو راهی یکی راهی است که به مقصود می‌رساند و دیگری راهی است که به مقصود نمی‌رساند و فرض کنید که ضرر احتمالی هم در بین نیست. نهایتش این است که آن مسیر دوم را می‌روند و پس از چند ساعت دوباره برمی‌گردند اگر کشف شد که آن راه نبوده است. مولای حکیم به عبدش می‌گوید سؤال کن که کدامیک از این دو راه ما را به مقصد میرساند. عبد می‌گوید من می‌روم یا راه مشهد است فبها و گرنه می‌رویم و برمی‌گردیم. آیا مولا این حرف عبد را می‌پذیرد؟ عبد می‌گوید من باید راه را یاد بگیرم تا آن اجزاء و شرائطی که انجام می‌دهیم مطابق مقصود باشد بخاطر اینکه مبتلای به قضاء و اعاده نشوم و همینقدر عقلاء الزام می‌کنند نه فقط تحسین می‌کنند. اگر این عبد راننده با مولی اینگونه برخورد داشت که هی رفت و آمد و بیراهه رفت و برگشت، مولی این راننده

را عوض می‌کند. عقلاء او را ملامت می‌کنند که می‌ایستادی سؤال می‌کردی که علّف نشوی. در باب تعلّم اجزاء و شرائط عبادات ایضاً حکم عقلاء، وجوب عقلائی، الزام عقلائی هست. البته هر یک از اینها مورد بحث هست ولی عمده بحث در مورد چهارم است. آیا شرع هم الزام دارد، الزام مولوی نه ارشادی چون الزام ارشادی یک اشاره است فقط، مثل این تابلوهائی که اشاره می‌کند که از کدام طرف برو، الزام ارشادی، ارشاد نیست، صرف ارشاد است، در اصول هست در فقه موارد متعدده است، یک خلافتی است بین محقق اردبیلی و یک عده کمی از تلامذ ایشان و عده‌ای دیگر و بین مشهور قدیماً و حدیثاً که آیا در موردی که الزام سابق بر شرع هست، ولو آقایان الزام عقلی را فرموده‌اند، مسلماً مرادشان خصوص الزام عقلی نیست و باید گفت اولاً اعم از فطری است و گاهی خودشان تصریح به وجوب فطری و عقلی هر دو که عبارت مستمسک را دیروز خواندم، عقلائی را ندیدم که متعرض شده باشند شاید هم باشد که از باب مثال است که اگر قبل از شرع الزامی باشد در آن مورد شارع امر کرد که ظهور الزام دارد، نهی کرد که ظهور در الزام دارد آیا این امر و نهی می‌تواند تعبّدی باشد؟ شرعی و مولوی باشد یا اینکه این صرف ارشاد به الزام عقل است و فطرت و عقلاست؟

مرحوم مقدس اردبیلی و جماعتی فرموده‌اند: تمام الزاماتی که نسبت به تعلّم در شرع داده شده اینها الزامات مولویه هستند و اینها محققین هستند نه اخباریین، بحث مفصلی است. آیا اینگونه که مشهور فرموده‌اند ارشادات نه فقط ارشاد است (مقام و اثبات) مقام ثبوت را گفته‌اند امکان ندارد مولویت. در آیه شریفه دارد: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، این اسئلوا را محقق اردبیلی و جماعتی گفته‌اند مولوی است، یعنی تعلم احکام واجب است.

اجزاء و شرائط را چه چیزی را جزء یا شرط یا مانع و قاطع قرار داده است؟ پس اسئلو الزام مولوی است. مشهور فرموده‌اند الزام مولی باشد محقق اردبیلی استدلال فرموده‌اند من جمله ادله لفظیه فاسئلو اهل الذکر و روایات که تواتر معنوی یا اجمالی در آن ادعا شده است چند تا را می‌خوانم:

۱- بحار ج ۱ ص ۱۷۸ صحیح مسعده بن زیاد، ثقة، شیخ در امالی نقل فرموده، سندش شیخ از مفید از این قولویه از حمیری فرزند از حمیری پدر از هارون بن مسلم که همه ثقات هستند و روایت صحیحه است **عن الصادق علیه السلام** و قد سئل عن قوله تعالى قل فله الحجة البالغة فقال **عليه السلام** ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي، اكنت عالماً قال نعم، قال له أفلا عملت بما عملت؟ فان قال كنت جاهلاً. قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمته تغلبه یعنی خدا در بحث و گفتگو غالب می‌شود) فتلك الحجة البالغة. ایشان استدلال به اینها کرده‌اند.

۲- صحیح احول، (مؤمن طاق) **عن الصادق علیه السلام**: لا يسع الناس حتى يسئلو و يتفقهاوا. (مردم در سعه نیستند باید سؤال کنند و تفقه کنند و یاد بگیرند) وسائل کتاب القضاء ابواب صفات القاضی باب ۹ ح ۱۳).

عرض این است که آیا این وجوب تعلم که صاحب عروه در مسأله ۲۷ فرموده يجب تعلم مسائل و اجزاء و شرائط عبادات. آیا این وجوب می‌تواند شرعی باشد؟ مرحوم اردبیلی و جماعتشان فرموده‌اند: بله می‌تواند اشکال عقلی را هم دفع کرده‌اند بلکه مقام اثباتش ظواهر ادله است و آیات و روایات و مشهور فرمودند: امکان ندارد و اینها همه‌اش ارشاد است اگر عقل یک الزامی می‌کرد، در آن مورد شارع امر فرمود باید بگوییم این امر مثل همان چراغهای راههاست که وظیفه‌ای جز ارشاد ندارند. شارع که می‌فرماید: لا بيع للناس حتى يسئلو و يتفقهاوا، این یعنی خداوند تبارک و تعالی این نور را در

افراد قرار داده است و این نور امر به تعلم می‌کند و شارع می‌خواهد اشاره کند که متوجه این نور باشد و بیش از این نیست. ارشاد به حکم عقل یعنی اشاره. یعنی امر مولوی نمی‌تواند باشد.

اینجا یک عرض به نظر می‌رسد، آقایان تأمل کنند که ببینند می‌شود تام باشد یا نه؟ و آن این است که ملاک اوامر مولویه چیست؟ ملاکش حمل العبد علی الامتثال. شارع از اقم الصلاة چه می‌خواهد؟ می‌خواهد عبد برخیزد و نماز بخواند. اگر ملاک این است که هست، مولی برای مردم عقل خلق کرده و می‌آید به ۱۰۰۰ تا از عبدش امر می‌کند، این عبد سه قسمند:

۱- کسانی که توجه و التفات به امر عقلی و تعلم اجزاء و شرائط دارند و در مقام امتثال هم هستند.

۲- کسانی هستند که توجه به امر عقلی و تعلم و اجزاء و عبادات تا اینکه نماز درست باشد التفات دارند، اما در مقام عصیان هستند و در مقام امتثال نیستند.

۳- این قسم اگر اکثر نباشند خیلی زیاد هستند، بندهائی هستند که میل فطری‌شان بر امتثال هست اما توجه به این امر عقلی ندارند و ملتفت نیستند. نسبت به آنهایی که ملتفت به امر عقلی هستند و در مقام امتثال هستند. شکی نیست که این اقم الصلاة لغو است که مولویت باشد. اشکال عقلی دارد. اما نسبت به کسانی که التفات ندارند و (اکثر عوام یا خیلی‌ها) از عامه مردم التفات ندارند که باید بروند اجزاء و شرائط را یاد بگیرند. می‌بیند مردم وضوء می‌گیرند، نماز می‌خوانند او هم همین کارها را انجام می‌دهد ولی توجه ندارد که مسح سر و پایش نباید با آب خارج باشد و برود این مسأله را یاد بگیرد و چون مانع از صحت وضوء و التفات ندارد که سر و گردن را قبل از راست و چپ بدن بشوید. آیا در همچنین جائی از لطف مولی این نیست که امر

مولوی به او بکند؟ ارشاد به حکم عقل التفات ندارد. ارشاد به حکم عقل یعنی توجه دادن و اشاره، این اصلاً ملتفت نیست و وقتیکه هم که به او می‌گویند باز هم التفات دارند. غرائز را حتی حیوانات هم التفات دارند. اگر شارع نفرموده بود که چهار رکعت نه سه رکعت، ابدأً فطرت ما به آن توجه پیدا نمی‌کرد و دیگر احکام و قوانین.

چه مانعی دارد که یک عده‌ای از بنده‌ها امر مولی را شنیده‌اند تأکید است و نسبت به آنهایی که شنیده‌اند و یک عده‌ای دیگر هنوز نشنیده‌اند و مولی دوباره امر می‌کند. نسبت به آنهایی که شنیده‌اند مولویت است. نسبت به آنها فرق می‌کند نه نسبت به امر. آنکه ملتفت هست امکان عقلی ندارد که مولویت داشته باشد، اما آیا همه التفات دارند؟ وقتیکه همه التفات ندارند برای ملتفت امر مولوی نمی‌تواند باشد و اشکال عقلی دارد. برای غیر ملتفت چه مانعی دارد که بگوئیم امر مولی است. امر مولوی که ملاکش این بود که حمل بر امتثال کنیم و برای کسانی که ملتفت هستند اما در مقام امتثال نیستند بلکه فرض بفرمائید در مقام عصیان هم هستند نسبت به آنها اتمام حجت باشد فردا نگوید خدایا من ملتفت نبودم. آیا مانعی دارد که انسان اینطور بگوید؟

بالنسبه به فرمایش محقق اردبیلی و مشهور به نظر می‌رسد که هر دو فرمایش فی محله درست است و یک نوع صلحی بین این دو فرمایش هست و آن اینطور، اگر اینطور شد چه مانعی دارد که این وجوب ایضاً شرعی باشند بالنسبه به کسانی که ملتفت نیستند و شاید اکثر مردم حتی آنهایی که رساله می‌خوانند، چه بسا التفات ندارد به اینکه فرض کنید معامله اجاره یک اجزاء و شرائطی دارد که باید یاد بگیرد.

پس بنابر این حرف اگر تام باشد می‌توانیم نسبت به افراد فرق بگذاریم و بگوئیم آنکه به حکم عقل التفات دارد. وقتیکه مولی امر می‌کند این توجه پیدا

می‌کند به حکم عقل و ملتفت می‌شود که عقل دارد همچنین حکمی می‌کند، این حکم نسبت به او ارشادی است اما نسبت به کسی که در مقام امتثال نیست یا کسی که التفات ندارد این مولویت داشته باشد. بله یک فرمایشی مشهور فرموده‌اند و گفته‌اند امر مولوی لازم‌اش عقاب علی‌المخالفة است و اگر عبد اجزاء و شرائط عبادات را یاد نگرفت و موافق در آمد با اجزاء و شرائط، آیا عقاب می‌شود که چرا نرفتی احکام را یاد بگیری؟

الجواب: اولاً جماعتی که منهم صاحب عروه فرموده‌اند که عقاب می‌شود. گرچه غالب نیستند لهذا مرحوم صاحب عروه در مسأله‌ای که گذشت که عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان طابق الواقع، البته مشهور این را نپذیرفته‌اند و ما هم تابع کسانی هستیم که نپذیرفته‌اند که قبلاً صحبتش شد. بعضی از محشین این باطل را آمده‌اند تأویل کرده‌اند که باطل یعنی نمی‌تواند این را ملاک بگیرد یعنی باید احراز کند. بعضی دیگر تصریح کرده‌اند که باطل است. پس یک کسانی فرموده‌اند که عقاب دارند. و ثانیاً اینکه وجوب مولوی "کلمه وجوب" معنایش چیست و مولوی معنایش چیست؟ چه لزومی دارد که بگوئیم لازم‌اش این است که یک عقاب جدا دارد. وجوب مولوی یعنی مولی از مقام مولویت دارد به عبد امر می‌کند به لحاظ اینکه عبد امتثال کند، یک جاهائی عقاب دارد و یک جاهائی ندارد. آیا یک اشکال عقلی درست می‌شود اگر بگوئیم وجوب مولوی هم هست اما عقاب مستقل ندارد، اینکه لازمه وجوب مولوی مطلق حتی در اینطور جاها نسبت به غیر ملتفتین تعدد عقاب است از کجا استفاده می‌شود؟ آیا بحث عقلی است یا دلیل شرعی دارد که باید تأمل شود که این یجب صاحب عروه یجب شرعی هم باشد و اگر هم اشکالی دارد که ملتزم نمی‌شویم.

جلسه ۴۱۲

۸ صفر ۱۴۲۳

مسأله عروه این بود که **يجب على المكلف العلم باجزاء العبادات**. عرض شد این وجوب ممکن است فطری باشد، عقلی، و یا شرعی باشد. اشکال وجوب شرعی بودن تنها یک مظهر دارد که مکرر ذکر فرموده‌اند و آن این است که اگر وجوب شرعی باشد لازمه مخالفت این است که دو عقاب باشد و دو عقاب مسلماً نیست. لهذا گفته‌اند این وجوب عقلی است و اگر شارع هم جائی بگوید این ارشاد به حکم عقل است و چون عقل حاکم است الزام مولوی لغو است و از حکیم لغو قبیح است پس بالنسبه به حکیم محال است.

عرض شد که امکان دارد وجوب مولوی باشد تبعیدی شرعی باشد و لازمه وجوب مولوی تعدد عقاب نیست، ممکن است مولی الزام می‌کند به دواعی مختلفه. الزام مولوی گاهی به داعی حمل مکلف است بر امتثال، آنوقت اگر عبد در مورد این الزام که حکم عقل به این الزام باشد و عبد ملتفت به این الزام عقلی باشد آنجاست که لغویت لازم می‌آید، اما اگر عبد ملتفت به الزام عقلی نیست مثل بسیاری از مردم در بسیاری از مواردی که الزامات عقلیه

هست، این التفات که ملاک تکلیف است در منطق عدل، مرحوم شیخ در اول رسائل می‌فرماید: **اعلم ان المكلف اذا التفات**، اگر التفات نباشد استحقاق عقاب بر مخالفت نیست، اگر البته در این عدم التفات تقصیر نباشد. آنوقت همینطور در الزاماتی که از مولای حکیم صادر می‌شود به بنده‌ها، اگر عبدی ملتفت باشد که در این مورد الزام مولوی الزام عقلی هست. خدا عقل را خلق فرموده و بعد هم انبیاء فرستاده و بواسطه انبیاء الزاماتش را به عبد بیان فرموده است. قبل از ارسال انبیاء عقل را خلق کرده که یک الزاماتی را دارد، آیا ما حکم عقلی داریم یا نداریم آن عقل را خلق کرده که یک الزاماتی را دارد، آیا ما حکم عقلی داریم یا نداریم آن یک بحثی است در جای خودش که به نظر می‌رسد که ما حکم عقلی هم داریم. فقط عقل قابل رؤیت نیست و صرف آئینه نیست که حکم نمی‌کند فقط نشان می‌دهد و بنابر مشهور حکم عقلی هم هست.

پس خدا عقل را خلق فرموده و بعد شرع را فرستاده (انبیاء) آنها هم حکم می‌کنند، هر دو اینها هم در روایات تعبیر به حجت شده است، حجة باطنیه و حجة ظاهره. آنوقت همانطوری که حجت ظاهره که انبیاء باشند اگر به کسی نرسید یا التفات نداشت، این معذور است و استحقاق عقاب ندارد. آیا حجج عقلیه نسبت به همه یکسان است، تکویناً نیست. پس اگر فرض کنید شخصی هست که خدا به او عقل داده اما التفات به فلان حکم عقلی در فلان مورد ندارد، و قتیکه التفات ندارد بالنسبه به این شخص که التفات ندارد در آن مورد شارع حکم فرموده، چه گیری دارد که بگوئیم این الزامات مولوی است نسبت به کسی که ملتفت نیست الزام باشد و نسبت به کسی که معاندات و عاصی می‌خواهد مخالفت مولی کند و اعتنا ندارد این اتمام حجت است. خدا برای اینکه نخواهد روز قیامت با او بحث کند که من برای تو عقل را خلق کردم و

عقلت هم رسید که لازم است چرا عمل نکردی، عوض این خدا می‌گوید الا تعلمت. چرا یاد نگرفتی؟

یک قرینه یا یک مؤید در این زمینه داریم. البته مؤیدات بسیار هست. بعنوان دلیل عرض نمی‌کنم تا بخواهیم حولش صحبت کنیم، بعنوان مؤید عرض می‌کنم و رد می‌شوم و آن این است که معصومین علیهم‌السلام اینها آیا قبل از ﴿يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلاة، اقم الصلاة لِدُلُوكَ الشَّمْسِ﴾ و امر بالعرف، این اوامر مولویه نسبت به معصومین علیهم‌السلام مولویت دارد یا ندارد؟ آیا معصوم ملزم هست، و این الزامات الهیه نسبت به معصومین علیهم‌السلام هست یا نیست، اگر نیست که شاید خلاف مسلم باشد، مسلم است که هست. یعنی همانطوریکه بر یک مسلمان عادی نماز ظهر واجب است و وجوب مولوی است، نسبت به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از جانب خدا وجوب نماز ظهر هست و نماز ظهر را بعنوان وجوب مولوی می‌خوانند یا نه؟ اگر هم بفرمائید که هست، که هست. خوب اینها مگر قبل از الزام ملاکات احکام را نمی‌دانسته‌اند؟ چرا. حسب روایات و ادله مقطوعه. ان الله اذّب نبیه بادبه، نه فقط احکام را می‌دانسته‌اند، آنها را مشرع قرار داد. فوض الیه دینه. روایات متعدده داریم: فرض الله و سنه النبی. چون رکعت سوم و چهارم سنه النبی است. قرائت فاتحه در نماز فرض الله است اما تسبیحات سنه النبی است. یعنی مستحب یعنی سنه النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نه اینکه قبل از اقم الصلاة فقط می‌دانستند که نماز ظهر چهار رکعت است. بلکه اصلاً این دو رکعت به خود ایشان تفویض شده بود و خود ایشان تشریح کردند. خوب پیامبری که می‌دانند یعنی چه الزام نسبت به ایشان است. اگر این اشکال تام باشد نسبت به معصومین علیهم‌السلام باید ملتزم باشیم که اینها الزامات نسبت به ایشان نیست، با اینکه همچنین چیزی را می‌توانیم ملتزم شویم - آیا

می شود ملتزم شد یا جواب دیگری می شود داد؟

پس اینکه صاحب عروه فرموده يجب على المكلف، این يجب مانعی ندارد که ما بگوئیم وجوب تعبدی و اعتباری و تشریحی است، بلکه نسبت به کسی که التفات به وجوب عقلی دارد همان حرفهائی که عرض شد، اما با این مؤیدی که الآن عرض کردم نسبت به معصومین عليهم السلام با این مؤید می شود گفت حتی نسبت به کسی که التفات به حکم عقلی دارد باز هم ارشاد به حکم عقل نیست. باز هم الزام است. خوب اثر الزام چیست؟ اثر الزام که منحصر در تعدد عقاب نیست و استحقاق دو عقاب. باید لغو نباشد. **يكفى في عدم اللغو** امکان عقلی عقاب علی کلی واحد. **هذا دون ذاك و ذاك دون هذا**. یعنی وقتی که مولی می فرماید نماز، اقم الصلاة و بعد می فرماید **تعلم الصلاة، صلوا كما رأيتموني أصلي**. این صلوا غیر از اقم الصلاة است. یک چیز دیگر است - این همان است که می گویند ارشاد به حکم عقل است. نماز بخوانید و آنطور نماز بخوانید که دیدید من می خوانم یعنی اجزاء و شرائطش، مواقع و قواطعش و مقدمات و دیگر احکام.

پس اگر کسی نماز یا ذکر یاد نگرفت و غلط خواند یا اصلاً نماز نخواند **يُحسن عقلاً** که به او بگویند چرا یاد نگرفتی و یا چرا نماز نخواندی، می توانستی نماز صحیح بخوانی چرا نخواندی و نگویند چرا نماز صحیح نخواندی، بگویند چرا نرفتی یاد بگیری. از نظر عقلی وقتی که مولی به عبد فرمود **صلّ بعد هم فرمود تعلم الصلاة، صلوا كما رأيتموني أصلي**. این نماز نخواند یا باطل خواند. روز قیامت امکان دارد که به او بگویند چرا نماز نخواندی یا چرا نماز یاد نگرفتی؟ اینکه مرکز استحقاق عقاب یک مورد نباشد که ترک مأمور به ذی المقدمی باشد. یا این یا آن و از نظر عقلی هم اشکالی

ندارد. آقایان هم کما بیش ملتزم به آن هستند اگر نگوئیم که متسالم علیه است که ما به الاختیار لا ینافی الاختیار که اینهم دلیلشان است پس اشکال ندارد این وجوب که تعبدی شرعی است.

فرمودند **یجب علی المکلف**، بحثهای کلمه المکلف را در اول رسائل یا وسطهای کفایه اول بحث قطع ملاحظه فرموده‌اید. عرض این است که مراد از مکلف در **یجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات**. این مکلف فقط آن نیست که حال اداء تکلیف نسبت به او می‌آید و مکلف فعلاً بالحمل الشایع بر او صدق می‌کند. بلکه مکلف آن است که عقلاً یا عقلاً صحیحاً صحت توجیه تکلیف به او باشد. کسی که خواب است صحت ندارد توجیه تکلیف به او. البته خواب قصوری نه تقصیری، کسی که کوشش کر است حرف مولی را نمی‌شنود یا کور است و مولی را نمی‌بیند این مکلف نیست. اما مولی فرموده است و **الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً**. می‌پرسیم حج البیت یعنی چه؟ بیان شده، حج البیت یعنی روز نهم ذیحجه عمره تمتع انجام بده کسیکه از خارج دور مکه می‌آید و بعد هم احرام ببندد و بعد هم برو به عرفات و حج انجام بده. خوب کسی که در اطراف دنیاست تا روز نهم ذیحجه که تکلیف نیست روز نهم ذیحجه هم قادر نیست که از قم برود و عمره انجام دهد و بعد حج. چه به او می‌گویند از چند ماه قبل وسیله ببین، و کارواندار ببین برای حج. البته بعضی آقایان می‌گویند روز نهم ذیحجه ظرف واجب است نه وقت وجوب است. وقت وجوب از قبل است یک عده هم می‌گویند از کجا می‌گوئی از قبل است، قبل مقدماتش است. این مقدمات وجود را چه چیزی الزام به آن می‌کند؟ آیا شمای مستطیع مکلف هستی؟ حمله دار ببینید و اسم‌نویسی کنید و چیزهایی که سبب می‌شود که بتوانید روز نهم ذیحجه حج انجام بدهید تا

حج را شروع کنید. آیا قبل مکلف هستید یا نیستید؟ بله مکلف هستید، بله این تکلیف را عقل حکم می کند اگر مورد دلیل شرعی بود باز هم همان حرفهائی که دیروز و امروز مختصراً عرض کردم می آید که چه مانعی دارد که دو تکلیف و الزام باشد. مانعش لغویت است که نه لغویت لازم نمی آید. مانعش این است که خود عقل حکم می کرد، اولاً برای کسانی که التفات به حکم عقلی ندارند یا کسانی که معاند هستند و بنای امثال ندارند. حتی آنهایی که ملتفت به حکم عقلی هستند.

پس مکلف لازم نیست اذا زالت الشمس وجبت الصلاة و الطهور، مقدمات نماز را بنا به قبل یاد بگیرد؟ پس مکلف باید در ظرف وجبت الصلاة و الطهور، کاری بکند که واجب مطلق را جامع الاجراء و الشرائط و ناقد موانع و قواطع انجام دهد. اگر حمد و سوره بلد نیست واجب است یاد بگیرد چون از اجزاء نماز است این تعلم را چه موقع باید یاد بگیرد؟ وقتیکه اذان ظهر گفتند؟ آنوقت که مجال و وقت نیست. پس این کلمه مکلف (چه عقلی و چه شرعی بگیرد) اعم است از مکلف به ظرف تکلیف یا ظرف مکلف به یا اعم منهما و هکذا نسبت به کسی که می خواهد ازدواج کند، زوجیت یک حقوقی دارد. تا وقتیکه ازدواج نکرده حقوق زوجیت نیست آیا لزومی دارد که بداند حقوق زوجیت چیست؟ نه. اما وقتیکه ازدواج کرد حقوق زوجیت از همان لحظه عقد شروع می شود آیا بعد از عقد و به مجرد عقد نفقه واجب می شود. آیا کسی که می خواهد ازدواج کند آیا باید این مسأله را بداند یا نه؟ اگر مجتهد است اجتهاداً بفهمد و اگر مقلد است تقلیداً. اگر این مسأله را ندانست و عقد کرد، دو سال بعد ازدواج می کند. می گویند زوجه تمکن ندارد، نفقه در مقابل تمکین است اشکالی ندارد، اگر زوجه تمکین می کند چه؟ اینجا که تمکین

هست آیا نفقه واجب است یا نیست؟ نفقه نمی‌دهد و نمی‌داند که واجب است آیا واجب است یاد بگیرد یا نه؟ آیا باید بعد از عقد که نفقه واجب می‌شود یاد بگیرد و یا قبل باید این واجبات را بلد باشد که فی حینه واجبات را انجام دهد.

پس مکلف آن است مکلف اما بالاعتبار التبعیدی او بالحکم العقلی یا بگوئید الرؤیه العقلیه یا بالحکم العقلائی، بالالزام العقلائی. این مکلف است که شامل مواردی می‌شود که چه بسا یکسال، دو سال از قبل با ملاحظه لا ضرر و لا حرج چون گیری نیست و لا ضرر و لا حرج ارفاق شرعی است. در حدی که ضرر و حرج نباشد حتی علی المبنی در اصول مفصل صحبت شده و صحبت کرده‌اند و علی الخلاف بین شیخ و صاحب کفایه به نظر می‌رسد لا ضرر و لا حرج احکام عقلیه و عقلائی را ایضاً تخصیص داده و این اشکالی که جماعتی کرده‌اند که اینها دلیل تبعیدی است چطور می‌توانند التبعید و لا تنال یده العقل و لا العقلاء. چون ربطی به تبعید ندارد. چرا تنال، به لحاظ اینکه حکم عقلی و عقلائی بخاطر امتثال حکم تبعیدی مولوی است و قتیکه به لحاظ امتثال حکم تبعیدی مولوی شد مانعی ندارد که حکم عقلی را تخصیص بزند به لا ضرر و لا حرج چون به آن لحاظ است که عقل می‌گوید اطع مولاک، آنوقت خود مولی ترخیص داده است و گفته هر جا که اطاعت من لازمه‌اش حرج شد مرتفع شد و هر جا که لازمه‌اش ضرر شد نیست. اما چه مانعی دارد که انسان بگوید. دهها و دهها اهل علم بر آنها واجب می‌شود که درس بخواند و مجتهد شوند و آمادگی پیدا کنند که عامه مردم که می‌خواهند مقلد شوند فی وقت مسأله دارند جواب مسأله را برایشان داشته باشند. اینها مکلف نیستند؟ چرا. مکلفند. خیلی وقت است که همان تکالیف کفائیه، عینیه است چون فی

وقته من فيه الكفاية نیست می شود عینیه.

پس کلمه مکلف اعم است نه یعنی فی ظرف فعلیه التکلیف یا فی ظرف فعلیه مکلف به. الزام متعلق به اصل تکلیف یا الزام متعلق به مکلف به علی الاصطلاح سر وجوب یا ظرف واجب. نه اعم از این است، و به قبل مربوط است.

پس کسی که مثلاً از ۱۰ سال قبل باید اسم نویسی کند، واجب است که اسم نویسی کند نه اینکه ۶ ماه به وقت حج تصمیم بگیرد که بخواهد برود و نتواند و بگوید خوب من استطاعت ندارم. پس اسم نویسی واجب است. اگر واجب مطلق شد ولو من جهة، مکلف باید جوری مقدمات را انجام دهد که در ظرف واجب بتواند واجب را انجام دهد. پس مکلف اعم می شود.

العلم باجزاء العبادات. این علم هم مسلماً اعم از علم وجدانی و تعبیدی است. علم وجدانی یعنی یقین کند که این نماز جامع اجزاء و شرائط و فاقد الموانع و القواطع است و مقدماتش تام است و نمازی است که مورد تکلیف من ملکف در شرائط خود با لا ضرر و لا حرج است و همین علم وجدانی کافی است به یکی از دو شرط: یا اینکه قاصر باشد اگر خلاف واقع درآمد یعنی مقصر در مقدمات نباشد که قبلاً عرض شد و مقصر واقعی که یشمل من شک انه مقصر او قاصر که سابقاً مختصراً عرض شد و در اصول مفصل بحث شده و یا اینکه مطابق با واقع درآید که صاحب عروه و جماعتی در دومی مخالف بودند عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان طابق الواقع که عرض شد این ان طابق الواقع را نمی فهمیم و روشن نیست تبعاً لجمع من الاعاظم، عمل اگر مطابق با واقع درآمد من جميع الجهات، شخص تکلیفی ندارد. بله این شخص متجری است و هر چه در تجری می فرمائید نسبت به این شخص بگوئید. اگر مثل صاحب کفایه می فرمائید تجری حرام است، این فقط یک

حرام انجام داده و اگر مثل مشهور و المنصور عندنا تبعاً شیخ انصاری و جماعتی می‌گویند تجری حرمت شرعی ندارد و حرمت عقلی دارد اینجا هم بگویند حرمت عقلی دارد. بله به نظر می‌رسد که متجری در عین اینکه معصیت شرعی نکرده اما عادل نیست و منافات با عدالت دارد. گرچه تجری خودش گناه نیست. یا اینکه علم تعبدی پیدا کند که مجتهدین و مقلدین دارند حسب امارات و طرق و اصول تنزیلیه و غیر تنزیلیه و بحثهای علمی که مجتهدین دارند و حسب رساله‌های عملیه. اما باید علم حاصل شود به اجزاء عبادات. در اینجا عبادات را فرمودند و ادات حصر را هم نیاورده‌اند. مفهوم هم ندارد که غیر عبادات نه چون ادات حصر ندارد و عبادات خصوصیت ندارد و الا معاملات هم همین است که از قبل تعلم اجزاء و شرائط معاملات را یاد بگیرد و احکام ربا را یاد بگیرد که ربا ندهد و نگیرد.

صاحب عروه در مسأله شماره ۲۸ در اثناء مسأله ایشان می‌فرمایند: **یجب تعلم حکم کل فعل یصدر منه** (این فعل قید نیست و معنایش این نیست که ترکها حکمش واجب نیست که یاد بگیرد. اگر جائی امر بمعروف واجب است، این ترک حرام است و حکم دارد. بالتلیجه فعل خصوصیت ندارد و این برای احتراز از ترک نیست.) سواء كان من العبادات او المعاملات او العادیات چه بسا یک کار عادی حرام یا واجب باشد که انسان تعلم پیدا کند.

پس عباداتی که ایشان فرموده خصوصیت ندارد. هر چیزی که احتمال الزام نسبت به آن داده می‌شود تعلم این لازم است یا هر چیزی که حتی احتمال الزام داده نشد و لکن این احتمال داده نشدن بخاطر تقصیر واقعی بود چه التفات داشته باشد که تقصیر واقعی بوده یا التفات نداشته باشد. چه تقصیر در خودش باشد یا در یکی از مقدمات باشد.

جلسه ۴۱۳

۹ صفر ۱۴۲۳

تعلّم اجزاء و شرائط نسبت به عبادات و غیر عبادات تابع عرائض دیروز یک ملاحظه فنی اینجا هست: ۱- همانطور که اشاره شد مراد مصنف صاحب عروه معلوم است که جزء یا شرط یا مانع خصوصیت ندارد و انما هر چیزی که دخل در سقوط تکلیف دارد بعد ثبوت تکلیف آن را انسان باید یاد بگیرد تا اینکه تکلیفی که مسلم ثابت شده به ذمه‌اش، مسلماً از ذمه‌اش ساقط می‌شود و لهذا بر فرض که ما قواطع را بر موانع که صاحب عروه قواطع را ذکر نکرده‌بود بر فرض اضافه کنیم، باز هم جامع نیست چون یک مسائلی جزء الزامیات است در عبادات که اصطلاحاً اسمش نه جزء نه شرط و نه مانع و نه قاطع است مثل فوریت الحج عام الاستطاعة، این فوریت آیا جزء حج است؟ نه بشرط صحت حج است؟ نه مانع، قاطع است؟ نه. یکی از احکام الزامیه است که مکلف و مستطیع باید بلد باشد تا سال اول به حج برود. نه اینکه خیال کند مرجح واجب است و فوری نیست و هکذا کسی که حج انجام داد اگر فرض بفرمائید به عرفات و مشعر نرسید باید حج را قضاء کند یا اگر افساد کرد حج

را باید قضاء کند و کفاره افساد دهد، آیا این کفاره جزء است، شرط یا مانع و قاطع است؟ خیر، عبادت هم هست. خوب آیا اینها که جزء و شرط نیست واجب است یاد بگیرد؟ به چه ملاک و دلیل؟ به همان ملاک و دلیلی که باید اجزاء و شرائط را یاد بگیرد تا اشتغال یقینی، یقین براءت بیاورد. و لهذا اگر بجای این کلمات، اجزاء و شرائط و موانع ایشان فرمود: احکام ظاهراً جامع همه اینها بوده و می فرمود: يجب علی المکلف تعلم احکام العبادات همه اینها را شامل می شد هم جامع بود و هم مانع نسبت به عبادات.

مطلب دیگر اینکه باز مرحوم صاحب عروه جاهای دیگر متعرض شده اند، اینجا نسبت به آن اشاره فرموده اند و از مسلمات است هر چند که محل بحث است و آن این است که اجزاء و شرائط و موانع و قواطعی که محل ابتلاء است واجب است یاد بگیرد و اگر محل ابتلاش نیست، آدم غیر مستطیع هیچ واجب نیست بر او که احکام حج را یاد بگیرد. کسی که پول ندارد یعنی خمس به گردنش نیست پس احکامش را لازم نیست یاد بگیرد و همینطور زکات و دیگر احکام. پس قید محل ابتلاء بودن لازم است، گرچه مسلماً صاحب عروه مرادشان اعم نیست.

و هکذا در عباداتی که محل ابتلاش است آن احکامی که محل ابتلاش است باید یاد بگیرد. فرض کنید یک کسی آنقدر بد اخلاق است که در عمرش خنده نمی کند. آیا لازم است احکام قهقهه در نماز را یاد بگیرد؟ خیر چون محل ابتلاش نیست و هکذا آن اجزاء و شرائطی که محل ابتلاء نه معلوم الابتلاء، چون دفع ضرر محتمل واجب است نه دفع ضرر مقطوع. لازم نیست قطع به ابتلاء داشته باشد باید احتمال و امکان عقلانی ابتلاء باشد. بله یک مطلب است که عام است و جای بحثش هم اینجا نیست اشاره عرض می کنم

که بحث مفصل دارد که جای بحثش کتاب امر به معروف و نهی از منکر یا کتاب جهاد است و آن این است که همانطوریکه انسان احکامی که محل ابتلاش ممکن است شود واجب است الزاماتش را یاد بگیرد کذلک واجب است انسان تعلم احکام به جهال کند علی سبیل الکفایه و اگر من فیہ الکفایه نبود می شود واجب عینی. لهذا اگر شخصی مستطیع حج نیست آیا واجب است احکام حج را تعلیم کند بر مستطیعین؟ بله علی نحو الکفایه و عینی نیست. یا کسی که خمس به گردنش نیست آیا واجب است که احکام خمس را به دیگران بیاموزد؟ بله. اگر یک موردی بود که من فیہ الکفایه نبود فرض کنید عائله و فامیل خود انسان بنا بر اینکه نگوئیم قوا انفسکم و اهلیکم ناراً یک واجب خاصی است نسبت به بزرگ عائله مثلاً پدر، اینهم یکی از مصادیقش است که کسانی که حج می روند و خمس و زکات به گردنشان هست. هم بر خودشان واجب است تعلم احکام الزامیه محل ابتلاشان و هم بر دیگران علی سبیل الکفایه واجب است تعلیم اینها و ایصال احکام به اینها. حالا چه به نوشتن باشد یا موعظه و منبر و در بازار و حرم و مسجد باشد. پس از این باب ایشان باید یاد بگیرد تا یاد بدهد. چون یاد گرفتن یک وقت مقدمه و جودی برای عمل کفائیه است و یک وقت هائی واجب عینی است. پس محل ابتلاء بودن بنا بر مشهور بالنسبه بما یجب تعلمه، این شرط است اما ما یجب تعلمه هدف و جهت و جوب تعلم یکوقت عمل خود شخص است یکوقت تعلم غیر است. پس اگر از این بعد شد. حتی انسانی که فرض کنید خودش اولاد ندارد یا مستطیع نیست و خرید و فروش ندارد تا ربا را یاد بگیرد، اما چون محل ابتلاء مردم است و تعلم احکام کفایه واجب است از آن باب تعلمش واجب است. پس محل ابتلاء بودن اعم است.

خود صاحب عروه آنطور که من دیدم دو جا ایشان تنبیه بر محل ابتلاء بودن را آورده‌اند: ۱- در مسأله ۲۸ که انشاءالله صحبت خواهد شد که می‌فرمایند: **يجب تعلم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالباً** ۲- در صلاة عروه فصل: **الشكوك التي لا اعتبار بها**، مسأله ۱۸ فرموده‌اند: **يجب تعلم ما يعم به البلوى**. آنکه غالباً و عموماً مردم محل ابتلاءشان می‌شود. و قتیکه عموماً محل ابتلاء می‌شود بر من هم واجب است تعلمش چون امکان دارد که من به آن مبتلا بشوم و علم به ابتلاء لازم نیست، احتمال ابتلاء کافی است فقط احتمال باید عقلانی باشد. لهذا پس در همین مسأله ۲۷ عروه گرچه ایشان کلمه ابتلاء را اشاره نفرموده‌اند اما مسلماً مراد است و از قلم افتاده با ایشان اعتماد کرده‌اند بر اذهان آن کسانی که می‌خوانند، خوب معلوم است واجبات در جائی است که محل ابتلاء باشد، اگر محل ابتلاء نباشد که بر کسی واجب نیست. این تمام الکلام در مسأله ۲۷.

مسأله ۲۸. عبارت مسأله اینطور است. **يجب تعلم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذی هو محل ابتلاء غالباً**. نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يتلى بالشك و السهو صح عمله و ان لم يحصل العلم باحكامها. این مسأله چند صحبت دارد:

۱- این خاص به صلاة نیست و مسائل شك و سهو است در هر جائی، در معاملات هم می‌آید که مثلاً قتیکه گفتیم فروختم قاصد نبودم یا دختر می‌گوید قتیکه بله گفتم با اختیارم نبوده است و شما هم شك می‌کنید. که آیا راست می‌گوید؟ حکمش چیست؟ پس احکام را باید یاد بگیرد و خاص به صلاة نیست و در همه جا هست هر الزام شرعی که احتمال بدھیم که الزام باشد در اینجا باید یاد بگیرد بخاطر اینکه در حرام واقع نشود.

۲- تعلم بر کسی لازم است که نخواهد احتیاط کند. بر مجتهد که

نمی‌خواهد احتیاط کنید باید تعلم اجتهادی داشته باشد و نیز بر مقلد که نمی‌خواهد احتیاط کند باید تعلم تقلیدی پیدا کند. اما اگر کسی در مقام احتیاط است تعلم لازم ندارد. چرا باید بداند که تسبیحات اربع سه تا لازم است یا یکی هم کفایت می‌کند. این بنایش بر این است که سه تا بخواند و همینطور در دیگر احکام هر جا که مورد شک است احتیاط می‌کند. پس تعلم مال غیر محتاط است. مال اعدا است و چیزی بر خلاف احتیاط انجام می‌دهد و می‌خواهد این خلاف احتیاط اگر واقعاً خلاف لوح محفوظ باشد معذور باشد.

المحتاط كما لا يجب عليه لا اجتهاد و لا التقليد، همانطور لا يجب عليه تعلم الاحكام. بله اینجا یک مطلب مهم است و آن این است که کیفیت احتیاط را باید بداند. احتیاط چیست و همیشه اینطور نیست که احتیاط در یک جهت باشد. گاهی تعارض احتیاطین است و گاهی تعارض احتیاطات است، امرش دائر است بین اینکه با لباس نجس نماز بخواند یا حریر؟ این احتیاطش چیست؟ این غیر از تعلم چه راهی دارد؟ یک لباس میتی است یکی نجس، یکی طلاست یکی نجس، با کدام نماز بخواند و اصلاً اینکه بداند کدام احتیاط است این اجتهاد یا تقلید می‌خواهد. دوم اینکه: بعضی جاها احتیاط اصلاً ندارد. چون اقوال مختلف است. یکی می‌گوید این متعین است و آن باطل و دیگری می‌گوید آن متعین است این باطل است. آنوقت برای کسی که اجتهاد نکرده یا تقلید نکرده باید احتیاط کند. یک مسائلی است که خیلی ساده است و عمل به آن خرجی ندارد می‌خواهد دستش را آب بکشد دو مرتبه می‌شود و احتیاط می‌کند سه مرتبه می‌شوید، مسلماً دستش پاک می‌شود و کسی نمی‌گوید اگر یکمرتبه اضافه شستی دستت نجس می‌شود و باطل است. ولی

بسیار از مسائل معرفت احتیاط در آن یا مشکل است یا اصلاً متعذر است. پس یا باید مجتهد باشد که اجتهاد را تعلّم کند و یا مقلد باشد، تعلّم تقلیدی کند. مطلبی که اینجا آقایان مطرح کرده‌اند این است که مسائل سهو و شک چه خصوصیتی دارد که صاحب عروه برایش یک مسأله منفرد فرموده است که **یجب تعلّم مسائل الشک و السهو**. هر مسأله‌ای که محل ابتلاء ممکن است بشود باید انسان یاد بگیرد. چند وجه برایش ذکر کرده‌اند:

۱- گفته‌اند این مربوط به نماز می‌شود و اقلّاً در هر شبانه روز بر هر مکلفی پنج نماز واجب است اگر نمازهای دیگر در بین نیاید مثل آیات و قضاء والدین یا طواف و عادهٔ افراد بخاطر اینکه ذهنشان متفرق اینطرف و آنطرف می‌رود و کم هست فردی که ذهنش از اول تا آخر نماز در خود نماز باشد، شک می‌کند و سهو می‌کند در افعال نماز. چون محل ابتلاء است و کثرت محل ابتلاء نسبت به آن هست لهذا ایشان جداگانه ذکر کرده‌اند.

۲- انسان اگر در معامله، حج، اعتکاف، صوم، یک مسأله‌ای برایش اتفاق افتاد و بلد نیست، سعه هست که برود و یاد بگیرد، اما در اثناء نماز اگر مسأله‌ای اتفاق افتاد چطور می‌تواند استعلام کند؟ غالباً اینطور است که اگر مسأله را بلد نیست و شک بین دو و سه و چهار کرد، نمی‌داند تکلیفش چیست؟ چطور می‌تواند حکمش را پرسد. یا دیگر شکّیات نماز. پس باید این مسائل را قبلاً یاد بگیرد و اگر یاد نگرفت در اثناء نماز بر خلاف واقع عمل کرد معذور نیست که قبلاً یاد نگرفته چرا یاد نگرفت که در اثناء نماز طوری عمل کند که نمازش صحیح است؟ طوری عمل کرده که نمازش باطل بوده و بنابر مشهور که قطع نماز حرام است این کار حرامی انجام داده و قطع نماز به این نیست که نماز را قطع کند که برود سر کسب و کارش، نه، کاری انجام

دهد که مبطل نماز است. یک سجده انجام می دهد در حالیکه تکلفیش این است که سجده انجام ندهد، این مبطل نماز است.

۳- گفته اند لعلهُ اهمیة الناس به این مسأله هیچ آیه و روایتی استدلال نکرده اند که یجب تعلم مسائل الشک و السهو و از معصومین هم سؤال نشده و جواب نداده اند و یا لا اقل به ما نرسیده است که از معصوم سؤال شده باشد که آیا واجب است تعلم مسائل شک سهو یا خود معصوم ابتداءً فرموده باشند که یجب، فاسئلوا اهل الذکر می گوید هر چه که محتاج هستی باید یاد بگیری اما مسأله شک و سهو چه خصوصیتی دارد؟ و گفته اند این اهمیتی هم که مردم امروز می دهند بخاطر این است که متأخرین این مسأله را مطرح کرده اند و در شرائع و شرح لمعه و ریاض این مسأله را پیدا نکنید. بله در رساله عربی صاحب جواهر و فارسی هست که تعلم مسائل شک و سهو واجب است.

اینها وجوه این مطلب است. انما الکلام در یک مطلب است که مهم هم هست و جماعتی از اعظم فتوی داده اند و بعضی ها نفی کرده اند و آن باید مورد بررسی قرار گیرد و آن این است که اگر کسی مسائل شک و سهوی که محل ابتلاء است نه معلوم الابتلاء است و امکان ابتلاء به آن است، قبل از نماز یاد نگرفت آیا وقتیکه الله اکبر بگوید قبل از اینکه شک برایش حاصل شود و سهو کند آیا فاسق است؟ جماعتی گفته اند: بله فاسق است. ترک تعلم مسائل شک و سهو فسق، چه محل ابتلاء شود یا نه؟ و جماعتی هم گفته اند: نه که خوب است بررسی شود.

جلسه ۴۱۴

۱۰ صفر ۱۴۲۳

صحبت این است که شخصی که لا یتعلم و لم یتعلم مسائل الشک و السهو، عبارت عروه این بود که یجب تعلم مسائل الشک و السهو. حالا اگر کسی تعلم پیدا نمی‌کند هل هذا فاسق بمجرد ترک تعلم ولو هنوز شک و سهو نکرده در نماز؟

مرحوم شیخ انصاری در رساله‌شان نقل از آن را در تنقیح ج ۱ ص ۲۵۳ دارد که فرموده‌اند: کسی که مسائل شک و سهوی که محل ابتلاء می‌شود غالباً یاد نگیرد این فاسق است. صحبت این است که وجه این فرمایش چیست؟ با اینکه جماعتی از اعظام که حاشیه بر رساله مرحوم شیخ دارند اینجا را حاشیه نفرموده‌اند. صحبت سر وجه این حرف است. چند وجه برای این حرف ذکر شده که به نظر می‌رسد که همه‌اش مورد مناقشه باشد و اصلاً اصل مسأله روشن نیست.

۱- تجری، شخصیکه الله اکبر نماز را می‌گوید آیا احتمال دارد که شک کند، اگر شک کرد چکار می‌کند؟ یک طرف را انجام می‌دهد؟ ممکن است

مبطل نماز باشد یا نمازش را قطع می‌کند که ابطال عمدی نماز کرده و بنابر مشهور حرام است پس وارد شدن در این نماز تجری است چون نمی‌تواند در وسط نماز اگر شک کرد از کسی سؤال کند و نمازش خراب نشود. پس فعل حرام کرده و فاعل حرام فاسق است. این وجه را خود شیخ و مشهور قبول ندارند چون تجری را حرام تعبدی نمی‌دانند و حرمت تجری حرمت عقلی است و حرمت تنجیز و اعدار و عدم عذر است، اگر مخالفت واقع شد آنوقت حرام است چون مخالفت واقع عن اختیار کرده است در مقدمات و اگر مخالفت واقع نشد که هیچ. مرحوم صاحب کفایه در فتاوی فقهای شان پایبند به این حرف نیستند که تجری حرام تعبدی و شرعی است. بله فرمایشی در اصول فرموده‌اند و بعد از شیخ و تنقیح ایشان مسأله تجری را حرمت عقلی مسلماً دارد و بحثی نیست اما صحبت سر حرمت شرعی است که آیا کسی که یقین دارد این مایع خمر است و علم قطعی هم دارد و این مایع را بعنوان خمر خورد و دید بیهوش نشد و مُسکر نبود و کشف کرد که خمر نبوده، آیا این کارش حرام شرعی است؟ مشهور می‌گویند این آدمی است که خبث سریره دارد و متجری بر مولات و تجری‌اش عظیم است ولی آیا یکی از محرّمات است؟ خیر. بر فرض تجری باشد ورودش در صلاه، ترک تعلم بر فرض که تجری باشد که یکی از مصادیق تجری هم هست اما تجری حرام نیست، پس فاسق نیست چون فاسق آن است که حرام واقعی را انجام می‌دهد. حالا یا طریقه الی حرام واقعی علم وجدانی است یا تعبدی اگر علم وجدانی است، وجداناً فاسق است و اگر علم تعبدی است که تعبداً فاسق است. پس بنابر اینکه تجری حرام نیست و هو المشهور و المنصور کسی که ترک تعلم مسائل شک و سهو کرده و مسائل شک و سهو یا برایش اتفاق نیفتاده یا اگر اتفاق

افتاده باحد الطرفین عمل کرده و آن طرف مطابق واقع بوده و یا بنا بر قول نادر اگر قطع صلاه حرام نباشد مطلقاً، در این صورت این کار حرام نکرده، پس مجرد ترک تعلم مسائل شک و سهو این حرمت تعبدیه ندارد و این وجه تام نیست.

۲- گفته‌اند تجری بر فرض بما هو حرام نباشد، اما منافات با عدالت دارد. این حرف یک حرفی است که به نظر می‌رسد حرف خوبی باشد. در باب تجری در اصول در باب عدالت در فقه، گفته شده و جماعتی هم گفته‌اند ولی این مسأله را مطرح نکرده‌اند و آن این است که در عین اینکه تجری حرام تعبدی نیست بما هو، اما در عین حال متجری لیس بعادل. چرا؟ بخاطر ادله‌ای که در موردش دارد و عدالت هم تعرفوه بالستر و العفاف. این ساتر نیست، ان یكون ساتراً بجمیع ذنوبه، اگر عدالت مقام اثبات است **كما هو الظاهر ولو طریقاً الی الملكة**، این ساتر نیست و اگر گفتید عدالت ملکه است همانطور که مشهور فرموده‌اند، آدمی که احترام بر حرام می‌کند و متجری است، این ملکه تقوی ندارد پس عادل نیست، پس کل من لیس بعادل فهو فاسق، چرا؟ بخاطر اینکه بین عدالت و فسق فاصله نیست. پس یا عادل است و یا فاسق.

صغری این حرف را قبول داریم ولو خیلیها قبول ندارند. کبرایش هم که محل اشکال مشهور است. صغرایش این است که شخص متجری لیس بعادل را قبول داریم اما خیلیها متعرض شده‌اند و بعضی‌ها هم تصریح کرده‌اند که این حرف تام نیست اگر تجری حرام نیست، واجبات عقلیه که بجای عدالت نیست، واجب عقلیه است، حرام عقلی است. اما کبرایش که کل من لیس بعادل فهو فاسق را خیلیها قبول ندارند. یکوقت بحث، بحث مقام ثبوت است و یکوقت بحث، بحث مقام اثبات است، اگر بحث مقام اثبات باشد که شاید

احدی این حرف را قبول ندارد و چون واسطه خارجاً ما سه قسم داریم. شما به افراد که نگاه می کنید یا معلوم العدالة است به نظر شما و آن شخص معلوم الفسق است و شخص سوم مجهول العدالة و الفسق است. در مقام اثبات که بلا اشکال سه قسم است، واسطه بین عدالت و فسق هست یعنی مشکوک العدالة و الفسق نه واسطه حقیقی، واسطه اثباتی. می آئیم مقام ثبوت، که آیا واقعاً مردم بر سه قسمند یا دو قسم؟ بنابر قول به ملکه مردم سه قسمند: ۱- ملکه تقوی دارند، عادلند. ۲- عاصی اند که فاسقند ۳- معصیت نکرده اما نه عن ملکه، اتفاق نیفتاده است. ممکن است کسانی باشند که دزدی می کنند اما احتیاج پیدا نکرده است. اگر ظهور پیدا کند اسمش دزد است؟ آیا جزء دزدها حساب می شود؟ نه. اگر کسی هیچ حرامی از او صادر نشده نه برای اینکه ملکه ندارد، هنوز مقتضی پیدا نکرده است. مثل کسی که تازه مسلمان شده هنوز محرّمات محل ابتلائش نشده یا کسی که تازه بالغ شده و هنوز محرّمات محل ابتلائش نشده است. ملکه ندارد پس عادل نیست بنابر قول مشهور که می گویند ملکه است. از او هم فسقی ظاهر نشده، نه فقط ما نفهمیدیم، مقام اثبات، مقام ثبوت، فسقی نکرده است، آیا این آدم فاسق است، آیا می گویند عادل است؟ که ملکه ندارد آیا می گویند فاسق است؟ وجه فسقش چیست؟ پس کل من لیس بعادل فهو فاسق، تام نیست. خود مرحوم شیخ هم این فرمایش را قبول ندارند.

۳- همین است که سابقاً صحبت شد که تعلّم واجب نفسی است و یکی از واجبات شرعی است که یکی از احکام هم احکام شک و سهو است. اگر بنا باشد که تعلّم واجب شرعی باشد، کسی که ترک تعلّم کرد، ترک واجب کرده فهو فاسق.

این حرف هم برای اینجا تام نیست: اولاً خود مرحوم شیخ اصولاً و فقهاً می‌فرمایند تعلّم و جوب نفسی ندارد و فرمایش مرحوم محقق اردبیلی و تلامیذ ایشان را قبول ندارند. پس ایشان که فرموده‌اند تارک مسائل شک و سهو فاسق است نه برای اینکه تعلّم را واجب نفسی می‌دانند، چون خودشان قبول ندارند. حالا اگر کسی هم قبول داشته باشد که تعلّم و جوب نفسی دارد دو مرحله است که خوب است از هم جدا شود، یک مسأله، مسأله امکان و جوب نفسی و تعبدی است و یک مسأله، مسأله فعلیت و جوب تعبدی است. آنکه سابق صحبت شد فرمایش محقق اردبیلی مسأله این بود که امکان دارد و جوب تعبدی داشته باشد یا نه، مقابل قول به استحاله که مشهور فرموده بودند که و جوب تعلّم امکان ندارد که و جوب نفسی باشید، مقابل آن قول صحبت شد امکان دارد یجبها، و جوب فطری، عقلی، عقلانی، و تعبدی (شرعی) باشد. ما نحن فیه بحث فسق است. یعنی اگر و جوب تعلّم و جوب تعبدی است، یک واجب را ترک کرده، وقتیکه این واجب را ترک کرده می‌شود فاسق، این در جایی است که شخص تعلّم را ترک کند و در حرام بیفتند. اما اگر ترک تعلّم کرد و در حرام نیفتاد. کسی که می‌گوید و جوب و جوب تعبدی است، آن تقریری که در چند روز قبل عرض کردم و جوب و جوب تعبدی شرعی ممکن است باشد همانطور که سابقاً عرض شد این به این معناست که کسی که ترک تعلّم کرد و در حرام واقع شد للمولی ان یعاقبه علی سبیل التردید و التخییر بین ترک تعلّم و بین ترک واقع و عرض شد سابقاً که لازمه و جوب تعبدی، تعدد عقاب نیست که چون تعدد عقاب نیست پس و جوب نباشد، و جوب دو چیز می‌خواهد یکی امکان که باید معقولیت داشته باشد و دیگری مقام اثبات که ظواهر ادله باشد. امکانش اگر گیری نداشت، ظواهر ادله هلا تعلّم و

امثاله که روایات متوالی و مستفیضه معنوی است.

پس بر فرض ما وجوب تعلم امکان را بگوئیم وجوب تعبدی است، اولاً این ممکن است وجوب تعبدی باشد مقابل قول به استحاله که قول منسوب به مشهور است. ثانیاً در جایی می گوئیم وجوب که صادف ترک الواقع. یعنی مسأله شک را یاد نگرفت و در نماز برایش اتفاق افتاد که شک بین سه و چهار کرد و بنابر سه گذاشت و یک رکعت موصوله انجام داد. این نماز را خراب می کند و باطل. آنوقت در همچنین جایی می گوئیم این تعلم وجوب نفسی چون ممکن بوده است داشته باشد، این ترک واجب کرده است. اما نه دو عقاب دارد. یکی بخاطر اینکه چرا نمازت را باطل کردی و یک عقاب که چرا مسأله اش را نرفتی یاد بگیری، بنابر مشهور که می گویند تعلم وجوب عقلی فقط دارد می گویند مولی نمی تواند به او بگوید چرا نرفتی مسأله یاد بگیری و عقاب بر ترک تعلم کند می تواند بگوید من به تو گفتم نماز درست بخوان چرا نماز درست نخواندی وقتی می توانستی درست بخوانی و می توانستی یاد بگیری. روی عرضی که قبلاً کردم این است که مولی مستقیماً می تواند بگوید چرا نرفتی یاد بگیری تا نمازت باطل شود. پس او عقاب ندارد و یک عقاب یا برای این یا آن است.

بنابر این حتی بنابر عرضی که سابقاً شد، در ما نحن فیه اگر وجوب نفسی را مقام ثبوتش را قبول کنیم و مقام اثباتش را هم قبول کنیم که تقریب صحت اینطور بود در جایی است که مخالفت پیدا شود نه مطلقاً. پس بمجردی که ترک تعلم فاسق نمی شود و به مجردی که مسائل شک و سهو را یاد نگرفت و احتمال دارد در نماز محل ابتلاش شود و موجب قطع صلاة فریضه شود بمجردی که گفت الله اکبر کار حرامی نکرده است. اگر مسأله شک و

سهو برایش اتفاق افتاد آنکه بنا بر علیه بر خلاف صحت بود که حسب ادله منجزه مبطل نماز برایش بود می‌گویند چرا ترک تعلم کردی نه مطلقاً.

پس حتی بنا بر این قول نمی‌شود گفت چون وجوب نفسی دارد پس فاسق است این شخص. پس این فرمایشی که شیخ فرموده‌اند را باید حمل بر بعضی از وجوه اعتباریه کرد علی‌دقه شیخ و اعاضمی که اینجا را حاشیه نکرده‌اند و از باب اینکه غالباً محل ابتلاء می‌شود، وقتیکه محل ابتلاء شد یا نمازش را قطع می‌کند و شهود هم می‌گویند قطع صلاة فریضه حرام است و یا بنا بر احد الطرفين می‌گذارد و خیلی وقتها خلاف واقع در می‌آید اگر بنا بر احد الطرفين گذاشته است. فاسق به این معنی که یؤول الی الفسق احياناً و گرنه این وجوه ثلاثه هیچکدام پذیرفته نیست نه شیخ قبول دارند و نه مشهور. وجه دیگری هم نگفته‌اند بمجرد ترک تعلم مسائل شک و سهو.

پس این مطلب که تارک مسائل شک و سهو فاسق است یک خصوصیتی ندارد و حکمش حکم تارک هر مسأله‌ای است نسبت به هر شخصی که محل ابتلائش ممکن است شود. کاسب به مجردی که بیع و شراء می‌کند و مسائل را بلد نباشد آیا می‌گوئیم فاسق است؟ چون ممکن است بیع و شراء حرام کند.

پس اینکه صاحب عروه این مسأله را در عروه نیاورده‌اند فی محله است. می‌آئیم سر یک کلمه‌ای که صاحب عروه در اثناء مسأله فرموده‌اند. مسأله این بود که **يجب تعلم مسائل الشک و السهو بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالباً**. این قید غالباً چیست؟ غالباً برای خود شخص یا غالباً برای عامه مکلفین و مصلین؟ هر کدام که باشد روی دقت‌هایی که خود آقایان دارند محل مناقشه است.

شخصی که می‌خواهد نماز بخواند، ممکن است شک کند که این رکعت

نماز ظهر است یا رکعت آخر نماز عصر که غالباً محل ابتلاء نمی شود. شک می کند که رکعت آخر نماز ظهر است یا رکعت دوم نماز عصر، اما شک بین یک و دو یا سه و چهار اینها غالباً محل ابتلاء می شود. من حیث المجموع غالب مکلفین مسائل شک و سهو مورد ابتلائشان می شود خوب به من چه؟ هر کسی تکلیف خودش را دارد. اگر غالب الناس است به فرد مصلی ربطی ندارد. اگر غالباً برای هر شخصی است که غالباً فکرش توی زندگی و کارش است و حتی در نماز شکیات محل ابتلائش می شود. این لزومی ندارد که غالباً باشد. احتمال منجز است غالباً لازم نیست باشد. یعنی اگر شخصی غالباً شک بین یک و چهار نمی کند اما وقتیکه می خواهد به نماز بایستد اگر احتمال داد که توی این نماز شک بین یک و چهار کند و این احتمال عقلانی بود، چه فرقی می کند که احتمال شک و سهو باشد یا احتمال واجبات یا محرمات دیگر باشد. اگر بنا شد که متسالم علیه است بلکه مدعی علیه است، بلکه ادله عقلیه کافی است که دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً و شخص احتمال داد، المحتمل در دفع الضرر المحتمل را به هر تفسیری که می کند اینجا همان را عرض می کنم. اگر احتمال داد که شک کند و سهو. هر سهو و شکی که اگر واقع شد احتمال دارد چون حکمش رانمی داند برخلاف واقع انجام دهد و قطع الصلاة باشد و قطع صلاة حرام است باید یاد بگیرد، غالباً برای چیست؟ اگر به جای غالباً احتمالاً بود، روی موازین علیمه که خود مرحوم صاحب عروه فرموده اند قاعده اش این است که درست باشد. لازم نیست غالباً باشد بلکه کمتر از غالباً باشد، احتمالاً باشد **يجب تعلم مسائل الشك و السهو الذی هو محل الابتلاء احتمالاً**. اگر احتمال داد و غالب نبود و واقعاً برایش شک حاصل شد و برخلاف واقع انجام داد چون حکمش را بلد نبود آیا معذر است یا نه؟

اگر احتمال نداد و التفات نداشت علم به خلاف داشت که معذور است شرطی که در مقدمات مقصر نباشد، اما اگر احتمال داد ولو غلبه نبود نه غلبه عامه مکلفین بود و نه غلبه خودش بود، احتمال داد ولی مع ذلک یاد نگرفت، اتفاقاً در نماز تلفنی آمد و شک کرد و از اول هم احتمال می‌داد، نتیجه شک که کرد کاری کرد که سبب بطلان نمازش شد و یک رکعت موصوله انجام داد بین ۳ و ۴، آیا می‌فرمائید که کار حرامی انجام داده است چون ما به الاختیار لا ینافی الاختیار؟ ولو الآن مسأله را نمی‌دانسته و اگر می‌دانست نمی‌خواست نماز را باطل تمام کند اما چون احتمال داد آیا این احتمال برایش منجز واقع هست یا نیست. اگر نیست با جاهای دیگر چه فرقی می‌کند، اگر هست پس غالباً را بردارید و احتمالاً بگذارید. پس این غالباً در اینجا لا تخلو من التسامح روی موازین علمیه اصولاً و فقهاً باید احتمالاً باشد. هذا هو الحكم التکلیفی.

و اما بحث حکم وضعی، نمازش آیا درست است یا نه؟ صحیح است یا باطل. در صلاۀ راجع به حکم وضعی صحت و فساد، ما لا تعاد داریم که در بحث لا تعاد شما چکار می‌کنید در کتاب صلاۀ تابع همان مسأله اینجا حکم وضعی‌اش را بفرمائید اگر صلاۀ است و اگر غیر صلاۀ است که تابع احکام دیگر، در غیر صلاۀ لا تعاد نداریم اما قاعده فراغ داریم، در صلاۀ ما یک اضافه داریم و آن لا تعاد است که محل خلاف بین آقایان است که لا تعاد الصلاۀ الا من خمسۀ، پنج چیز اگر در نماز سالم بود و کم و زیادهای دیگر نماز را باطل نمی‌کند یعنی اعاده نمی‌خواهد: الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود، فقهاء نیت را هم اضافه کرده‌اند و تکبیرۀ الاحرام را، چون بی نیت و تکبیرۀ الاحرام صلاۀ نیست و یک چیز دیگر اضافه کرده‌اند که اگر چیزی از منافیات صلاۀ نباشد یعنی فرض کنید کسی یادش رفت که دارد نماز می‌خواند و

شروع کرد به فوتبال بازی کردن و از قبله هم منحرف نشد بعد یادش آمد در نماز است. لا تعداد این را نمی‌گیرد. چرا؟ در ارتکاز متشرعه این نماز نیست. اما غیر این ۵ تا ۷ چیز اگر در جائی دیگر کم و زیاد شد بی قرائت و تسبیحات و ذکر رکوع و سجود بود و یا جابجا کرده بود، لا تعداد می‌گیرد. اما بحث سر این است که در لا تعداد می‌گوئید مورد لا تعداد چیست؟ جماعتی گفته‌اند موردش فقط سهو و نسیان است و جهل را نمی‌گیرد. اگر فرمودند جهل را می‌گیرد که خیلیها گفته‌اند آیا جهل قصوری را می‌گیرد. که اگر بود اشکال ندارد و نماز درست است اما عملهای دیگر درست نیست اگر خلاف واقع در آمد. در نماز درست است نه جاهای دیگر، در روزه و وضوء با جهل قصوری درست نمی‌شود فقط خاص به صلاة است و حکم وضعی فرقی نمی‌کند. اگر در باب لا تعداد گفتند که جاهل مقصر را هم می‌گیرد که بعضی گفته‌اند که مرحوم اخوی هم اصرار بر این مطلب داشتند. نمازش صحیح است حالا بخاطر تقصیرش کار حرامی کرده اما نمازش اعاده نمی‌خواهد.

خلاصه در لا تعداد شما چکار می‌کنید در صلاة نسبت به حکم وضعی همان را انجام دهید. اما نسبت به غیر صلاة که لا تعداد نداریم. اگر کسی در اثر ترک تعلم مسأله‌ای یک عملی را برخلاف واقع انجام داد آن عمل از نظر تکلیفی اگر حرام نکرده باشد از نظر وضعی اعاده می‌خواهد. بله تابع عرائض سابق مسأله مقصر اصل در آن این است که عملش باطل است بلکه صحبت شد که محتمل التقصیر همان حکم را دارد.

جلسه ۴۱۵

۱۱ صفر ۱۴۲۳

ذیل مسأله ۲۸ عروه این بود: ن عم لو اطمئن من نفسه انه لا یتلی بالشک أو السهو صح عمله و ان لم یحصل العلم باحکامها. اگر شخص قبل از عملی که قطع آن حرام است به اینکه مطمئن باشد که مبتلای به شک و سهو نمی شود در اثناء عمل. این اطمینان نیست صحت عملش است ولو عمل به احکام شک و سهو نداشته باشد.

اینجا چند مطلب هست: ۱- این اطمینان موضوعی در ادله شرعیه بر آن نیست، آنکه در ادله موضوع است و هکذا موضوع است برای عذر دو چیز است: ۱- علم وجدانی ۲- علم تعبدی. علم وجدانی یقین و علم است. علم تعبدی، امارات، طرق و حجج اعم از اصول، این دو موضوع احکام است ایجاباً و سلباً و موضوع عذر است عقلاً این اطمینان چیست؟ همان علم وجدانی است. فقط عمل وجدانی عند الدقة العقلية یک مرتبه دارد اما عند العقلاء مراتب متعدده ای دارد. مثلاً اگر ۱۰۰ درصد بود، علم وجدانی است، ۹۹ درصد علم وجدانی، بالدقة العقلية نیست، ۹۸ درصد، ۹۷ درصد که احتمال

خلاف احتمال ضعیف لا یعدّه العقلاء احتمالاً عقلاً، عقلاء درک می کنند که این احتمال است اما این احتمال را مورد اعتناء قرار نمی دهند. آنوقت مقابل این احتمال عقلاء با آن مقابله حکم می کنند. بلکه یک درجه بالاتر اسمش را علم می گذارند توسعاً. توسعاً نه یعنی مجازاً، مجازاً عقلاً اما حقیقه عقلاً. یعنی عقلاء آنکه از عمل در مقام حجیت و منجز و معذر می دانند آن را توسعه عقلاً و حقیقه عقلاً نسبت به ۹۹ درصد یا ۹۸ درصد یا ۹۷ درصد می بینید.

شخصی برایش مهمان آمده و می خواهد ظهر و شب بماند. اتاقش را گذاشته و رفته حرم که برای نهار برگردد، این شخص صاحبخانه می رود پول قرض می کند. غذا و میوه تهیه می کند و چند ساعت زحمت می کشد. از او سؤال می کنند برای چه اینقدر زحمت می کشی؟ می گوید مهمان دارم می گویند مهمانت می آید؟ می گوید چرا نیاید. می گویند: شاید تصادف کرد او را به بیمارستان بردند. این احتمال تصادف که از نظر عقلی منتفی نیست اما عقلاء به این احتمال اعتناء نمی کنند. این مقابلش را، اطمینان نام گذاری می کنند. این اطمینان یعنی علم، یک دلیل خاصی ندارد. یعنی عقلاء با اطمینان در مقام تنجیز و اعذار معامله علم می کنند. همان تنجیز و اعذار که در مقام علم هست در مقام اطمینان هست. و همینطوری که افراد فرق می کنند نسبت به علم دقی عقلی، ظروف و مناسبت حکم و موضوع فرق می کند. چه بسا شخصی در قصه‌ای، موردی از خبر چند نفر علم دقی برایش حاصل شود و کسی دیگر رفیق همین شخص در همان مورد و موضوع از دو برابر سه نفر هم برایش علم حاصل نمی شود. اطمینان هم یک مسأله‌ای است نفسی و تکوینی که مرتب به نفس اشخاص است. اگر این اطمینان حاصل شد، حجیت عقلاً دارد. یعنی شخصی با اطمینان به تکلیف، واقع برایش منجز می شود. و

با اطمینان به عدم تکلیف از ترک واقع عذر دارد. اطمینان یعنی این. و هر جا که فقهاء گفته‌اند اطمینان یعنی علم و بعضی‌ها تعبیر کرده‌اند به العلم العاری. یعنی عادتاً و متعارفاً، نوعاً اسمش را علم می‌گذارند. می‌گویند: می‌دانم نه یعنی علم دقی ۱۰۰ درصد، یعنی می‌دانم ۹۹ درصد، ۹۸ درصد را ایضاً شامل می‌شود.

اگر بنا شد **يجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات**، می‌فرماید: اگر اطمینان دارد که محل ابتلاش شک و سهو نمی‌شود و سالهاست که نماز می‌خواند شک و سهو نکرده است. از او سؤال می‌کنند که آیا مسائل شک و سهو را بلدی؟ می‌گویند: نه می‌گویند وقت نماز شاید شکی، سهوی بر تو عارض شود. می‌گویند: برای من شک و سهو اتفاق نمی‌افتد. چرا یاد بگیرم. اگر این اطمینان آمد، ایشان فرموده‌اند صح عمله. اینجا یک مطلب است که سابقاً به آن اشاره شد که خوب است تأمل شود و کمتر مطرح شده و محل ابتلاء زیاد در موارد مختلفه می‌شود که اشاره‌ی عرض می‌کنم و رد می‌شوم و آن این است که آیا این اطمینان یا علم دقی که می‌گویند قابل جعل و رفع در موردش نیست و حرف درستی هم فی نفسه هست، این علم دقی یک قسمش آیا جهل مرکب نیست؟ نه یک قسمتش، یک مصداقش، جهل مرکب یعنی علم، یعنی به واقع جهل دارد و یک جهل دیگر اینکه جهل دارد که جهل به واقع دارد. یقین دارد که امروز سه شنبه است، امروز چهارشنبه است و این جهل دارد که امروز چهارشنبه است. متعلق یک جهل واقع است که امروز چهارشنبه است و متعلق جهل دوم جهل اول خودش است، جهل مرکب جاهل مرکب یعنی چه؟ من و شما می‌دانیم این شخص جاهل مرکب است اما خودش را عالم می‌داند و علم وجدانی و دقی هم می‌داند در حالیکه خلاف واقع است.

ما دو نوع خلاف واقع داریم: ۱- واقع را نمی‌داند ۲- خیال می‌کند که واقع را می‌داند. آیا این علم است؟ بله. آیا اگر شخص مقصر بود در اینکه این علم برایش حاصل شد آیا معذور است یا نه؟ در مقدمات تقصیر کرد. مقدماتی که اذت به اینکه این علم جهل مرکب و بر خلاف واقع پیدا کند. این همان بحثی است که سابق اشاره شد. اگر فرمودید که علم، علم است قابل جعل و رفع نیست، از هر سببی که حاصل شود و آن این است که علم، علم است، علم یعنی شخصی در نظر خودش انکشاف واقع است. الآن می‌دانیم روز است، این علم است. اما مسلماً یک علمهائی از یک اشخاصی خلاف واقع است و جهل مرکب است و چه بسا برای خود شخص کشف می‌شود که فلان وقت علم دقی ۱۰۰ درصد را که داشت جهل مرکب بوده است اما آن لحظه‌ای که علم دارد احتمال خلاف نمی‌دهد. الآن آیا احتمال می‌دهم که روز باشد؟ اگر کسی به شما بگوید که احتمال نمی‌دهد. الآن آیا احتمال می‌دهم که روز باشد؟ اگر کسی به شما بگوید که احتمال بده می‌گوئید سفسطه است. شخص لحظه‌ای که علم دارد از هر سببی این علم باشد و در هر موردی که این علم باشد فرقی نمی‌کند، احتمال خلاف نمی‌دهد. حالا علم دقی باشد دقة احتمال خلاف نمی‌دهد، علم عرفی و عادی باشد که اسمش اطمینان است، احتمال خلاف می‌دهد دقة، اما می‌گوید این احتمال، احتمالی نیست که به جهتش عقلاء ترتیب اثر دهند. لحظه علم نه فقط شخصی التفات به خلاف واقع ندارد. التفات دارد که خلاف واقعی نیست، اما خارجاً ما می‌دانیم گاهی علمها جهل مرکب است ولو هر شخصی همان جاهل مرکب لحظه جهل مرکبش این احتمال را نه فقط التفات ندارد اگر کسی هم ملتفتش کند می‌گوید اشتباه کرد. اما صحبت سر این است که این جهل مرکب که یک حقیقت تکوینیه است و

برای افراد گاهی حاصل می‌شود آیا امکان دارد از تقصیر در مقدمات گاهی حاصل شود این امر تکوینی یا امکان ندارد که وجداناً احتمال دارد. اگر از تقصیر در مقدمات حاصل شد آیا این جهل مرکب باز هم عذر است؟ اگر عذر نیست و لا بالاختیار است ینافی اختیار تقصیر سابق را یا لا ینافی؟ اگر ینافی اختیار تقصیر را چطور شد ما بالاختیار لا ینافی الاختیار، چرا جاهای دیگر می‌گوئید؟ اگر لا ینافی الاختیار که به نظر می‌رسد همینجا باشد.

پس هر جا گفته اطمینان و علم، این قید در آن است و قید عقلی است، اگر بنا شد که المقصر غیر معذور باشد (کبرای کلی) و بنا شد النتيجة تتبع اخص المقدمات علمی که نتیجه تقصیر باشد چه شخص حال تقصیر التفات بانه موضوع المقصر داشته باشد و واقعاً مقصر باشد. در تقصیر واقع التقصیر منافات با عذر دارد، واقع التقصیر موضوع استحقاق عقاب است نه علم به تقصیر و التفات به تقصیر، وقتیکه سابق مقصر بود چه التفات به تقصیرش داشته باشد چه نداشته باشد مقصر عند العقل معذور نیست. مقصر عند العقل يستحق العقاب، فعلیت عقاب بحث نیست، استحقاق بحث است. آیا این واقع تقصیر است یا التقصیر معلوم للمقصر؟ موضوع عدم عذر و استحقاق عقاب التقصیر واقعاً است یا التقصیر ملتفت الیه انه تقصیر؟

غیر معذور کیست؟ معذور قاصر است یا القاصر الذی ملتفت انه قاصر؟ موضوع عذر اقصر است چه ملتفت باشد یا نباشد. فقهاء می‌گویند قاصری معذر است که ملتفت باشد که خودش قاصر است. یک عامی از شما مسأله‌ای می‌پرسد شما حسب تشخیص خودتان می‌گوئید این قاصر است و آن مقصر نیست، نه قاصر می‌داند که قاصر است چه بداند و چه نداند و نه مقصر می‌داند که خودش مقصر است. مقصر معذور نیست بما هو مقصر. آنوقت این

مقصر گاهی می‌داند که مقصر است، گاهی می‌داند قاصر است و گاهی نمی‌داند.

اگر کسی در یکی از مقدمات مقصر بود و این تقصیر در مقدمه و تقصیر عن عمد و التفات، نه التفات انه مقصر، این تقصیر ادی به الی امر غیر اختیاری این امر غیر اختیاری فرقی نمی‌کند علم باشد یا اینکه از پشت بام خودش را پرت کرده و امر غیر اختیار استخدام با زمین است و موجب خودکشی است. می‌گویند خودکشی کرد؟ چه موقع خودکشی کرد، آنوقت که از بام خودش را پرت کرد که نمرد، اگر یک مانعی در وسط راه می‌آمد و مانع از مرگش می‌شد که نمی‌مرد، خودکشی وقتی بود که به زمین سخت می‌خورد. آنوقت که اختیار نداشت و نمی‌توانست خودش را کنترل کند. پس این عالماً عامداً خودکشی کرد. چون مقدمه‌اش اختیاری بوده است. حرف عقلی حسابی هم هست. همانطوریکه این شخص عالماً عامداً خودکشی کرده با اینکه لحظه حصول کشته شدن و لحظه قتل مسلوب الاختیار بود، چطور غیر مختار ینسب الیه الفعل، ینسب، بخاطر مقدمه اختیاریه‌ای که عن تقصیر انجام داده است.

آیا فرقی می‌کند امر غیر اختیاری و استخدام به زمین باشد یا حصول علم باشد؟ علم عذر است، اطمینان عذر است. کجا؟ در جائیکه تقصیری در مقدمه‌ای نکرده باشد که آن مقدمه مقصر فیها ادت الی این علم.

خلاصه لو اطمئن من نفسه، این اطمینان باید عن تقصیر فی شیء من المقدمات حاصل شده باشد. اگر این عرائضی که کردم تام باشد و اگر تام نیست که باید تجدید نظر شود. یک مطلب دیگر این است که شخصی می‌خواهد وارد نماز شود مسائل شک و سهو را هم بلد نیست، می‌آید به او می‌گویند آیا احتمال می‌دهی که در این نماز شک کنی که می‌گوید: بله.

می‌گویند: احتمال می‌دهی که شیء‌ای باشد که موجب قطع صلاه شود؟ بله. اطمینان داری که شک نکنی؟ نه. خوب پس بیا مسأله‌اش را یاد بگیر. می‌گوید: نه. می‌گویند اگر شک کردی و مسأله را نمی‌دانی، موجب قطع صلاه شد چی؟ می‌گوید استصحاب عدم شک می‌کنم. استصحاب استقبالی می‌گوید الآن که وارد نماز نشده‌ام، شک ندارم و یقین است، شک نیست، نه شک در رکوع، سجود، قرائت، رکعات، صلاه و افعال صلاه شک نداریم، شک می‌کند که آیا وارد نماز که شد این یقین مبدل به شک می‌شود یا نه؟ آیا اینجا استصحاب استقبالی جاری است یا نه؟

استصحاب سه تاست: ۱- استصحابی که از شیخ به اینطرف متسالم علیه است که حجیت ندارد و آن استصحاب قهقری است. البته از معاصرین شیخ مثل شریف العلماء حقائق الاصول، مفاتیح، ضوابط، در اینجا نقل کرده‌اند که استصحاب قهقری حجیت دارد. اما متسالم علیه است که حجیت ندارد و صرفاً بحث بحث استظهار است.

استصحاب قهقری معنایش این است که الآن یقین است و شک دیروز و سابق بوده است. آیا لا تنقض الیقین بالشک می‌گوید بخاطر یقین چه یقین قبل باشد یا بعد، شک قبل باشد یا بعد، دست از یقین بر ندار، حکم یقین را روی شک بار کن، فقط استصحاب قهقری یک مورد دارد که آن مورد متسالم علیه است که حجیت دارد و آن در معانی الفاظ است آنهم لبناء عقلاء است که دلیل خاصی هم ندارد. یعنی شما هر چه از ظواهر را که شک کنید زمان نزول قرآن کریم، از ظواهر قرآن کریم یا زمان صدور احادیث از معصومین علیهم‌السلام شک کنید آیا به چه معنا بوده است؟ الآن می‌بینید صیغه امر ظهور در وجوب دارد، اگر کسی شک کرد که زمان معصومین علیهم‌السلام و اوامر صادره در آن زمان و

اوامری که در قرآن کریم هست، آنوقت هم ظهور در وجوب داشته یا نه؟ می‌گوئیم: حالا که ظهور در وجوب دارد نمی‌دانیم قبلاً ظهور در وجوب داشته که حالا ظهور دارد یا قبلاً ظهور در اعم از استحباب داشته و تبدل پیدا کرده و نقل پیدا کرده به ظهور در وجوب؟ در این یک مورد استصحاب قهقری حجت است لا لدله الاستصحاب، بل بناء العقلاء. لذا می‌گویند استصحاب قهقری حجیت ندارد. یک استصحاب است، استصحاب حالی، دیروز این فرش طاهر بود یا نجس بود حالا نمی‌دانم هنوز طهارت یا نجاست باقی است؟ این مسلم است که حجیت است. یک وقت نه، امروز یقین است، فردا شک هست. در فقه موارد متعدده‌ای این مسائل می‌آید. شخص در اول ظهر معذور است از وضوء گرفتن یا وضوی کامل گرفتن. باید وضوی جبیره بگیرد. احتمال می‌دهد تا آخر وقت عذرش رفع شود، آیا این یقین الآن بوجود عذر را می‌تواند استصحاب کند برای مستقبل و ترتیب اثر دهد برای این استصحاب و بگوید عذر من بالتعب الاستصحابی تا مغرب ادامه دارد پس من الآن اول وقت بدار کنم، يجوز البدار لذوی الاعذار. این تنها دلیلش استصحاب است به عنوان یک کبرای کلی.

استصحاب استقبالی را مشهور می‌گویند حجیت دارد. بنابر این آیا ما می‌توانیم روی استصحاب استقبالی بگوئیم حتی اگر شخص اطمینان ندارد و احتمال می‌دهد در اثناء نماز برایش شک و سهو حاصل شود بگوئیم تعلمش واجب نیست یا نه؟

جلسه ۴۱۶

۱۴ صفر ۱۴۲۳

فرمودند تعلّم مسائل شک و سهو واجب است برای اینکه اگر در اثناء عمل مصداق مهمش در اثناء نماز واجب شک یا سهو کرد بدانند چکار کند و سبب قطع فریضه نشود. بحث این است که آیا نمی‌شود این وجوب را رفع کرد به جهت استصحاب استقبالی؟ الآن که می‌خواهد تکبیر نماز واجب را بگوید، شک و سهو که ندارد این یقین سابق، شک لاحق این است که احتمال می‌دهد در اثناء نماز شکی یا سهوی برایش اتفاق بیفتد، استصحاب می‌کند الآن قبل از تکبیرة الإحرام نماز واجب، عدم حصول الشک والسهو له. پس حکمش می‌شود به تعبد استصحاب مثل کسی که یقین دارد که شک و سهو برایش اتفاق نمی‌افتد.

فرمودند: لو اطمئن من نفسه که شک و سهو در نماز پیدا نمی‌کند لازم نیست که مسائل شک و سهو را یاد بگیرد. این اطمینان دو نوع است: ۱- اطمینان وجدانی یا تعبدی ۲- اطمینان نیست، بالاستصحاب حکم به اطمینان دارد. احتمال می‌دهد که برایش شک حاصل شود و احتمال هم

احتمال عقلائی است، اطمینان به عدم شک ندارد. اما اگر این استصحاب تام باشد حکم اطمینان به عدم حصول شک برایش هست. آیا می شود این مطلب را تمام کرد با کلمه نعم لو اطمئن باید برداشته شود فقط وجوب تعلم مسائل شک و سهو در جائی است که یقین دارد شکی می کند یا سهوی برایش حاصل می شود. اما در بقیه صور دیگر که ظن دارد که شک می کند و ظن دارد که شک نمی کند. شک دارد که شک برایش حاصل می شود یا نه؟ در این سه صورت تعلم مسائل برایش لازم نباشد. آنجائی که اطمینان دارد به عدم حصول شک، اینکه عرض کردم اطمینان وجدانی یا تعبدی یعنی به امارات، آنجائی هم که شک دارد، یعنی احتمال عقلائی می دهد که برایش شک و سهو در اثناء نماز اتفاق بیفتد یا ظن دارد که برایش شک و سهو اتفاق می افتد، چون ظن تعبداً و حکماً حکم شک را دارد در شرع. ما در شرع دو چیز داریم: ۱- یقین ۲- شک، ظن هم ملحق به شک است در احکام الا ما خرج بالدلیل بنابر تأسیس اصلی که شیخ فرموده و بعدی ها هم پذیرفته اند که ادله اربعه اقامه کرده اند اصل عدم حجیه ظن است إلا ما خرج که ما خرج فقط امارات است و اصول عملیه تنزیلیه و غیر تنزیلیه و چند موارد خاصه ای که ظن در آنها حجت است مثل ظن در رکعات یا افعال صلاة یا بعضی ظنون دیگر خاصه.

پس مسأله این می شود که شخصی که می خواهد نماز فریضه بخواند و احتمال می دهد بلکه ظن دارد که محل ابتلاش شک و سهو می شود واجب نیست بر او که مسائل شک و سهو را یاد بگیرد. چرا؟ للاستصحاب الاستقبالی. همانطور که عرض شد بنابر مشهور، استصحاب استقبالی مثل استصحاب حالی حجت دارد. فقط استصحاب قهقری است که حجت ندارد الا در مورد شک در معنای الفاظ که در آنها حجت است آن هم لا للاستصحاب، اگر ما

دلیل هم داشتیم که استصحاب حجت نیست این را می‌گفتیم حجت است لبناء العقلاء.

پس لو اطمئن را برداریم و بگوئیم: **يجب تعلّم مسائل الشك والسهو لمن يطمئن بحصول الشك والسهو له**. این حرف در اینجا تام نیست. اما در ما نحن فیه نمی‌شود تمسک به استصحاب استقبالی کرد. اما بر مبنای جمهره‌ای از معاصرین شیخ انصاری و اساتید شیخ و اساتید اساتید شیخ که گفته‌اند اصل در شبهات موضوعیه وجوب فحص است، یا بعنوان مطلق گفته‌اند إلا ما خرج بالدلیل که اگر ملاحظه بفرمائید، متعدد از هم‌دوره‌های مرحوم شیخ که کتاب نوشته‌اند که یکی‌اش مفاتیح الأصول است که به فرمایش شیخ تعبیر می‌کنند از ایشان پایه‌شان صاحب ریاض به سید مشایخنا، پس صاحب ریاض از اساتید شیخ است. و هکذا حاشیه معالم را که ملاحظه بفرمائید، حاشیه آشیه محمد تقی اصفهانی، خود ایشان که از اعظام محققین فقهاء و اصولیین هستند قائل هستند که اصل در شبهات موضوعیه وجوب فحص است البته با یک قید.

از مرحوم شیخ رضوان الله علیه به این طرف در اصول این مبنا از آن بحثی نیست یا غالباً گرچه قبل از شیخ خیلی بحث هست، اما در فقه که مکرر آمده است. حالا این شبهه، شبهه موضوعیه است، آیا من اول که می‌خواهم تکبیره الإحرام نماز را بگویم، آیا برایم شک و سهو حاصل می‌شود در این نماز تا بخواهم مسأله‌اش را بدانم؟ این یک شبهه موضوعیه است یعنی شک در حکم ندارم در موضوعی دارم که شارع برایش حکم قرار داده است که آن شک یا سهو است. اگر بر اساس این مبنا گفتیم در شبهات موضوعیه فحص لازم است چه مطلق و چه به لحاظ عذرهایی که مثل مرحوم میرزای نائینی در فقه ذکر فرموده‌اند و از ایشان منقول است هر چند که قبل از ایشان هم منقول

است، مرحوم حاج آقا رضا همدانی هم همین فرمایش را دارند که در مواردی فحوص در شبهات موضوعیه لازم است که اگر بگوئیم فحوص لازم نیست **يقع معظم المكلفين في مخالفة الواقع كثيراً**. متعدد از تلامیذ میرزای نائینی اشکال بر ایشان کرده‌اند خوب بیشتر ملکفین در خلاف واقع قرار گیرند چه ربطی به ما نحن فیه دارد؟ یک وقت من مطمئنم که در مخالف واقع قرار می‌گیرم که بحث است گرچه گفته‌اند باز هم با اطلاقات ادله **ترخیصیه یقع فی المخالفة**، خود شارع ترخیص فرموده که این ترخیص باعث می‌شود در مخالفت واقع قرار می‌گیرد. مثل همان اشکال ابن قبه که در معالم و قوانین است. اشکال در جعل حجیت برای غیر علم که گفته‌اند لازمه‌اش تحلیل حرام و تحریم حلال باشد که مشهور بلکه متسالم علیه است قدیماً و حدیثاً که خوب لازم بیاید. خود شارع خواسته عبادش را در سهو و سماح قرار دهد ولو در مخالفت واقع قرار گیرند. این اصول ترخیصیه‌ای که شارع قرار داده حتی اگر بعد الفحص هم که باشد، خیلی در مخالفت واقع قرار می‌گیرند، شارع که گفته **کل شیء لک نظیف**، حلال، استصحاب در موارد ترخیصیه یا قاعده فراغ، تجاوز، **کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو**، یا سوق مسلمین، خیلی از این‌ها خلاف واقع است ولی خود شارع خلاف را خواسته برای مصلحت اهم که یکی‌اش تسهیل بر مردم است.

شاگردان میرزای نائینی گفته‌اند خوب مردم در مخالفت واقع زیاد قرار بگیرند، اگر اطلاق دلیل ترخیصیه، **لا تنقض الیقین بالشک وکل شیء نظیف و رفع ما لا یعلمون اطلاق دارد**. اگر اطلاق دارد که دارد، پس سبب می‌شود که مکلفون در مخالفت واقع قرار گیرند، خوب قرار بگیرند چه می‌شود. حتی اگر شخص بداند خودش در مخالفت واقع قرار می‌گیرد. خوب بشود. شخصی که

با افرادی در تماس است که ملتزم به طهارت و نجاست نیستند و نیز حلال و حرام، این علم دارد که اگر به کل شیء نظیف و حلال عمل کند، شاید در صدها مورد با نجس وضوء گرفته، نماز خوانده و غذای حرام خورده، مغصوب پوشیده، خوب باشد. چون خود شارع اجازه داده است. شارع در این چهارچوبه ترخیص فرموده است بنا بر مصلحتی در باب تراحم.

اما بالتیجه حاج آقا رضا و دیگران و شاید شیخ هم در کلماتشان در طهارت دارند که در شبهات موضوعیه فحص لازم است با این قید که اگر فحص لازم نباشد و اجراء اطلاقات ترخیصیه بشود بدون فحص، **يقع معظم المكلفين في مخالفة الواقع كثيراً**، بنا بر اطلاق و جوب فحص، **إلّا ما خرج بالدلیل**، یا جوب فحص ولو به این نوع از اعذار، بنا بر این اینجا استصحاب استقبالی جاری نیست و باید فحص کند. نه فقط چون استصحاب استقبالی است. نه بخاطر اینکه چون فرض کنید نماز است، نه اگر استصحاب حالی هم بود و نماز هم نبود چون **يقع معظم المكلفين في مخالفة الواقع كثيراً** یا مطلقاً، چه **يقعون** او لا **يقعون**، باز هم فحص می خواهد. پس منحصر می شود عدم جوب به اینکه فحص کند و تأملی کند ببینید این شک و سهو برایش در نماز اتفاق می افتد یا نه؟ اگر جوری است که اگر بخواید روی استصحاب استقبالی عمل کند **يقع في مخالفة الواقع كثيراً** باید فحص کند. پس منحصر می شود بالتیجه غالباً به جائی که (لازم نیست مسائل شک و سهو را یاد بگیرد) که بدانند و **يطمئن** من نفسه که شک و سهو نمی کند. اما بنا بر مبنای دیگر که در اصول از شیخ به این طرف معروف است و آن این است که در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست. خوب چرا اینجا نتواند به استصحاب استقبالی تمسک کند؟ شبهه، شبهه موضوعی است، نمی داند که برایش در این نماز واجب، شکی، سهوی

اتفاق می‌افتد تا اینکه مسأله‌اش را بداند و منجز شود تا اینکه چون مسأله‌اش را نمی‌داند در نماز کاری کند که سبب ابطال نماز شود که بنا بر مشهور حرام است. پس وقتی که احتمال داد شبهه موضوعیه است و فحص هم که در شبهات موضوعیه لازم نیست، در اینجا هم فحص لازم نیست. پس می‌تواند تمسک به استصحاب استقبالی کند.

پس اگر می‌شود تمسک به استصحاب استقبالی کرد که مثل خود صاحب عروه و معظم معلقین قائل هستند به حجیت استصحاب استقبالی و در شبهات موضوعیه فحص را لازم نمی‌دانند چرا اینجا فرموده‌اند، نعم لو اطمئن، نه از اول باید بفرمایند: لا یجب تعلیم مسائل الشک والسهو إلا إذا اطمئن من نفسه أنه یقع فی مخالفة الواقع، یقع له الشک والسهو، نه اینکه به عکس بگویند: یجب تعلیم مسائل الشک والسهو إلا إذا اطمئن من نفسه بعدم ابتلاء بالشک والسهو.

دو جواب داده‌اند که اگر ما بر مبنا قائل شویم که اصل عدم وجوب فحص در شبهات موضوعیه است، هر دو جواب مورد مناقشه است:

۱- می‌گوئیم استصحاب استقبالی حجت نیست، از کار حجیت استصحاب استقبالی، که صاحب جواهر در جواهر این انکار را فرموده‌اند. بعضی‌های دیگر این را دارند اما غالب خصوصاً از شیخ به بعد قائل به حجیت استصحاب استقبالی هستند. گفته‌اند استصحاب فقط یکجا حجت است و آن استصحاب حالی است جائی است که یقین قبل از شک باشد و حال شک الآن باشد نه استقبالی، دو قید دارد: با یک قید استصحاب قهقهری را بیرون کرده‌اند و با یک قید استصحاب استقبالی را بیرون کرده‌اند.

در استصحاب قهقهری یقین بعد از شک است، شک قبل است. الآن یقین است، شک داریم مثلاً بوده یا نه؟ در استصحاب استقبالی و حالی یقین قبل از

شک است، با این فرق که در استصحاب حالی شک الآن است، یقین قبل، در استصحاب استقبالی یقین الآن است، شک بعد است. استصحاب حالی و استقبالی مشترکند در اینکه شک متفرع در یقین است و بعد یقین زماناً اما فرقی این است که در استصحاب حالی، حال الشک این شک مسبوق به یقین بوده است. در استصحاب استقبالی، حال یقین الآن مورد یقین است. الآن که می‌خواهد وارد نماز شود، شکی ندارد در مسائل نماز و شکی برایش اتفاق نیفتاده، و موضوع ندارد اما شک می‌کند وقتی که وارد نماز شد شک برایش اتفاق می‌افتد یا نه؟ اگر کسی این مبنای را داشت که متأخرین غیر صاحب جواهر آن هم در بعضی موارد، ایشان فرموده ولی پایبندش نشده است در موارد دیگر. یا یادم نیست که کسی منکر شده باشد از شیخ به بعد استصحاب استقبالی را چه در فقه و اصول. بحث می‌کنند از نظر علمی ولی منکر نیستند. اگر کسی منکر شد بخاطر اینکه ادله‌اش روایات یقین لا یدفع بالشک ولا تنقض یقین بالشک و امثال این‌ها، ظهور دارد فقط در استصحاب حالی، اگر این شد که جواب هست و این جواب مناقشه ندارد. انکار استصحاب استقبالی را بکنید به شرطی که بتوانید پایبند این انکار استصحاب استقبالی در فقه بشوید. یعنی در مسأله بدار ذوی الإعدار بگوئید مطلقاً لا یجوز البدار بذوی الإعدار که فکر نمی‌کنم از شیخ به بعد کسی به این اطلاق قائل باشد چون دلیل خاص ندارد. مگر آن جاهائی که مدعا این است که ادله خاصه هست که محل خلاف است آیا دلالت دارد یا نه. شخصی می‌خواهد وارد نماز شود و استقرار در نماز شرط است شک می‌کند که اگر در جمعیتی در حرم ایستاده و احتمال می‌دهد از اول تا آخر نماز شلوغ شود و فشار بیاورند از قبله منحرف شود، آیا می‌گوئید جائز نیست نماز بخواند و جائز نیست شروع به نماز کند؟ غالباً

گفته‌اند جائز است و تمسک به استصحاب استقبالی کرده‌اند. یعنی شخص اطمینان ندارد که از اول تا آخر نماز رو به قبله خواهد بود. و استقرار یا استقبال یا استقلال دارد و هکذا در شرائط دیگر که اگر احتمال داد شرائط و اجزاء در اثناء نماز بهم بخورد. غالباً فرموده‌اند یجوز البدار (تعجیل) لذوی الإعذار ولو اینکه احتمال می‌دهد بعد عذرش از بین برود مثل فضیه جبیره و وضوء که الآن معذور است و نمی‌داند که تا آخر وقت عذرش برطرف می‌شود یا نه؟

پس اشکال اول بنابر قول به اینکه در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست و اگر فحص لازم نیست پس چرا اینجا استصحاب استقبالی جاری نشود و بگوئیم تابع استصحاب استقبالی می‌تواند با اینکه می‌داند برایش شک و سهو اتفاق می‌افتد وارد نماز شود. پس اشکال اول این است که استصحاب استقبالی حجت نیست و تام نیست.

اشکال دوم گفته‌اند: استصحاب استقبالی را قبول داریم فقط چیزی که هست شرط تمامیت استصحاب در اینجا نیست. چرا؟ چون همانطوری که در کتب اصولی فرموده‌اند و در فقه هم غالباً پایبندش هستند، استصحاب جریانش چون یک اصل تعبدی است و چون شارع می‌گوید الاستصحاب حجه، باید یا مستصحب خودش اثر شرعی باشد یا ولو مستصحب حکم شرعی نیست و موضوع خارجی و عقلی است اما اثر شرعی بر آن بار نشود، گفته‌اند در ما نحن فیه که احتمال می‌دهد در اثناء نماز شک و سهو برایش اتفاق بیفتد، در اینجا ولو مصداق استصحاب استقبالی است و استصحاب استقبالی هم حجت است اما در اینجا ارکان استصحاب تام نیست و یک شرط استصحاب مفقود است و آن این است که مستصحب یا باید خودش اثر و حکم شرعی باشد، استصحاب

بر بقاء طهارت می‌کند از حدث، استصحاب حدث می‌کند، استصحاب نجاست می‌کند که خود مستصحاب حکم شرعی است یا استصحاب حیاة زید را می‌کند نسبت به اموال و همسر زید، که می‌گوئیم زید هنوز زنده است که این زنده بودن که حکم شرعی نیست اما اثر شرعی دارد پس نمی‌شود در اموال و همسرش تصرف کرد. گفته‌اند در ما نحن فیه این موضوع خارجی است پس حکم شرعی نیست، اثر شرعی هم ندارد چرا؟ چون اثرش صرفاً اثر عقلی است و اثرش احتمال استحقاق العقاب است و این حکم عقلی و اثر عقلی است. یعنی این شخصی که می‌خواهد وارد نماز شود و احتمال می‌دهد که شک یا سهو کند، چرا باید مسائل شک و سهو را یاد بگیرد؟ بخاطر اینکه دلیل لا تنقض یقین بالشک اینجا را نمی‌گیرد. چرا؟ چون این شک، که شک می‌کند که آیا برایش شک و سهو قرار می‌گیرد یا نه؟ این شک متعلقش موضوع خارجی است یعنی حصول الشک له فی الصلاة، خوب اگر برایش در اثناء نماز شک حاصل شد اثر این شک در اثناء نماز چیست؟ یعنی مستصحاب که می‌گوید برایش شک واقع نمی‌شود، الآن که شک و سهو ندارد، استصحاب می‌کند که در مستقبل برایش شک و سهو اتفاق نمی‌افتد، اثر اینکه شک و سهو برایش اتفاق نمی‌افتد چیست؟ پس اثرش اثر عقلی است، عقل می‌گوید: شمائی که مولی الموالی برای شما در شک و سهو احکامی الزامیه قرار داده و می‌خواهید وارد نماز شوید و احتمال می‌دهید برای شما شک و سهو اتفاق بیفتد، باید مسائل شک و سهو را یاد بگیرید تا نکند مبتلای به قطع فریضه شوید در اثر جهل به مسائل شک و سهو و مستحق العقاب. استحقاق عقاب اثر عقلی است. وقتی که اثر عقلی بود پس استصحاب اینجا جاری نیست و استصحاب استقبالی نه چون تام نیست بل چون فاقد این شرط است. آن وقت

این جواب می شود بر اینکه پس واجب است مسائل شک و سهو را یاد بگیرد. چرا؟ چون استصحاب استقبالی جاری نیست. این مطلب را متأمل شوید تا ببینیم می توانیم به این حرف پایبند باشیم یا نه؟

جلسه ۴۱۷

۱۵ صفر ۱۴۲۳

اصل مثبت حجت نیست و این از مسلمات متأخرین است. آیا در این مسأله اصل مثبت است یا نه؟ اشکال دوم در استصحاب استقبالی که دیروز عرض شد این بود که اصل مثبت است. مستصحب یا باید خودش اثر شرعی باشد چون شارع می‌فرماید لا تنقض الیقین بالشک. آن وقت شارع نسبت به احکام خودش می‌فرماید استصحاب کن. پس باید خود مستصحب اثر شرعی باشد و یا اگر مستصحب ما حکم شرعی نیست و امر اعتباری و انتزاعی و تکوینی است ما می‌گوئیم این امر انتزاعی هست در حال شک و این امر تکوینی در حال شک در تکوین هست و این اعتبار هست. چه ربطی امر اعتباری، انتزاعی و تکوینی به شارع دارد؟ باید اثر شرعی‌ای بر آن مرتب باشد تا این جعل تام باشد. شارع که فرمایش غیر تامی ندارد. شارع می‌گوید: بگو زید زنده است، شارع چکار دارد در مقام شرعی که زید زنده است و او را زنده حساب کن باید یک اثر شرعی داشته باشد. اگر اثر شرعی این مستصحب ندارد و اثر شرعی نیست و اثر شرعی هم بر او مرتب نمی‌شود لا تنقض الیقین

بالشک این را نمی‌گیرد و می‌شود اصل مثبت.

اشکال این است که در ما نحن فیه و آن این بود که شخص می‌خواهد وارد نماز فریضه شود، احکام شک و سهو را نمی‌داند، احتمال می‌دهد که محل ابتلاش بشود، اگر شک یا سهو کرد، چون حکم شرعی اش را نمی‌داند، نمی‌داند چکار کند، ممکن است امری که انجام می‌دهد مبطل نماز باشد و قطع صلاه بنا بر مشهور جائز نیست، پس باید احکام شک و سهو را بداند.

استصحاب استقبالی این بود که این شخص که احتمال می‌دهد که شک و سهو مورد ابتلاش شود در اثناء نماز، قبل از نماز که شکی بین دو و سه ندارد که اگر اتفاق افتاد و نمی‌داند که اگر بین دو و سه شک کرد چکار باید بکند. الآن یقین دارد که شک ندارد ولو لعدم الموضوع که در نماز نیست. این شک می‌کند به اینکه الآن شک بین دو و سه ندارد آیا تبدیل پیدا می‌کند در اثناء نماز به شک بین دو و سه؟ لا تنقض الیقین بعدم الشک بین الاثنتین والثلاث. متیقن این است که قبل از نماز شک بین دو و سه ندارد، مشکوک این است که آیا برایش شک طاری می‌شود بین دو و سه یا نه؟ استصحاب می‌گوید بگو بین دو و سه شک پیدا نمی‌کنی پس به تعبد استصحابی در حکم اطمینان بعدم حصول الشک له هست، پس لازم نیست تعلم مسائل شک و سهو کسی که احتمال می‌دهد که این مسائل برایش پیش آید.

اشکال این بود که خوب اثر این استصحاب چیست؟ مستصحاب ما موضوع خارجی است و آن این است که لیس شاکاً، این متیقن بود، استصحابش می‌کند در حصول شک، یعنی هل يتبدل لیس شاکاً الی شاک؟ مستصحاب که امر اعتباری و شرعی نیست. خوب اثر این استصحاب چیست؟ اثرش هم شرعی نیست. اثرش این است حالی که این شخص می‌گویند من در

حال نماز نه بالوجدان بلکه بالتعبد شک نخواهم شد بین دو و سه، خوب آدمی که بین دو و سه شک نمی‌کند حکم شرعی اش چیست؟ حکم شرعی ندارد. حکم عقلی اش این است که مقدمه عمل که علم به حکم است برایش لازم نیست. چون بنا بر مشهور تعلّم وجوب تعبدی ندارد بلکه وجوب عقلی است. بخاطر این است که در مخالفت واقع قرار نگیرد. پس وجوب تعلّم عقلی است و عدم وجوب تعلّم عند الاطمینان عقلی است. اینکه قبل از نماز یقین دارد که شک نیست، استصحاب می‌کند استقبالاً در اثناء نماز که شک می‌کند بالتعبد، وقتی که شک پیدا نمی‌کند فلا یجب علیه الآن قبل از نماز تعلّم احکام شک و سهو. این لا یجب را چه کسی می‌گوید؟ عقل می‌گوید. پس اثر این استصحاب عقلی است و حکم عقل است. وقتی که حکم عقل شد می‌شود مثبت که حجت نیست. این اشکال.

قبل از اینکه این اشکال را عرض کنم. آقایان یک فرمایشی دارند عین همین مسأله که دیروز هم اشاره کردم در بدار لذوی الاعذار، که آیا تا آخر وقت عذرش برطرف می‌شود یا نه؟ در مواردی که بدار جائز است، الآن بحث فقهی نیست بحث اصولی است که اصل مثبت هست یا نیست. در آنجا تمسک به استصحاب استقبالی کرده‌اند.

کسی که اول وقت معذور است که باید وضوی جبیره بگیرد. یک وقت است که می‌داند قبل از آخر وقت خوب می‌شود و می‌تواند وضوی صحیح بگیرد. می‌گویند جائز نیست اول وقت وضوی جبیره بگیرد و نماز بخواند شارع سعه قرار داده باید نمازش را بگذارد آخر وقت با وضوی کامل بخواند. یک وقت می‌داند تا آخر وقت عذرش باقی است. اول وقت وضوی جبیره می‌گیرد و نماز می‌خواند. یک وقت شک دارد که در اثناء وقت عذرش

برطرف می شود که بتواند وضوی کامل بگیرد یا برطرف نمی شود تا وضوی جبیره بگیرد. یکی از ادله بدار (تعجیل) لذوی الاعذار این است که تمسک به استصحاب استقبالی می کند و اول وقت وضوی جبیره می گیرد و نماز می خواند.

اینجا اشکال شده که این استصحاب مثبت است. عبارتی از مرحوم آقا ضیاء عراقی در مقالات دارند در دفع این اشکال، ببینیم ما نحن فیه از این قبیل هست یا نه؟ چاپ جدید ج ۱ ص ۲۷۱ و ۲۷۲، در همین مسأله استصحاب استقبالی در بدار لذوی الاعذار. می فرمایند: و توهم عدم جریان الاستصحاب فی المقام إذ المدار حينئذ علی الاضطرار عن الطبيعة وبقاء الاضطرار الی آخر الوقت من لوازمه عقلاء (این عبارت باید قدری سقط داشته باشد یا تشویش داشته باشد اما مطلب معلوم است) فیکون من الأصول المثبت غیر الجاریة اصلاً. ایشان فرموده اند این اشکال اصل مثبت بودن مدفوع. لأنّ فی ظرف اضطراره فی اول الوقت یصدق الاضطرار عن الطبيعة، لأنّ الطبيعة فی هذا الوقت منحصر فردها فیما یتمشی منه بخصوص وقته فمع الاضطرار عنه یتصدق الاضطرار عن الطبيعة فی مثل هذا الوقت فیستصحب هذا المعنی.

اول وقت دستش بسته است و اگر بخواهد وضوء بگیرد باید جبیره بگیرد شک می کند در اثناء وقت تا قبل از آخر وقت دستش خوب می شود و می تواند باز کند و وضوی کامل بگیرد یا نه، اینجا استصحاب می کند بقاء این عذر را. پس عذرش تا آخر وقت باقی است. مرحوم آقا ضیاء می فرمایند این اول وقت اشکال این است که شخص مأمور شده است که طبیعت وضوی ممکن را ما بین الحدین انجام دهد بین زوال و مغرب، آن وقت اگر کسی می تواند این طبیعت را کامله انجام دهد بنا به وضوی عذری بگیرد. این الآن

که نمی‌تواند طبیعت را کامله انجام دهد دستش بسته است، می‌گوید حالا که دستم بسته است نمی‌دانم تا آخر وقت دستم باز می‌شود یا نه، اثبات اینکه این طبیعتی که الآن هست که عذر دارد آیا باقی است تا آخر وقت یا نه؟ استصحاب و تعبد می‌گوید: بگو این عذر باقی است، لازمه عقلی اینکه این عذر باقی است این است که تا آخر وقت آن طبیعت ممکنه همین طبیعت عذری است، این اثر عقلی است که عقل می‌گوید و آیه و روایت هم نیست که این طبیعت عذری لازمه‌اش این است که الطبیعة الممكنة همین باشد، عقل می‌گوید. پس اثر استصحاب عذر تا آخر وقت اثر عقلی است، عقل می‌گوید کسی که طبیعت عذریه برایش اول وقت هست و نمی‌داند این طبیعت عذریه تا آخر وقت باقی است یا مبدل می‌شود به طبیعت غیر عذریه؟ عقل می‌گوید اگر مولی به شما گفت بگو طبیعت عذریه تا آخر وقت باقی است و مفاد استصحاب این است، پس شما در کل وقت طبیعت عذریه دارید، پس عقل می‌گوید و دلیل شرعی نیست پس اصل مثبت است.

مرحوم آقا ضیاء از این اصل مثبت در آنجا اینطور جواب داده‌اند که ما نمی‌گوئیم این طبیعت عذریه باقی است تا آخر وقت پس در کل وقت طبیعت ممکنه برای این شخص طبیعت عذریه باشد و انما می‌گوئیم این شخص مأمور است در اول وقت به وضوی نمازی که *أقم الصلاة لدلوك الشمس*، الوضوء الممكن مأمور به است، این اول وقت طبیعت عذری برایش ممکن است، آن طبیعت ممکن در اول وقت منحصر در این عذریّت است. وقتی که این طبیعت منحصر است در این فرد از طبیعت، که طبیعت عذری باشد. وقتی که منحصر در این فرد شد من می‌گویم برایم منحصر است در وضوء طبیعت عذریه، الطبیعة العذریة حکم شرعی‌اش چیست؟ وضوی جبیره است. این

طبیعت عذریه را تا آخر وقت استصحاب می‌کنم و وضوی جبیره می‌گیرم. آیا این جواب در ما نحن فیه هم می‌آید یا نه؟ این اشکال مثبت بودن در تعلم در ما نحن فیه می‌آید یا نه؟

اول که می‌خواهد شخص نماز بخواند شک بین دو و سه نمی‌کند. احتمال می‌دهد که شک حاصل شود یا نشود. الآن که شک ندارد. می‌گوید حالا که شک ندارم بین دو و سه مستصحب و متیقن چیست؟ در مسأله بدار لذوی الإعدار مرحوم آقا ضیاء مستصحب را عوض کردند. متیقن را چیزی قرار دادند که اثرش اثر شرعی است. وقتی که متیقن اثر شرعی‌اش باقی است پس بعد هم هست. در ما نحن فیه اثرش اثر شرعی نیست بلکه عقلی است. لهذا وقتی که هنوز وارد به نماز نشده احتمال می‌دهد که بین دو و سه شک کند. اگر شخص بین دو و سه شک کند و حکمش را قبلاً بدانند مبتلاً به قطع صلاة محرم نمی‌شود. اگر حکمش را ندانند و عمداً ملتفتاً یاد نگیرد و شک بین دو و سه بکند و کاری انجام دهد که نماز باطل شود. ولو فی وقته عن اختیار نبوده ابطال نماز، اما ما به الاختیار لا ینافی الاختیار، معذور نیست برای اینکه ابطال نماز کرده و جوری انجام داده که نمازش باطل شده است. آن وقت آیا الآن با استصحاب می‌شود برای این عذر درست کرد یا نه؟ ما چه چیزی را می‌خواهیم استصحاب کنیم و مستصحب چیست؟ مستصحب این است که من اول نماز چون در رکعت دوم و سوم نیستم و اصلاً در نماز نیستم شک بین دو و سه ندارم و شک موضوعش دو و سه است و من اصلاً وارد نماز نشده‌ام، پس شک ندارم ولو لعدم الموضوع. حالا که شک ندارم نمی‌دانم این حالت که عدم الشک باشد عدم الشک بین دو و سه حکم شرعی‌اش چیست؟ هیچ. فقط یک کلمه عقلی دارد که لا ینجب تعلم حکمه ومسألته. کسی که شک بین دو و

سه دارد حکم دارد اما کسی که شک ندارد که حکم شرعی ندارد. بله یک حکم عقلی دارد که شما که شک ندارید لازم نیست که مسأله‌اش را بیاموزید. چون عقل بود که می‌گفت تعلم مسائل لازم است که محل ابتلائاتان نشود و عقل است که می‌گوید چون محل ابتلاء نیست پس یاد نگیر. من نمی‌دانم عدم الشک بین دو و سه که الآن هست و متحقق است این عدم، آیا تا آخر نماز ادامه دارد یا مبدل می‌شود به شک بین دو و سه، استصحاب می‌گوید: بگو ادامه دارد. استصحاب کیست که می‌گوید؟ شارع می‌گوید. اثر این جعل شرعی چیست؟ اینکه لا یجب تعلم که اثر عقلی است پس اصل مثبت است. پس متیقن سابق را می‌کشیم در حال شک و این اثر مبانی‌اش باید تعبدی و شرعی باشد.

فقط اینجا یک اشکال هست و آن این است که همان اشکالی است که در عدم ازلی دارند که مشهور قدیماً و حدیثاً قائلند که استصحاب عدم ازلی نداریم و حجت نیست، کسانی که گفته‌اند حجت است گفته‌اند اطلاقات استصحاب می‌گیرد. اشکال مشهور امثال شیخ و غیرشان بر استصحاب عدم ازلی چیست؟ گفته‌اند ادله استصحاب ظهور ندارد و سعه ندارد در عدم ازلی و لهذا تفریق نکرده‌اند بین استصحاب عدم ازلی و بین اینکه خود مستصحب عدم ازلی را ما تا الآن باقی بداریم یا اینکه بخواهیم عدم نعتی بر آن بار کنیم؟ گفته‌اند عدم ازلی ظهور ندارد ادله استصحاب در شمولش و غیر متعارف و غیر عقلانی است.

شخصی به شما گفت زید ۴۰ سال است که بچه‌اش را ختنه نکرده است. از این حرف چه متبادر به ذهن می‌آید؟ اینکه فرزندش ۴۰ ساله است و ختنه نشده است. بعد به زید می‌گوئیم چرا اینطور است؟ می‌گوید من اصلاً اولاد

ندارم. به این می گوئیم چرا گفتی ۴۰ سال است بچه اش را ختنه نکرده است؟ می گوید: معلوم است که بچه ندارد که ختنه کند. این جوک است و اطلاقات شامل این نمی شود. عمده اشکال به عدم ازلی این است که شاملش نمی شود. در ازل روزی که تکلیفی نبود و مکلف به و مکلفی نبود حکمی و شریعتی نبود، فلان حکم نبود نمی دانیم وقتی که خدا خلق بشر کرد و تکلیفاتی قرار داد و یک سری واجبات و محرمات قرار داد آیا فلان واجب یا حرام را قرار داد یا نه؟ استصحاب عدم ازلی می شود. مضافاً به اینکه اینجا می خواهیم روی عدم و لعدم موضوع عدم نعتی بار کنیم که این متسالم علیه است که درست نیست. یعنی شخصی در حالی که قبل از نماز است می گوید من شک بین دو و سه ندارم. پس وارد نماز که می شود لا تنقض الیقین بالشک می گوید بگو تعبداً شک بین دو و سه هم نداری. می شود در حکم بالتعبد در حکم کسی که یقین دارد که شک بین دو سه پیدا نمی کند. خوب متیقن چیست؟ متیقن عدم الشک بین دو و سه در جائی که این شک موضوع ندارد. چون این شک موضوعش در نماز است که هنوز شروع نکرده است. می خواهیم متیقنی که موضوع ندارد برایش مرتب کنیم عدم نعتی را نه عدم ازل را بلکه عدم حال عدم الموضوع را.

گاهی در قرآن هم دارد که بخاطر یک نوع تأکید عدم محمولی لعدم الموضوع بیان شد *اتنبئون بما لا يعلم ما فی السموات وما فی الأرض*، آیا خدا را به شریک خبر می دهید که خدا نمی داند در آسمان و زمین. چرا خدا نمی داند؟ چون نیست شریکی پس بنای عدم محمولی بر عدم موضوع گاهی بعنوان بلاغت درست است ولی این یک نوع بلاغت و تأکید است اما عدم محمولی بلحاظ عدم موضوع گرچه دروغ نیست اما در عین حال می گویند عقلانی

نیست و بار نمی شود.

اگر این اشکال را قبول کردید که مشهور قبول دارند، پس نمی شود ما استصحاب کنیم عدم الابتلاء بالشک والسهو را. اگر اشکال را قبول نکردید این لو اطمئن را عوض کنید. پس این لو اطمئن احتیاج ندارد که عوض شود، اگر کسی مطمئن است که شک و سهو پیدا نمی کند بر او واجب نیست که تعلم کند، اما اگر مطمئن نیست و احتمال می هد که شک و سهو پیدا کند چون می تواند مسأله اش را یاد بگیرد و اگر یاد نگرفت و محل ابتلاش شد و کاری کرد که موجب بطلان نماز شد معذور نیست.

جلسه ۴۱۸

۱۶ صفر ۱۴۲۳

عرض شد این مسأله چند مورد تأمل دارد: یکی دیگر صاحب عروه فرمودند: نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يتبلى بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامها. ایشان فرمودند: مکلف واجب است علم به احکام شک و سهو پیدا کند و اگر مطمئن است که شکی و سهوی بر او وارد نمی‌شود، این اطمینان عذر است برای او که وجوبی بر او ندارد. وجوب تعلم مسائل شک و سهو بر کسی است که احتمال بدهد که محل ابتلاش شود. بعد فرموده‌اند: صح عمله. باید گفت مراد ایشان از صحت، صحت عقلیه، عقلائییه و تعبديه نیست، باید همین لم یجب باشد. چرا؟ چون ما یک صحت واقعیه داریم و یک صحت ظاهریه. خود صحت واقعیه یا ظاهریه باشد معنایش مطابقه المأتی به للمأمور به. یک وقت مطابقت واقعیه است، نمازی که زید خواند مطابق است با نمازی است که در لوح محفوظ تشریح و ذکر شده این صحت واقعیه است. یک وقت مطابقت دارد با اجتهادش اگر مجتهد است یا مقلد است، حسب فتوای مجتهدش مطابق با فتوای اوست و صحیح است. صحیح یعنی

چه؟ یعنی این مجتهد با این مقلد می‌گوید نماز شما مطابق با لوح محفوظ نمی‌گویم هست چون آن را نمی‌دانم ولی مطابق با ادله است. این صحت ظاهریه است. این تعبیر ظاهریه هم مسامحه است. چون ما دو حکم نداریم. واقعیه و ظاهریه. لله فی کل واقعه حکم. دلیل برای مجتهد، ادله تفصیلیه، دلیل اجمالی برای مقلد یک وقت موافق با آن لوح محفوظ می‌شود این حکم شارع است و اینکه واقعی تعبیر می‌کنند احراز نیست توضیح است یک وقت مخالف با واقع درمی‌آید، وقتی که مخالف درآمد نه اینکه حکم الله است، نه خدا یک حکم دارد. این مخطی معذور است. این دلیل برای مجتهد که او را به واقع نرساند بلکه به خلاف واقع رساند برای مجتهد معذر است و روز قیامت مجتهد می‌بیند که نمازش موافق با واقع نبوده و باطل بوده، ولی معذور است چون شارع فرموده کل شیء لک نظیف، نه اینکه این حکم ظاهری است، تعبیر از ظاهری از باب مقابله با واقعی است نه راستی یک حکم دیگر است همانطور که مکرر در فقه و اصول گفته‌اند.

پس ما یک صحت واقعیه داریم و آن مطابقه المأتی به للمأمور به الواقعی که این واقعی توضیح است نه احتراز. یک صحت ظاهریه داریم که مطابقه المأتی به للمأمور به للأمر الظاهری که این مجاز است. یعنی مطابقه المأتی به للحجه پس حجت یعنی مطابقت؟ این ربطی به وجوب و عدم وجوب ندارد. وجوب و عدم وجوب یک طرف دیگر دارد و صحت و عدم صحت یک طرف دیگر دارد. ایشان ولو تعبیر فرموده‌اند "صح عمله" اما باید گفت مراد فنیاً صحت عقلیه، عقلاییه و تعبدیه نیست. مراد یعنی لا یجب، شخصی که اطمینان دارد، جعل حجت نسبت به این شخص درست نیست، جعل اگر مطابق با اطمینانش است که اردع انواع تحصیل خاص است و اگر مخالف

اطمینانش است که در نظر او اگر وجودین باشد، ضدیت است و اجتماع ضدین است و اگر یکی وجود و دیگری عدم باشد می شود اجتماع نقیضین. پس صحیح عملی یعنی لا یجب، مقابل آن یجب. یجب علی المکلّف تعلّم مسائل الشک والسهو اما اگر مطمئن شد لا یتلی بالشک والسهو لا یجب. بله این اطمینان و علم خودش عذر است و حجت، اگر مطابق با واقع درآمد این اطمینان منجز واقع است و اگر مخالف با واقع درآمد این اطمینان معذر از ترک واقع است.

مطلب دیگر این است که این مطلب را مرحوم صاحب عروه چند جا ذکر فرموده اند، یکی همین جا، دیگری در مثل از ختام فروع علم اجمالی در کتاب صلاة ایشان مسأله را ذکر کرده اند که یک فوارقی دارد و ببینیم حکم چیست؟ قاعده اش چیست؟ قاعده اش این مسأله است و آن مسأله در او نقض هست یا قاعده آن است و این احتیاج به تکمیل دارد. مسأله را می خوانم. در اواخر کتاب صلاة ایشان فروع علم اجمالی ذکر کرده اند و مباشرة قبل از علم اجمالی، ختام، فیه مسائل متفرقه، آخرش مسأله قبل از ختام که مسأله ۱۸ در فصل الشکوک التي لا اعتبار بها. مسأله را می خوانم تأمل فرمائید: یجب تعلّم ما یعم به البلوی من أحكام الشک والسهو (و قید زده اند به "ما یعم به البلوی". یعنی مسائل شک و سهوی که غالب مردم محل ابتلاشان می شود. اینجا یک سؤال است. غالب مردم مورد ابتلاشان می شود به من چه؟ این برای این است که اگر مسائلی است که برای غالب مردم محل ابتلاء می شود برای من احتمال ابتلاء هست، آن وقت احتمال منجز واقع است) بل قد یقال ببطان صلاة من لا یعرفها (که اجمالش گذشت) لكن الظاهر عدم الوجوب (تعلّم) إذا کان مطمئناً بعدم عروضها له كما ان بطلان الصلاة انما یکون إذا کان متزلزلاً چیست لا یمكنه قصد القربة أو تبقى له الشک والسهو ولم یعمل بمقتضى ما ورد منه واما لو بنی علی

احد المحتملين. شخص قصد قربتش گیری نداشته باشد که اگر گیری داشته باشد و نماز هم تامه الأجزاء والشرائط وفاقده الموانع والقواطع باشد فایده ندارد چون قصد قربت شرط اساسی است، اما اگر شخص یک مسأله‌ای را یاد نگرفت و مسأله محل ابتلاش شد. مطمئن هم بود که برایش اتفاق نمی‌افتد اما اتفاق افتاد) أو المحتملات وطابق الواقع مع فرض حصول قصد القربة منه صح. این قید توی مسأله باب تقلید نبود. مسأله باب تقلید می‌گفت: لو اطمئن من نفسه أنه لا يتلى بالشك والسهو، صح عمله، که بهتر بود می‌فرمودند لا يجب تعلم به. اطمینان و عدم اطمینان ربطی به صحت ندارد عذر است برای ترک واجب نه اینکه عمل صحیح باشد. شاهد این است: وأما لو بنى على احد المحتملين أو المحتملات وطابق الواقع این است که صحت درست می‌کند نه اینکه چون مطمئن است که محل ابتلاش نمی‌شود. مثلاً إذا شك في فعل شيء وهو في محله ولم يعلم حكمه لكن بنى على عدم الاتيان فأتى به أو بعد التجاوز وبنى على الاتيان ومضى صح عمله (اینجا ایشان یک قید دیگر زده‌اند که محل تأمل و اشکال است) إذا كان بانياً على ان يسأل بعد الفراغ عن حكمه. یعنی این شخص حالائی که دارد تسییحات اربع می‌خواند در رکعت سوم، شک کرد که آیا تشهد خوانده یا نخوانده و نمی‌دانست وظیفه‌اش چیست؟ باید تشهد بخواند یا نخواند؟ نخواند که وظیفه هم همین بود که تشهد نخواند و نمازش را تمام کرد. ایشان می‌فرمایند نمازش درست است. بشرطی که وقتی که بنا گذاشت تشهد نخواند بنایش این باشد که بعد از نماز پرسد که آیا این نمازش درست است یا نه؟ این شرط از کجا و چه لزومی دارد. بله اگر نرفت پرسد و مخالف با واقع درآمد معذور نیست، وجوب هست که سؤال کند نه بطلان عمل. بطلان یک چیز است، مخالفه مأتی به للمأمور به، وجوب یک مسأله دیگر

است. صحت یک چیز است و عدم وجوب یک چیز دیگر و این خلط شده است. لهذا عده‌ای از معلقین حاشیه زده‌اند. من جمله مرحوم آقا ضیاء که فرموده‌اند: إذا كان بانياً على أن يسأل، في اعتبار قيد نظر لعدم موضوعية فيه بعد موافقة عمله على وفق وظيفته وإن لم يعمل بها. آیا اگر عملی را انجام داد و موافقت با واقع درآمد آیا باید بداند که عملش مطابق با واقع است تا صحیح باشد؟ نه. صحت متوقف بر دانستن و ندانستن، دانستن و ندانستن یک ظرف دیگر است. متأخر از صحت و عدم صحت است، متأخر رتبی است ولو از قبل انسان بدهد. صحت معنایش این است که مولی گفته اینطور و او هم همینطور انجام داده است. این یعنی صحت و بیش از این نیست، فساد یعنی مولی گفته اینطور و او گونه‌ای دیگر انجام داده است، حالا چه بداند صحیح است و چه نداند و چه بداند صحیح نیست، آن رتبه متأخر است.

اولاً بناء و عدم بنا لزومی ندارد. حالا بنا داشت که سؤال نکنند. پس صحت و فساد یک چیز است و وجوب و عدم وجوب یک چیز دیگر است و دو ظرف دارد. وجوب و عدم وجوب متأخر از صحت و فساد است. و یک ظرف دیگر دارد. علم و جهل متأخر است رتبهً از صحت و فساد. شخص با علم عذر دارد چه علم به واقع و چه علم به حجت، با عدم علم در جائی که علم لازم است عذر ندارد. اما این ربطی به صحت و فساد ندارد. لذا بحث تجری از کجا درست شده است؟ از همینجا درست شده است. شخص می‌داند حرام است و انجام می‌دهد و واقعاً حرام نیست، مشهور گفته‌اند عاصی نیست، می‌داند واجب است و ترک می‌کند، و واقعاً واجب نبوده و امر مترتب بر آن نیست، شخصی جائی ایستاده می‌خواهد نماز بخواند نمی‌داند آب هست در این چند متری یا نه و حوصله نداشت که بگردد. تیمم کرد و ایستاد و نماز

خواند و قصد قربت هم حاصل شد، و واقعاً آن اطراف آب نبود آیا نمازش با تیمم درست است یا نه؟ اگر یقین داشت فرض کنید که آب هست اما تنبلی کرد و عسر و حرجی هم نبود و نرفت آب بردارد وضوء بگیرد و با تیمم نماز خواند و واقعاً تعیینش جهل مرکب بود. یعنی راستی آب نبود اگر می‌رفت که تکلیف واقعی‌اش تیمم بود، نمازش درست است؟ بله. در عروه از این مسائل پر است. در عبادات و غیر عبادات.

پس صحت و فساد مال یک مطلب است فقط و آن مطابقت و عدم مطابقت است و علم و جهل رتبه متأخر از آن است.

در اواخر کتاب صلاه فرموده‌اند: **إذا كان بانياً**، که چند نفر حاشیه فرموده‌اند. صاحب عروه فرموده‌اند: **إذا كان بانياً**، مرحوم حکیم فرموده‌اند: **أو لم یکن بانياً** بناء خصوصیتی ندارد.

بناء گذاشتن بر اینکه بعد از نماز سؤال کند برای وجوب و عدم وجوب است نه صحت و عدم صحت. اگر ایشان فرموده بود **لم یجب إذا كان بانياً**، درست بود اما وقتی که ایشان می‌فرمایند: **صح عمله إذا كان بانياً**. این صحت عمل مقید به بناء نیست بعد در ادامه می‌فرمایند: **كما ان من كان عارفاً بحکمه**، مسأله را بلد بود و **نسی فی الاثناء أو اتفق له شک أو سهو نادر الوقوع**، شکی کرد که نادراً واقع می‌شود. شک کرد که رکعت اول نماز ظهر است یا رکعت آخر نماز عصر که مطمئن بود که همچنین نمی‌کند و نرفته بود که یاد بگیرد و اتفاق افتاد. **یحوز له أن یبني علی احد الاحتمالات فی نظره بانياً علی السؤال**. این یجوز اینجا دقیق است و با بانياً می‌خورد اما صح با **إذا كان بانياً** نمی‌خورد. با اینکه اینجا دو فرع یک مسأله و دو مصداق یکی را ذکر فرموده‌اند یکی یجوز و یکی صحت، اینجا هم که فرموده‌اند صح، یعنی جاز، نه صحت اصطلاحی

فقهایه. یک مسأله است که دو مصداقش را ذکر کرده‌اند یک جا فرموده‌اند:
صحّ عمله إذا كان بانياً، توی همین مسأله مصداق دیگرش را فرموده‌اند: يجوز له
أن يبني على احد المحتملات بانياً على السؤال.

جلسه ۴۱۹

۵ ربیع الأول ۱۴۲۳

عروه باب تقلید مسأله ۲۹. كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات، بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات. تقلید منحصر به واجبات و محرمات نیست بلکه مستحبات، مکروهات و مباحات را هم در برمی گیرد و حکم تمام افعالی که از انسان صادر می شود را باید یاد بگیرد حتی اگر احکام عادیه باشد. این وجوب، همان وجوب سابق است که مکرر هم در مسأله اول باب تقلید عروه يجب علی کلّ مکلف فی عباداته ومعاملاته صحبت شد و در چند مسأله دیگر صحبت شد، معروف قدیماً و حدیثاً این است که این وجوب عقلی، مقدمی. لا یترتب علیه سلباً و ایجاباً ای اثر. اثر فقط مترتب بر ذی المقدمه است. مثل معنای حرفی می ماند این دو وجوب که اثرش در غیرش ظاهر می شود. اگر کسی تعلم نکرد و مخالفت واقع از او صادر نشد چیزی بر او نیست فقط تجری کرده و بنابر مشهور تجری استحقاق مولوی ندارد فقط همان مقداری که عقلاً تجری بوده و موجب حرمان از آثار است همان

مقدار است.

آن طوری که سابقاً عرض شد به نظر می‌رسد که این وجوب ممکن است فطری هم حساب شود و یا عقلانی فرض کنیم که عقلاء تابع تقریب طریق، تسهیل طرق و وصول به مصالح را دارند و ملاکشان آن است. ممکن هم است که شرعی تعبدی این وجوب را حساب کنیم روی صحبت‌هایی که سابق گذشت. نسبت به کسانی که متعنت هستند و می‌دانند که عاصی هستند این وجوب اتمام حجت است یا به لحاظ کسانی که التفات به این الزامات عقلیه ندارند. این یجب همان یجب است.

یکی دیگر مسأله مستحبات که بناء نیست انجام دهد و عمداً هم ترک کند مسأله‌ای ندارد مکروهات هم بناء نیست ترک کند، عمداً هم انجام دهد اشکالی ندارد. مباحات هم که هیچ طرف رجحانی ندارد و تخییر در دو طرف هست، چرا تقلید کند؟

یک مطلب تقلید لازم دارد که باید مراد صاحب عروه همان باشد وگرنه مطلب به این واضحی را بعید است که صاحب عروه مد نظر داشته باشند. شخص نماز غفیله، نافله شب، عقیقه نمی‌خواهد انجام دهد عمداً با اینکه می‌داند ثواب دارد. آیا تعلمش واجب است. اگر عمل واجب نیست، تعلمش چرا؟ چون تعلم مقدمه عمل است. مسلماً مراد صاحب عروه این نیست و بعضی از فقهای که اینجا را تعلیق زده‌اند، توضیح خواسته‌اند بدهند نه اینکه احتراز است و چیزی است که مرحوم صاحب عروه نظرشان مخالف است یا اینکه از این جهت غافل بوده‌اند و آن مسأله اصل احراز استحباب و کراهت و اباحه است آن تقلید می‌خواهد. چه مستحب است نه واجب، این تقلید می‌خواهد. چه مکروه است نه حرام و چه مباح است نه واجب و نه حرام، این

تقلید می‌خواهد. پس اگر معلوم است که مستحب، مکروه و مباح است که تقلید نمی‌خواهد. تقلید آن جائی است که احتمال الزام داده شود. چون یک جاهائی محل خلاف است بین فقهاء که مثلاً غسل احرام مستحب است یا واجب؟ ولو مشهور فرموده‌اند مستحب است ولو بعضی گفته‌اند واجب است. مقلد نمی‌تواند حج برود و احرام ببندد و بدون غسل بدون تقلید در اینکه غسل احرام واجب نیست و اگر مقلد اعتناء نکرده و تقلید نکرد و فتوی را نپرسید و رفت بدون غسل احرام، احرام بست و روز قیامت انکشف که خدا غسل احرام را واجب کرده بوده، این عذرش چیست که غسل احرام نکرد؟ اگر مرجع تقلید گفته بود واجب نیست و روز قیامت منکشف شد که واجب بوده این عذر دارد و اصلاً به او نمی‌گویند چرا غسل نکردی؟

پس اصل اینکه چه مستحب است نه واجب، تقلید می‌خواهد و چه مکروه است نه حرام این یعنی اصل احراز عدم الزام. این تقلید می‌خواهد. ایشان فرمودند: بل يجب تعلم حکم کل فعل یصدر منه، باز هم باید گفت مراد ایشان از کلمه فعل، خصوصیت ندارد مقابل ترک، یعنی قاعده‌اش این بود که گفته شود يجب تعلم حکم کل فعل یصدر منه أو ترک، چون ترک‌هائی هم حرام است و یا واجب است. بیع قرآن کریم به کفار نه در مورد هدایت که تزامم باشد و اهمیتی در کار باشد. پس فعل خصوصیت ندارد، هر چیزی که اختیاراً یفعله الإنسان أو یترکه. این کل فعل نه مقابل ترک است یعنی لا ترک.

دیگر اینکه این در جائی است که اصل تقلید موردش باشد. سابقاً مرحوم عروه فرمودند که مورد تقلید تردد و شک اصطلاحی اعم از وهم و ظن است. اگر جائی علم بود اینجا جای تقلید نیست، این يجب التقلید فی الواجبات والمحرمات، یعنی فی الواجبات والمحرمات الغیر المعلومه، كما يجب فی المستحبات

والمكروهات يجب في المستحبات ومكروهات الغير المعلومة... اگر جائی مکلفی علم داشت آنجا جای تقلید نیست. البته شکی نیست که تقلید اماره است و اماره مورد شک است آنطور که آقایان در اصول فقه فرموده‌اند. و گفته‌اند اصول عملیه موضوع شک است، امارات موردش شک است. ظرفش شک است. در اصول عملیه بدون شک موضوع ندارد اصل عملیه، استصحاب اگر شک نباشد موضوع ندارد و دیگر اصول. اما در موارد امارات موضوع دارد فقط مانع وجود دارد اگر شک نباشد اگر علم به الزام و عدم الزام باشد تمسک به اماره یا اردع انواع اجتماع مثلین است یا اردع انواع اجتماع ضدین و نقیضین است. اگر شخصی می‌داند این واجب است شارع تعبداً برایش و خوب قرار دهد. این وجداناً می‌داند و علم دارد، جعل تعبدی، موافق للعلم، این اجماع مثلین و اردع انواع اجتماع مثلین است. حالا دو تعبد پشت سر هم جمع شود، این اجتماع مثلین است اما یک تعبد جعل شود در موردی که علم است، علم موافق با آن تعبد، چون اجتماع مثلین است، اردع انواعش است. در موردی که علم مضاد و یا مناقض آن تعبد باشد، این اردع انواع اجتماع ضدین یا نقیضین است. تقلید یکی از امارات است و حجیت قول عالم برای جاهل این اماره عقلیه، عقلائی، فطریه و شرعیه است.

پس مورد این مسأله اصلاً جائی است که شخص یقین نداشته باشد. اگر یقین و خوب دارد و یا یقین به عدم و خوب دارد یا یقین به حرمت دارد یا عدم حرمت، اینجا جای تقلید نیست. پس مراد ایشان هم باید جائی باشد که یقین نیست چون ایشان فرموده‌اند در یقینات و ضروریات تقلید نیست. یک مطلب است که سابقاً به آن اشاره شد و آن این است که علم نتیجه تقصیر در بعضی مقدمات نباشد. یعنی اگر علم دارد که فلان چیز واجب نیست، چرا این

علم را دارد؟ چون تنبلی کرده و نرفته بپرسد می‌توانسته بپرسد و لهذا در یک جوّ متدین هم نبوده اما التفات پیدا کرده که صدق واقع پیدا کرده که در بعضی از مقدمات تقصیر کرده که آن تقصیر اگر نکرده بوده علم الآن نداشت. از آن مقدمه تقصیراً گذشت الآن علم پیدا کرده است، آیا این علم عذر است؟ چون علم چی دارد که معه لا مورد للتقلید ولا لایة امارة؟ علم عذر عقلی است. عقل که نور اصلی است که خدای متعال قرار داده، عقل می‌گوید شخص عالم چه علمش مطابق با واقع درآید چه مخالف واقع درآید در منطق عدل جای بله و نه ندارد. شخصی که قطع دارد که یک ساعت به طلوع آفتاب مانده مع ذلک مشغول مطالعه شد و نماز صبح نخواند. یک وقت بلند شد دید آفتاب زده است و در مقدمات حصول این علم هم مقصر نبوده است آیا جا دارد که بگویند چرا گذاشتی نمازت قضاء شود؟ وقتی که علم دارد جا ندارد. اما اگر در مقدمات تقصیر کرده بود و سهل انگاری کرده بود که نتیجه آن سهل انگاری این شد که همچنین علمی پیدا کند. این علمی که در نتیجه تقصیر درست شده این علم عند العقل و در منطق عدل عذر نیست.

پس همانطوری که سابق عرض شد علم معه تقلید موردی ندارد نه اثباتاً و نه نفیاً، علمی است که عن تقصیر فی بعض المقدمات نباشد. ولو در یک مقدمه تقصیر کرده باشد. دیگر اینکه این طرفش جهل باشد. تشریح مطلقاً حرام است. یعنی انسان یک عملی را بعنوان مستحب انجام دهد و واقعاً مستحب نیست و بعنوان مکروه و واجب و حرام انجام دهد در حالی که اینگونه نیست، این تشریح است. یک وقت شخص علم دارد و شکی نیست که نمی‌داند نماز واجب است بعنوان مستحب انجام می‌دهد. مستحب است بعنوان واجب انجام می‌دهد. هم کار حرامی کرده و آن علم عبادی باطل است.

آن وقت اگر شخص جهل دارد معه ایضاً حرام است؟ اینجا هم تقصیر به دو قسم می‌شود، جهل قصوری و تقصیری. در بعضی از حواشی عروه در همین مسأله بعضی‌ها فرموده‌اند: **یحرم تشریح مع الجهل**. این اطلاقش درست نیست. مسأله حکم وضعی که عمل عبادی یا معاملی باطل است، صحیح است چیزی دیگر است. الآن بحث، بحث حرمت و وجوب است، بحث حکم تکلیفی است. تشریح اگر کسی کرد و جاهل بود، حج واجب را رفته، مستطیع هم بوده و موضوعاً می‌داند که مستطیع است اما نمی‌داند که این حج واجب است و به قصد استحباب انجام داد این تشریح است و بالعکس حج واجب را رفته می‌خواهد حج دوم برود مستحب است بقصد وجوب انجام داد، با این قصد دارد می‌گوید خدایا من این حج دوم را چون واجب کردی انجام می‌دهم. خدا که واجب نکرده، مستحب است این تشریح است.

در حاشیه‌ها دارد که تشریح حرام است مع الجهل. این علی‌الطلاقه باز تام نیست. اگر جهل قصوری باشد چه حرمتی دارد؟ جاهلی که این جهلش روی تقصیر نبوده، چون خیلی وقت‌ها جهل، جهل مرکب است. یک عالم و فقیه محقق واقعاً جاهل است به واقع دیگر اینکه خیال می‌کند که عالم است، جهل به جهلش دارد. جاهل چه مرکب و چه بسیطش اگر تشریح کرد و اگر فقیه گفت فلان چیز واجب است و واقعاً در لوح محفوظ واجب نبود و فقیه گفت فلان چیز واجب نیست و در لوح محفوظ واجب هست. آیا این تشریح نیست؟ چرا. جاهل هم هست. اگر مقصر در مقدماتی که ادت به این جهل سهل انگاری نکرده باشد آیا معذور است یا نیست؟ معذور است پس حرام نیست.

حرمت یعنی حکم الزامی به ترک، این حکم الزامی به ترک مال شخص

مقصر است نه قاصر. بله اثر وضعی ربطی به تقصیر و قصور ندارد و ربطی به علم و جهل ندارد. اما مسأله حرمت، التشریح حرام علی العالم والجاهل مع التقصیر و هر کدام مع القصور بود، تشریح حرام نیست. حرمت بر معذور عند العقل، این حرمت خلاف عدل است بعد از اصول دین پس اینطور نیست که بگوئیم تشریح مطلقاً حرام است مع العلم التقصیری والجهل التقصیری. بله علم قصوری کم هست اما جهل قصوری زیاد است.

پس چیزی که واجب است و انسان بعنوان مستحب انجام دهد و چیزی مستحب را بعنوان واجب انجام دهد این در جائی که تقصیر باشد، حرمت هست، چه علمش و چه جهلش، چه نسیانش چه غفلتش. در جائی که تقصیر نباشد حرمت نیست، حالا حکم و اثر وضعی سر جای خودش.

خود این مطلب روایت مرسله‌ای دارد و مسنده، از حضرت امیر علیه السلام: یا کمیل ما من حركة الا وانت محتاج فيها الى معرفة. البته این کلام حضرت ابعاد متعدده‌ای دارد. اما یکی‌اش که بعضی از فقهاء آن را ذکر کرده‌اند این است که انسان بدانند این حرکت چیست حکمش؟ حرکت چشم، دست، پا، زبان، سکون، حرکت، او بمعروف و نهی از منکر، آن وقت باید انسان معرفت وجدانی یا تعبدی داشته باشد و بدانند که این شیء واجب است یا حرام یا مستحب یا مکروه یا مباح.

این روایت را مسنداً بشاره المصطفی نقل فرموده است با سند. کتاب بشاره المصطفی در مقدمه‌اش عبارتی دارد عین مقدمه تفسیر علی بن ابراهیم و مقدمه کامل الزیارات و تصریح کرده که این روایاتی که جمع کرده‌ام نه هر چه جلوی دستم رسیده آورده‌ام، چیزهایی را جمع کرده‌ام که از ثقات رسیده است. پس کسی که در مورد تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات قائل

است به ظهور عبارت در توثیق کل اسناد افراد کل اینجا هم باید آن را بگوید، اگر کسی هیچکدام را قائل نیست که عرض شد تبعاً للمشهور ما هیچکدام را قائل نیستیم، خوب فرقی نمی‌کند که بشاره المصطفی یا کامل الزیارات باشد یا تفسیر علی بن ابراهیم باشد.

اینجا یک اشکال است و آن این است که مؤلف بشاره المصطفی شخص جلیلی است و گیری ندارد. فقط این مؤلف یک اسمی دارد که این اسم مشترک بین دو نفر است که یکی ثقه است و یکی توثیق نشده است. این اشکال به تنهایی اگر ماند بر اشکال که خراب می‌کند استدلال به آن را و تمام اسناد مثل سندهای دیگر می‌شود، و می‌شود مثل کافی و من لا یحضر و دیگر کتب. اما اگر کسی مثل حاجی نوری و جماعتی ترجیح دادند و به نظر می‌رسد که این ترجیح فی محله باشد و تام، که بشاره المصطفی مال آن شخص ثقه است. اگر این شد و کسی از عبارت مقدمه کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم استظهار کرد وثاقت بیش از شیوخ را، یعنی این دو مقام توثیق کل افراد سند است نه فقط در مقام توثیق شیوخ مباشر خودش، اگر این شد بشاره المصطفی هم جزء این کتب می‌شود که اسنادش معتبر است، آن وقت به افراد سند جاهای دیگر هم می‌شود استناد کرد نه فقط در این کتاب.

این فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام که به کمیل فرمودند با سند متصل، بشاره المصطفی نقل فرموده که چون فرمایش ایشان (صاحب بشاره المصطفی) در مقدمه ظهور ندارد در توثیق، یعنی اراده استعمالیه در اینجا طریقت ندارد به اراده جدیه لعدم الظهور، چون این هست نمی‌توانیم بگوئیم که روایات همه‌اش معتبر است بالنتیجه مرسله می‌شود یا مسنده غیر معتبره. اما روی آن مبنی همه معتبرات می‌شود که مرحوم حاجی نوری اصرار دارند و از بعضی

دیگر هم نقل می‌کنند. این‌ها حرف‌های مربوط به صاحب عروه. بعد ایشان فرمودند: **سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات**. انسان در دنیا یک تکالیفی دارد که باید برایش مشخص شود که چه واجب است و چه حرام و الزامیات چه چیزهایی است تا ملتزم شود و چه الزامی نیست تا لازم نباشد التزام به آن. حتی اگر چیزی جزء عادیات است. افرادی که عامی هستند و مسأله نمی‌پرسند چه بسا می‌شود فلان حرام را مکرر انجام می‌دهد و نمی‌داند حرام است فرض بفرمائید والدینی که از باب مثال فرزندان‌شان را بیش از تأدیب می‌زنند و روی ناراحتی این بچه را می‌زند و برای افراد غالباً عادی است و اگر کسی هم ببیند که دارد می‌زند به او چیزی نمی‌گوید. این باید بپرسد که آیا اینگونه زدن چه حکمی دارد؟ بچه انسان که مملوک انسان نیست، مملوک مثل عبد و کنیز را هم حق ندارد بزند ولو این امر برای مردم عادی است و چه بسا اصلاً به ذهنش نرسیده که حرام باشد. اگر واقعاً حرام باشد این جهل از یک تقصیری است که آن تقصیر ادبی به این جهل، این عمل عادی که عادت مردم است بر زدن، آیا در این مسأله نباید تقلید کند؟ نه نمی‌داند و بچه‌اش را بیش از حد تأدیب زده است، آیا این جهل عذر است؟ نه. پس اینکه صاحب عروه فرموده **والعاديات**، فی محله است و قاعده هم همین است یا کسی اصلاً بچه‌اش را تأدیب نمی‌کند و بد بار می‌آید. این باید بچه‌اش را تأدیب کند و این ترک زدن حرام است. حدودش چیست؟ باید از مرجع تقلید بپرسد.

پس تقلید در هر فعلی، چه عبادت یا معامله یا امور عادیه باشد واجب است. و باید بدانیم که عادت عذر نیست که مثلاً معلم بدون اذن ولی بچه را بزند یا اگر ولی ندارد از حاکم شرع اجازه بگیرد.

پس ملاک در تقلید این است که عملی که شخص انجام می‌دهد، این عمل و ترک اگر مخالف واقع باشد معذور باشد و معذور بودن یکی از سه راه دارد: یا اجتهاد کند یا احتیاط کند یا اینکه تقلید کند.

پس در هر حرکتی و سکونی و ترکی تقلید می‌خواهد برای کسی که مجتهد نیست مگر موردی که شخص به ذهنش نیامد که این ممکن است مورد حکم الزامی باشد و این هم که التفات نکرد نتیجه تقصیر نباشد و گرنه به ذهن نیامدن ما به الاختیار لا ینافی الاختیار.

جلسه ۴۲۰

۶ ربیع الأول ۱۴۲۳

مورد تقلید حتی مستحبات و مکروهات باشد نسبت به کتب ادعیه و زیارات و نمازهای مستحبه و روزه مستحب و امثال اینها حکم چیست؟ اگر مرجع تقلید شخصی مستحبات را تعیین کرد، خوب از این مرجع تقلید مستحبات را اخذ می‌کنیم و مکروهات همینطور و نیز مباحات. اما غالباً در رساله‌های عملیه معظم مستحبات و مکروهات و مباحات ذکر نشده و این در کتب دیگر ذکر شده است. کتب اخلاق اسلامی و آداب و ادعیه و زیارات. آیا می‌شود به آنها رجوع کرد؟

یک مسأله گیری ندارد و متسالم علیه است بین متأخرین و آن این است که به قصد رجاء انسان انجام دهد بحثی نیست. فلان روز، روزه مستحب است و روایت هم مرسله است و یا فلان نماز مستحب است یا فلان دعا یا زیارت مستحب است به قصد رجاء بخواند گیری ندارد. اما به قصد استحباب و ورود انجام می‌دهد و به قصد کراهت که یک حکم شرعی است و یا اباحه که یک حکم شرعی است انجام می‌دهد. آیا اصلاً جائز است یا نه؟ یعنی این صغری،

صغرای چه کبرائی است؟ باید مرجع تقلید فرض کنید فلان کتاب دعاء یا اخلاق یا زیارت را بگوید که تمام اینها مستحب است یا نه می شود به حلیه المتقین علامه مجلسی رجوع کند و یا مفاتیح الجنان آشیخ عباس قمی را بردارد و کاری که عامه مؤمنین بعنوان مستحب و مکروه انجام می دهند، آیا این درست است یا نه؟ سه قول در مسأله است:

۱- درست نیست، چون در مستحب، مکروه، مباح، صاحب عروه فرموده و کسی حاشیه نکرده، تقلید لازم است. نمی شود که الآن از علامه مجلسی تقلید کرد یا شیخ عباس قمی بر فرض که آنها مجتهد مطلق هم بوده اند. مرجع تقلید شخص هم که نگفته یک یک مستحب است. در حلیه المتقین را قبول دارم بعنوان استحباب یا مفاتیح الجنان. تمام اینها باید به قصد رجاء انجام دهد. مگر ثابت شود که مرجع تقلید شخص این یک مورد را مستحب می داند و آن را مکروه می داند. در تنقیح تصریح به این مطلب فرموده اند. یک مورد تنقیح را می خوانم در اجتهاد و تقلید ص ۳۰۴ فرموده اند: ومما سردنا ظهر ان الأدعية والأوراد المنقولة في كتب الأدعية المتداول بين الناس لا يسوغ (لا يجوز) أن يأتي بها باسناد محبوبيتها الى الله سبحانه أي بعنوان انها مستحبة الا مع القطع بكونها مستحبة (فرض کنید نافله لیل که از مستحبات قطعیه است یا اصل زیارت حسین علیه السلام نه فلان زیارت و فلان زیارت و اصل سلام دادن به حضرت از نزدیک نه مطلق) أو التقليد فيها ممن يفتي بذلك والا كان الاتيان بها كذلك (عنوان استحباب نه بعنوان رجاء که گیری ندارد علی المشهور) من التشريع المحرم نعم لا بأس بأتيانها رجاءً فإنه لا يُحتاج معه (رجاء) الى التقليد. پس باید در هر مستحبی در هر موردی یا انسان قصد رجاء کند و اگر هم می خواهد قصد استحباب کند باید یکی از دو چیز باشد: یا قطع داشته باشد به استحبابش یا

اینکه مرجع تقلیدش بگوید مستحب است.

۲- قول جماعتی است و منهم مرحوم اخوی که چند خطی از اجتهاد و تقلید را می‌خوانم ص ۳۰۸ می‌فرمایند: لا یبعد القول بكفاية العمل على طبق كتب الأصحاب رضوان الله عليهم المدونة في هذه الأبواب (ابواب مستحبات) كالمصباح للشيخ والاقبال للسيد وزاد المعاد والحلية للمجلسي وغيرها فيما تضمنها من المستحبات والمكروهات بدون تقليد فيها للمقلد. عامی که مجتهد نیست این‌ها را انجام بدهد در کتبی که در کتب اصحاب است، اصحابی که هم خودشان معتمد هستند و هم کتاب‌هایشان.

۳- تفصیل است بین کتب. مثلاً علامه مجلسی دو گونه کتاب دارند: ۱- کتابی است که بعنوان عمل نوشته‌اند مثل حلیة المتقین، زاد المعاد، تحفه الزائر، این‌ها را نوشته‌اند بعنوان فضائل نه رجاء فضیلت نه احتمال اینکه این مستحب باشد، و یک کتاب هم دارند فرض کنید مثل بحار که در مقام این بوده‌اند که مستحبات و واجبات و محرمات و مکروهات را بنویسند، در مقام جمع روایات بوده‌اند که اهل تحقیق و معرفت از آن‌ها استفاده کنند. آن وقت اگر این کتاب از قسم دوم است که حکم اول که عرض شد بر آن بار می‌شود و اگر قسم اول است که قول دوم در آن می‌آید.

حالا ما هستیم و بحث علمی مسأله و در مقام فتوی نیستیم. تکلیف چیست؟ آیا یک عامی که از شما سؤال می‌کند به زاد المعاد یا حلیة المتقین بعنوان کتاب عمل به آن‌ها رجوع بکنم یا نه قاعده چیست؟

به نظر می‌رسد که مسأله مبناً و بناءً فرق می‌کند. خود مبانی فقهاء مختلف است در بحث قاعده تسامح. مشهور بین فقهاء همانطور که در اصول ملاحظه فرموده‌اید که از مبسوط شیخ طوسی تا جواهر و الفقه و بعدی‌ها مشهور این

است که قاعده تسامح تام است و قولی هم بر خلاف است که ما چیزی بنام قاعده تسامح نداریم. قاعده تسامح اشکال سندی ندارد چون در روایات تسامح بعضی روایاتش مسلماً معتبر است و گیری نیست مثل صحیح هاشم بن سالم. بحث سر ظهور فرمایش امام است و بحث سر این است که اراده استعمالیه چیست؟ در روایات قاعده تسامح من بلغه ثواب علی عمل فأتی به رجاء ذلک الثواب، آیا این می خواهد بگوید مستحب است و ظهور در این مطلب دارد؟ بحث هم باز بنابر مشهور که متسالم علیه در تطابق ارادین نیست (اراده جدیّه و استعمالیه) بحث فقط سر اراده استعمالیه است که آیا این عبارات روایاتی که بعنوان قاعده تسامح ذکر شده، این عبارات ظهور عقلایی در استحباب فعل و استحباب ترک دارد یا ندارد. مشهور گفته اند ظهور دارد. جماعتی هم فرموده اند که ظهور ندارد و بحث مبنوی است. شما اگر قاعده تسامح را قبول دارید که مستحب می شود یا نه، مجهول، روایت مرسله، مهمل، ضعیف، چیزی را نسبت به معصوم داد آیا تام است یا نیست. بر فرض تام باشد، یک عده مسائل باز بین قائلین به قاعده تسامح محل کلام است. حالا اگر شما فرضاً قاعده تسامح را تام دانستید، آیا این شامل روایت عامه در کتب خاصه می شود یا نه؟ یعنی در کافی روایاتی نقل فرموده که در طریق، عائشه، ابوهریره، شرحبیل است، آیا آنها هم ثابت می شود یا نه؟ آیا در خبر حدسی مثل خبر حسّی شامل می شود یا نه؟ یعنی وقتی که شما روایت را می بینید و استظهار ظهور در استحباب را استفاده نمی کنید یعنی به اینکه به نظرتان نمی آید عدم ظهور. جماعتی از فقهاء از آن استفاده استحباب کرده اند. آیا این خبر حدسی که اجتهاد این فقهاست، آیا مشمول قاعده تسامح هستند یا نه؟ البته اینها فروعی است که بگوئیم قاعده تسامح حجت هست، اگر که نیست

که هیچ، جمله و تفصیلاً این‌ها کنار می‌روند. این یک بحث مبنوی در قاعده تسامح است. آن وقت روی این بحث مبنوی بحث بنائی می‌آید که در صدها و صدها از مستحبات و مکروهات بحث بنائی هست که آیا این دلالت دارد یا ظهور دارد یا نه؟ لهذا اگر شما همین عروه را که ملاحظه بفرمائید که شاید بیش از ربع فقه نباشد، همین عروه در موارد متعددی از مستحبات و مکروهات فقهاء اختلاف کرده‌اند با اینکه هر دو فقیه مثل صاحب عروه قائل به قاعده تسامح هستند و هم بعضی از کسانی که حاشیه کرده‌اند قائل به قاعده تسامح هستند مع ذلک با هم خلاف دارند. اگر ما شک کردیم لا شبهه به اینکه استحباب، کراهت، احکام شرعی هستند نسبت دادن به شارع بدون حجتی و دلیل معتبری همان تشریح محرم است. اگر شما هم در بحث اجتهادی به شک رسیدید اصل عدم استحباب و کراهت است. چون استحباب یعنی هذا محبوب عند الله و این باید احراز شود و کراهت یعنی ترکه محبوب عند الله که این باید احراز شود. این تشریح است. تشریح لازم نیست جائی باشد که انسان می‌داند محبوب نیست، جائی که شک دارد که محبوب نیست عند الله و حجتی بر محبوبیت ندارد اگر گفت مستحب است این می‌شود تشریح یا عمل انجام داد، گفت دو رکعت نماز غفیله می‌خوانم قربۀ الی الله، اگر شک داشته باشد خود این عمل تشریح عملی است یا نسبت به دیگر مستحبات.

صحبت سر این است که کسانی که قائل به قاعده تسامح هستند و قائل به این هستند که تقلید میت مثل علامه مجلسی، سید بن طاووس، شیخ طوسی ابتداءً جائز نیست وجه اینکه حضرت تعالی به یک عامی بفرمائید شما به زاد المعاد علامه مجلسی جائز است بعنوان مستحب و مکروه عمل کنید، آیا این تقلید میت ابتداءً نیست. شما که تقلید میت را ابتداءً جائز نمی‌دانید اگر شما

همه مستحبات زاد المعاد، تحفه الزائر، حلیه المتقین را ملاحظه کردید و دیدید همه‌اش طبق نظر شخص شماست و یک یک را قبول دارید یا اینکه فتوای فقیهی که حدس در باب قاعده تسامح است را کافی می‌دانید اشکال ندارد به فتوای فقیه عمل کنید. اما فقیه میت است و این عامی که زمان علامه مجلسی نبوده است که بگوئیم بقاء بر تقلید میت دارد. وجهش چیست؟ اگر این وجوهی که عرض می‌کنم و در الفقه نقل کرده‌اند و دیگر کتب ذکر کرده‌اند تام شد، می‌شود بعنوان مستحب و مکروه از کتب ادعیه و زیارات، مستحبات و مکروهات استفاده کرد وگرنه همان می‌شود که عبارت تنقیح بود و عرض کردم. در اینجا چند وجه ذکر شده است و هر وجهی هم محل اشکال و بحث شده است. اگر یک وجهی را به آن مطمئن شدید و اشکالاتش تام نبود قبول کنید و اگر هیچکدام مورد اطمینان نبود اما من حیث المجموع مورد اطمینان بود باز گیری ندارد، اما اگر هیچیک از این‌ها درست نشد، نه یک یک وجوه تام بود نه من حیث المجموع تمامیت داشت، می‌شود فرمایش تنقیح.

۱- وجه اول گفته‌اند سیره، از زمانی که شیخ طوسی مصباح را نوشته بعد کفعمی بعد سید بن طاووس بعد شهید در مزار بعد مفید در مزار و هكذا اعظم فقهاء نوشته‌اند این زیارت مستحب است و این نماز و دعا و روزه، و این ذکر و دیگر مستحبات، از روزی که شیخ مفید این نوشته‌ها شروع شده مؤمنین بعنوان مستحبات و مکروهات به این عمل می‌کرده‌اند بدون اینکه کسی منکر باشد. و لهذا خود این بحث که مطرح می‌شود شاید برای بعضی از اهل علم هم تازه باشد. چون اصلاً در عمرش همچنین چیزی نشنیده است. پس سیره متدینین بر این است که این‌ها را تلقی کرده‌اند بعنوان احکام الله و این می‌شود دلیل و این یک صغری درمی‌آید از کبرای تشریح و به سیره

تشریح نیست در این مورد ولو شخص دلیل معتبری بر یک این‌ها نداشته باشد و یا دلیل معتبری ذکر نشده باشد و یا اصلاً دلیل معتبری نداشته باشد، سنداً و دلالتاً و عملاً.

این سیره یکی از ادله‌ای است که خیلی‌ها به آن تمسک کرده‌اند. اگر سیره را پذیرفتید که به نظر می‌رسد حرف خوبی باشد و در موردش اگر سیره را پذیرفتیم، این هم یکی از آن سیره‌هاست و از سیره‌های خیلی واسع است، در حدی که خلافش اصلاً به ذهن متدین نمی‌آید آن‌هایی که ملتزم به امتثال الهی و شرعی هستند و یؤید این سیره را جماعتی از اعظام فقهاء ما که قائل به قاعده تسامح نیستند. چطور؟ اگر قائل به قاعده تسامح نیستند این سیره را پذیرفته‌اند؟ تصریح نکرده‌اند که این سیره را پذیرفته‌اند اما دیدیم در کتب استدلالی که چند نمونه‌اش را اشاره می‌کنم و بعد خود شما تتبع کنید که اعظام فقهاء و محققین در کتب استدلالی نه عادی و هکذا در رسائل عملیه برای مردم و مقلدین می‌بینیم بدون اشاره به اینکه این کتب روایات سنداً معتبر و غیر معتبر دارد ارجاع به کتب داده‌اند و در همین کتب ذکر مستحبات و مکروهات کرده‌اند. یکی از شواهد خود عروه است که در موارد مختلف صاحب عروه ارجاع داده‌اند به کتب ادعیه با توجه به اینکه صاحب عروه فقیه مدققی هستند و کلمه کتب ادعیه، جمع مضاف التفات دارند که ظهور در عموم دارد.

۱- مجمع الفائدة، مرحوم محقق اردبیلی که قائل به قاعده تسامح نیستند و مکرر ده‌ها مورد مستحب و مکروه را رد می‌کنند بخاطر اینکه دلیلش تام نیست، یا دلالتاً یا سنداً. و معظم اجماعاتی که قبل از ایشان ادعا شده معظمش را مورد مناقشه قرار داده‌اند. در مجمع الفائدة ج ۱ ص ۷۷ فرموده‌اند: واعلم

ایضاً ان الروایة التي رأيتها ما دلّت على استحباب الغسل لصلاة الاستخارة والحاجة على الطريق المنقول في كتب الأدعية. ایشان می فرمایند آن روایتی که من دیدم که دلالت ندارد بر استحباب اینکه قبل از نماز استخاره غسل کنند. همین محقق اردبیلی در ج ۸ ص ۱۲۱ در کتاب بیع فرموده: وهو مذکور في كتب الأدعية. فتوى به استحباب داده اند در یک مسأله ای و دلیل استحباب کتب ادعیه هستند. پس معلوم می شود همین محقق اردبیلی که در آنجا در غسل استخاره برای صلاة حاجت دقت فرمودند که روایتش دلالت ندارد در اینجا استناد کرده اند به ذکر کتب ادعیه.

۲- مرحوم محقق سبزواری در ذخیره المعاد که از محققین فقهاء ما هستند در کتاب صلاة ج ۲ ص ۲۰۴ فرموده اند: كصلاة الغفيلة وغيرها وكذا صلاة الرغائب وناقلة رمضان فإن بعضها ما بينهما (بین نماز مغرب و عشاء) وغيرها مما يشتمل عليها كتب الأدعية آیا این معنایش این نیست که کتب ادعیه اعتبار دارد آن هم با این عموم.

۳- ذخیره المعاد ج ۲ ص ۳۵۰ فرموده است در صلوات مستحبه: وليلة المبعث ويومه وهو السابع والعشرون من رجب ذكر الأصحاب في هذه الأوقات صلوات متعددة في كتب ادعية.

۴- غنائم مرحوم میرزای قمی که یکی از اعظام محققین فقهاء هستند ج ۲ ص ۸۷ فرموده اند: المطلب الرابع في سائر النوافل وهي كثيرة جداً مذكورة في كتب الأدعية و هیچ مناقشه هم نکرده اند پس معلوم است که می شود اعتماد بر کتب ادعیه کرد ولی همین میرزای قمی نه یک مورد و چند مورد می بینید در فلان مستحب مناقشه سندی و دلالی می کند.

۵- مرحوم نراقی در مستند از مدققین فقهاء هستند و از قائلین به قاعده

تسامح هستند اما شاهد سر تعمیمی است که ایشان فرموده‌اند. ج ۶ ص ۳۵۴ کتاب الصلاة فرموده‌اند: في الصلوات النوافل الغير اليومية وهي كثيرة مضبوطة في كتب الأدعية.

۵- مستند ج ۱۰ کتاب صوم ص ۴۸۲. صیام‌های مستحب: ومنها ما یختص بسبب مخصوص و افراده غیر محصورة مذکوره فی کتاب الأدعية والاداب.

۷- عروه الوثقی مرحوم آسید محمد کاظم یزدی در صوم مندوب. فرموده‌اند: ومنها یا یختص بسبب مخصوص وهي كثيرة مذکوره فی کتاب الأدعية. شما بروید در کتاب ادعیه بگردید ببینید چه روزه‌هایی مستحب است بعنوان استحباب انجام دهید. این تعالیقی که بر حاشیه عروه دارم هیچیک از فقهاء آنجا را حاشیه نکرده‌اند.

۸- در تنقیح ج ۷ ص ۳۷۳ صاحب عروه فرموده: فصل في صلاة القضاء الحاجات وكشف المهات وقد وردت بكيفيات، در شرح تنقیح فرموده: وهي كثيرة مذکوره فی کتاب الأدعية وغيرها كالبحار ونحوه من المجامع وتعليق هم نزده‌اند.

۹- تنقیح ج ۷ ص ۳۷۵، صاحب عروه فرموده: في صلوات رجب وشعبان شهر رمضان، ایشان فرموده‌اند: وهي كثيرة مذکوره فی کتاب ادعية سيما ما وضع لأعمال الشهور الثلاثة.

پس خود فقهاء هم تأیید فرموده‌اند این مطلب را که به کتاب ادعیه رجوع کنید. بر فرض کسی در قاعده تسامح، تسامح نداشته باشد و بگوید همچنين قاعده‌ای ما نداریم و مستحب و مکروه مثل واجب و حرام دلیل معتبر می‌خواهد اما رجوع به کتاب ادعیه و زیارات و اوراد بعنوان یک جزئی ممکن است که استثناء قرار دهد للسيرة.

جلسه ۴۲۱

۷ ربیع الأول ۱۴۲۳

صحبت این بود با اینکه مستحب و مکروه حکمان شرعیان مثل واجب و حرام هستند، چون استحباب معنایش این است که شارع این را مطلوب قرار داده و مکروه یعنی پیش من مبغوض است. البته نه مطلوبیت الزامیه در مستحب و مبغوضیت الزامیه در مکروه. اما خودش نسبت به شرع است **اللَّهِ** ﴿أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. فرقی نمی‌کند که انسان چیزی که لم یثبت وجوده یا حرمته شرعاً، بگوید واجب یا حرام است یا چیزی که لم یثبت استحبابه او کراهته و بگوید شرعاً مستحب یا مکروه است. بعنوان اصل اولی و قاعده عامه، واجب و حرام با مستحب و مکروه در این جهت فرقی نمی‌کند؟ هر دو قسم نسبت به حکم به خداست، آن وقت نسبت یا علم وجدانی است می‌خواهد و یا حجت که علم تعبدی است. صحبت شد که وقتی قاعده این است که فرق نکند حکم الزامی با حکم غیر الزامی در اینکه هر دو چون نسبت به شارع است این نسبت احراز می‌خواهد. بنابراین ما هو الوجه در این یک صغری که محل ابتلای روزانه معظم مؤمنین است. ما هو الوجه که هم

فقهاء ارجاع به کتب ادعیه و زیارات و اوراد و اذکار می کنند با اینکه ادله آنها بسیارش تام نیست و هم اینکه ارجاع به میت ابتداءً است، ما الوجهه فی ذلک؟ عرض شد که چند وجه ذکر شده برایش که به نظر می رسد دو وجهش تام باشد و دو وجه دیگرش محل اشکال و مناقشه است. یکی از دو وجه تام دیروز عرض شد که سیره است. اگر ما در این مورد تشکیک صغروی در سیره بکنیم در بسیاری از مواردی که فقهاء تمسک به سیره کرده اند و موضوعاً سیره بودنش از این مورد اضعف است باید در همه آنها تشکیک کرد، خارجاً ارجاع در زیارات و ادعیه و اذکار و صلوات مستحب و صیام مستحب، در مکروهات، ارجاع به کتبی است که بعضی از آنها فقهاء نبوده اند، اتقیاء مثل مرحوم آشیخ عباس قمی نوشته اند، ارجاع به اینها هم ارجاع به میت است ابتداءً و هم ارجاع به کتبی است که پایبند به استدلال برای یک یک مستحبات نبوده و نیست. اگر مسأله، مسأله قصد رجاء است که غالباً نیست یعنی این را تقیید نمی کنند، گرچه بعضی از متأخرین قصد رجاء را ذکر کرده اند، بحثی ندارد و گیری ندارد، اما بحث سر ارجاعات است به غیر تقیید قصد رجاء، یکی اش سیره است. این دقت و قصد رجائی که در این عصور متأخره قدری از شیخ به این طرف بیشتر متعارف شده، از شیخ که به بالا بروید غیر از چند نفر مثل صاحب مدارک و محقق اردبیلی و صاحب معالم و چهار پنج نفر گمان نکنم بیشتر پیدا کنید، حتی صاحب جواهر پایبند این فرمایش نیست حتی صاحب حدائق و مستند که از اعظام فقهاء هستند پایبند نیستند بروید قبل: سید بحر العلوم، کاشف الغطاء و بهبهانی، علامه و محقق غالباً اینطور نیست که غالباً ارجاع به کتب ادعیه داده شده بدون قصد رجاء، وجه این سیره است. اگر جائی سیره بود طریقت عقلائی و کاشفیت عرفیه دارد بر حکم

شرعی. آن وقت این سیره یکشف از یک نوع تسامح در ادله سنن تقلیداً کما یتسامح بها اجتهاداً بحث قاعده تسامح در ادله سنن که مشهور قولاً و عملاً پایبندش هستند گرچه محل مناقشه و اشکال هست، بحث اجتهادی است هر چه شده یعنی در اصول که قاعده تسامح را ملاحظه می‌کنید در جواهر و دیگر کتب فقهیه و مکاسب و طهارت شیخ انصاری که ملاحظه می‌کنید بحث، بحث اجتهادی است که هل للفقیه أن یفتی بالاستحباب بدون سند معتبر و دلالت معتبر أم لا؟ ما نحن فیه بحث تقلیدی است و بحث این است که شما بعنوان یک فقیه یا مرجع تقلید به مقلدتان می‌توانید بفرمائید که به کتاب زاد المعاد که صدها کلمه مستحب و مکروه نوشته و این مقلد می‌رود بعنوان مستحب و مکروه عمل لیلۃ الرغائب را انجام می‌دهد نه بعنوان قصد رجاء یا بعنوان اینکه شاید خداوند این را بخواهد. نه عمل شاق أم داوود را انجام می‌دهد که ۵ - ۶ ساعت وقت می‌گیرد با زبان روزه و خسته و تشنه و گرسنه انجام می‌دهد، اگر بگوئید به قصد رجاء شاید خیلی‌ها انجام ندهند. بعنوان مستحب انجام می‌دهد و در کتاب هم نوشته مستحب است. شمای فقیه عامی را به این کتابی ارجاع می‌دهید که صدها مستحب و مکروه در آن نوشته شده، این سیره تکشف از اینکه این یک نوع تسامحی است در مقام تقلید، یعنی همینطوری که در مقام اجتهاد، مجتهد برای ثبوت یک واجب یا یک حرام زحمت می‌کشد سنداً و دلالتاً و عملاً، اعراضاً و معارضه، در مستحب لازم نیست این کار را بکند، قاعده تسامح هم همین را می‌گوید، بالنسبه به مقلد هم همینطور است. مقلد هم قاعده تسامح شاملش می‌شود. دلیلش چیست؟ دلیلش سیره است. ظاهراً این بد حرفی نیست، آن وقت این می‌شود یک استثناء.

نسبت حکم به خدا بدون احراز وجدانی یا تعبدی جائز نیست الا در

مستحبات و مکروهات که این می‌شود استثناء، چرا در مستحبات و مکروهات؟ مگر در این دو می‌شود نسبت به خدا و شرع داد بدون احراز وجدانی و تعبدی؟ بله، دلیلش فرمایش حضرت صادق علیه السلام که فرموده‌اند: من بلغه ثواب علی عمل در صحیحه هشام بن سالم یا مجموع روایات من بلغ تواتر اجمالی دارد.

یک وجه دیگر این است که اگر نظرتان باشد مرحوم شیخ و غیر شیخ در اصول مطرح کرده‌اند و در فقه هم مکرراً مطرح کرده‌اند که آیا تسامح در ادله سنن، احادیث من بلغ شامل بلوغ حدسی هم می‌شود یا باید بلوغ حسی باشد؟ مرحوم مامقانی اینجا یک فرمایشی دارند که از غیر ایشان ندیده‌ام نه از قبل و نه بعد از ایشان که ایشان قاعده تسامح جمله و تفصیلاً را اسقاط می‌کنند. من بلغه ثواب علی عمل می‌گوید اگر ثوابی بر یک عملی به شما رسید و شما آن عمل را به امید آن ثواب انجام دادید آن ثواب را به شما می‌دهند ولو خلاف واقع باشد. اما نمی‌خواهد تصرف در بلغ کند. بلغ باید بلغ اعتباری باشد. یعنی اگر کسی به یک روایت صحیحی یک استحبابی بدست او رسید، روایتی که جامعه الشرائط است از نظر سند و دلالت و عمل و عدم اعراض و معارض و از همه جهات روایت تام بود و روایتی در باب وجوب و حرمت بشود به آن تمسک کرد، اگر همچنین روایتی یک ثوابی نقل کرد و شما به امید آن ثواب آن را عمل کردید و واقعاً اشتباه بود و دروغ بود آن ثواب را خدا وعده داده که می‌دهد. نمی‌خواهد بگوید بلوغ را توسعه بده که بلوغ مطلق باشد اگر این شد که ما قاعده تسامحی مطلقاً نداریم. و با قصد رجاء هم نمی‌شود عبادات را درست کرد مگر روی عناوین عامه قصد رجاء. روایات من بلغ فقط ثواب را می‌گوید و چیزی بیش از آن را نمی‌گوید. که آن هم در روایات معتبر ثواب را

می‌گوید نه مطلقاً که البته این حرف ظاهراً هم خلاف ظاهر روایات است و هم تسالم بر خلافش قدیماً و حدیثاً هست.

از این که بگذریم یک بحثی هست. روایات من بلغ، بلوغ حسّی را می‌گیرد که گیری در آن نیست و تسالم بر آن هست غیر از مرحوم مامقانی، آیا خبر حدسی را هم می‌گیرد؟ یعنی صاحب جواهر می‌بیند کاشف الغطاء بعنوان یک فقیه افتی بالاستحباب و مدرک دیگر هم ندارد و روایتی ندارد و یا ایشان ندیده‌اند که خبر حسّی در کار باشد، فتوای فقیه آیا مشمول قاعده من بلغ هست؟ بلغه ثواب اگر یک فقیه فتوی داد آیا بلغ صدق می‌کند یا نه؟ چون در فقه زیاد داریم حتی در خود عروه مکرر که ایشان فتوی داده‌اند که فلان چیز مستحب است، آقایانی که حاشیه کرده‌اند فرموده‌اند لم نعثر علی دلیل ولم نجد دلیلاً. آیا فتوای یک فقیه یا چند فقیه، آیا قاعده من بلغ آن‌ها را می‌گیرد یا نه؟ بنابر اینکه بگوئیم ادله من بلغ فتوای فقیه را می‌گیرد که جماعتی قائل شده‌اند و در اصول صحبت شد که به نظر می‌رسد که حرف خوبی باشد و خاص به خبر حسّی نیست، بلوغ فرقی نمی‌کند حسّی باشد یا حدسی، صاحب جواهر اگر دیدند کاشف الغطاء نوشته فلان چیز مستحب است و مدرکش را صاحب جواهر پیدا نکردند می‌توانند بعنوان مستحب بنویسند مستحب. چون بلغه ثواب علی العمل. بنابر این حرف، وجه دوم درست می‌شود و آن این است که این کتب ادعیه و زیارات و اذکار، بلوغ‌های حدسی است. علامه مجلسی وقتی در حلیه المتقین می‌نویسند که فلان چیز مستحب است و یا در تحفه الزائر نوشته‌اند که فلان زیارت مستحب است که بخوانید و یا فلان دعا مستجاب است. یستحب کافی است. پس اگر فتوای فقیه و خبر حدسی را در قاعده من بلغ قبول نداشته باشد اینجا این وجه دوم تام نیست و مبتنی است بر اینکه

قاعده تسامح در ادله سنن تشمل الخبر الحدسی كما تشمل الخبر الحسی. به نظر می‌رسد که این دو وجه، دو وجه خوب ما نحن فیہ است که چطور ارجاع به کتب ادعیه و زیارات شده و می‌شود و خود شما وقتی کسی از شما می‌پرسد آیا می‌شود به کتاب مفاتیح الجنان عمل کرد می‌گوئید بله. با اینکه ایشان اولاً مجتهد بوده در تحفه الزائر یا حلیه المتقین. و دیگر اینکه خبر حدسی است نوشته مستحب.

پس سیره و ارجاع در خبر حدسی بنا بر اینکه قاعده تسامح تشمل الخبر الحدسی ایضاً اگر این دو وجه را کسی نپذیرفت، دو وجه دیگر ذکر کرده‌اند که آن‌ها به نظر نمی‌رسد که تام باشد که باید دست برداریم و بگوئیم فقط باید به قصد رجاء انجام داد.

آن دو وجه دیگر گفته‌اند عمومات و اطلاقات، کتب ادعیه و زیارات را می‌گیرد. لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما روی عن ثقاتنا. علامه مجلسی، کفعمی، سید بن طاووس و شیخ طوسی ثقۀ مصدق این روایت هستند.

اگر ما باشیم و این حرف، این تام نیست، چون فی محله مفصل صحبت شده که این روایات اخبار حسیه را می‌خواهد بگوید نه اخبار حدسیه. این غیر مسأله شمول قاعده من بلغ خبر حدسی است. آن بخاطر عموم بلوغ است. من بلغه، ماده بلغ گفته‌اند اعم از حسّ و حدس است. اگر کسی آنجا گفت اعم از حسّ و حدس است، معنایش این نیست که روی عن ثقاتنا اعم از حسّ و حدس بود. چون فی محله گفته‌اند این ادله حجیت اخبار ثقات یا ظهور دارد در شمول خبر حدسی یا لا اقل من الشک، یا می‌گوئیم ظاهر در خبر حسی فقط است که بسیار فرموده‌اند و اگر کسی بخواهد بگوید ظهور ندارد و همچنین انصرافی نیست، لا اقل من الشک و ظهور در اطلاق ندارد. چون خبر

یعنی خبر حسی، اگر کسی گفت خبر آورده‌اند که فلانی از حج آمده و ازدواج کرده و فلانی فرزنددار شده این ظهور دارد که کسی دارد حساً نقلاً می‌گوید این شخص یک سال است ازدواج کرده لابد اولاددار شده است، اجتهاد و حدس، یا اینکه دو ماه است رفته حج لابد برگشته است. حدس یعنی اجتهاد نه حس. آن را شامل نمی‌شود. چون فی محله خصوصاً متأخرین، شبه تسالم دارند که اخبار حدسیه را ادله حجیت اخبار ثقات شامل نمی‌شود. پس این وجه، وجه تامی نیست. اگر این شد وجه دیگر ذکر کرده‌اند که به نظر می‌رسد که تام نباشد و آن این است که گفته‌اند ارجاع به تحفه الزائر فرضاً صحیح است. چرا؟ چون علامه مجلسی این کتاب را نوشته‌اند للعمل، فیجوز العمل. این حرف تام نیست. درست است که ایشان نوشته‌اند للعمل، آیا بعد از موتشان، یجوز العمل چون نوشته‌اند للعمل؟ این تعلیل به جواز عمل لائها کتبت للعمل، این چه تعلیلی است؟ تعلیل نیست. خوب شیخ طوسی هم مصباح را نوشته‌اند برای عمل مردم از نماز و روزه و حج و عبادات و اذکار عمل به آن شود. نوشته‌اند للعمل، اما بحث این است، همانطوری که واجب و حرام مدرک می‌خواهد برای وجوب و حرمتش، استحباب و کراهت هم مدرک می‌خواهد، این‌ها هم حکم خدایند. مدرکش چیست؟ آن‌ها نوشته‌اند للعمل اعم از جواز عمل است. صحبت سر جواز عمل است نه نوشتن للعمل. تمام فتواهائی که علامه مجلسی دارند در رساله عملیه‌شان کتبها للعمل، آیا جائز است کسی آن‌ها را عمل کند. آیا تقلید میت ابتداءً جائز است؟ نه. پس ما می‌مانیم و آن دو وجه: یکی سیره و دیگری بلوغ شامل خبر حدسی بالنسبه به مجتهد که می‌شود بالنسبه به مقلد هم می‌شود. همانطوری که فتوای یک فقیه برای فقیه دیگر استحباب و کراهت درست می‌کند بنابراین مبنا، برای مقلد هم

درست می‌کند. اگر کسی آن دو وجه اول را نپذیرفت، دیگر هیچ عذری برای ارجاع به این کتب نیست اگر کسی سؤال کرد که آیا می‌شود به مفاتیح الجنان رجوع کرد بعنوان مستحب و مکروه به او بگوئیم خیر، نمی‌شود و همه را بقصد رجاء انجام بده مگر آنکه ثابت شود. از شمای فقیه سؤال می‌کند کدام مستحب و مکروه است؟ شما می‌گوئید من باید بررسی کنم و یک درصد از مفاتیح الجنان را فقیه نرسیده که بررسی کند. فقیه اگر بتواند به واجبات و محرومات برسد کار کرده است. مستمسک و غیر مستمسک به مستحبات و مکروهات که می‌رسند چند ورق از آن می‌گذرند و می‌گویند ما نمی‌رسیم. پس چکار باید کرد؟ بعنوان رجاء انجام دهد.

اما به نظر می‌رسد تبعاً للمشهور که حرف بدی نباشد و هر دو دلیل اول و دوم لا اقل من حیث المجموع تام باشد و ارجاع در باب مستحبات و مکروهات جائز است و مستحبات و مکروهات استثناء است. صحیح است که مستحب و مکروه عین واجب و حرام حکم الله است لکن در مستحب و مکروه شارع خودش تسهیل فرموده و تسامح فرموده است. هذا تمام الکلام راجع به این مطلب.

یک حرف دیگر در الفقه و غیر آن متعرض شده‌اند که طولانی است و آن این است که جائز است روایتی را که در کتابی می‌بیند بگوید: قال رسول الله ﷺ وقال الإمام الصادق علیه السلام با اینکه نمی‌داند که سندش چیست؟ معتبر است یا نه؟ یا اصلاً مرسله نوشته شده، یا نه بگوید و روی عن رسول الله ﷺ یا در کافی نوشته شده است. این بحث ابعاد مختلفی دارد.

بعد از این مرحوم صاحب عروه یک مسأله‌ای را مطرح کرده‌اند که خیلی حرف ندارد آن را می‌خوانم: مسأله ۳، فرموده‌اند: إذا علم أنّ الفعل الفلانی لیس

حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه، يجوز له أن يأتي به. چون حرام است که جائز نیست انجام گیرد بقیه که جائز است انجام گیرد. لاحتمال گونه مطلوباً و برجاء الثواب. اینجا دوتا عرض هست که مختصراً عرض کنم:

۱- ایشان فرمودند: إذا علم، این علم باید عن تقصیر فی المقدمات نباشد. همانطور که سابق بحثش گذشت. علم حجیت دارد به شرط قدرت باشد اما اگر کسی قدرت نداشت می شود مکلف باشد؟ بله در جائی که تقصیر کرده باشد در سلب قدرت خودش. اگر کسی تقصیر در مقدمات کرد و سهل انگاری کرد و دنبال احکام نرفت، نتیجه یک علمهائی پیدا کرد، هر کدام از این علمها برخلاف واقع باشد این مکلف معذور در این علم نیست.

۲- دوم اینکه ایشان فرمودند: يجوز له، این جواز، هیچکس را ندیدم که حاشیه کرده باشد الا مرحوم آسید عبد الهادی شیرازی که حاشیه کرده‌اند و آقایان دیگر دیده‌اند شاید لزومی ندارد که حاشیه بزنند ولی فی نفسه حرف تامی است، فرموده‌اند: يجوز له بمعنای التخییر بینه وبين الاستعلام، یعنی این شخص برایش واجب نیست استعلام کند تا ببیند این چیزی که می‌داند حرام نیست، آیا واجب است یا مستحب یا مکروه و یا مباح. عکسش صاحب عروه فرموده‌اند: واذا علم انه ليس بواجب، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يترکه لاحتمال گونه مبعوضاً.

اینجا یک حرف هست که فرقی نمی‌کند بین عبادت و غیر عبادت، بنابر ما هو الحق وعليه المشهور که در عبارت احراز عبادت لازم نیست، در عبادت همینقدر که احتمال مقربیت باشد کافی است. عبارت یعنی بهذا الأمر للتقرب الى الله. آیا باید بداند که این شیء مقرب است یا نه همینقدر که به امید مقرب بودن انجام دهد کافی است؟ جماعتی اشکال کرده‌اند که در اصول فقه

مسلم مراجعه کرده‌اید که گفته‌اند در عبادات احراز قرب لازم است. یعنی باید با یک دلیلی احراز شده باشد که این چیز مطلوب مولاست، بسیاری که شاید مشهور باشند گفته‌اند در عبادت احراز لازم نیست، با رجاء هم درست است. یعنی شخصی به امید اینکه این نماز مستحب باشد نماز را می‌خواند جماعت اول گفته‌اند نماز عبادت است، اگر واقعاً مستحب نباشد این عصیان است، چطور دارد چیزی را بعنوان عبادت انجام می‌دهد، شاید واقعاً عبادت نباشد. اگر بعنوان عبادت انجام دهد بله اشکال دارد. اما به رجاء عبادت و امید انجام می‌دهد که اگر واقعاً عبادت باشد کافی و صحیح است.

پس این مسأله هم یکی از صغریاتی است که ایشان مطرح فرموده‌اند که لازم نیست تقلید کند اگر چیزی را می‌داند که حرام نیست. یا یک چیزی را می‌داند که واجب نیست همینقدر که دانست واجب نیست می‌تواند ترک کند.

جلسه ۴۲۲

۱۲ ربیع الأول ۱۴۲۳

مسأله ۳۱ عروہ: إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول. مرجع تقلید فتوای داد و مقلد هم مدتی به آن عمل کرد، نظر مرجع تقلید برگشت و رأیش تبدل پیدا کرد، آیا مقلد می‌تواند به رأی اول بماند و عمل کند؟ فرموده‌اند: نه. این مسأله آنقدری که از معلقین و محشین تتبع کرده‌ام، احدی حاشیه نکرده است و بر این مسأله تسالم هست.

اینجا سه مسأله است که این یکی اش است و بعد دوتای دیگر را صاحب عروه در مسائل آینده متعرض هستند و حرف‌هایش هم فرق می‌کند. آن دو مسأله دیگر این است که مجتهد وقتی که رأیش عوض شد بر او واجب است به مقلدین اعلام کند که نظرم عوض شده است؟ مسأله دیگر این است که شما یک فتوای را برای زید نقل کردید فتوای مرجع تقلیدش را، بعد از مدتی نظر مرجع تقلید عوض شد، شما ناقل آیا برایتان واجب است که به زید بگوئید اینکه از مرجع تقلید نظری را برای شما نقل کردم حالا عوض شده، یا اینکه بر شما واجب نیست که بعد می‌آید.

آنکه الآن مورد بحث است، صحبت سر خود مقلد است نه مجتهد و نه ناقل. آیا مقلد بعد از تبدل رأی مرجع تقلیدش به رأی سابقش بماند یا نه؟ قولاً واحداً از عروه به بعد می‌گویند نه نمی‌تواند.

یک عرض دیگر قبل از ورود به مسأله عرض کنم و آن این است که مورد این بحث در جائی است که مجتهد رأیش از خلاف احتیاط به احتیاط یا از مباین به مباین تبدل پیدا کند. اما اگر نظر مجتهد از احتیاط به خلاف احتیاط تبدل پیدا کرد این گیری ندارد و بحثی نیست. یعنی یک وقت مجتهد نظرش این است که در فلان قسم سفر نماز باید قصر خوانده شود. اینجا مقلد نمی‌تواند بنا بر نظر سابق قصر بخواند از مباین به مباین، فرقی نمی‌کند از قصر به تمام یا تمام به قصر. یا اینکه سابق مجتهد نظرش این بود که در رکعت سوم و چهارم یک تسبیحه کافی است مقلد هم سال‌ها یک تسبیحه می‌خواند حالا نظر مجتهد این شده یکی کافی نیست و باید سه تا بخواند. مقلد نمی‌تواند بر همان یکی کفایت کند. پس لا اشکال که در یکی از دو جاست. یا جائی که فتوای مجتهد از خلاف احتیاط به احتیاط تبدل پیدا کرده باشد نمی‌تواند باقی بماند بر رأی خلاف احتیاط سابق یا از مباین به مباین باشد که هیچ طرفش احتیاط ندارد. اما اگر از احتیاط به خلاف احتیاط منتقل شده، لا اشکال که گفتن نمی‌خواهد و می‌تواند باقی بماند. یعنی اگر نظر اول مجتهد این بود که لازم است سه تسبیحه در نماز بخواند، مقلد هم ملتزم بود که سه تسبیحه بخواند، حالا نظر همان مجتهد این شد که یکی هم کافی است. مقلد می‌تواند سه تسبیحه بخواند؟ بله، این اصلاً تقلید نیست احتیاط است. مجتهد می‌گوید: یکی کافی است ولی این احتیاطاً سه تا می‌خواند. این باقی ماندن بر تقلید اول نوعی از احتیاط است و گیری ندارد.

می آئیم سر اصل مسأله: مسأله چهار صورت دارد:

۱- از علم به علم است. ۲- از غیر علم به غیر علم است، حجت به حجت. ۳- از علم به حجت است. ۴- از حجت به علم است. یعنی یک وقت نظر اولش این بود که یک تسیحیه کافی است، قطع داشت که یکی کافی است و حالا علم پیدا کرده که یکی کافی نیست سه تا لازم است. از علم به علم یک وقت هر دو فتوی مبتنی بر ظن معتبر است. یک وقت احدی الفتویین علم بوده و الأخری ظن حجت. حالا اولی علم بوده، دومی ظن حجت، یک وقت اولی ظن حجت بوده دومی علم. به نظر می رسد که در تمام این صور لا يجوز البقاء علی رأی الأول.

اینجا یک عبارت در مستمسک هست که می خوانم: هذا (لا يجوز للمقلد البقاء علی رأیه الأول) ینبغی أن یکون من الواضحات لاختصاص جواز رجوع الجاهل الی العالم بصورة عدم اعترافه بخطأ الواقع (خطأ المجتهد الواقع). باید واضح باشد این مطلب. چرا؟ چون مقلد روی چه وجهی تقلید این مجتهد را کرده؟ از باب اینکه مقلد جاهل است بحکم شرعی و این مرجع تقلید عالم است به حکم شرعی و رجوع جاهل به عالم است. رجوع جاهل به عالم در جائی است که این عالم نگوید اشتباه کردم. اگر عالم رأیش برگشت معنایش این است که رأی سابق به واقع نرسیده بوده، به غیر واقع رسیده بوده و در همچنین جائی رجوع جاهل به این عالم نیست به رأی که اعتراف می کند که خطا بوده، اینجا رجوع به عالم نیست و اصلاً باب تقلید اینجا نیست. رجوع جاهل به عالم در جائی است که عالم اعتراف به این نکرده باشد که اشتباه کرده ام.

عمده مطلب هم اگر بنخواهیم فرمایش مستمسک را با تعبیر اصطلاحی

بیان کنیم، مسأله تقلید مسأله تنجیز و اعذار است و اماره است. مقلد چه می‌داند که فلان چیز واجب و فلان چیز حرام است و مدرکش را نمی‌داند و نمی‌تواند تحصیل کند. وقتی که مجتهد جامع الشرائط می‌گوید یکی کافی است و او یکی می‌خواند این معذور است. اگر حرف مجتهد خلاف واقع درآمد در قیامت معذور است.

مسأله امارات تنجیز و اعذار است، تنجیز لدی مطابقة الواقع و اعذار لدی مخالفة الواقع، آن وقت در مقام تنجیز و اعذار اگر مجتهد از رأی اول عدول کرد دیگر رأی اول تنجیز و اعذار ندارد. اگر روی اول می‌خواهد بماند، روی چه استناد و مدرکی می‌خواهد بماند و عذری ندارد. اگر یک تسبیحه به رأی اول خواند و عند الله انکشف که خلاف بوده و با یک تسبیحه نماز باطل بوده، این آن زمانی که مجتهد ملتزم بوده که یکی کافی است ولو تمام نمازهای این مقلد باطل است، اما از این به بعد معذور است. تنجیز و اعذار در جائی است که آن اهل خبره ثقة حدوثاً و بقاء ملتزم باشد. اما اگر بقاء از التزام دست برداشت و تبدل رأی شد تنجیز و اعذار نیست. این بحث اصطلاحی و علمی‌اش. عمده حرف هم همین است که تام است و گیری ندارد.

در این مقام چند جور استدلال دیگر کرده‌اند که اگر مسأله تنجیز و اعذار را منضم به آن نکنیم یا آن استدلال‌ها ناقص است و یا اصلاً تام نیست.

یکی از وجوهی که برای این حرف استدلال کرده‌اند. گفته‌اند: فتوای اول این بود که یک تسبیحه کافی است و بعد نظرش عوض شد که یکی کافی نیست و از این به بعد به گردن نمی‌گیرم یکی را، سه تا لازم است. گفته‌اند چرا نمی‌تواند به نظر اول مجتهد عمل کند؟ وجهش این است که فتوای دوم که می‌گوید: یکی کافی نیست این مقید زمان فتوی نیست، بلکه ازمنه و تمام

عصور را شامل می‌شود. فرض کنید مجتهد ده سال نظرش این بود که یک تسبیحه کافی است از سال ۱۱ به بعد نظرش عوض شد که یکی کافی نیست، حالائی که از سال ۱۱ می‌گوید یکی کافی نیست، آیا کلام مجتهد مورد و زمانش سال ۱۱ است اما متعلقش کل ازمنه است. وقتی که می‌گوید یکی کافی نیست می‌گوید هیچوقت کافی نیست، نه دیروز و نه امروز و نه فردا و این از ادله بدست می‌رسد. مجتهد می‌گوید حالا که سال ۱۱ است من به این مطلب رسیده‌ام نه اینکه متعلق فتوی مقید به امسال به بعد است. متعلق فتوی خود واقعه است فی‌أی‌زمان‌کان. پس سال ۱۱ ظرف تبدیل نظر است و ظرف اجتهاد ثانی است نه قید متعلق اجتهاد است. متعلق اجتهاد الواقع بما هی واقع است، اعم از اینکه زمان حاضر یا مستقبل یا ماضی باشد. پس نظر مجتهد الآن این است که فتوای سابق هم اشتباه بوده است. پس مجتهد الآن دارد از فتوای سابقش هم دست برمی‌دارد. پس فتوای سابقی در کار نیست به عبارت دیگر کشف خلاف برای مجتهد شده وقتی که کشف خلاف شده پس اصلاً سابق فتوایی نبوده، خیال الفتوی بوده و حجتی نبوده حالا مجتهد با تبدیل رأیش می‌گوید رأی سابق تخیل بوده نه رأی و اجتهاد بوده و ظن معتبر نبوده است و من حالا کشف کرده‌ام. پس اصلاً اجتهاد سابقی نیست تا مقلد بخواهد به آن ملتزم شود.

ما باشیم و همینقدر حرف، اگر مسأله تنجیز و اعدار را به آن وصل کنیم خوب است اگر وصل نکنیم کافی نیست چرا؟ چون الکلام فی الفتوی السابق عین هذا الکلام. عین همین حرف را نسبت به فتوی سابق می‌توانیم بگوئیم. مجتهد وقتی که سال اول نظرش این شد که یک تسبیحه کافی است. آن وقت جلوی نظرش این بود که به نظر دیگر مجتهدین یک تسبیحه کافی نیست،

وقتی که می‌گفت یک تسیحیه کافی است معنایش این بود که کسی که می‌گوید سه تا لازم است این اجتهاد نیست خیال است و ظن معتبر نیست که سه تا لازم است و ظن غیر معتبر است. همین حرفی که الآن می‌فرمایند نسبت به اجتهاد ثانی، همین حرف سابق نسبت به اجتهاد اول بود. وقتی که دو اجتهاد متخالف هستند معنایش این است که هر کدام لازم‌اش تخطئه اجتهاد دیگر است، فقط فرق این است که این الآن حاصل شده در سال ۱۱ و آن در سال اول حاصل شده بوده است.

اگر شما مسأله تنجیز و اعدار که عرض شد و به فرمایش مستمسک رجوع الجاهل الی العالم را کنار این مطلب نگذارید، استدلال ناقص است. چون صرف اینکه فتوای ثانیه لازم‌اش خطاً اول است این کافی نیست، فتوای اول هم لازم‌اش خطاً فتوای ثانی بوده است. بله به آن وصل کنید صحیح است. هم فتوای اول لازم‌اش خطاً ثانی است و هم ثانی لازم‌اش خطاً اول است و لکن ثانی که آمد نسبت به فتوای اول مقلد عذر ندارد و سابق عذر داشت چون کسی نیست که بگوید درست است و یک اهل خبره که مرجع تقلید این باشد نمی‌گوید درست است. پس معذور بودن را نسبت به فتوای اول برمی‌دارد و تنجیز و اعدار نیست چون ملتزمی نیست که جوابگو باشد، نه مسأله این است که الفتوی لا تخص عصر صدور الفتوی وانما اینکه این ظرفش است چون فتوای اول هم همینطور است.

یک مسأله دیگر در مکاسب فرموده‌اند و جامع مشترک با ما نحن فیه است و آن این است که در مسأله اختلاف متعاقدین اجتهاداً یا تقلیداً یا مختلفین، در شروط صیغه. یعنی بائع و مشتری، یکی معتقد است که عقد به فارسی صحیح است و دیگری می‌گوید صحیح نیست. یکی می‌گوید قبول

مقدم صحیح است و دیگری می گوید صحیح نیست. در آن باب شیخ احتمال صحت داده‌اند. شاهد سر استدلال شیخ است. در ج ۳ ص ۱۷۹ مکاسب شیخ فرموده‌اند: این مسأله که آیا اجتهاد عند انکشاف خطئه یا عند من لم يعلم خطئه بمنزله واقعیه اضطراریه است یا بمنزله عذریه است شخصی می‌خواهد جماعت پشت سر کسی بخواند. یک وقت مأموم وضوء گرفته و امام جماعت عذر دارد و با تیمم نماز می‌خواند. آیا مأموم می‌تواند پشت سرش نماز بخواند؟ بله. اما اگر امام استصحاب طهارت دارد و دارد نماز می‌خواند. مأموم یقین دارد که امام خوابش برده است آیا این مأموم می‌تواند پشت سر این امام نماز بخواند با اینکه امام برای خودش این نماز گیری ندارد؟ گفته‌اند: نه. چه فرقی می‌کند این دو با هم که شیخ جدا کرده‌اند؟ گفته‌اند یک احکامی است واقعیات اضطراریه است یعنی در حال اضطرار از دلیل استفاده می‌شود که شارع آن را واقع قرار داده است. تیمم برای معذور طهاره، رَبِّ الْمَاءِ، رَبِّ الصَّعِيدِ، خدای هر دو یکی است، فقط این در حالت عذر است و آن عدم عذر یک احکامی است که در حال اضطرار واقع اعتبار نشده و صرف عدم الوظیفه است یعنی دلیل نمی‌گوید مستصحب الطهاره طاهر، بنابر مشهور که اصل است نه اماره، دلیل می‌گوید مستصحب الطهاره يجوز له أن يدخل في الصلاة بلا تجديد الطهاره، در باب تیمم دلیل می‌گوید: المتيمم متطهر. لهذا اگر در استصحاب طهارت نماز می‌خواند و مقلد می‌داند که طهارت ندارد نمی‌شود پشت سرش نماز بخواند اما اگر نه متیمم است، با خون جروح دارد نماز می‌خواند، حجامت کرده پشتش پر خون است اشکالی ندارد چون خون جروح از ادله‌اش استفاده شده که نماز با آن واقعی است و طهارت واقعی دارد ولی در حال اضطرار است. آن وقت شیخ فرموده‌اند ببیند آیا اجتهاد از آن قبیل است با

این قبیل، یعنی اجتهاد که تبدل پیدا می‌کند، اجتهاد اول از قبیل واقعیه اضطراریه است یا از قبیل عذر است؟ یعنی اگر از قبیل واقعیه اضطراریه باشد اشکالی ندارد.

این فرمایش شیخ کبرایش تام است و گیری ندارد، اما کشیدن این کبری به باب اجتهاد ظاهراً حتی خود شیخ هم پایبندش نیستند. البته مکاسب کتاب علمی است و بحث علمی است صغری منطبق نیست. یعنی اجتهاد صرف العذر است و بیش از این نیست اجتهاد اصلاً ربطی به واقع ندارد. اجتهاد واقع نیست نه اضطراریش و نه اختیاریش. اجتهاد یکی از دو چیز است، مجتهد زحمت می‌کشد چند روز و چند سال مسأله‌ای را تنقیح می‌کند و نظر می‌دهد و این نظریه‌ها یطابق الواقع؟ چون علی مذهب العدلیه که کلاً شیعه جزء عدلیه هستند شارع له فی کل واقعه حکم واحد، خود علم چیست؟ اولاً، علم هیچکس نیست. واقع هیچ ربطی ندارد. واقع واقع است چه علم تعلق به آن پیدا کند یا نه؟ لهذا علم عذر است و بیش از این نیست. بله واقعیات اضطراریه داریم. دلیلی که می‌گوید نماز باید با آب باشد همان دلیل گفته است عند الاضطرار تیمم آب است و دلیل آب را توسعه می‌دهد. علم و جهل ربطی به واقع ندارد. واقع نه با علم من درست می‌شود و نه با علم برخلافش خراب می‌شود. اینکه می‌گویند علم قابل جعل و رفع نیست معنایش این است که علم منجز و معذر است و بیش از این نیست. لهذا صغرایش گیر دارد. یعنی وقتی که یک واقعی هست، تسبیحات اربع یا یکی کافی است یا نیست. اگر یکی کافی است، تمام نمازهای یک تسبیح‌های از این جهت صحیح است، اگر یک عدد کافی نیست تمام نمازهای یک عددی حتی ولو مجتهد علم پیدا کرده باشد که کافی، همه‌اش باطل است اما معذور است. پس مجتهد یا یصیب

الواقع یا یخطئ الواقع اگر اصابه واقع کند آن واقع مجهول که اصابه المجتهد منجز است بر او. اگر اخطئ الواقع، آن واقع مجهول معذور است در مخالفتش. پس ما نحن فیه، اجتهاد ربطی ندارد به واقعیت اضطراریه، اجتهاد صرف منجز و معذر است ولو شیخ بعنوان احتمال نقل کرده و به باب اجتهاد کشیده‌اند، اما ظاهراً اصل کبری تام است اما کشیدنش به باب اجتهاد تام نیست.

جلسه ۴۲۲

۱۳ ربیع الأول ۱۴۲۳

مرحوم آسید محمد کاظم یزدی در حاشیه مکاسب این مسأله را بمناسبتی مطرح فرموده‌اند و یک تفصیل قائل شده‌اند که این تفصیل وجه سوم است برای قول به بقاء حجیت رأی اول بعد از تبدلش اما نه مطلقاً (مکاسب چاپ سنگی ص ۹۳ اوائل صفحه) ایشان می‌فرمایند یک وقت تبدل رأی نزد مجتهد الی العلم است یک وقت الی الحی است. اگر الی العلم بود، لا يجوز للمقلد البقاء علی رأیه السابق، اگر الی الحجته بود يجوز البقاء علی رأیه السابق، صور اربع که دیروز عرض شد. این مثال را محور بحث قرار دهیم. این مسأله صدها و صدها مثال دارد. اگر مجتهد سابقاً نظرش این بود که با اغسال مستحبه می‌شود نماز خواند و وضوء نمی‌خواهد و هر غسل معتبری ولو مستحب باشد می‌شود با آن نماز خواند. مقلد هم مدت‌ها با غسل جمعه نماز خوانده و وضوء نمی‌گرفت. حالا بعد از سال‌ها مجتهد نظرش عوض شد و می‌گوید فقط و فقط غسل جنابت است که وضوء نمی‌خواهد. با غسل جمعه بدون وضوء نمی‌شود نماز خواند و باطل است چون طهارت ندارد. صاحب عروه

فرموده رأی دوم و این نظر فعلی مجتهد که غسل جمعه وضوء لازم دارد برای نماز، اگر مجتهد برایش علم حاصل است طبق رأی دوم، مقلد نمی‌تواند طبق رأی اول عمل کند. یعنی از این به بعد دیگر نمی‌تواند با غسل جمعه نماز بخواند. می‌خواهد رأی اول علم بوده و تبدیل به علم به خلاف پیدا کرده، می‌خواهد رأی اول حجت بوده است. اما اگر رأی دوم حجت است نه علم. می‌گوید استظهار الآن کرده‌ام که نمی‌شود با غسل جمعه نماز خواند و سابقاً نظرش این بود که با غسل جمعه می‌شود نماز خواند. ایشان فرموده‌اند در همچنین جایی رأی اول را مقلد می‌تواند ادامه دهد. یعنی از این به بعد هم می‌تواند با غسل جمعه نماز بخواند حالا چه رأی اول برای مجتهد علم آورده بود و حالا تبدیل پیدا کرده به حجت و چه رأی اول حجت بوده است. البته این مسأله‌ای که مورد بحث است در دیروز و امروز غیر مسأله اعمال سابقه است. این مسأله اعمال سابقه مسأله مفصلی است که از نظر بحث علمی مشکل‌تر و خود مرحوم صاحب عروه بعد از چند مسأله دیگر متعرض این شده‌اند که انشاء الله صحبت می‌شود. یعنی الآن بحث سر این است که مجتهد سابقاً نظرش این بود که با غسل جمعه بدون وضوء می‌شود نماز خواند و مقلد هم مدتی نماز خوانده بدون وضوء با غسل، حالا مجتهد نظرش عوض شده می‌گوید با غسل جمعه بدون وضوء نماز باطل است، مسأله الآن این است که از این به بعد مقلد نمی‌تواند با غسل جمعه نماز بخواند. مسأله‌ای که بعد می‌آید این است که اعمال سابقه‌اش چه حکمی دارد که به نظر می‌رسد اعمال سابقه‌اش همه‌اش بدون استثناء درست است مطلقاً که جماعتی هم قائل شده‌اند و البته خلاف هم در آن هست و تطبیقش با قواعد اصولی یک مسأله‌ای از مسائل مشکله است چون قاعده اصولی عدم اجزاء است، اینجا

چطور اجزاء قائل می‌شوند و دلیل استثناء چیست؟ آن مسأله بعد می‌آید. الآن صحبت سر این است که از الآن که فتوای مجتهد عوض شد مقلد باز می‌تواند طبق فتوای اول از این به بعد عمل کند یا نه که صاحب عروه فرمودند: نه. و عرض شد که احدی حاشیه نکرده است. اما در حاشیه مکاسب خود صاحب عروه یک همچنین تفصیلی قائل شده‌اند. وجه تفصیل را هم بیان نکرده‌اند. اما روشن است که وجه چیست؟ وجهش باید این باشد که اگر رأی دوم علم است برای مجتهد، خوب نمی‌تواند وقتی که برایش معلوم است و قطع است که با غسل جمعه نمی‌شود نماز خواند حالا سابق رأیش این بوده که می‌شود نماز خواند الآن می‌گوید علم دارم، مقلد چطور می‌تواند مقلد این مجتهد باشد و بر خلاف علم این مجتهد عمل کند. اما اگر رأی دوم و رأی فعلی مجتهد مبنی بر حجت و ظن معتبر است، نمی‌گوید علم دارم می‌گوید از ادله فعلاً استفاده می‌کنم که با غسل جمعه نمی‌شود نماز خواند ولو اینکه ادله اصل عملی باشد و شک در اینکه غیر غسل جنابت کافی از وضوء هست یا اصل عدم است یعنی ادله‌اش روشن نباشد و متوسل به اصل شود. ایشان در حاشیه مکاسب فرموده است، اینجا مطلق فرمود از این به بعد نمی‌تواند مقلد به رأی سابق عمل کند. آنجا این تفصیل را قائل شده‌اند که اگر مبتنی بر غیر علم است می‌تواند عمل کند. چرا می‌تواند عمل کند. وجه دوم دو دلیل ظنی است و دو حرف ظنی است. فتوای سابق مبتنی بر ظن معتبر بوده حالا هم مبتنی بر ظن معتبر است. ظن معتبر، ظن معتبر را خراب نمی‌کند غیر ظن معتبر را خراب می‌کند این فرمایش نه جایی خودشان پایبندش هستند و نه دیگران پایبند این حرف هستند. بحث این است که اهل خبره، مجتهد بنابر یک رأی سابق گذاشته بود که حالا می‌گوید برایم کشف خلاف شده است. وقتی که کشف

خلاف شده که دیگر رأی نیست. حتی اگر این دوم علم نباشد و اولی علم باشد سابقاً که مجتهدی گفت با غسل جمعه می شود نماز خواند بدون وضو، می گفت علم قطعی برایم حاصل شد، و مقلد هم به آن عمل کرد. حالا مجتهد می گوید حسب ادله نه نمی شود نماز خواند. معلوم نیست که کافی باشد. وقتی که معلوم نیست، اصل عدمش است، چون احراز می خواهد. این به چه کاری می خورد که سابقاً علم بوده است. وقتی که حالا حجت قائل شد، معنای قیام حجت این است که حالا علم آب شد و علمی نیست، نه اینکه علم سابق هست و حجت بر خلافش آمده، چون امکان ندارد حجت بر خلاف علم باشد. امکان ندارد که حجت بر خلاف حجت باشد اصلاً تعارض یعنی چه؟ یعنی تکاذب. امکان ندارد دو حجت هر دو درست باشد پس یک شیء متخالف باشد. هم حالا روز باشد و هم شب. چه متعلق علم باشد و چه متعلق دو حجت باشد. یک حجت می گوید الآن روز است و یکی می گوید شب است. امکان ندارد. تکاذب عین تعارض والتعارض تنافی الدلیلین. این آن را و آن این را نفی می کند، این تکذیب این و آن تکذیب این می کند. اصلاً دو حجت متعارض امکان ندارد. بله ممکن است مولی بالتعبد تسهیلاً للعبد بگوید در همچنین تکاذبی شما مخیر هستید که یکی اش را بگیری، مانعی ندارد. اما نسبت به واقع امکان ندارد که هر دو درست باشند.

حضرت در خبرین متعارضین که عرض کردم: هذا یأمرنا وهذا ینہانا، فرمودند: إذن فتخیر، فتخیر معنایش یک تعبد و تسهیل است. وگرنه نسبت به واقع امکان ندارد و واقع دوتا نیست حتی واقعیات اعتباریه، واقعیات تکوینیة و انتزاعیه که امکان ندارد که دوتا متخالف باشد، تکویناً امکان ندارد هم روز باشد و هم شب باشد هم دوتا باشد و هم سه تا باشد. بله در اعتباریات امکان

دارد، چون اعتباریات تابع مصلحت‌هائی است که من بیده الاعتبار آن را قرار می‌دهد. می‌گوید در عین اینکه تکاذب هست شما می‌توانید بنا بر یکی بگذاری و عمل کنی، من هم این را از شما می‌پذیرم.

وقتی که دو حجت بر خلاف هم شد و ملاک حجیت است، چه علم باشد یا نباشد چون حجت اگر شده مرجعش به علم است، علم تبعدی، فقط علم اصطلاحاً آن است که متعلق به واقع باشد، حجت آن است که متعلق به طریق است یعنی علم داریم که این طریق بر ما منجز است و اعتبار دارد نه علم داریم طریقت به واقع دارد. علم داریم که در سلوک این طریق معذوریم. در حججی که علم وجدانی نیست علم است اما متعلق به طریق، در علم وجدانی علم متعلق به واقع است. لهذا در صور اربع فرقی نمی‌کند چه از علم به علم باشد چه از ظن معتبر به ظن معتبر باشد و چه از علم به ظن معتبر و چه از ظن معتبر به علم باشد. در تمام صور اربع فرض این است که الآن این مرجع تقلید می‌گوید: من حجتی ندارم بر اینکه با غسل جمعه بدون وضوء می‌شود نماز خواند. مقلد روی چه ملاکی از این به بعد بدون وضوء نماز بخواند؟ چون سابقاً نظرش این بود؟ خوب دست برداشته از نظرش. لهذا این تفصیل از مرحوم سید بالنسبه به شخص مرحوم سید غریب است و در جاهای دیگر به همچنین تفصیلی قائل نیستند و نمی‌شود همچنین صحبتی گفت حالا شاید بشود بعنوان بحث علمی مطرح کرد.

پس وجه سوم هم نمی‌تواند وجه باشد، وجه برای اینکه بتواند مقلد از این به بعد هم به فتوای قبل عمل کند ولو فی بعض الموارد که فتوای فعلی مستند به علم مجتهد باشد.

وجه چهارم: گفته‌اند: وقتی که مجتهد فتوای سابقش این بود که می‌شود با

غسل جمعه نماز خواند، حالا نظرش این شده که نمی شود نماز خواند، گفته اند در صورتی که فتوای سابقه موافق به اعلم اموات باشد یا با شهرت موافق باشد می تواند مقلد به فتوای سابق حالا به بعد هم عمل کند وگرنه نه. این هم تام نیست. اگر فتوای سابقش فرض کنید یک صحبتی هست که اعلم فقهاء محقق است یا شهید اول است یا علامه است. حالا بر فرض کسی را تشخیص داد که اعلم اموات است. فرضاً که فتوای سابق موافق با اعلم اموات است. اعلم اموات که مقلد نظرش حجت است یا نه؟ تقلید ابتدائی که جائز نیست، مقلد عامی آیا می تواند روی حجت عمل کند؟ اگر حجت است که حجت است تقلید نمی خواهد که بخواید به اعلم اموات عمل کند. بنابر این است که میت تقلیدش ابتداءً جائز نیست. چه اعلم و چه غیر اعلم، شهرت نمی تواند مستند باشد برای عامی، وقتی که این دو حجیت فی نفسه ندارد. شهرت می تواند مؤیدات باشد برای حصول اطمینان للمجتهد، اما وقتی که برای عامی نباشد که حجیت نداشته باشد چه فرقی می کند که فتوای اول موافق با یک غیر حجت باشد یا نباشد. بله احتمال خطای واقع کمتر در آن هست. اما مقام، مقام حجیت است و عذر، اگر طبیب به مریض گفت فلان دوا را بخور، مریض احتمال داد که اگر این دوا را نخورد بهتر باشد و ۶۰ درصد احتمال می داد که نخورد بهتر است و حرف طبیب ۴۰ درصد مطابقتش با واقع را می داد. آیا حق دارد به احتمال اقوای خودش عمل کند و با خبر مخالفت کند؟ نه. اگر به احتمال خودش عمل کرد و بلا سرش آمد معذور نیست عند العقلاء و اگر به قول طبیب عمل کرد و بلا سرش آمد عند العقلاء معذور است. این یعنی حجت و فایده حجت همین است. وقتی که می گوید: استصحاب و اصل برائت حجت است ولو ۳۰ درصد باشد یا ۴۰ درصد، شما

که به آن عمل می‌کنید یا مطابق با واقع است و اگر نبود شما معذور هستید و لکن اگر انسان حجت ندارد نمی‌تواند روی احتمال خودش عمل کند. چون وظیفه‌اش تشخیص دیگری است چون خودش اهل تشخیص نیست و از خبیر باید بگیرد. و این فرقی نمی‌کند فتوای اول موافق اعلم اموات بود یا موافق مشهور فقهاء بود، فرض این است که شهرت برای این عامی حجت ندارد. و فرض این است که اعلم اموات تقلید ابتدائی است و برای این جازز نیست، این موافق بودن برای این شخص چه اثری دارد. موافق بودن درصد احتمال را بالا می‌برد صحیح است، امام در مقام تنجیز و اعدار آیا فایده دارد؟ خیر. پس این هم مفید نیست.

وجه پنجم: گفته‌اند در دو فقیه که متساوی در علم هستند مگر نمی‌گوئید تقلید هر دو جازز است و مکلف مخیر بینهماست، این دو رأی یک فقیه مثل دو فقیه می‌ماند. چه فرقی می‌کند. زید و عمرو دو فقیه متساوی در علم باشند، یکی می‌گوید غسل جمعه یکفی عن الوضوء و دیگری می‌گوید لا یکفی عن الوضوء، در صورت تساوی در علم مشهور گفته‌اند و ما ملتزم شده‌ایم که مقلد می‌تواند از این یا آن تبعیت کند. در دو فتوای یک فقیه که اولی است که مخیر باشد و این همان است. این حرف هم تام نیست: اولاً: فارق با هم فرق دارند. چرا؟ فارق بنای عقلاست و عقلاء اگر از یک خبیری تبعیت کردند و بعد خبیر از رأیش برگشت از آن به بعد از رأی اول تبعیت نمی‌کنند. اگر مریض پیش دکتر رفت و دوائی داد و بعد دکتر به او گفت دوائی اولی که دادم اشتباه بود دیگر مصرف نکن، مریض دیگر دوائی اول را مصرف نمی‌کند و عقلاء به او نمی‌گویند دوائی اول را مصرف کن.

ثانیاً: دو فقیه متساوی به هر رأیی که شما بگیرید یک اهل خبره‌ای که

یجوز الاعتماد علی رأیه ملتزم به این حرف است، اما وقتی که فقیه رأیش عوض شد، کدام اهل خبره ملتزم به رأی اول است؟ این ملتزم بود که حالا دست برداشته است. پس در مقام عذر، عذری در کار نیست. در مقام اجتهاد اقرب به واقع را اخذ می‌کنیم اما در مقام تقلید حجت می‌خواهد و اقریبت ملاک نیست. به نظر می‌رسد که هیچیک از این وجوه نمی‌تواند تأیید کند همانطوری که خود صاحب عروه فرمودند و احدی هم حاشیه نزده که از این به بعد نمی‌تواند به فتوای اولی عمل کند چه فتوای اولی فی وقتها علم بوده است، اما حالا که تبدل پیدا کرد، آب شد و چه فتوای اولی ظنی بوده، ظن معتبر نه حجت و چه فتوای دوم علم بوده یا ظن بوده است.

اینجا یک ان قلتی هست که اگر اینطور است که فتوای دوم محو می‌کند فتوای اول را، پس چرا فقهاء در کتبشان فتوایشان که عوض می‌شود نظر اول را محو نمی‌کنند و می‌گذارند؟ علامه حلی کتاب‌های با نظر اولش را از بین نبرد و شیخ طوسی و غیرشان همینطور، همه را نگه داشته‌اند تا به دست ما رسیده است. قلت: یک سبب‌های دیگر دارد نه معنایش حجت است. اولاً: فقهای سابق که کتاب‌هایشان را محو نکرده‌اند برای مجتهدین بعد است نه برای مقلدین که نظرهای مختلفه را ببینند و اجتهاد کنند، نه اینکه نگه داشته‌اند تا مقلدین به آنها عمل کنند. ثانیاً: فتاوی سابق را نگه داشته‌اند برای اینکه کشف کند که اجماعی در کار نبوده و اگر فقیه بعد بخواهد فتوی بدهد و نظرش بر خلاف سابق باشد پس اجماعی نبوده و بخاطر اجماع بخواهد فتوی بدهد.

گذشته از اینکه ما ندانیم چرا فقهاء سابق نظراتشان را نگه داشته‌اند. ما دنبال حجت هستیم. اگر شما نظرتان عوض شد و سابقاً می‌گفتید با غسل

جمعه می شود نماز خواند الآن می گوئید نمی شود و من به گردن نمی گیرم.
پس همینطور که صاحب عروه فرمودند بنحو مطلق فی کل الصور اگر تبدل
رأی المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء علی رأیه السابق و از این به بعد نمی تواند عمل
کند اما نسبت به اعمال سابقه اش، آن ها درست است که خلاف است و بعد
مسأله اش می آید.

جلسه ۴۲۴

۱۴ ربیع الأول ۱۴۲۳

مسأله ۳۲. إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد. این توقف و تردد عبارة اخرى همدیگر است یعنی مقصود از آن یکی است گرچه یکی مسبب است و دیگری سبب توقف مسبب و تردد سبب. یعنی شخص وقتی که مردد می شود بین این و آن چکار می کند؟ توقف می کند. وقتی که توقف کرد می گوید احتیاط و جویی، چون احتیاط استحبابی نه توقف است و نه تردد. یعنی نه تردد است که نتیجه بکشد به توقف و بخواهد احتیاط و جویی کند.

یک مسأله در مسأله ۱۴ عروه بود که آن مسأله با این مسأله مثل هم است فقط این مسأله یک اضافه دارد که اضافه اش هم مستدعی ذکر هست. حالا یا بنا بود آن اضافه را به آن مسأله وصل کنند که مسأله جدا نشود ولی صاحب عروه جدا کرده اند. مسأله ۱۴ این بود که اگر از اول مجتهد فتوی نداد و از اول می گوید الأحوط و جویاً. مسأله ۱۴ این بود: إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل، يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط. اینجا همان

مسأله است باضافه استدامه. آنجا ابتداء بود اینجا می خواهد بگوید ابتداء و استدامه فرقی نمی کند. فرقی نمی کند که مرجع تقلید از اول احتیاط و جویی گفته باشد در تسبیحات اربع سه تا لازم است علی الأحوط و جویاً یا اینکه اول می گفته سه تا واجب است بعنوان فتوی، می گفته: الأقوی، الأظهر، حالا الأقوی و الأظهر را تبدیل کرده به الأحوط و جویاً. ایشان می خواهند بفرمایند ابتداء احتیاط و جویی باشد یا اینکه ابتداء فتوی باشد بعد تبدل شده باشد به احتیاط و جویی. چون وقتی که فقیه تردد پیدا کرد نتیجه تردد توقف در حکم کرد، اگر مورد، مورد تنجیز واقع مجهول باشد عند الشک و التردد و التوقف نوبت به احتیاط و جویی می رسد. در اینجا هم همین است که مقلد می تواند به این احتیاط و جویی عمل کند و می تواند رجوع کند به مجتهد دیگر، الأعلم فالأعلم. این مسأله اصلش گیری ندارد، الأعلم فالأعلم هم بنابر وجوب تقلید اعلم و بنابر اینکه تقلید اعلم هم چه فتوی و چه احتیاطاً و جویاً علی نحو المطلق باشد چه ابتداء و چه استدامه. خود مسأله ظاهراً روشن است و حرفی ندارد. چون مرجع تقلید وقتی فللعوام آن یقلدوه است که فتوی داشته باشد. اگر خود مرجع تقلید می گوید نمی دانم و می گوید برای من روشن نیست که یک تسبیحه کافی است یا کافی نیست. بعبارة اخری مرجع تقلید می گوید: من جاهلم. مقلد جاهل است بدون زحمت کشیدن، مرجع تقلید مدتی زحمت کشیده و آخرش هم به جائی نرسیده، مقلد اینجا باید چکار کند؟ نسبت به این مرجع تقلید باب تقلید بسته است، چون می گوید من نمی دانم. و در این مسأله عالم نیست. آن وقت این مقلد در این مسأله یا باید احتیاط کند یعنی ملتزم به احتیاط شود چون عذر ندارد اگر احتیاط نکند و در واقع واجب باشد، یا تقلید یک مجتهدی را بکند که بگوید احتیاط لازم نیست و یک تسبیحات اربع کافی

است. آن وقت تقلید آن مجتهد را که کرد می گوید می دانم یک تسیحه کافی است این رجوع جاهل به عالم می شود آن وقت عذرش می شود و اگر واقعاً سه تسیحه لازم بود این مقلد معذور است.

اصل مسأله گیری ندارد و صاحب عروه فرمودند: يجب علی المقلد الاحتیاط، چون تقلید این مجتهد دیگر نیست، اما چرا می گوید احتیاط وجوبی؟ چون در صورت جهل اینجا جای براءت نیست و جای استصحاب عدم تکلیف نیست، جای اصل تخییر نیست تا اینکه اصول ترخیصیه باشد. جای تنجیز واقع مجهول است. در تنجیز واقع ولو مکلف جاهل به واقع باشد، اگر مورد، مورد تنجیز باشد، در اینچنین جائی احتیاط لازم است، عین شبهات موضوعیه محصوره که احتیاط لازم است که آن واقع مجهول و نجاست این معین است یا آن، آن واقع مجهول بر مکلف منجز است. جهل مکلف به نجس واقعی عذر نمی شود عن ارتکاب نجس الواقعی، اگر دوران بین امور محصوره بود. پس اینجا مکلف که عامی این دو راه دارد: یا باید احتیاط کند و یا باید تقلید دیگری را بکند. آن وقت بنابر وجوب تقلید اعلم چه فتوی و چه احتیاطاً وجوبیاً، آن دیگری را که به او رجوع می کند الأعلم فالأعلم باید باشد. یعنی این اعلم که مقلدش بود وقتی که می گوید این مسأله را نمی دانم و بلد نیستم و توقف و تردد دارد، آن وقت از موضوع تقلید این اعلم علی الأطلاق خارج می شود، وقتی که خارج شد نوبت می رسد به بقیه مجتهدین، اعلم در آن بین. پس اصل مسأله اشکالی ندارد.

یک بحث اینجا هست که مرحوم آسید احمد خوانساری در حاشیه عروه به آن اشاره نموده اند هم در اینجا و هم در مسأله ۱۴ و مرحوم اخوی هم در الفقه این را مفصل مطرح کرده اند در ج ۱ ص ۴۵ - ۴۶ - ۴۷، و آن مطلب،

مطلبی است که خوب است که مورد عنایت قرار گیرد و غالباً فقهاء هم متعرض به آن نشده‌اند. نه اینکه به ذهنشان نیامده، شاید به نظرشان این بوده که اهمیتی ندارد. صاحب عروه اینجا به نحو مطلق فرمودند: در مسأله ۱۴ هم باز بنحو مطلق فرمودند که اگر مرجع تقلید در یک مسأله‌ای فتوی ندارد و احتیاط می‌کند، چرا احتیاط می‌کند چون فتوی ندارد و متردد است یا اینکه فتوی داشت از فتوی پائین آمد. یک مدتی می‌گفت: تسبیحات اربع سه تا واجب است و می‌گفت: الأقوی، الأظهر حالا بعد مراجعه جدید کرد می‌گوید: علی الأحوط یا فیه توقف یا تردد. این مجتهد احتیاط و جویش دو گونه است: یک وقت جهل است و این در جایی است که مجتهد نمی‌داند باشد. اما شما جواهر و مستمسک و مستند و حدائق را مراجعه کنید از مبسوط شیخ طوسی به پائین، در دهها و دهها و دهها مواردی که فقهاء فتوی نمی‌دهند و احتیاط و جویی می‌کنند، همه احتیاط و جویی‌ها بخاطر نمی‌دانم نیست بلکه لجهات أخر است که تصریح هم می‌کنند. در کتب استدلالی می‌گویند: فالأحوط در عنعن مخالفه الشهرة. یعنی نه اینکه من مسأله را نمی‌دانم. چون مشهور این حرف را نمی‌زنند من تورعاً تقوی نمی‌خواهم فتوای صریح بر خلاف مشهور بدهم لذا می‌گویم: الأحوط و جوباً. آن وقت اینجا نمی‌دانم است یا می‌دانم؟ اگر تقلید اعلم لازم است و اعلم اینجا نمی‌دانم نیست و بی‌فتوی نیست، چطور رجوع می‌شود به غیر اعلم؟ وقتی که به مسائل علمیه مراجعه می‌کنید دو گونه است در غیر فتوی: یک وقت مسأله برایتان روشن است می‌بینید روایت ظاهر الدلالة است، فتوی می‌دهد اما در جایی که فتوی نمی‌دهید دو گونه است: یک وقت واقعاً متحیر می‌شوید که از روایت چه درمی‌آید در مسأله نجاست عرق جنب از حرام روایت دارد که حضرت فرمودند: لا یصلی.

این لا یصلی را جماعتی از فقهاء فرموده‌اند: چون نجس است لا یصلی، لذا گفته‌اند عرق جنب از حرام نجس است. جماعتی دیگر گفته‌اند: لا یصلی کجایش نوشته نجس است، لا یصلی یعنی با آن نماز نخواند شاید بخاطر نجاستش است و شاید بخاطر اینکه تنزه نماز لازم است از این عرق. مثل اینکه در آن چیزهایی از بدن حیوان که لا یؤکل لحمها نجس هم نیست اما نماز ندارد مثل گربه و موش در مو و لعاب دهانش که نجس نیست ولی نماز ندارد. شمای فقیه می‌آئید متحیر می‌شوید که واقعاً لا یصلی ظهور دارد در نجاست یا نه؟ وقتی که متحیر شدید فتوی نمی‌دهید، نه به این طرف نه آن طرف و فتوی می‌دهید، اینجا احتیاط وجوبی است و به مقلد می‌گوئید اگر در عرق جنب از حرام شما دست زدید من نمی‌گویم دست شما نجس نیست، خوب شما فتوی ندارید، مقلد شما رجوع می‌کند به کسی که می‌گوید نجس نیست که اصلاً برای شما موضوع تقلید نیست. یک وقت نه، شما به نظرتان اقرب این است که نجس است فقط نمی‌خواهید به نجاست فتوی دهید. دلیل عدم نجاست را دیده‌اید و به نظرتان نیامده اما نمی‌خواهید فتوی دهید. چرا؟ چون می‌بینید مشهور و اعظام بلکه مدعی علیه الإجماع الا چند نفر گفته‌اند نجس نیست شما نمی‌خواهید در مقابل آن‌ها بگوئید نجس. اینجا نمی‌دانم نیست و مقلد شما نمی‌تواند بگوید مرجع تقلید من نجاست را نمی‌داند. مرجع تقلید می‌گوید می‌دانم ولی نمی‌خواهم در مقابل مشهور فتوی ضد بدهم. شما مستند و مستمسک را مراجعه کنید مکرر می‌گویند: **فالأحوط ذلک کي لا نخالف المشهور، کي لا یکون خلافاً للمشهور.** یعنی چه؟ یعنی نظر شبه فتوی است، می‌دانم است فقط نمی‌خواهد مقابل مشهور محکم بگوید نجس. در همچنین جائی آن وقت مقلد موضوع ندارد؟ اگر تقلید اعلم لازم است می‌شود

به غیر کرد؟

شما اگر احتیاطات و جوبی عروه و غیر عروه را ملاحظه کنید یک جاهائی می‌گویند: نمی‌دانم اما خیلی جاها هم نمی‌دانم نیست و مکرر می‌گویند: لعدم الفتوی فی خلاف المشهور، لمخالفة المشهور، لأن الشهرة علی هذا، فالأحوط ذلك. یعنی در جائی که مشهور فتوی به ضرس قاطع داده ما فتوائی بر خلاف دهیم. این یک نوع تورع و تأدب است و تقوی و در مقابل مشهور قد علم نکنند. آن وقت بحث این است که در همچنین جائی آیا مجتهد متوقف است؟ نه، متردد است؟ نه. آن وقت خیلی از احتیاطات از این قبیل است.

بله ممکن است یک حرف بزیند که این حرف مقداری زور می‌برد کسانی که قائل به وجوب تقلید اعلم هستند و آن این است که در باب رجوع جاهل به عالم این دقت‌ها نیست. عقلاء می‌گویند جاهل رجوع به عالم کند، اگر اعلم میسور است و در دست است و می‌تواند پیدایش کند که لازم است رجوع به اعلم کند اگر این خورده‌ریزها شد اگر اهل خیره و ثقه باشد کافی است. یعنی بفرمائید در تقلید اعلم اینقدر سعه ندارد اما از آن طرف ما می‌بینیم اعظامی از محققین فقهاء خیلی پافشاری دارند روی تقلید اعلم، آن وقت آن‌ها چطور علی نحو مطلق می‌گویند فی احتیاطات الأعلم يجوز الرجوع الی الأعلم؟ باید بگویند فی احتیاطات الأعلم التي هي نتيجة جهل الأعلم بالمسألة يجوز الرجوع الی غیره، اما اگر نتیجه تورع این اعلم است و این جهل نیست و موضوع دارد.

این مسأله بیش از این حرف ندارد و عمده اشکالش هم همین است که اگر این اشکال گرفت آن وقت باید تفصیل قائل شد و احدی هم غیر این دو آقا من ندیدم که این را قائل شده باشند که مرحوم آقای خوانساری و مرحوم اخوی در الفقه مفصل ذکر کرده‌اند.

مسأله بعد، مسأله‌ای است که مورد تسالم مشهور فقهاء اما مورد اشکال شدید در عصور متأخره است.

در الفقه مثالی زده‌اند برای توضیح مطلب، گفته‌اند یک وقت یک طبیب اعلم را بالای سر مریض می‌آید طبیب به مریض می‌گوید فلان قسم مریض را داری و دوا می‌دهد. یک وقت طبیب اعلم می‌گوید من نمی‌دانم این فلان قسم تب است و فلان نوع دوا را می‌خواهد یا فلان قسم است که دوا دیگری می‌خواهد. این رجوع می‌کند به طبیبی که می‌گوید می‌دانم یا اگر متباین نباشد بخاطر مریض احتیاط می‌کنند. اما اگر طبیب اعلم و غیر اعلم آمده‌اند. طبیب غیر اعلم می‌گوید این فلان مریضی است و این هم دواش یقیناً. طبیب اعلم می‌گوید احتمال می‌دهم که آن قسم باشد که غیر اعلم می‌گوید اما احتمال می‌دهم که قسم دیگر تب باشد که این دوا برایش کشنده باشد لهذا می‌گویند خوب چکار کنیم؟ طبیب اعلم می‌گوید: احتیاط کنید، در همچنین جائی اگر مراجعه به اعلم واجب باشد، آیا اعلم می‌گوید نمی‌دانم یا می‌گوید احتیاط لازم است؟ آیا رجوع به اعلم می‌کنیم یا احتیاط؟ پس این فتوی بالاحتیاط است نه احتیاط عن جهل بالحکم. در همچنین جائی عقلاء چکار می‌کنند به اعلم رجوع می‌کنند یا عمل می‌کنند؟

مسأله ۳۳: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيها شاء. اعلمی در بین نیست که خودش یک بحثی دارد. اگر علم به تساوی هست و فتوایشان متخالف است، مشهور متأخرین از شیخ به این طرف فرموده‌اند که مقلد مخیر است بین این یا آن و یا تبعیض کند مسائل را بین این و آن. این مورد اشکال جماعتی شدیداً شده است که آیا واقع مجهول منجز است بر جاهل یا رفع ما لا يعلمون است یا اصل عدم تعین است، اینجا تکلیف چیست؟

جلسه ۴۲۵

۱۵ ربیع الأول ۱۴۲۳

مسأله این است که در مجتهدین که در علم متساوی هستند مقلد، عامی مخیر است بین اینکه تقلید این را بکند یا آن. این مسأله را مرحوم صاحب عروه در خود باب تقلید عروه سه جا ذکر فرموده‌اند و هر جائی به لحاظی یک تفریعی بر اصل مسأله فرموده‌اند: ۱- مسأله ۱۳ باب تقلید که سابقاً گذشت. ۲- مسأله ۳۳ که حالا مورد صحبت است. ۳- مسأله ۶۵. من تکه شاهد را ابتداءً از این سه مسأله می‌خوانم. مسأله ۱۳ این است: **إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما (فضيلت یعنی علم).** در این مسأله تفریع فرموده‌اند **إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع.** مسأله ۳۳ که مورد صحبت است می‌فرمایند: **إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقلید أيهما شاء ويجوز التبعض في المسائل** که در مسأله ۱۳ این تفریع نبود که یک مطلب دیگر است. **يتخير یعنی زید و عمرو هر دو مجتهد جامع الشرائطند** اما در علم متساوی هستند. مقلد می‌تواند تقلید زید یا عمرو را بکند در کل مسائل، تبعض معنایش این است که در عبادات تقلید زید و در معاملات

تقلید عمرو، نماز و روزه از زید و حج را از عمرو. در مسأله ۶۵ باب تقلید باز این مطلب را تکرار فرموده‌اند به لحاظ یک توابع دیگر می‌فرمایند: فی صورة تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید أيها شاء كما يجوز له التبعض حتی فی احکام عمل الواحد (یک تفریع جدید است). پس در هر سه جا اصل مطلب را بعنوان فتوی و جزم فرموده‌اند در تقلید دو مجتهد متساوی در علم مقلد نه معیناً احدهما بر او واجب است و نه احتیاط بر او واجب است. اشاره به احتیاط هم در هیچیک از سه مسأله نشده است. چون متسالم علیه بوده بین فقهاء این مسأله.

صاحب عروه این را از قبل از شیخ و بقیه بزرگان گرفته‌اند و مسأله مورد تسالم بوده است و بنحو مطلق هم هست و اصلاً مطرح نمی‌کنند که آیا این دو مجتهد متخالف در فتوی هستند یا نیستند. علم به تخالف تفصیلاً هست، اجمالاً بنحو مطلق است، اجمالاً در خصوص مسائل محل ابتلاء هست، ظن به تخالف هست، احتمال تخالف هست، اصلاً این‌ها را مطرح نمی‌کنند و عبارت را مطلق گذاشته‌اند که در دو مجتهد متساوی شخصی عامی متخیر است. بین این و آن و اشاره به اختلاف اموال نمی‌کنند.

قبل از صاحب عروه مرحوم صاحب جواهر در رساله مجمع الرسائل باب تقلید ص ۱۰، مسأله ۷ می‌فرمایند: هرگاه دو مجتهد در فقهت مساوی باشند و علم یا ظن یا احتمال به تفاوت آن دو نفر با هم حاصل نشود (شاید منظور از تفاوت، تفاوت در ورع باشد که در عروه در مسأله ۱۳ به آن اشاره فرموده بودند) شخصی بعد از فحص و جستجو در تقلید هر یک مخیر است. هیچکس از آقایان این تکه را حاشیه نکرده‌اند و موافق هستند. پس مطلبی متسالم علیه بنحو مطلق بین فقهاء از صاحب جواهر به این طرف هست.

- كشف الغطاء چاپ جدید ج ۱ ص ۴۲: فرموده است و مع تعدد المرجع و اتفاق الفضيلة يتخير في الرجوع الى ما شاء، اين "ما" هم از باب ما في السموات والأرض است که اعم از ذوی العقول و غير ذوی العقول است.

در جواهر ج ۴۰ ص ۲۲ فرموده‌اند: وبذلك ظهر لك ان دليل التقليد حينئذ هو جميع ما في الكتاب والسنة من الأمر بأخذ ما أنزل الله تعالى والقيام بالقسط والعدل ونحو ذلك بعد فرموده: واختلاف المجتهدين بسبب اختلاف الموازين التي قررها صاحب الشرع لمعرفة الأحكام واختلاف المجتهدين، غير قادح في كون الجميع مما أنزل الله تعالى شأنه من الحكم. (تنجيزي و اعذارى نه حكم الله واقعى).

اصل بحث راجع به اختلاف است و عمده مدرك مسأله دو حرف است. دو مجتهد هستند که یکی می‌گوید تسبیحات اربع یکی کافی است و دیگری می‌گوید یکی کافی نیست، آنکه می‌گوید یکی کافی است می‌گوید من به گردن می‌گیرم یکی بخوان از این نظر نمازت درست است، آن دیگری می‌گوید: خیر، اگر یکی خواندی من به گردن نمی‌گیرم باید سه تا بخوانی. مورد بحث اینجا است در مورد اختلاف والا در مورد غیر اختلاف که بحثی نیست. البته یک بحث علمی دارد که سابقاً در شرح مسأله ۱۳ عرض شد که بعضی‌ها گفته‌اند مرجع تقلید باید معین باشد. یعنی اگر دو مجتهدند هر دو می‌گویند یک تسبیحه کافی است من می‌توانم تقلید این یا این تقلید هیچکدام را معیناً نکنم و یک تسبیحه بخوانم که آنجا عرض شد که گیری ندارد و تقلید طریقت است و خیلی‌ها هم همین را فرمودند و آنجا از مستمسک نقل شد که تأیید کرده بودند که باید معین باشد و صاحب عروه هم مجتهد معین فرمودند، که حتی این معین حتی در مورد اتفاق در فتواست یا نه؟ و بعضی احتیاط کرده بودند.

بحث ما نحن فیه در این است که دو مجتهدند از نظر علم متساوی ولی از نظر فتوی مختلفند اما اگر از نظر فتوی متفقند، این مورد بحث فعلی نیست، آن وقت وقتی که از نظر فتوی مختلف هستند همانطور که عرض شد یک وقت علم تفصیلی به اختلاف فتوایشان هست یکی می گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می گوید ظهر. یا علم اجمالی است که توضیح المسائلها یقیناً یک جاهائی با هم اختلاف دارند و اینطور نیست که دو مجتهد با هم یک نظر داشته باشند.

از غرائب است که میرزای نائینی حاشیه عروه دارند و یکی از شاگردان ایشان آسید جمال الدین گلپایگانی هم حاشیه عروه دارند که صدها حاشیه بر عروه است. توی این صدها شاید شما دو یا سه تا پیدا کنید که ایشان با هم اختلاف داشته باشند. این استاد و شاگرد. البته نادر است و شاید منحصر به فرد باشد.

شما در هر فنی که بروید دو تا مغز و مجتهد در هر جائی که باشند با هم اختلاف نظر دارند. حدس است و حس که نیست، در حس مردم اختلاف می کنند چه برسد به حدس. آن وقت در توضیح المسائل که می بینید علم اجمالی دارد که در بعضی مسائل اختلاف دارند. اما نمی داند آن مسائلی که محل ابتلای خودش هست در آن اختلاف دارند یا نه؟ ولی علم اجمالی دارد که بین این دو مجتهد اختلاف هست اما علم اجمالی در دایره مسائلی که محل ابتلای خودش هست نیست. یک وقت اصلاً این علم اجمالی هم نیست، اصلاً علم نیست. و احتمال می دهد که این دو مجتهد که متساوی در علم هستند در آن مسائلی که من محل ابتلائم است اختلاف نداشته باشند که شاید بسیاری از عوام از این قسم باشند که از او که می پرسیم آیا می دانی که این دو مجتهد در بعضی از مسائل با هم اختلاف دارند؟ می گوید نه نمی داند و یا

لا اقل علم ندارد. عمده بحث در جایی است که دو مجتهد با هم اختلاف دارند یکی می گوید حرام یکی می گوید حلال، یکی می گوید واجب دیگری می گوید واجب نیست. یکی می گوید اقل دیگری می گوید اکثر، در همچنین جایی باز مقلد مخیر است چون اعلی در بین نیست و هر دو متساوی هستند. چند خط از تنقیح که تصریح به این مطلب کرده‌اند: ج ۱ ص ۱۶۶ ذیل مسأله ۱۳ عروه. فرموده‌اند: أما الصورة الأولى أي صورة عدم العلم بمخالفة بينهما فيما هو محل الابتلاء (نمی‌داند که در مورد محل ابتلاش تخالف هست) كما هي الغالبة في العوام فلا ينبغي التأمل (تنها کسی که سه مسأله ۱۳ - ۳۳ و ۶۵ را حاشیه کرده‌اند از بین بیش از ۴۰ فقیه و یتخیر را قید زده‌اند که تخالف در فتوی نباشد ایشان هستند) في ان المكلف يجوز له ان يقلد هذا وذاک وانه يتخير بينهما. در صورتی که علم به مخالفت نیست.

پس تمام محل بحث این است که در صورتی که مجتهدین متساویین فی العلم تخالف بینهما باشد اینجا باز هم تخیر است یا نه؟ خیر. پس چکار باید بکند؟

عمده دلیل هم دو تاست: ۱- مسأله طریقت تقلید که متسالم علیه است ۲- مسأله اجماع. مرحوم شیخ انصاری که خیلی اجماع کم نقل می‌کنند در این مسأله غالباً از ایشان نقل می‌کنند و فکر می‌کنم قبل از شیخ هم دیده‌ام در کتب اساتید شیخ و قبلی‌ها ولی در کتب معمولاً از شیخ نقل می‌کنند که ایشان فرموده‌اند در مجتهدین متساویین مختلفین فی الفتوی، با اینکه فتوی طریقت دارد و در اختلاف تعارض درست می‌کند و در متعارضین خود شیخ بنایشان بر تساقط است اما در باب تقلید بالخصوص ایشان فرموده‌اند اجماع علماء هست که در باب تقلید تساقط نیست و تخیر است مثل باب روایت که اذن فتخیر داریم. در دو روایتی که هذا یأمرنا وهذا ینهانا حضرت بعد از تراجم

که بنای مشهور از شیخ کلینی در کافی گرفته فرموده لا أجد شیئاً احوط ولا أوسع من التخییر تا به امروز متسالم علیه است الا شد و ندر که در روایتین متعارضتین تخییر است، با اینکه یقیناً روایتین متعارضتین متکاذبتین است. کل روایه تکذب روایه الأخری چون نقل از معصوم علیه السلام طریقت دارد به حکم واقعی با توافق ارادتین (جدیه و استعمالیه) آن وقت این طریقت دو طریق متناقض، این می گوید از این طرف و دیگری با ۱۸۰ درجه اختلاف می گوید از آن طرف و یقیناً یکی اش درست نیست، یکی به واقع نزدیک می شود و دیگری دور. در عین اینکه مطلب اینطور است اما شیخ می فرماید اجماع است. آن وقت بحث در کبرای اجماع نیست مگر مسأله احتمال استناد اما عمده اشکال در صغراست که می آید. دیگری هم مسأله بنای عقلاست که آیا عقلاء وقتی که مریضی دارند و به طیب رجوع می کنند و خانه می خواهد بخرد به بنگاهی رجوع می کند و در هر فنی به متخصص رجوع می کند. متعدد از اعظم فقهاء ادعا کرده اند و گفته اند در عین اینکه تقلید طریقت دارد و دو طریق متضاد و یا متناقض و جامعشان متعارض، دو طریق امکان در مقام ثبوت، امکان عقلی ندارد که طریقت داشته باشد، دو طریق تکاذب دارد، اما در عین حال بنایشان این است که سر دو راهی که می شوند یکی را انتخاب می کنند و می روند و نمی ایستند و خودشان را ملزم به احتیاط نمی دانند. این دو دلیل حرف معظم بلکه عامه فقهاء الا قلیل این است که تخییر است در مورد تخالف مجتهدین و عمده دلیل هم این دو حرف است. اگر کسی در این دو حرف مناقشه کرد و اشکال کرد و گفت اجماع اشکال دارد و هم بنای عقلاء اشکال دارد و همچنین چیزی نیست آن وقت می افتد توی چرخ احتیاط و از طریقت می افتد چون تکاذب هست.

جلسه ۴۲۶

۱۶ ربیع الأول ۱۴۲۳

صحبت این بود که در مجتهدین متساویین در فضیلت و متخالفین در فتوی حکم چیست؟ عرض شد که از صاحب جواهر به این طرف معظم و غالباً فرموده‌اند تخییر. مقلد مخیر است بین تقلید هذا أو ذاک. دلیل مسأله چیست؟ ما دو قسم دلیل داریم: اماره، اگر اماره تام شد فیها، وگرنه نوبت به اصل عملی می‌رسد که مقتضای اماره چیست و اگر نوبت به اصول عملیه رسید مقتضای اصل عملی چیست؟

در این دو تا بین معظم از صاحب جواهر به این طرف تخالف هست و در هر دو خلاف هست هم در اماره که مقتضای اماره تامه چیست در مقام و هم اینکه مقتضای اصل عملی چیست اگر نوبت به اصل عملی رسید.

مقتضای اماره به قول معظم تخییر است، مقتضای اصل عملی به قول معظم تساقط است در مقابل مقتضای اماره به قول بعضی تساقط و مقتضای اصل عملی به قول بعضی تخییر است. یک قدری این را باز می‌کنم.

اماره دو چیز عمده‌اش است و یک چیز سومی هم بعضی‌ها و شاید در

بعضی کلمات صاحب جواهر هم باشد که تمسک کرده‌اند: یکی اجماع و دیگری بنای عقلاء و سوم سیره است. سیره عقلانیه همان بنای عقلاست اگر بگوئیم سیره متشرعه، یک چیز سوم می‌شود. اما اجماع، از صاحب جواهر گرفته و شیخ انصاری دارند که در مجتهدین المتخالفین فی الفتوی اگر متساویین در فضیلت باشند، عامی مخیر است مثل ظهر و جمعه. اجماع مکرر این را گفته‌اند، شما مستمسک را که ملاحظه بفرمائید ایشان در اجماع‌هایی که نقل می‌کنند غالباً با دقت نقل می‌کنند. در اینجا به ضرس قاطع اجماع نقل کرده‌اند که می‌فرمایند: مستمسک ج ۱ ص ۶۱ در ذیل عبارت صاحب عروه که فرموده بود: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم يتخير بين تقليد أيهما شاء. در مورد يتخير ایشان فرموده‌اند: اجماعاً من القائلين بجواز التقليد (این یک دقتی است که ایشان فرموده‌اند).

یک خلافی است از معالم هست که اصلاً تقلید جائز است یا جائز نیست، بنابر جواز تقلید که معظم قائل هستند ایشان می‌فرمایند: کسانی که می‌گویند تقلید جائز نیست که نه اعلم و نه غیر اعلم فرقی نمی‌کند که بحثی نیست. اما قائلین به جواز تقلید با اینکه ایشان معتقد به این مسأله هستند اما بخاطر دقت این من القائلین را ذکر کرده‌اند. کسانی که اصل تقلید را جائز می‌دانند این‌ها نسبت به مجتهدین متساویین اجماع دارند بر اینکه اینجا تخیر هست. جاهای مختلف مستمسک را که ملاحظه کنید ایشان مکرر با اینکه بعضی‌ها مثل صاحب جواهر فرموده اجماعاً منقولاً و محصلاً، ایشان می‌فرمایند در مستمسک علی الإجماع المحکی و خود ایشان خیلی کم اجماع محصل نقل می‌کنند، در اینجا اجماع محصل نقل نکرده‌اند) من دون فرق بين صورة الاتفاق في الفتوى والاختلاف (که این اختلاف مورد بحث است) ومن

دون فرق بین موافقه الفتوی أحدهما للاحتیاط المطلق دون الآخر و غیرها. این یک دلیل است که اجماع باشد. اینجا دو اشکال معروف در اجماع ذکر شده است: صغروی و کبروی. اشکال کبروی این است که بر فرض صغراً تام باشد، اجماعی که یکی از ادله است. از ادله شرعیه است نیست. به عبارۀ آخری اجماع اصطلاحی و تعبدی نیست. چرا؟ لاحتمال استناد ولو بعض القائلین به ادله دیگری که ذکر شده در مسأله مثل سیره و بناء عقلاء. پس اجماعی که کاشف باشد حدساً عن موافقه المعصوم نیست. پس این اجماع حجیت ندارد. بر فرض هم که باشد.

اینجا در جواب این کبری دو عرض هست: ۱- اگر اجماع مسلم شد می شود دلیل عقلائی، یعنی ما دنبال حجت هستیم بر مسأله تخییر. اگر یک چیزی طریقت عقلائیه داشت و کاشفیت عقلائیه داشت این می شود طریق عقلائی آن وقت هر وقت شارع قیچی فرموده و استثناء کرده، آما و سلماً مثل قیاس و استحسان و رأی غیر معتمد بر ادله شرعیه و امثال اینها. هر جا که شارع چیزی نفرموده، لازم نیست تأیید فرموده باشد. هر جا شارع نهی فرموده حالا چه بالخصوص و چه بالعموم، وقتی که طریقت عقلائیه داشت این کاشف از حکم شرعی است. نه اینکه بنا و سیره عقلاء دارد جعل حکم شرعی می کند. نه جعل حکم شرعی مربوط به خداوند تعالی است و طریق برای ما پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام هستند. اما چیزی که هست اگر خود شارع طریقی را تعیین فرماید که آن معتبر است اگر شارع حصر در طریقی فرموده هیچ طریقی دیگر را نمی شود پیمود. اگر شارع یک طریقی را کنار گذاشت و فرمود السنۀ إذا قیست محقت دین، قیاس را کنار می زنیم. اما اگر شارع حصر طریق نفرموده و این طریق، طریقت عقلائیه دارد و شارع آن

را استثناء نفرموده و عند العقلاء کاشف از حکم شرعی است. اگر این شد منجز و معذر خواهد بود. آیا شارع جائی فرموده که علم حجت است. بله ولی گفته‌اند این ارشاد به حکم عقل است و حرف خوبی هم هست. لهذا مرحوم شیخ و صاحب کفایه و دیگران فرموده‌اند علم در مقام ثبوت قابل جعل و رفع نیست. اگر ما یک دلیل معتبر داشتیم که علم حجت نیست، بنا بود که این را تأویل کنیم چون علم قابل رفع نیست. اگر دلیل معتبر داشتیم که علم حجت است، بنا بود که این کلمه حجت است را تأویل کنیم و بگوئیم اشاره و ارشاد است و جعل نیست. چون علم قابلیت جعل حجیت ندارد و اردع انواع تحصیل حاصل است. حجیت یعنی کاشفیت، مرحوم شیخ و دیگران دارند که طرق اطاعت و معصیت عقلانی است یعنی چه؟ یعنی هر چه را سیره عقلاء و بناء عقلاء برایش کاشفیت می‌بینند این معتبر است الا ما وسع الشارع أو ضیق. در ما نحن فیه اگر اجماع تحقیق پیدا کرد، یعنی تک تک مجمعی که خبره احکام شرعی هستند و ثقات هستند. تمام این‌ها بالاتفاق یک چیزی را فرمودند، اهل خبره و ثقات هستند و احتمال دروغ گفتن در آن‌ها عقلانی نیست و احتمال اشتباه و خطاً در حدس عقلانی نیست، نه اینکه احتمال نیست، فقط علم است که در مقابلش احتمال نیست، اما عقلانی نیست. عقلاء احتمال می‌دهند که اهل خبره اشتباه کند، چون علم که نیست در مقام اما اعتنا به این احتمال نمی‌کنند. وقتی که بنا شد اهل خبره یک فن اتفاق بر مطلبی کردند و همه ثقات هستند در منطق عقلانی یا عدول هستند در منطق عقلانی، آیا از نظر عقلاء این کاشفیت ندارد.

وقتی که زراه از معصوم نقل می‌کند، نقل او طریق و کاشف است از حجت شرعی که معصوم باشد آن وقت این کاشفیت چون عقلاییه است،

اعتبار دارد. در اصول خصوصاً متأخرین اصرار دارند بر اینکه خبر زراره و غیر زراره، خبر ثقّه و واحد، دلیل حجیتش عمده‌اش بناء عقلاست. یعنی چه؟ یعنی اگر عقلاء بگویند که متحرز از کذب باشد کافی است. اگر راوی کافر است و متحرز از کذب است و دروغگو نیست و ثقّه است. اگر علم برایش حاصل شد که حجیت دارد یک وقت نه علم نیست ولی شخص ثقّه است، این فایده ندارد اگر کافر است للإجماع، این اجماع بنای عقلاء را قیچی می‌کند. ولو برای عقلاء فرقی نمی‌کند که این دلیل و مذهبش هر چه باشد. عقلاء در مقام خبر حسّی دنبال وثاقت هستند. در مقابل خبر حدسی دنبال خبرویت هستند. اگر کسی هم خبر حسّی و هم خبر حدسی، وقتی که مجتهد می‌گویند فلان چیز نجس و فلان چیز طاهر، حرام و حلال، دو خبر دارد: یکی اینکه حدس می‌زنند به طهارت و نجاست و حلیت و حرمت، چون خبره است حدسش معتبر است، یکی خبر می‌دهد از حدس خودش، یعنی اینکه می‌گوید حدس من طهارت یا نجاست در این مورد است این خبر حسّی باید در این جهت ثقّه باشد، اگر ثقّه و خیبر نباشد خبر حدسی‌اش بدرد نمی‌خورد. وقتی که مجتهد هم خیبر است که حدسش معتبر است عند العقلاء و هم ثقّه است که حدسش معتبر است، یک چیزی که گفت عقلاء بنابر آن می‌گذارند این بناء عقلاء در باب خبر حسّی آقایان می‌گویند عمده دلیل که اگر نبود نمی‌توانستیم بگوئیم خبر حسّی حجت است، این را که داریم به دلیل دیگر کاری نداریم که داشته باشیم یا نه؟ این یعنی چه؟ یعنی در مقام طاعت و معصیت و در مقام طریقت نه موضوعیت، در موضوعیت شارع هر چیزی را موضوع قرار می‌دهد. گاهی علم به شیء را ممکن است من بیده الاعتبار موضوع قرار دهد برای ضد آن شیء گیری ندارد. اما در مقام طریقت که یک واقعیاتی هست و

ما می‌خواهیم طرق عقلائی که شارع ردع فرموده و نهی فرموده به آن واقعیات برسیم. اینجا صرف طریقت عقلائیه است. آن وقت سؤال این است که آیا وقتی که به سوق عقلاء می‌روید ببینید آیا عقلاء همینطوری که بنایشان بر حجیت یک ثقه در خبر حدسی هست، بنایشان در حجیت کل خبرای ثقه، اجماع خبرای ثقات در خبر حدسی هست یا نیست؟ به نظر می‌رسد که هست. پس یک دلیل دیگری برای حجیت اجماع می‌شود. به نظر می‌رسد که حرف بدی نباشد که حجیت اجماع را از باب طریقت عقلائیه بگوئیم که اگر در یک موردی دخول معصوم علیه السلام احراز نشد و اگر در یک موردی حدس موافقت معصوم نشد نه اینکه حدس عدم شد، آیا این طریقت عقلائیه دارد یا نه؟ اگر بنا شد که این طریقت عقلائیه دارد و این یک دلیل دیگری برای حجیت اجماع خواهد بود و گفتیم که فرق نمی‌کند در این جهت که احتمال استناد باشد یا نباشد، آن وقت این حجت می‌شود و مسأله احتمال استناد مطرح نیست.

لهذا شما می‌بینید از شیخ طوسی که کتاب مفصل استدلالی دارد (خلاف، مبسوط) تا به امروز معظم فقهای شیعه و اعظام محققین در صدها مسأله نقل اجماع می‌کنند و بنابر این اجماع می‌گذارند با اینکه خودشان مکرر ادله‌ای دیگر برای مسأله ذکر کرده‌اند. نه فقط محتمل الاستناد است، گاهی مقطوع الاستناد است. یک جواب دیگر که این حرف را می‌شود از فرمایش میرزای نائینی استفاده کرد که در اصول در بحث حجج می‌فرمایند: گاهی برای فقیه اطمینان شخصی حاصل می‌شود، نه فقط از اجماع و شهرت، گاهی از فتوای چند نفر برایش اطمینان حاصل می‌شود. خود ایشان این مثال را زده می‌فرمایند. اگر در یک مسأله‌ای سه تا فقیه، میرزای بزرگ و استادشان شیخ

انصاری و تلمیذشان آمیرزا محمد تقی فتوی دهند و اتفاق کنند، می فرمایند من مطمئن به تنجیز و اعدار می شوم و حکم می کنم لشدۀ ورعهم ودقۀ نظرهم. پس اگر اطمینان شخصی بود برای شخص اعتبار دارد و اگر نوعی بود باز برای شخص اعتبار دارد در مقام تنجیز و اعدار و می شود برایش حجت باشد. خبر ثقه اطمینان نوعی می آورد حتی اگر شما ظن برخلاف داشته باشید، شما به خبر ثقه عمل می کنید، چون اطمینان عقلائی به خبر ثقه است بنا بر مشهور می گویند حتی اگر ظن شخصی برخلاف باشد برای شما حجت تمام است. اطمینان شخصی برای شخص حجت است چون علم عادی است، اطمینانات نوعیه هم برای شخص حجت است ولو اطمینان نداشته باشد چون حجت دارد در مقام تنجیز و اعدار و حدس معتبر است.

دیگر همین که عرض کردم، وقتی که محقق نائینی می فرمایند از فتوای سه فقیه لشدۀ ورعهم برای من اطمینان شخصی حاصل می شود اگر در جائی اتفاق الکل شد که جزئش شیخ انصاری است، میرزای نائینی، آشیخ محمد تقی شیرازی، صاحب عروه و صاحب جواهر و و. آیا این اطمینان شخصی اگر برای کسی نیاورد آیا اطمینان نوعی نیست ولو اجماع هم نباشد؟ به نظر می رسد که در اینطور مواقع اطمینان نوعی هست. آن هم فقهاء شیعه که اینطور نیست که اگر یکی یک حرفی بزند بقیه از او تبعیت کرده باشند. خیلی اوقات تلامیذ نسبت به استادشان در عین اینکه به آنها معتقد هستند یک دقت ها و موشکافی هائی می کنند مثل مجدد شیرازی با شدت علاقه شان به شیخ علمیا و عملاً، مع ذلک چقدر فتاوایشان با هم فرقی می کند یکی می گوید واجب و دیگری می گوید حرام. نه یک جا و دو جا، ده ها جا.

پس اگر یک مسأله ای اتفاق الکل ولو در عده ای از عصور، این حدس

عقلانی دارد. نقض نشود به چند مسأله اندک که این در مقام حجج نقض نیست. شما نمی گوئید خبر ثقه حجت است، صدها خبیر ثقات مگر نیستند در روایات صحاح ما که دو طرف صحیح است و متعارض است و قطعاً یکی خلاف واقع است. آیا این حجیت خبر ثقه را خراب می کند؟ خیر.

کسی را که شما او را ثقه می دانید اگر چند جا هم اشتباه کرد آیا از وثاقت می افتد؟ خیر. وثاقت چیزی نیست که با چند نقض خراب شود. بر فرض که ما یک مسأله بیش، طهارت و نجاست اهل کتاب و چند حکم دیگر هم داشته باشیم، این نقض در مقام تنجیز و اعداز نیست، بله اگر کسی بخواهد یک کبرای کلیه ای بگوید که هیچ استثنائی ندارد بله این نقض است. بله یک میلیارد نیست چون یکی اش کم است. بله این نقض است اما آیا در مقام حجیت عقلائیه، حجیت عقلائیه مبنی بر مطابقت واقع نیست، مبنی بر اقریبت به واقع علی نحو علت در مجعول هم نیست. ممکن است اقریبت به واقع علت جعل باشد برای حجیت عقلائیه امام علت مجعول برای حجت عقلائیه نیست. این نسبت به اجماع.

دیگر مسأله خود طریقیه عقلانی است که آیا عقلاء در مقام رجوعشان به اهل خبره چه می کنند؟ این حرف را آقایان مکرر فرموده اند که عقلاء بنائشان بر این است که در دو اهل خبره و طبیب که متساوی در عمل هستند به هر دو مراجعه می کنند و تخییر عقلانی در این زمینه می دانند ولو در مواردی که اختلاف داشته باشند. یک وقت در مقام وصول به واقع است که می خواهد به هر راهی که شده و درد نداشته خوب شود هر کس هر چه می گوید عمل می کند. بحث در احکام شرعی در این مقام نیست، ما در احکام شرعیه دنبال وصول به واقع نیستیم دنبال این هستیم که چه حجت است. مولائی است

حکیم و عبدی است حکیم، می‌خواهد ممتثل باشد و منجزات مولی را انجام دهد و از معذرات هم استفاده کند، در مقام تنجیز و اعذار گفته‌اند بنای عقلاء تخییر است، یک مصداقش هم این بناء تام باشد که به نظر می‌رسد حرف خوبی است و یک مصداقش هم مجتهدین و دو اهل خبره هستند.

پس بالتیجه این دو جهتی که آقایان بناء بر تخییر گذاشته‌اند در مجتهدین متساویین معظم قدیماً و حدیثاً عمده این دو تاست که سیره را هم اضافه کرده‌اند که مقلد در مجتهدین متساویین سیره متدینین بر تخییر است. پس اگر این مسأله تام شد نوبت به اصل عملی نمی‌رسد، اما اگر این مسأله تام نشد نوبت به اصل عملی رسید، اگر ما شک کردیم که شک موضوع است برای اصل عملی اینجا حکم باز تخییر است یا چیز دیگر است؟

جلسه ۴۲۷

۶ رجب ۱۴۲۳

مرحوم صاحب عروه در مسأله ۳۳ باب تقلید اینطور فرموده‌اند: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء ويجوز التبعض في المسائل وان كان احدهما ارجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره. در این مسأله سه مسأله ذکر شده: ۱- در مجتهدین متساویین مقلد مخیر است. ۲- می‌تواند تبعیض کند، بعضی احکام را از این و بعضی را از آن اخذ کند. ۳- اگر یکی از این دو تا یک مزیت غیر علمیه در دیگری داشت، در ورع اورع بود، عدالتش با وثاقتش بیشتر بود، بهتر است بلکه احتیاط و جویی آن است که از این که مزیت دارد تقلید کند.

مسأله اول که اصل تخییر باشد در مجتهدین متساویین، این مسأله را در سه جای باب تقلید ذکر فرموده‌اند: که یکی در مسأله ۱۳ بود که گذشت که مفصل بحث شد که فرموده بودند: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما. این تخییر مقابل وجوب احتیاط است. بحث در جائی است که دو مجتهد متساوی فتاوایشان مختلف است، یکی می‌گوید نماز جمعه واجب

است و نماز ظهر مجزی نیست و یکی می‌گوید نماز ظهر واجب است و نماز جمعه مجزی نیست. تعارض است. در هر جایی در فقه در عصور متأخره از شیخ به این طرف مورد تسالم است که دو دلیل وقتی تعارض کند تساقط می‌کنند و هیچیک دلیلیت ندارد و تکاذب است و قطع است که ظهر و جمعه با هم واجب نیست و یکی‌اش واجب و مبرء ذمه و دیگری نه واجب و نه مبرء ذمه. اگر یک اهل خبره می‌گوید آنکه واجب و مبرء ذمه است نماز جمعه است، اهل خبره دیگر می‌گوید آنکه واجب و مبرء ذمه است ظهر است. مقلد که جاهل به حکم واقعی و ادله تفصیلیه است چطور می‌تواند بر یکی غیر از دیگری اعتماد کند. تخییر خلاف قاعده است و دلیل می‌خواهد. این هم که گفته‌اند تخییر می‌خواهند بفرمایند در این مورد بر خلاف اصل مقلد مخیر است و واجب نیست که احتیاط کند ولو علم اجمالی است و اطراف شبهه هم محصور است و مکلف هم قادر بر احتیاط هست و عسر و حرج هم نیست مثل جاهای دیگر علم اجمالی. وقتی که علم اجمالی اطرافش علم محصور بود، سبب می‌شود تنجیز واقع محتمل را. شخصی که می‌داند یکی از دو نماز بر او واجب است و نمی‌داند کدام یک واقع است و یقین دارد که یکی از این‌ها واقع است. باید دو تا نماز بخواند. پس این تخییر دلیل می‌خواهد.

اجمالاً سابقاً صحبت شد که اگر ما بودیم و قواعد عامه مقتضای علم اجمالی این بود که هم نماز جمعه بخواند و هم نماز ظهر بخواند چون دو اهل خبره جامع الشرائط یکی گفت ظهر و دیگری گفت جمعه واجب است، تخییر به ما چه می‌گوید؟ حاصلش سه دلیل است:

۱- بنای عقلاء، گفته‌اند عقلاء در طرق بنایشان بر احتیاط نیست، اگر دو طبیب هر دو اهل خبره و ثقه و هر دو متساوی هستند، عقلاء اینطور نیستند که

بروند پیش این و بگویند تشخیصت چیست و پیش او بروند و تشخیص را از او بخواهند و احتیاط کنند هر قدر که ممکن است. اگر ممکن نیست که دوران بین المحذورین است آن وقت لابدیت عقلیه می آید به قول میرزای نائینی و یا بقول مشهور تخییر. یا تخییر غیر جعلی، اما اگر احتیاط ممکن است، احتیاط کند. یعنی اگر یک عده پرهیز این می دهد و یک عده آن، به پرهیز هر دو عمل کند. گفته اند بنای عقلاء در طرق تخییر عند التعارض است نه احتیاط. اگر این بنا تام باشد می شود در طرق اطاعت و معصیت و بنابر عقلاء معتبر است الا ما وسع الشارع أو ضیق. آن وقت اینجا دلیلی بر تضییق نداریم بناء عقلاء طریقت دارد.

۲- دلیل دیگر اجماع بود که صاحب مستند در کتاب مناہج نقل فرموده اند و عبارت مستمسک هم با اینکه ایشان خیلی کم اجماع نقل می کنند اینجا اجماع نقل فرموده اند و مرحوم شیخ هم اجماع نقل کرده اند و دیگران هم اجماع نقل کرده اند.

۳- سیره متشرعه گفته اند ما می بینیم متدینین عصباً بعد العصر در باب تقلید ما ندیده ایم احتیاط کنند. ممکن است مقدسین در مقام هائی احتیاط کنند، خود مجتهد هم گاهی احتیاط می کند برای درک واقع نه اینکه لزوم دارد احتیاط و وظیفه لابد فیه است. اگر اعلمی را تشخیص دادند که از او تقلید می کنند والا اگر تعارض شد یا تساوی شد از یک مجتهد تقلید می کنند. پس در مقام تقلید به سیره متشرعه تخییر هست اگر کسی در سه دلیل خدشه کرد، البته صدها فقیه را که ملاحظه کنید کم خدشه شده است در این مسأله بالخصوص، شاید از شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب مستند، کاشف الغطاء تا عصور ما الا بعضی، خدشه نکرده اند. حالا اگر کسی خدشه کرد و

خداوند هم سهل المؤمنه است، و شک می‌کند که همچنان بنائی برای من محرز نیست **وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**. اجماع هم یا تعبدی نیست و یا محتمل الاستناد است، سیره متشرعه هم در آن تشکیک شد و ما می‌شویم بی دلیل بر تخییر، آن وقت نوبت که به اصل عملی رسید مقتضای اصل عملی علم اجمالی است و باید احتیاط کند در مواردی که تخالف در فتوی دارند. بله اگر احتیاط عسر و حرج شد در آن جهت در آن مورد برای آن شخص احتیاط مرتفع است. و مقتضای اصل عملی اینجا اشتغال یقینی است که یقتضی براءة یقینیة. چون یقین دارد قبل از نماز عصر یک نمازی بخواند، نمی‌داند که ظهر یا جمعه براءت ذمه می‌کند باید هر دو را بخواند و هر دو را که بخواند باز استصحاب تکلیف هست، اگر اول جمعه را خواند شک می‌کند که آیا براءت ذمه حاصل شد یا نه، لا تنقض یقین بالشک حالا یا از باب استصحاب اشتغال یا از باب اصل اشتغال. چیزی که هست اینکه چند نکته است که باید به آن اشاره نمود:

۱- فرمایشی مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری در ذرر دارند که منقول از ایشان این است که اینها فرمایشات استادشان مرحوم فشارکی است. در ذرر ایشان از راه دیگر وارد شده‌اند و آن راه اطلاعات است با یک بیان خاص که بیشتر به بیان مرحوم فشارکی می‌خورد. اگر کسی آن سه دلیل را مطمئن نشد، نه منفرداً و نه مجتمعهً (اجماع، سیره، بناء عقلاء) عرض شد نوبت به اصل می‌رسد. حاج شیخ عبد الکریم فرموده اینجا نوبت به اصل نمی‌رسد، فرموده‌اند: ما قبول داریم که در مقام عدم وجود دلیل و دوران الالزام بین اطراف المحصورة، مقتضای اصل عملی احتیاط است اما باز نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. چرا؟ چون ما اطلاعات داریم. ایشان همین روایات باب تقلید

را ذکر کرده‌اند که به آن اشاره می‌کنم جهت تکمیل فرمایش ایشان:

۱- روایت احمد بن حاتم بن ماهویه بود که خودش و برادرش برای حضرت هادی علیه السلام سؤالی نوشته بودند که این جواب حضرت هادی علیه السلام بود: **فاصمدا فی دینکما علی کل مسن فی حیننا**. (وسائل، کتاب القضاء ابواب صفات القاضی، باب ۱۰ ح ۲۰).

۲- تعبیر امام علیه السلام **فللعوام أن یقلدوه** (ابواب صفات القاضی باب ۱۱ ح ۴۵).

۳- در مقبوله عمر بن حنظله: **ینظران الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرماننا** (قضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱ ح ۱).

۴- مشهوره ابی خدیجه که تعبیراتش شبیه مقبوله عمر بن حنظله بود اما آخرش بود: **فإنهم حجتي علیکم وأنا حجة الله** (باب ۱۱ ح ۶). ایشان فرموده‌اند این روایات اطلاق دارد و مورد خلاف را می‌گیرد. **فاصمدا فی دینکما علی کل مسن فی حیننا**، مسن اعم از این است که دو مسن متعارض در فتوی باشند یا نه؟ **فللعوام أن یقلدوه**، این ضمیر یقلدوه که به من کان من الفقهاء برمی‌گردد اعم است از اینکه معارض داشته باشد یا نه؟ اطلاق دارد. یا **ینظران الی من کان منکم روی حدیثنا**، این من اطلاق دارد. دو مجتهد زید و عمرو متساوی در اجتهاد هستند در علم و متعارض باشند یا نباشند، اطلاق دارد. انهم حجتی علیکم، اطلاق دارد چه تعارض باشد یا نباشد.

خوب همین اطلاقات مگر در خبر ثقه نیست؟ در خبر ثقه می‌گویند اگر تعارض شد تساقط می‌کنند، چطور در باب مجتهدین تساقط نمی‌کند عند التعارض؟ نکته مرحوم آشیخ این است: فرموده‌اند: فرق است بین ادله حجیت خبر ثقه و بین این روایات که ادله حجیت تقلید باشد. فارق را اینطور ذکر فرموده. گفته‌اند: در باب خبر ثقه حجیت علی نحو وجود الساری است، در

باب تقلید حجت نظر مجتهد علی نحو صرف الوجود است. یعنی وقتی که دلیل می‌گوید: لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما روی ثقاتنا، این ثقاتنا متعارضین را نمی‌گیرد. اما آنهاً حجتی علیکم، متعارضین را می‌گیرد. چرا؟ فرموده‌اند: ظاهر این است که ظاهر جعل حجیت برای خبر ثقه این است که کل خبر من کل ثقة علی نحو العام المجموعی و علی نحو الوجود الساری حجیت است. دلیلی که می‌گوید خبر ثقه حجیت است یعنی زید ثقه همه خبرهایش حجیت است، عمرو ثقه همه خبرهایش حجیت است، اگر زید گفت نماز ظهر معصوم فرموده‌اند واجب است در روز جمعه نه نماز جمعه و عمرو گفت معصوم فرموده‌اند (خبر حسی) نماز جمعه واجب است نه ظهر، دلیل حجیت خبر ثقه می‌گوید: هم زید راست می‌گوید و هم عمرو، این تکاذب است، چون یقیناً یکی اشتباه کرده است. نمی‌شود روز جمعه قبل از نماز عصر که قطع داریم دو نماز واجب نیست نمی‌شود هم ظهر و هم جمعه واجب باشد، نمی‌شود هم ظهر واجب باشد و هم نباشد و مقطوع البطلان است. چون علی نحو وجود الساری است. اما نسبت به باب تقلید فرموده‌اند: نسبت به ادله تقلید، اطلاعات شامل می‌شود تمام آراء تمام مجتهدین را علی نحو صرف الوجود چرا؟ یک ادعائی ایشان دارند که مرکز کل صحبت ایشان است و آن این است که درست نیست که شارع در باب جعل حجیت برای قول مجتهد بگوید: ایها الناس تمام آراء تمام مجتهدین برای شما حجیت است. این نیست، معنایش این است که کسی که مجتهد است و نظری دارد علی نحو صرف الوجود برای شما حجیت است. بله ینطبق بر این نظر و آن نظر. متعارضین را هم می‌گیرد و تکاذبی هم در کار نیست. چون ظاهر جعل حجیت برای جاهل نسبت به حدس اهل خبره، این جعل مسلماً جعل حجیت علی نحو العام

المجموعی یعنی مع بعض نیست، پس نه در جعل و نه در محصول تکاذب و تناقضی نیست. گفته‌اند این را از انهم حجتی علیکم استفاده می‌کنیم که فرموده‌اند: انهم حجتی علیکم نمی‌خواهد بگوید شما مقلد تمام آراء تمام مجتهدین مجتمعاً علی نحو وجود الساری و عام المجموعی برای شما حجت است. می‌خواهد بگوید شما نظر یک مجتهد را بگیرید و عمل کنید. این مثل این می‌ماند که در خبرین متعارضین دلیل خاص داریم و خود امام فرموده‌اند: إذن فتخیر. تعارض باشد ولی شما مخیرید و فرموده‌اند: اطلاق در مقام حجیت عین تصریح است (البته ایشان این را فرموده‌اند ظاهر فرمایششان است). اگر شارع در باب مجتهدین تصریح می‌فرمود مثل در باب خبرین می‌گفت اگر تعارض کردند اذن فتخیر، این تصریح به تخیر بود، حالائی که شارع تصریح فرموده اما اطلاق هست، لذا اطلاق ظهور دارد. ظهور در حجیت عین تصریح می‌ماند پس این فارق است بین ادله تقلید که اطلاقش مورد تکاذب نمی‌شود. چون علی نحو صرف الوجود است و بین ادله حجیت حجج دیگر مثل خبر ثقه که چون ظهور دارد که علی نحو وجود الساری است تعارض موجب تکاذب می‌شود.

پس بر فرض بنای عقلاء محرز نشود پیش شما، و اجماع محرز نباشد و یا اجماع مدرکی و یا محتمل الاسناد و یا سیره متشرعه هر کدام گیر صغروی و کبروی داشته باشد، اطلاقات ادله با این بیان دلیل است و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد تا بخواهیم احتیاط کنیم.

این فرمایش ایشان به نظر می‌رسد دو اشکال دارد که این دو اشکال اگر یکی از این‌ها تام شد آن وقت باید برگردیم سر حرف‌های اول. اگر هر دو اشکال به نظرتان قابل جواب است و جواب دادید فرمایش ایشان را می‌شود

اخذ کرد:

۱- اشکال اول، ایشان تمسک به اطلاق کرده‌اند. اطلاق یعنی مقام اثبات یعنی ظهور، استدلال ایشان برای مقام ثبوت است. می‌فرمایند: چون ادله باب تقلید علی نحو صرف الوجود است، پس تعارضی ندارد، اما ظهور در تخییر از کجا؟ ببینید ایشان دلیلشان فقط صرف الامکان را بیان می‌کند مقابل تعارض دو خبر ثقه که ممکن نیست چون از آنها تکاذب می‌آید. ممکن نیست که دو راوی که از امام فرضاً نقل می‌کنند که حضرت فرموده‌اند نماز ظهر واجب است نه جمعه، دیگری گفت جمعه نه ظهر و امام قطعاً هر دو را فرموده‌اند و قطعاً یکی اش اشتباه است و ما نمی‌دانیم کدام است، علم اجمالی است هر دو کنار زده می‌شود.

در باب خبرین متعارضین امکان ندارد. ایشان بیانی که فرموده‌اند، این بیان همیقدر را درست می‌کند که باب مجتهدین امکان دارد و اطلاق و ظهور از کجا آمد. ایشان بیان کردند که این اطلاقات در باب مجتهدین امکان دارد هر دو را بگیرد. امکان که اسمش اطلاق نیست و ظهور در تخییر درست نمی‌کند. مثل اینکه به نظر می‌رسد که در مقام ثبوت و اثبات از هم جدا نشده است.

اشکال دوم این است که خود اصل این تفریق ایشان مورد استظهار است، به نظر نمی‌رسد که اینطور باشد. آیا فرق می‌بینید بین این دو عبارت: لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما روی عن ثقاتنا، خبر حسی که می‌گوید خبر ثقه حجت است یا فإیّهم حجّتی علیکم یا فاصمدا فی دینکم، فللعوام أن یقلدوه، آیا این‌ها با هم فرق دارند یا یک لحن هستند؟ ظاهرش این است که یک لحن است. اصلاً مقام امکانش هم به نظر نمی‌رسد که تام باشد. یعنی این دو هر دو در مقام بیان حجیت است آن وقت نمی‌شود دو حجت متعارض، تکاذب دارند. همین تکاذبی که همه جا هست.

پس یکی مسأله دوئیت نسبت به مقام اطلاق و اثبات و ثبوت است و یکی اینکه فرق دارد. آیا ما می بینیم خبر حسی که ثقاتنا می گوید حجت است و خبر حدسی که من کان من الفقهاء بگوید حجت است، آیا دو لحن است یا یک لحن که ظاهرش این است که یک لحن باشد و فرقی نمی کند.

گذشته از اشکال معروف که اصلاً در باب تقلید ما اطلاقی نداریم، تمام ادله می خواهد بیان این کند که جاهل يرجع الی العالم، و قاعده عقلائیه است و در باب تقلید تعبد نداریم و عده ای هم تصریح به این کرده اند، که هر جاهلی رجوع به اهل خبره می کند. البته این حرف به نظر می رسد که آن هائی که گفته اند ما اطلاقات داریم و جماعتی دیگر هستند آنان شاید حرفشان اقرب باشد.

پس اگر ما از این سه دلیل دست شستیم که دست نمی شوئیم چون یک یک تام هستند کبری و صغری و بر فرض که بر یک یک خدشه شود من حیث المجموع کافی است به عنوان موجب اطمینان نوعی برای فقیه، بنای عقلاء، سیره متشرعه، اجماع. که تابعش ما تخییر را قبول داریم. اما اگر کسی در اینها اشکال کرد و نوبت به اصل عملی رسید، قاعده اش اصل اشتغال یا استصحاب اشتغال است. این هم که دوتا می گوئیم ولو مفادش یکی است چون یکی از اینها را میرزای نائینی اشکال کرد. و یکی را بعضی دیگر، اما به نظر می رسد تبعاً لشیخ و صاحب کفایه و مشهور، ما هم اصل اشتغال داریم و هم استصحاب اشتغال و هر یک در مورد خودش نه در یک مورد هر دو را داریم. اگر یقین سابق هست که استصحاب اشتغال و اگر یقین سابق نیست اصل اشتغال است و این فرمایش حاج شیخ که فرموده اند: تفریق بین مقام خبر حدسی و حسی کردن که آن وجود ساری است در حسی و خبر ثقه و این صرف الوجود است، این دو اشکال یا سه اشکال بر آن وارد است.

جلسه ۴۲۸

۷ رجب ۱۴۲۳

در مجتهدین متساویین در علم فرمودند مقلد مخیر بینهماست. عرض شد بحث عمده‌اش در جائی است که متخالفین در فتوی باشند. در اینجا و مورد از اماره، تعارض موجب تساقط نمی‌شود، علم اجمالی موجب احتیاط نمی‌شود بلکه این نظیر تعارض خبرین است که در آنجا تخییر است و تساقط نیست و علم اجمالی موجب احتیاط نیست، در اینجا هم در مجتهدین متساویین فی العلم مختلفین فی الفتوی تساقط نیست چون تساقط در وقتی است که نوبت به اصل عملی برسد که آن هم بنابر مشهور که در آن هم حرف است. آنطور که مرحوم شیخ در باب تعارض در رسائل متعرض شده‌اند. عرض شد در این مسأله چند نکته است:

دیگر این است که این تساوی دقی است یا عرفی است؟ دو مجتهدی که تساوی در علم هستند یعنی دقةً متساوی هستند؟ اصلاً مقام اثبات دارد؟ یعنی در یک مورد انسان می‌تواند مطمئن شود که این دو مجتهد دقةً هیچیک اعلم از دیگری نیست و هر دو متساوی هستند. عرض این است که فقهاء تسالم

فقهی خصوصاً در عصور متأخره بر این است که موضوعات احکام ملاحظه می شود دقّه لا عرفاً و همین فرمایشی که معروف است خصوصاً در کتب هم هست و عمدۀ از شیخ به بعد که عرف مرجع است در مفاهیم نه مصادیق. یا به تعبیر دیگر می گویند مسامحات عرفیه ملاک است موضوعات احکام نیست، احکام شرعیه روی موضوعات دقیه رفته است، لهذا ملاحظه می فرمائید در عشره قصد اقامه می گویند دقت لازم است. اگر رفت و می خواهد ۲۰ روز الا نیم ساعت بماند می گوید نمازش را باید قصر بخواند. روایات فرموده، عشره یعنی عشره دقّی. یا در موضوع وضوء و غسل می گویند دقّه باید شسته شوند و صاحب عروه می فرمایند اگر به مقدار سر سوزن از بدن و مواضع بدن آب نرسد وضوء و غسل باطل است و کسی هم ندیدم که حاشیه کرده باشد. ولو در عرف اگر کسی صورتش را شست و قدر یک سر سوزن مانع بود عرفاً می گویند صورتش را شست و می گویند عرف مرجع نیست، مرجع است در مفاهیم، در کرّ که هزاران مثقال هست اگر یک مثقال کمتر باشد، این کرّ نیست و هكذا. اما بر فرض این حرف را بپذیریم که عملاً و فتوی غالباً پذیرفته ایم گرچه مناقشه مفصلی در آن هست چون اعظام فقهاء پایبند این مطلب نشده اند.

گرچه ما بگوئیم عملاً و فتوی می گوئیم و مشهور فرموده اند که موضوعات احکام دقّی است نه عرفی، اما در ما نحن فیه این را نمی گوئیم. در مجتهدین متساویین، تساوی همیقدر که عرفی بود ولو محرز باشد که تساوی دقّی نیست، اینجا می گوئیم تخییر. تخییر که حکم شرعی است و موضوعش تساوی المجتهدین است، این تساوی دقّی نیست، عرفی است. چرا؟ بجهت اینکه ادله تخییر چه بود؟ همان ظهور در عرفیت دارد. عمده ادله تخییر اجماع

بود و سیره متشرعه و بناء عقلاء. بالنسبه به رجوع جاهل به اهل خبره چه طبیب چه مهندس چه اصل خبره فرش یا اهل خبره احکام شرعی که علماء اتقیاء هستند، در رجوع به آنها عقلاء اگر دو اهل خبره یکی شان اعلم از دیگری بود که آقایان می فرمایند علی الأحوط وجوباً، عقلاء لازم می دانند تقلید اعلم را. با شروط ثلاثه اش. اما اگر متساویین بودند مخیر می دانند و خودشان را ملزم به احتیاط نمی دانند. به یکی مراجعه می کنند و به نظرش عمل می کنند حتی اگر دو نظر با هم مختلف باشند. عقلاء این را دقه نمی دانند، همین که متساوی عرفی باشند می گویند این دو طبیب مثل هم هستند.

اجماع هم که در مقام هست، اجماع بر تخییر، این اجماع دقی نیست، چون بعنوان یک قضیه حقیقیه که در خارج مصادیق متعارض و غیر نادره دارد فقهاء مسأله را مطرح کرده اند. اگر بنا شد که مراد تساوی دقی باشد، این یا مصادیق ندارد در مقام اثبات یا اگر هم باشد خیلی نادر است. کجاست و در کدام عصر و بین کدام فقهاء است که شخص احراز کند که اینها دقه تساوی دارند در علمیات، مبانی اصولی، رجالی، فقهی، مبانی فقهیه و استنباط یک مسائل؟

سیره متشرعه هم اگر استدلال به آن شد که شده است، برای همین است که دوتا فقیه که عرفاً نه دقه متساوی در علم باشند می گویند مخیر هستید از این یا آن تقلید کنید. گرچه ما در موضوعات می گوئیم فتوی و عملاً عادهً به دقیت در موضوعات احکام، این تساوی در ما نحن فیه که موضوع حکم به تخییر است این تساوی دقی نیست.

دیگر، تساوی در مجتهدین متساویین، مراد از تساوی اعم است از تساوی موضوعی یا حکمی، یعنی چه؟ یعنی یک وقت در مبانی مختلفه در استنباط

این‌ها بالحمل الشایع متساوی هستند، یک وقت نه، یقیناً زید اعلم از عمرو است در مقام واقع و ثبوت اما برای من محرز نیست. کسانی که لزوم تقلید اعلم را مقید کرده‌اند به احراز اعلمیت، یعنی شرط وجوب دانسته‌اند نه شرط وجود. مثل مرحوم آسید عبد الهادی، مرحوم اخوی و جماعتی دیگر که گفته‌اند اعلم تقلیدش در صورتی متعین است که برای شما محرز باشد که چه کسی اعلم است، اما اگر محرز نیست، لا یجب الفحص عنه. بنابراین هر جا دو مجتهد باشند جامع الشرائط و شخص نداند که احدهما اعلم هست یا نیست، روی این مبنا این‌ها تساوی حکمی دارند و مخیر بینهما هستیم. چون اگر بنا شد تقلید اعلم منحصر شود علی نحو شرط الوجوب و جایی که اعلمیت احراز شود، وقتی که اعلمیت محرز شد مخیر بینهما هستیم. یا فرض کنید شرط دیگری که جماعتی قائل شده‌اند که اگر زید ثبوتاً و اثباتاً اعلم است و برای شما هم محرز است اما عمرو فتاوی‌اش مطابق با احتیاط است، گفته‌اند اینجا تقلید اعلم لازم نیست.

تساوی برای عدم تعین تقلید اعلم است، این حکماً مثل متساویین است. در جایی که فتوای غیر اعلم موافق با احتیاط باشد، اینجا تقلید اعلم تعین ندارد. چون بالتبینه درست است، اعلم می‌گوید یک تسبیحات اربع کافی است، غیر اعلم می‌گوید سه تسبیحه لازم است، آیا جائز نیست از این تقلید کرد؟ خیلی‌ها تصریح به این حرف کرده‌اند که حرف خوبی هم هست. تقلید طریقت دارد نه موضوعیت. این شخص عامی تقلید می‌کند از غیر اعلم و ملتزم می‌شود در نمازش بر سه تسبیحه. پس اینجا تساوی حکمی است یا موارد دیگر.

این تساوی که صاحب عروه فرمودند باید مرادش اعم از تساوی

موضوعی یا حکمی باشد. ظاهراً این جزء حرفهائی است که قیاساتها معهاست و خیلی بحث نمی‌خواهد فقط تذکراً عرض کردم. این مسأله اولی مسأله تخییر.

مسأله دوم: صاحب عروه فرمودند: ویجوز التبعیض، زید و عمرو هر دو مجتهد جامع الشرائط متساوی موضوعاً یا حکماً، مقلد می‌تواند تقلید زید را بکند در کل احکام و تقلید عمرو کند در کل احکام و می‌تواند دسته‌ای از احکام را از زید و دسته‌ای دیگر را از عمرو مقید کند و فرض کنید هر جا که مسائل سهل‌تر است از آن مجتهد تقلید کند.

دیروز عرض شد صاحب عروه این مسأله را در سه جا مطرح کرده‌اند: ۱۳، ۳۳ و ۶۵ در مسأله ۱۳ صاحب عروه تبعیض را مطرح نکرده‌اند، تساوی را مطرح کرده‌اند در هر سه مسأله و تخییر را. تبعیض را فقط در مسأله ۳۳ و ۶۵ مطرح کرده‌اند. اینجا راجع به تبعیض دو حرف است که دلیل تبعیض چیست و بحث اصل تبعیض یکی اینکه این تبعیض علی نحو المطلق است یا نه؟ اصل تبعیض یعنی می‌تواند در بعضی مسائل تقلید این و در بعضی تقلید آن را کند. اصل تبعیض حسب فتاوائی که من دیدم از صاحب جواهر تا به امروز هیچکس اینجا را حاشیه نکرده است و همه توافق دارند. تنها کسی که حاشیه فرموده مرحوم آقای حکیم هستند. هم در عروه حاشیه فرموده‌اند و هم در مستمسک بیان وجه کرده‌اند. توی هر دو مسأله ۳۳ و ۶۵ در یک جا فرموده‌اند: فیه نظر و در مسأله بعد فرموده‌اند: تقدم الإشکال فیه. یعنی تبعیض را قبول ندارند.

آقایانی که می‌گویند تبعیض جائز است وجهش چیست؟ وجهش عدم لزوم تعیین است، تعیین و قید همیشه دلیل می‌خواهد. وقتی که دلیلی در بین

نباشد اصل عدم است. اصل عقلی قبح عقاب بلا بیان، اصل شرعی، رفع ما لا يعلمون. این دو اهل خبره هستند وقتی که تعیین نداشته باشد بر من که تقلید این کنم یا آن، وقتی که تعیین نداشته باشد، چه فرقی می کند در جمیع مسائل مخیر باشم که از این بگیرم یا از آن و یا مخیر باشم که در بعضی از این بگیرم و بعضی از آن. یعنی اگر دلیلی بر اشکال بر تبعیض نداشته باشیم، دلیل بر جواز تبعیض نداریم.

مرحوم آقای حکیم که اشکال فرموده و بعدی‌های ایشان را دیدم، یا اصلاً متعرض اشکال ایشان نشده‌اند و یا اینکه قبلاً هم برخورد نکرده‌ام از علماء مثل کاشف الغطاء، صاحب جواهر، مستند و متعرض نشده‌اند. اشکال ایشان چیست؟ می‌فرمایند: در باب تقلید ما سه دلیل داشتیم: اجماع، سیره متشرعه، اطلاعات ادله. بنای عقلاء را هم من عرض کردم که می‌شود چهارتا. فرموده‌اند: اما اطلاعات که نمی‌تواند مورد تعارض را بگیرد، نه اصل تخیر را و نه تبعیض در تخیر را. اطلاعات کنار گذاشته می‌شود چون تکاذب است. یکی می‌گوید این و آن مجزی نیست و یکی می‌گوید آن و این مجزی نیست مثل ظهر و جمعه. چطور می‌تواند فللعوام آن یقلدوه هر دو را بگیرد. پس تساقط می‌ماند چه در امارات و چه در اصول عملیه. پس اطلاعات متعارضین را نمی‌گیرد. ما می‌مانیم و اجماع و سیره. فرموده‌اند: اجماع و سیره دو دلیل لَبّی هستند و آیا محرز است که اجماع است بر تخیر و تبعیض؟ خیر. اجماع زبان ندارد تا به اطلاقی تمسک کنیم، سیره هم دلیل لَبّی است. ما در خارج دیدیم که متدینین در مجتهدین متساوین احتیاط نمی‌کنند و حرف یکی را می‌گیرند و عمل می‌کنند، اما یک مسأله از این و یکی از آن، سیره بر آن قائم نیست. قصور دارد هم دلیل اجماع و هم دلیل سیره، از شمول دو مورد تبعیض. پس به چه دلیل

می‌گوئیم تبعیض جائز است؟ حجیت از کجا؟ قدر متیقن از اجماع و سیره این است که دو مجتهد متساوی هستند، یک رساله را می‌گیرد و به آن عمل می‌کند و به عبارۀ آخری تقلید ابتدائی نه استمراری ابتداء مخیر است بخاطر اجماع و سیره.

اگر ما باشیم و همینقدر فرمایش، به نظر می‌رسد که ترجیح با فرمایش مشهور است که تبعیض جائز است. چرا؟ اولاً روی بنای عقلاء که دلیل الادله است. در بناء عقلاء، عقلاء روی دو طیبی که متساوی هستند چکار می‌کنند؟ آیا یک طیب را انتخاب می‌کنند و در همه مریضی‌ها به او مراجعه می‌کنند؟ آیا جائز نمی‌دانند و منجز و معذر نمی‌دانند به دیگری که مساوی با این است در بعضی موارد؟ یا نه فرق نمی‌کند هم به این و هم به آن رجوع می‌کنند.

اگر عدم اعلمیت محرز باشد آیا عقلاء خودشان را مقید می‌دانند در عدم تبعیض؟ نه. خارجاً عقلاء چه می‌کنند؟ ما نمی‌خواهیم حکم را از بناء عقلاء استفاده کنیم. از طریقت عقلائیۀ می‌خواهیم استفاده کنیم مثل حجت قول ثقه و حجیت ظواهر.

راجع به اجماع عرضی نمی‌کنم چون جای این است که گفته شود فرض کنید در عرفی که می‌خواهد بکند که ما چه می‌دانیم که اتفاق فقهاء بر تبعیض است و اکثراً اصلاً این مسأله را متعرض نشده‌اند.

می‌آئیم سر سیره متشرعه. ایشان در مستمسک ج ۱ ص ۶۲ فرمودند: سیره متدینین بر تبعیض در زمان معصومین محرز نیست. یک عرض این است که سیره متدینین وجه حجیتش چیست؟ عمل متدینین کاشفیت طریقیه دارد که می‌بینیم متدین‌ها اینطور عمل می‌کنند، این کاشفیت عقلائیۀ دارد از حکم شرعی و عین همان ظواهر و خبر ثقه است. وقتی که ثقه از معصوم چیزی را

نقل می‌کند شما احتمال می‌دهید که اشتباه کرده یا دروغ می‌گویید، اما ثقه است، آیا کاشفیت نوعیه دارد یا نه؟ لهذا می‌گویند در خبر ثقه مقید نیست نه به ظن بر وثاقت و نه حتی به عدم ظن علی‌الخلافاً. اگر ظن شخصی بر خلاف داریم این حجت ندارد و نمی‌تواند مخالفت کند باید عمل کند. اگر می‌خواهد برای درک واقع احتیاط کند خوب است اما لازم نیست بلکه در مواردی که حکم الزامی باشد نمی‌توان مخالفت کند. گرچه شیخ در رسائل این فرمایش را فرموده‌اند که باید ظن بر خلاف نباشد بلکه ظن بر وفاق باشد اما خود ایشان در کتاب‌هایشان یک جا برخورد نکردم که به این فرمایشی که در آخر خبر واحد فرموده‌اند پایبند شده باشند فقط بحث علمی بوده است. وگرنه تسالم فقهی در عصور متأخره است. از علامه حلی به این طرف که در حجج حتی در اصول عملیه که اضعف از حجج است ظن بر وفاق لازم نیست و عدم الظن علی‌الوفاق هم لازم نیست و اگر ظن بر خلاف هم باشد اشکالی ندارد.

پس سیره متشرعه طریقت عقلائیة دارد کاشفیت از حکم شرعی دارد. این سیره چرا کاشف است؟ چون این عمل متدینین کشف می‌کند متدینین معتقدند که این امر واجب است و معتقدند که این امر حرام است یا حرام نیست، کشف از ارتکاز می‌کند. لهذا فقهاء همانطور که به سیره استناد می‌کنند به ارتکاز استناد می‌کنند. اگر سیره مسلم شد که هست و مرحوم آقای حکیم هم در اصل تخییر مناقشه نکرده‌اند. اگر سیره متدینین بر این است که دو مجتهد متساوی در علم انسان ملزم به احتیاط نیست، می‌تواند به فتوای این یا آن عمل کند، آیا این ارتکازاً اطمینان نیست بعدم الفرق بین تخییر ابتدائی و تبعیض؟ آن مسأله را بعداً صاحب عروه مطرح کرده‌اند که اطلاقش را ما

اشکال داریم کما اینکه مشهور به صاحب عروه اشکال کرده‌اند و این در جائی است که علم اجمالی به بطلان واقعی پیدا شود. این مسأله دیگر است که صاحب عروه در مسأله ۶۵ مطرح کرده‌اند همانجا عرض می‌کنم. یعنی به ذهن نیاید که حالا در مواردی که انسان در عمل واحد تعیین می‌کند به بطلان عمل، مثالی که زدند دو فقیه‌اند یکی می‌گوید یک تسبیح کافی نیست و سوره واجب نیست. و دیگری می‌گوید سوره واجب است و تسبیحات اربعه یکی کافی است. شخص بیاید در عمل واحد تبعیض کند، نه سوره بخواند به تقلید آنکه می‌گوید سوره واجب نیست، تسبیحات اربعه هم یکی بخواند به تقلید آنکه می‌گوید یکی کافی است که به هر کدام از دو مجتهد که بگوید بگوید نماز باطل است، صاحب عروه فرموده‌اند حتی در اینجا هم تبعیض است بعضی هم موافقت با ایشان کرده‌اند و غالباً مخالفت کرده‌اند.

در حج به مسائل ساده این مرجع عمل می‌کند و در خمس به مسائل ساده آن دیگری عمل می‌کند. آیا اینکه سیره متدینین بر این است که تعیین در تقلید نیست، اینکه تخییر می‌گویند آیا از آن استفاده نمی‌شود که متدینین لا یرون التعیّن، تعین لازم نیست چه ابتداءً و چه استدامه.

دیگر فرمایش مرحوم آقای حکیم که فرموده‌اند در عصور معصومین معلوم نیست که متدینین تبعیض می‌کرده‌اند، پس سیره در قسمت تبعیض محرز نیست. یک وقت عرف شد که مبحثش در اصول است که آیا در طرق ما احتیاج به امضاء معصوم داریم، یعنی احراز امضاء؟ همینقدر که احراز نشود مخالفت معصوم آیا کافی نیست؟ در باب خبر ثقه، ظواهر، حجیت اقرار و و حجج دیگر، آیا مقید می‌کنید که باید این بنای عقلانی که امروز هست محرز باشد که همینطور قبل و قبل تا زمان معصومین علیهم‌السلام این بنا بوده است و به

منظر و مسمع من المعصومین علیهم السلام بوده و معصومین انکار نکرده بودند و ترک انکار معصومین یکشف عن موافقتهم و امضائهم له، آیا در تمام بناء عقلاء این را لازم می‌دانید، یا نه؟ اگر کسی بگوید لازم است که در اصول و فقه گاهی از بعضی از حرف‌ها می‌شود برداشت کرد، چرا همه جا نمی‌گویند؟ در باب خبر ثقه فرض کنید می‌گویند معصومین تقریر فرموده‌اند حجیت خبر ثقه را در ظواهر چه می‌کنید؟ آیا عمومی دارید که امر ظهور در وجوب و نهی ظهور در تحریم دارد؟ و صدها ظواهری که فقه مبتنی بر آن است. آیا این‌ها یک یک احراز شده است که همینطور خلف از سلف گرفته و او را از سلفش گرفته تا عصور معصومین و نال تقریر المعصومین؟ اگر لازم بود، بنا بود در تمام این‌ها باشد که نیست و نمی‌شود ملتزم شد و کسی هم ملتزم نشده است و همه به نحو مطلق می‌گویند. خوب اینجا هم مثل آنجاها. اگر بنا شد که سیره متدینین کاشفیت عقلائیة داشته باشد که این حکم شرعی است، چه لزومی دارد که ما احراز کنیم که این سیره متصل بوده تا زمان معصومین علیهم السلام، خود این طریقت دارد. در مقام تنجیز و اعدار خودش منجز و معذر است. بله اگر موافقت معصومین احراز شد که قوت بیشتر پیدا می‌کند اما لزومی ندارد. و ردع شرعی هم از این بناء عقلاء نشده است.

پس بنابر این عرائض ما هم سیره متشرعه می‌توانیم بگوئیم یا این ظن ارتکازی که عرض شد و تبعیض و هم در بناء عقلاء فرقی نمی‌کند، إذن فیجوز التبعیض همانطور که صاحب عروه فرمودند و غالباً هم حاشیه نکرده‌اند.

جلسه ۴۲۹

۸ رجب ۱۴۲۳

قسمت آخر مسأله ۳۳ عروه این است که می فرماید: وإذا كان أحدهما (المجتهدين المتساويين في العلم) أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره. بنا بر صحبت‌های که گذشت بل المعظم بل المشهور بلکه مخالف عدداً خیلی نادر است که فرمودند در مجتهدین متساویین فی العلم ولو تعارض در فتوی داشته باشند. احکام تعارض ادله و اصول جاری نمی‌شود، تساقط نیست بلکه مکلف مخیر است بین تقلید این یا آن. حالا اگر در علم متساوی هستند و ترجیحی نیست (تساوی موضوعی یا حکمی)، یا در موردی که در حکم متساویین هستند مثل کسی که قائل است که تقلید اعلم علی شرط الوجوب است نه شرط الوجود. در صورتی که از نظر مکلف این دو مجتهد یا چند مجتهد متساوی باشند و مکلف مخیر باشد لکن رجحان‌های غیر علمی در بعضی دون الآخر است مثلاً عدالت یا ورع. که چه این‌ها دقة فرق می‌کند ولی روایات درجاتی را ذکر فرموده‌اند که فارق ذکر کرده‌اند که اعلى درجه این ادنی درجه آن است و غیر این‌ها. اما مقصود یک

مطلب است و دلیل خاص هم ندارد که دور آن دلیل خاص بخواهیم بگردیم. مسأله این است که بنابر وجوب تقلید اعلم اگر مورد وجوب تقلید اعلم یا نبود یا کالنبود که مکلف مخیر است اما یکی مزیتی تقوائی دارد که دیگری ندارد. عدالت یک مسأله داخلی است و ورع شاید استظهار شود که مقام اثبات و ظاهر شخص است که یکی سببیت و دیگری مسببیت داشته باشد. گاهی هر دو را احراز می‌کند، گاهی یکی. حالا اگر یک مزیتی غیر از اعلم داشت یتعیّن تقلیده أم لا؟ از سابق این مسأله مطرح بوده و یک عده‌ای از فقهاء به جزم گفته‌اند این مثل اعلمیت می‌ماند بلکه در اعلمیت علی الأحوط گفته‌اند در اینجا فتوی داده‌اند.

- جواهر ج ۴۰ ص ۴۳ می‌فرماید: نعم مع تساویها فی العلم یقدم الأعدل (اینجا کلمه احتیاط را بکار نبرده و فتوی داده‌اند).

- رساله فارسی مرحوم صاحب جواهر که با ۸ حاشیه اعظم چاپ شده است: شیخ، میرزای بزرگ، امیرزا محمد تقی، مرحوم آخوند، مرحوم آسید محمد کاظم یزدی، میرزای نائینی، آقا ضیاء، آشیخ عبد الکریم حائری، در آن رساله اینطور دارد. فتوی است که: اورع من المتساویین ولو کان بالظن بالأورعیة احتیاط است بل الأقوی. پس یکی حاشیه نکرده‌اند که لا قوة فيه، القوة ممنوعة.

خود صاحب عروه در مسأله ۱۳ می‌فرمایند: در متساویین مکلف مخیر است الا إذا کان أحدهما أورع فیختار الأورع (احتیاط نیست فتوی است). اما اصل مسأله در عصرهای بعد از مرحوم صاحب عروه محل خلاف شدید است و جماعتی احتیاط و جوبی را هم نپذیرفته‌اند و گفته‌اند خوب است، بل الأولى. بعضی‌ها هم فتوی داده‌اند و غالب احتیاط و جوبی را

نپذیرفته‌اند امثال مرحوم آقای بروجردی، آسید عبد الهادی شیرازی، مرحوم اخوی و عده‌ای دیگر. اینجا دو مطلب خوب است مورد دقت قرار گیرد:

۱- دوتا از اعظام مرحوم میرازی نائینی و آقا ضیاء رضوان الله علیهما که عرض کردم در فتوای به تقدیم اورع و وجوب تقدیمه فی مقام تقلید حاشیه نکرده‌اند، عروه را که حاشیه کرده‌اند گفته‌اند اولویت است، حتی احتیاط وجوبی را نپذیرفته‌اند با اینکه در آنجا فتوی را پذیرفتند.

۲- این دو مسأله در عروه ۱۳ و ۳۳ که صاحب عروه یک جا فتوی داد و یک جا احتیاط وجوبی کرد، اولی بل الأحوط، باز عده‌ای از اجلاء هیچکدام را حاشیه نکرده‌اند. یعنی همانطور که صاحب عروه دو گونه در عروه فرموده آن‌ها هم دو گونه نظر دارند و هیچ جا را حاشیه نکرده‌اند. البته اکثر حاشیه کرده‌اند یا آنجا و یا اینجا را. چون با هم نمی‌خورد فتوای به تقدیم اعدل و اورع و احتیاط وجوبی بر تقدیم اعدل و اورع.

اکثر متأخرین از صاحب عروه نه فتوی داده و نه احتیاط وجوبی کرده‌اند و گفته‌اند اولویت است و ملاک تقدیم علم طرف است. بله باید عادل باشد ولی اگر هر دو عادل بودند و یکی اعدل، بهتر است که به این رجوع شود نه اینکه لازم است دلیل این حرف چیست؟ این مطلب در مسأله ۱۳ گذشت لهذا عبور می‌کنم. سه وجه یا چهارتا و تا هشت جا ذکر فرموده‌اند که عمده وجوهش سه وجه است برای تقدیم اعدل یا اورع که هر سه هم تام نیست. دوتا متسالم علیه است که تام نیست و یکی‌اش هم در صغرایش اشکال کرده‌اند که به نظر می‌رسد صغرایش هم اشکال دارد.

یک وجهش این است که ادعای اجماع کرده‌اند. مکرراً اعظامی چون محقق کرکی و از این قبیل ادعای اجماع کرده‌اند. این مسأله‌ای است که مسلماً

اجماع در آن نیست و نمی تواند دلیل باشد خیلی ها در قدیم اصلاً متعرضش نشده اند.

وجه دیگر مقبوله است در تعارض روایتین مقبوله عمر بن حنظله از حضرت صادق علیه السلام که فرمودند: دو روایت که متعارضند بین کدام یک عدل هستند. این هم جواب معه. در خود موردش که روایتین باشد مورد عمل نیست. در همانجا حمل بر افضلیت شده و اولویت و من برخوردار نکرده ام که فقیهی دیده باشم که دو روایت معارض که فرض کنید یکی زراره باشد و دیگری برید باشد که هر دو عادلند ولی زراره عدل است که این قضیه بگوید لازم است به روایت زراره عمل شود چون عدل است یا ابن ابی عمیر یا محمد بن مسلم چون عدل هستند. بعنوان بحث علمی و مؤید صاحب جواهر گاهی چند مؤید ذکر می شد که یکی هم این است. اما بگویند این مقدم است نسبت به آن، که در مورد این جائز نیست و صحت ندارد، من برخوردار نکرده ام آن وقت بخواهیم از باب خبر حسنی بکشیم به باب تقلید و فتوی که خبر حدسی است که در موردش به آن عمل نشده است.

عمده مسأله دوران بین تخییر و تعیین است که خیلی جاهای فقه فقهاء می آورند و طبق آن فتوی می دهند و مکرر عرض کرده ام که خوب است عنایت بیشتری شود طبق فرمایشات خود اعظام مثل مرحوم شیخ و صاحب کفایه و صاحب جواهر، که این حرف مورد مناقشه است.

زید و عمرو دو مجتهد متساوی هستند و هر دو عادلند مسلماً و لکن برید مسلماً عدل از عمرو است و اورع واقعی است. دوران بین تعیین و تخییر معنایش این است که یقیناً اگر من تقلید زید را بکنم که اورع است و عمل به قولش کنم این در مقام تنجیز و اعدار برای من منجز و معذر است، اما شک

می‌کنم که من بین زید و عمرو مخیر هستم یا نه؟ و به عبارت دیگر در حالی که زید اعدل است، تقلید عمرو علی نحو تخییر بر من جائز است و مبرء ذمه هست یا نه؟ متخالف در فتوی هم هستند. گفته‌اند اگر تخییر است که من می‌توانم به قول زید عمل کنم (زید اعدل) و اگر تعیین است که قول زید برایم حجت است، پس قول زید مقطوع الحجیه است، قول عمرو می‌شود مشکوک الحجیه. إذن پس قول زید مقدم است و تقلیدش مقدم است و متعین. یک فرمایشی آقایان دارند، مرحوم شیخ این فرمایش را خیلی محکم و استوار کرده‌اند و بعدی‌ها هم تسالم بر آن دارند، گرچه قبل از شیخ این فرمایش مورد تردد است، حتی خود جواهر را هم که ملاحظه کنید و ده‌ها مورد پیدا می‌کنید که در اقل و اکثر ارتباطی یا مردد می‌شود یا احتیاط می‌کند و تا زمان شیخ خیلی روشن و مسلّم نبوده است که علم اجمالی که دوران بین اقل و اکثر ارتباطی دارد آیا برائت است یا اشتغال، یک عده اشتغالی بوده‌اند. شیخ خیلی محکم برائتی شدند و خوب بیان کردند مطلب را که بعد از شیخ احدی را ندیدم که اشتغالی بوده باشند بما فیهم اعظام مثل صاحب عروه، میرزای بزرگ، میرزا محمد تقی، صاحب کفایه همه برائتی هستند. وجه برائت و عدم اشتغال در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی بالخصوص چیست همان را در تعیین تقلید می‌آوریم، چه فرقی می‌کند؟ یعنی این بیانی که عرض کردم دوران بین تعیین و تخییر همین در اقل و اکثر ارتباطی می‌آید. اگر شما بعنوان یک فقیه مردد شدید که سوره کامله در نماز واجب، واجب است یا نه؟ نماز یک مرکب ارتباطی است، اگر سوره کامله واجب باشد و کسی عمداً یک سوره کامله نخواند نمازش باطل است و لا تعاد عمد را که نمی‌گیرد، حالا نماز را نگوئید حج و روزه و طواف و مشعر و عرفات را بگوئید که رکن هستند یا در عقود و

معاملات که اصل فساد در عقود هست در هر شرطی و جزئی که شک کردید و در هر مانع و قاطعی که شک کردید و مشکوک انجام دادید، شک دارید که عقد درست بوده و یا نقل و انتقالی انجام شده و زوجیت تحقق پیدا کرد در این نکاح یا در طلاق فرقه حاصل شد یا نه؟ ارتباطی است و یک جزء هم تغییر کند بهم می خورد. یک قاطع بیاید همه اش از بین رفته است.

در اقل و اکثر ارتباطی یقیناً این شخص مکلف شد به این مرکب ارتباطی، امر دائر است بین اتیان الأكثر و احراز البرائة القطعیة بعد اشتغال قطع، یا اتیان به اقل و عدم احراز برائة القطعیة، با چه این بیان را رد می کنند؟ با اینکه می گویند ولو آنجا متیقن است اکثر را انجام دهد و اقل شک در براءت دارد و شک در ارتفاع اشتغال دارد، ولی چرا شک دارد؟ منشأ شک در براءت چیست؟ منشأش شک در وجوب قید زائد است. اگر در آنجا براءت جاری شد و رفع ما لا یعلمون گرفت و براءت عقلیه گرفت، موضوع شک در مسبب که براءت باشد از بین می رود یعنی شک در براءت. و لهذا در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی می گویند: اصل عدم است، در خود باب تقلید همین را فقهاء آورده اند. باب تقلید را ملاحظه کنید بعضی ها ۲۰ شرط برای مرجع تقلید ذکر کرده اند که یکی از شرائطش این است که نابینا نباشد یا کاتب باشد و و. وقتی که شمای فقیه در یک یک شرائط شک می کنید، وقتی که شک کردید دوران بین تعیین و تخییر نیست؟ دو مجتهدند یکی نابینا و دیگری بینا، یکی کاتب و دیگری غیر کاتب، عامی اگر بینا و کاتب را تقلید کند مقطوع الابرء است ذمه اش، مقطوع الحجیة است قولش و در دیگری شک می کنیم، دوران بین تعیین و تخییر، با چه رد می کنید؟ حالا یک جاهائی بگوئید یقین داریم که شرط نیست، در آنجاهائی که شک می کنید چه؟ نه فقط شک می کنید. مرحوم

شیخ در قضاء و شهادات همین مسأله را مطرح کرده‌اند و مرتب کتابت، بصر را شیخ رد می‌کنند روی همین و می‌گویند شک سببی و مسببی است و ما شک در سبب داریم و برائت جاری می‌کنیم دیگر شک در سبب موضوعی ندارد و تعبداً شک می‌کنیم ولو وجداناً شک نداریم. همین حرف را اینجا می‌آوریم. یعنی ما یقین داریم که اورع و اعدل تقلیدش مجزی است و شک می‌کنیم که آیا تقلید ورع با وجود اورع مجزی و صحیح هست یا نه؟ اما این شک تعبداً شرعاً شک نیست، شک شخصی است که بدرد نمی‌خورد. چرا؟ چون من چرا شک می‌کنم که آیا ورع مساوی با اورع تقلیدش مجزی است یا نه، سبب این شک چیست؟ ورع است و عدالت دارد و جامع الشرائط دیگر هست؟ بخاطر این است که احتمال می‌دهم شارع اورع را مقدم بر آن کرده باشد، اصل عدم تقلیدش است. اگر دلیل و آیه و روایتی داشتیم و اجماعی بود می‌گفتیم اشکالی ندارد. عقل اولویت می‌گوید یا می‌گوید تعین حجیت؟

صاحب جواهر می‌فرماید: دوران بین تعیین و تخییر را فقهاء در خود باب تقلید و مرجعیت مکرر مطرح کرده‌اند و این هم یکی‌اش چه فرقی می‌کند؟ اگر بنا شد دوران بین تعیین و تخییر اصالة التخییری ما نباشیم در اقل و اکثر ارتباطی، چون آن‌ها هم تعیین و تخییر است چون یا اقل و اکثر استقلالاً توی ادله داریم (این لفظ) نه اقل و اکثر ارتباطی و نه تعیین و تخییر در ادله داریم، این‌ها برداشت از ادله است. عرض بنده این است که دوران بین تعیین و تخییر چه فرقی دارد با اقل و اکثر ارتباطی؟ دوتاست و فرق دارند اما چه فارقی دارند؟ اگر بنا شد شک در حجیت در عرض اعدل من بخوادم مقلد عادل را بکنم شک دارم که قولش برای من حجت است یا نه؟ اصل عدم حجیت است. این شک تعبدی نیست. چرا؟ چون تقلید کسی که بعضی

شروطی که بعضی‌ها در مرجع تقلید گفته‌اند و مورد شک فقیه می‌شود آن هم همینطوری است. آنجا چکار می‌کنید؟ خود شیخ و صاحب جواهر را ملاحظه کنید و عروه و دیگر کتب را ملاحظه کنید، نسبت به دیگر شروط مرجع تقلید که ۱۰ - ۱۵ تا از متقدمین قائل شده‌اند، شمای فقیه شک می‌کنید، این شروط را با چه نفی می‌کنید؟ با اصل عدم اشتراط. اصل عدم تعیین این شخصی که واجد این شرط هست. این اصل عدم شرط و اصل تعیین است که عدلیت و اورعیت می‌آورد و لهذا معظم متأخرین از صاحب عروه در مسأله ۱۳ و ۳۳ در حاشیه به صاحب عروه اشکال کرده‌اند. لهذا غالب متأخرین در تعیینش و اینکه فتوی به تعیین بدهند یا حتی احتیاط و جویی بکنند فرموده‌اند. بله فرموده‌اند: احتیاط استحبابی و اولویت هست، بهتر است و خوب است. یؤید بذلک که متأخرین را که ملاحظه بفرمائید غالباً می‌گویند: باب تقلید رجوع جاهل به عالم است، حتی ادله لفظیه، آیات و روایات: **فسألوا أهل الذکر، أما من كان من الفقهاء**، تمام این‌ها را حمل کرده‌اند برای بیان اصل تقلید، یعنی **ائمه عليهم السلام تبعاً** لقرآن الکریم بیان یک قاعده عقلیه و عقلائیّه کرده‌اند. جاهل به احکام خدا رجوع به عادل کند و هر جا که شارع تزییق و توسعه داد، اگر کسی عالم به احکام است ولی عادل نیست، عقلاء رجوع می‌کنند، ولی شارع می‌گوید در باب تقلید نه، اگر عقلاء یک شرط‌های دیگر را می‌کنند که شارع نکرده، ما تابع شرع هستیم در تزییق و توسعه‌اش. لهذا آیات و روایات را حمل کرده‌اند به اینکه این رجوع جاهل به عادل است. یعنی تقلید عین رجوع به طیب است و غیر رجوع به بنگاهی است. در آن‌ها احدی از فقهاء آیا متعرض شده که باید عادل و اورع باشد. این را دلیل نمی‌گیرم مؤید عرض می‌کنم. پس فقهاء می‌گویند رجوع جاهل به عالم است و یک عده‌ای شروط ذکر کرده‌اند ما هم

ملتزم به آنها هستیم قدرت که ثابت شده است. در رجوع جاهل به عالم به اوثق رجوع شود خوب است، اما آن ثقه دیگر اصلاً حجیت ندارد؟ نه، آیا تعیین دارد؟ خیر پس به نظر می‌رسد تبعاً لمشهور از صاحب عروه تقدیم اورع و اعدل خوب و احوط استحبابی است.

جلسه ۴۳۰

۹ رجب ۱۴۲۳

عرض شد مرحوم صاحب جواهر یک عبارتی دارند در باب قضاء که اگر دو قاضی بودند و هر دو در علم مساوی ولی یکی اورع بود آیا جائز است مراجعه کردن به آن دیگری یا مراجعه به اورع متعین است؟ قبل از ایشان همین عبارت را مرحوم شهید در مسالک دارند. ایشان در مورد قاضی و مرجع تقلید هر دو این را فرموده‌اند. استدلال کرده‌اند به قبح ترجیح مرجوح علی الراجح.

دو عبارت می‌خوانم. مطلب یکی است اما تعبیرات فرق می‌کند. عبارت مرحوم شهید در مسالک این است: چاپ جدید ج ۱۳ ص ۳۴۵. ومع تساویهما فی العلم يقدم الأعدل نظراً إلى ثبوت الرجحان. المقتضى لقبح تقديم المرجوح علیه ویتحصل من ذلك أنه یترجح اعلم الورعین وأورع العالمین.

عبارت صاحب جواهر این است: ج ۴۰ ص ۴۳. فرموده‌اند: نعم، مع تساویهما فی العلم يقدم الأعدل لكونه ارجح حينئذ فيكون الحاصل حينئذ ترجیح اعلم الورعین وأورع العالمین لقاعدة قبح ترجیح المرجوح علی الراجح. پس دلیل قبح

ترجیح المرجوح علی الراجح است.

ما باشیم و این دلیل برای وجوب تقدیم اعدل که اگر دو مرجع در علم متساوی و یکی اعدل یا اورع از دیگری است متعین باشد تقلید اعدل و تقلید دیگری مجزی نبوده و باطل باشد که بعضی فتوی داده‌اند و بعضی احتیاط و جویی کرده‌اند. ظاهر این تقدیم‌ها هم فتوی است.

عقلاء رجوع جاهل به عالم می‌دانند، حکم عقل رجوع جاهل به عالم است. این دو هر دو مجتهد جامع الشرائط هستند. اما یکی اعدل از دیگری است. در ملاک حکم عقل و بنای عقلاء به رجوع جاهل به عالم فرقی می‌کند اعدل و غیر اعدل، هر دو عالمنند چون فرض این است که هر دو جامع الشرائطند غیر از اینکه یکی در عدالت و ورع بیش از دیگری است و رجحان دارد. آنکه ملاک رجوع جاهل به عالم است چیست؟ ملاک علم به احکام است، شارع هم اضافه فرمود که در باب تقلید وثاقت تنها کافی نیست، باید امامی و عادل باشد. باید ورع باشد، این در هر دو هست. اما اینکه این اورع است، این حُسن دارد و خوب و بهتر است، اما آیا لزومی دارد و آن را از حجیت می‌اندازد؟ ورع در مقابل اورع لا حجیه له؟ این در حکم عقل نیست، در بناء عقلاء هم نیست.

این یک جواب نقضی دارد که خود آقایان ملتزم به این ترجیح الراجح علی المرجوح در سرتاسر فقه نیستند. مواردی که ترجیحی دارد اما این رجحان خلاف اصل است، یعنی دلیلی بر لزومش نیست. خود صاحب جواهر در بحث تقلید اعلم گذشت که ایشان تقلید اعلم را لازم نمی‌دانند و می‌فرمایند تقلید مفضول در عرض اعلم جائز است اگر هر دو جامع الشرائط باشند. مگر اعلم ارجح نیست؟ و همان جا در باب تقلید اعلم ایشان رد کرده‌اند ترجیح

مرجوح را علی الراجح. قاعده درست است اما هر رجحانی که موجب لزوم ترجیح نمی‌شود. هر رجحانی موجب حُسن ترجیح است یعنی بعنوان مطلق بخواهیم بگوئیم والا دو تا مرجع تقلید متساوی هستند در علم و عدالت، یکی از این دو تا فتوا باشد موافق با مشهور متقدمین و متأخرین است آیا این اسمش رجحان نیست؟ آیا می‌گوئید موافقت با مشهور موجب می‌شود تعیینش در تقلید؟ نه. با اینکه مسلماً این رجحان و احتمال خطا نسبت به مشهور کمتر داده می‌شود تا احتمال خطا نسبت به غیر مشهور. اما ما دلیل بر تعیین می‌خواهیم، دلیل بر لزوم می‌خواهیم. دو مجتهد هستند که یکی می‌گوید نماز جمعه واجب و دیگری می‌گوید نماز ظهر متعین است. بنابر تساوی تخییر است. آنکه می‌گوید نماز ظهر متعین است، موافق است فتوایش با اعلم اموات. اعلم اموات شیخ طوسی است. می‌گوید نماز ظهر واجب است، محقق و علامه است و شیخ انصاری است می‌گویند نماز ظهر واجب است. آن وقت این موافقت احد المتساویین فی العلم لأعلم الأموات یا لتمام اعلم‌های از اموات، آیا این سبب می‌شود که تعیین این متعین باشد؟ این رجحان خوبی است اما آیا متعین می‌شود؟ نه. این جواب نقضی است و ما اکثر از این نقض از اول تا آخر فقه.

جواب حلّی‌اش: جواهر ج ۴ ص ۶۶ راجع به تقلید اعلم راجع به باب اعلم در باب قضاء می‌فرماید: واجماع المرتضیٰ مبني علی مسألة تقلید المفضول الإمامة العظمی مع وجود الأفضل وهو غير ما نحن فيه (یعنی استدلال به اجماع سید مرتضی در تقلید اعلم در باب مسائل فرعیه این اجنبی است) ضرورة ابتناعها ولا مدخلية لهذه المسألة فيما نحن فيه و بعد از چند سطر می‌فرمایند: في جواز الرجوع الى رواية احاديثهم و فقهاء شرعهم وإن تفاوتوا. مسأله ترجیح

مرجوح بر راجح ربطی به ما نحن فیه ندارد. این یک بحث عقلی است و در مورد خودش هم کبری و صغری درست و تام است. بعد صاحب جواهر می‌فرماید: **انه لا دلیل عقلاً و نقلاً فی وجوب العمل بهذا الرجحان.**

پس اگر ما بخواهیم همانطوری که صاحب مسالک و بعضی دیگر تمسک کرده‌اند برای تعیین تقلید اورع و عدل و بطلان تقلید ورع و عادل در عرض اورع، تمسک کنیم به قاعده وجوب ترجیح الراجح علی المرجوح و قبح ترجیح المرجوح علی الراجح، این قاعده نقضاً تام نیست.

اما حلاً، ما وقتی که شک می‌کنیم که آیا عدل مقدم است یا نه؟ اینجا قاعده عقلی چیست؟ قبح عقاب بلا بیان، این تقدم و لزوم بیان نشده، اگر واقعاً هم باشد عبد معذور است، لآنه یقبح عقابه چون بیان مولی به او نرسیده است. رفع ما لا یعلمون می‌گوید: این تقدم لزوم ندارد و این تقدم را نمی‌دانیم و این وجوب را نمی‌دانیم این برائت عقلیه و شرعیه که نتیجه‌اش تخییر است. ما نمی‌خواهیم تخییر را روی برائت عقلیه و شرعیه بنا کنیم و الا اصل مثبت می‌شود و انما می‌خواهیم فقط شکی که داریم و احتمالی که می‌دهیم که عدل، اورع مقدم باشد، این شک را چون شک است، بیان نیست، قبح العقاب علی عدم البیان است. چون لا یعلمون است و علم نیست، رفع ما لا یعلمون. این را می‌خواهیم رفع کنیم. روی این نمی‌خواهیم تخییر را بنا کنیم. تخییر، ادله‌ای که می‌گوید مجتهد جامع الشرائط یجوز تقلیده و این هم یجوز تقلیده. این فقط تعیین را می‌خواهد رفع کند. آن وقت این تخییر رجحان نیست؟ اگر خود شارع دلیلش تخییر دارد، یا اطلاقات است که تقیید نکرده به اورع و عدل که این اطلاقات دلیل تقیید است. یا بگوئیم اطلاقات ناظر به این جهت نیست در مقام اصل رجوع الجاهل به عالم است و اطلاقات در این زمینه نداریم و در

مقام این جهت نیست. خوب طریق اطاعت و معصیت است بناء عقلاء و حکم عقل تخییر است و قبح عقاب بلا بیان است و بناء عقلاء بر تخییر است. خوب وقتی که تخییر شد آیا این تخییر رجحان نیست؟ یعنی اگر کسی بگوید در عرض اورع، ورع تقلیدش جائز نیست، به چه دلیل است؟ وقتی که رفع ما لا یعلمون می گوید: الأورع والورع کلاهما یجوز تقلیدهما. این هم جواب حلی اش. پس بالتیجه آنکه ملاک حکم است چه حکم عقل یا حکم شرع. اگر در آن قوت دارد که اینجا ترجیح مرجوح علی الراجح می آید. اگر تمام ملاک الحکم ولو بخاطر اصل عملی، برائت، این است که این ورع داشته باشد این عادل باشد، مسلم العدالة باشد، اگر تمام ملاک حکم این است، حکم روی این بناست، یجوز تقلیده، حالا اگر کسی دیگر بیشتر ورع داشته باشد یا نباشد، تعین ندارد. اگر در ملاک حکم ترجیحی بود آن وقت جای قاعده ترجیح مرجوح بر راجح است.

بالتیجه این قاعده خودش، وجوب ترجیح مرجوح علی الراجح یک قاعده عقلیه است در ترجیح مرجوح بر راجح این استحاله دارد و امکان ندارد. یعنی یک مرجوحی بر راجح بدون مرجح، ترجیح پیدا کند. در تکوینیات ترجیح مرجوح بر راجح امکان ندارد نه فقط قبیح است و استحاله عقلیه دارد بلا شک، اما در تعبدیات، این تابع دلیل تعبد است، در اعتباریات تابع دلیل اعتبار است، در مقام ثبوت و واقع و مصلحت و مفسده و مقتضی و مانع احتمال دارد که شارع تسهیلات بر عبادش خواسته بکند، اگر نمی خواست تسهیل کند می گفت بر علم باید عمل کرد و غیر علم حجیتی ندارد. در مقام اثبات هم محتاج دلیل هستیم آیه یا روایت یا اجماع یا سیره متشرعه باشد یا ارتکاز متشرعه و چیزهائی که طرق به کشف احکام شرعیه است. وقتی که

هیچیک از این‌ها نیست همانطوری که مشهور متأخرین از صاحب عروه ملتزم شده‌اند، خارج از ما نحن فیه است در استدلال قاعده ترجیح مرجوح بر راجح. پس بالتیجه اورع، اعدل، اتقی بهتر است تقلیدش، خوب است تقلیدش، اما کسی بگوید متعین است و واجب است، در عرض تقلید آن مجتهدی که در علمش با این مساوی است، اما ورع است نه اورع، عادل است نه اعدل، تقلید او اصلاً صحیح نیست و باطل است، این بلا دلیل است، به فرمایش اعظامی که از صاحب عروه به بعد غالباً ملتزم شده‌اند. این قسمت سوم مسأله ۳۳ باب تقلید عروه.

- مسأله بعد مسأله ۳۴ فرموده‌اند: **إِذَا قُلِّدَ مِنْ يَقُولِ بِحَرْمَةِ الْعَدُولِ حَتَّىٰ إِلَى الْأَعْلَمِ، زَيْدٌ وَعَمْرُوهُ دَوَّجَاهِدَ مَتَسَاوَىٰ بَوَدُّنَا، تَقْلِيدَ زَيْدٍ رَأَىٰ كَرْدًا، بَعْدَ عَمْرُوهُ** شد اعلم یا بخاطر اینکه زید ضعف پیدا کرد و عمرو پیشرفت کرد، یا چون عمرو ذهنش بیشتر است و حدت و قوت استنباط دارد، شد اعلم و بنابر وجوب تقلید اعلم، اینجا آیا به اعلم باید عدول کند یا نه؟ خیلی‌ها گفته‌اند باید عدول کند چون باید تقلید اعلم کرد. همان‌هایی که می‌گویند عدول جائز نیست مثل خود صاحب عروه حالا اگر آنکه از او تقلید کرده فتوایش این است که عدول از حی به اعلم هم جائز نیست این چکار کند؟ صاحب عروه می‌گوید به حرفش محل ندهد و عدول به اعلم کند.

إِذَا قُلِّدَ مِنْ يَقُولِ بِحَرْمَةِ الْعَدُولِ حَتَّىٰ إِلَى الْأَعْلَمِ ثُمَّ وَجَدَ اعْلَمَ مِنْ ذَلِكَ الْمَجْتَهِدِ فَالْأَحْوَطُ (چرا احوط می‌گویند؟ چون در اصل وجوب تقلید اعلم نظر صاحب عروه احتیاط و جویی بود در مسأله ۱۲: **يَجِبُ تَقْلِيدُ الْأَعْلَمِ مَعَ الْإِمْكَانِ عَلَى الْأَحْوَطِ وَفَتَوَىٰ نَدَاشْتُنْدُ الْعَدُولَ إِلَىٰ ذَلِكَ الْأَعْلَمِ وَإِنْ قَالَ الْأَوَّلُ بَعْدَ جَوَازِهِ.** یک بحث، بحث اقول و فتاواست و یک بحث، بحث دلیل مسأله است.

اجمالاً اقوال را عرض کنم، در مسأله سه قول و چهار وجه هست:

۱- قول صاحب عروه که غالباً هم آقایان اینجا را حاشیه نکرده‌اند و فتوای صاحب عروه را پذیرفته‌اند فقط بعضی‌ها احتیاط و جویی صاحب عروه را تبدیل به فتوی کرده‌اند و گفته‌اند نه احوط عدول است، يجب العدول است، الاظهر العدول. الأقوی العدول و این‌ها کسانی هستند که در تقلید اعلم فتوی دارند مثل مرحوم آقای بروجردی و حکیم.

۲- کسانی که نفی جواز کرده‌اند. گفته‌اند عدول از حی به حی لا يجوز مطلقاً ولو حی دوم اعلم باشد که سابقاً صحبت شد که عده‌ای هم قائل دارد و تصریح هم کرده‌اند مثل کاشف الغطاء کبیر که اگر کسی مجتهدی را تقلید کرد و تقلیدش هم فی حینه درست بود بعد دیگری اعلم شد، لا يجوز العدول، ولو تقلید اعلم لازم باشد، اما عدول جائز نیست.

اینجا مرحوم عراقی یک تفصیل دارند که گفته‌اند آیا این اخذ کرده به این فتوای خاصه این مقلد یا نه؟ اگر اخذ کرده یا يجوز العدول و اگر اخذ نکرده، عدول جائز است. یعنی یک وقت فرض کنید ما می‌گوئیم تقلید التزام است نه عمل و این تقلید زید را کرد و بنا گذاشت که از زید عدول نکند تا زید زنده است پس نسبت به عدم عدول تقلید کرد اگر بگوئیم تقلید التزام است، یا اینکه بگوئیم تقلید عمل است و این عمل به قول مجتهد کرد در عدم جواز عدول، ایشان فرموده‌اند: اگر در این مسأله عمل کرده به فتوای این مجتهد فی عدم جواز العدول حتی الی الأعلم، آمد به مرجع تقلیدش گفت من معتقد شده‌ام که فلانی از شما اعلم است آیا جائز است که به او عدول کنم؟ گفت جائز نیست. این هم گفت اشکالی ندارد و بنا گذاشت و عمل کرد به این قول، محقق عراقی فرموده‌اند در این صورت لا يجوز العدول حتی الی الأعلم. اما

اگر نه، عمل به این فتوی نکرده، آنجا همان یجوز العدول یا یجب یا احوط و جوبی.

یک تفصیل دیگر ممکن اینجا هست که ندیدم کسی متعرض باشد ولی می شود از فرمایشات دیگر آقایان برداشت کرد که شاید اگر به آقایان عرضه نشود شاید قبول کنند و آن این است که اگر بخواهد عدول کند، آیا این عدول مستلزم مخالفت قطعیه بشود در مقام عملی یا نشود؟ اگر مستلزم مخالفت قطعیه می شود که لا یجوز العدول، اگر مستلزم مخالفت قطعیه نمی شود که می گوئیم یجوز العدول یا الأحوط و جوباً یا فتوای به وجوب عدول آدم می دهد. عمده حرف در اینجا یک مطلب است که احتیاج به بررسی ادله دارد و آن این است که چیزهایی که شروط مرجع تقلید اگر تراحم بینش شد کدام اهم است؟ از ادله چه استفاده ای می شود؟ ما در ما نحن فیه در مسأله داریم: ۱- العدول من الحي الى الحي لا یجوز، بنابر مشهور. ۲- تقلید الأعلم واجب یا فتوی و یا احتیاطاً. اگر این دو تا با هم تراحم پیدا کرد، شخصی که مقلد زید بود بعد عمرو اعلم شد این شخص گیر این تراحم است، ملاک کامل حرمت عدول دارد، ملاک کامل وجوب تقلید اعلم دارد اما این مکلف قادر به جمع هر دو نیست، اگر هنوز تقلید نکرده بود که تقلید اعلم را می کرد، اگر آن دومی اعلم نبود عدول نمی کرد، اما حالا این امرش دائر شده است بین محذورین، اگر بخواهد عدول کند از حی به حی لا یجوز، بخواهد عدول نکند، تقلید اعلم یجب روی مبنا، این تراحم است. اگر فرض کنید تراحم شد بین اعلمیت و رجولیت، اگر دو مجتهد بودند فرضاً یکی زن و اعلم و دیگری مرد و مفضول، اینجا چه می گوئید؟ تراحم است.

باید ملاک مسأله بدست آید، یعنی ببینید از ادله استفاده می شود ملاک

تقلید اعلم اقواست از ملاک تقلید رجل، یا ملاک تقلید رجل اقواست از ملاک تقلید اعلم و هکذا در شروطی دیگر که محل بحث است. مرجع تقلید، حرّ باشد، مجتهد مطلق باشد.

این مسأله‌ای که صاحب عروه مطرح کرده‌اند یکی از صغریات مسأله تزام است. باید دید ادله حرمت عدول از حی به حی و ادله وجوب تقلید اعلم این‌ها کدامش اقواست آن بحث اجتهادی است. لهذا شخصی با قوت فقهاء مثل کاشف الغطاء فتوی داده است که نه، حرمت عدول از حی به حی اقواست از وجوب تقلید اعلم، پس لا يجوز العدول حتی الی الاعلم. جماعتی مثل مرحوم صاحب عروه و مرحوم آقای بروجردی و حکیم که این را فتوی کرده‌اند و گفته‌اند ملاک تقلید اعلم اقواست از ملاک حرمت عدول، این مقدم است.

این یک بحثی نیست که انسان بخواهد اینجا بحثش کند چون یکی و دوتا نیست و هر یک عددش چند روز بحث لازم دارد که بیائیم استعراض کنیم ادله تقلید وجوب اعلم را که احتیاط دارید یا فتوی؟ حرمت عدول را احتیاط دارید یا فتوی؟ اگر حرمت عدول به نظر شما فتواست، نمی‌توانید بگوئید و تقلید اعلم را احتیاط و جوبی دارید نمی‌توانید بگوئید عدول از حی به حی اعلم جائز است چون آنجا فتوی دارید و اینجا فتوی ندارید. و اگر به عکس است، در تقلید اعلم فتوی دارید و فتوی به وجوبش می‌دهید و تعیینش، اما در حرمت عدول فتوی ندارید و احتیاط و جوبی می‌کنید، اینجا باید بدانند که عدول از حی به حی اعلم باید کرد، چون فتوی است. اگر هر دو فتواست یا هر دو احتیاط و جوبی است باید ببینیم که این دو فتوی‌ها کدامیک ملاکش اقواست. حالا یکی هم اینجا بیاید بگوید، البته ندیدم که ذکر کنند اما بعضی از

آقایان در بعضی موارد که قبول ندارند سقوط احتیاط را در باب تقلید مطلق و بگویند این باید احتیاط کند هر کجا که تخالف فتوی دارند، این مجتهد معدول عنه و اعلم معدول الیه در تخالف فتوی، در آنجا که دوران بین المحذورین نیست و قابل جمع است مثل نماز ظهر و جمعه باید هر دو را بخواند، هر جایی که این فتوایش اصعب است معدول عنه به آن اخذ کند و هر جا که معدول الیه اصعب است به آن اخذ کند. اما سابقاً گذشت که شیخ اجماع نقل کرده‌اند هر چند که خدشه است، بنای عقلاء است که در باب رجوع جاهل به عالم احتیاط یک اصل عام نیست ولو بعضی متعرض شده‌اند ولی غالباً قبول ندارند.

جلسه ۴۳۱

۱۰ رجب ۱۴۲۳

مرحوم آقا ضیاء تفصیلی که عرض شد بر حاشیه عروه فرمودند: اگر شخصی تقلید کرد مرجعی را در این مسأله **یحرم العدول عن الحي حتى الى الأعلم**، دیگر نمی تواند عدول کند به اعلم ولو تقلید اعلم واجب باشد ابتداءً. یعنی جلوی وجوب استمراری تقلید اعلم را می گیرد. چرا؟ استدلال به یک مطلب فرموده اند که: احتمال دارد وقتی که تقلید کرد در این مسأله که لا يجوز العدول حتى الى الاعلم احتمال دارد که این مسأله تنجز در حقش پیدا کرده باشد، به چه عذری به اعلم عدول می کند؟ و اگر این مسأله تنجز پیدا کرد در کل مسائل دیگر تنجز پیدا می کند چون این مسأله یک مسأله نیست، این مسأله لازمه اش کل مسائل و احکام دیگر است. ایشان فرموده اند: پس چطور صاحب عروه فرموده است: **الأحوط العدول الى الأعلم**.

در رابطه به این استدلال، قائلین مثل عروه لهم أن يجيب عليه:

اولاً: شما صرف احتمال می فرمائید، این احتمال معارض با احتمال لزوم عدول، احتمال تنجز که منجز نیست مگر اطراف علم اجمالی محصور باشد

وگرنه من که احتمال می‌دهم این شیء نجس باشد احتمال تنجز که منجز نیست. مرحوم حاج آقا رضا در جایی از طهارت یا صلاه این را مفصل متعرض هستند. چون از بعضی از کلمات سابقین روی بعضی مبانی، بلکه بنای فقهی هم کرده‌اند که احتمال تنجز منجز است، احتمال تنجز که منجز نیست، احتمال تنجز یعنی لا یعلمون تنجز، رفع ما لا یعلمون آن را می‌گیرد، یعنی لا بیان تنجز. بله اگر احتمال مقرون به علم اجمالی باشد، بنا بر مشهور و اینکه العلم الإجمالی در تنجز کالعلم التفصیلی، احتمال منجز واقع هست از باب اینکه مقرون به علم است. اولاً احتمال تنجز که منجز نیست، شبهات بدویه در تمامش احتمال تنجز هست. شبهات مقرونه به علم اجمالی در شبهه غیر محصوره در تمامش احتمال تنجز هست در یک احتمال می‌دهد که واقعاً منجز باشد. احتمال می‌دهد حرام، واجب یا مستحب باشد. احتمال تنجز یعنی لا علم به تنجس. یعنی لا بیان تنجز. برائت عقلی و شرعی آن را می‌گیرد. بر فرض روی بعضی از مبانی بگوئیم احتمال منجز، منجز این احتمال است، آیا این تعارض با احتمال تنجز عدول به اعلم است. فرض این است که این احتمال هست در آن طرف. بله شما باید دلیل بیاورید که این مزاحم در حج از آن مزاحم است. عیبی ندارد. پس بنای اشکال بر مرحوم صاحب عروه و مشهور متأخرین به اینکه اینجا وقتی که تقلید کرد در این مسأله از حی، احتمال دارد این تقلید منجز باشد بر او، لازمه‌اش درست است، احتمال منجز من احتمال و حکم مُنَجَّز این احتمال منجَّز محتمل منجز واقع نیست مگر اینکه طرف شبهه محصوره باشد، ثانیاً اینکه معارض با احتمال لزوم عدول است به اعلم.

دیگر اینکه آقایان بنایشان بر این است که بنای عقلاء یعنی تقریباً متسالم

عند المتأخرین این است که بنای عقلاء بر این است که اعلمیت لا بدین لها. عقلاء و اهل خبره دنبال اعلم هستند یا بعضی هایشان فتوی می گویند، الأظهر الأقوی و بعضی ها احتیاط و جویی دارند مثل صاحب عروه و جماعتی. اگر این محرز شد که عقلاء وقتی که اعلمیت با شرط دیگر تعارض پیدا کرد و قابل جمع نبود تراحم دوران بین المحذورین بالدقه شد، اعلمیت مقدم است. شما اگر اسلام و ایمان و عدالت و این دو مسلم مقدم بر اعلمیت است. اگر دو تا مجتهدند یکی مسلمان غیر اعلم و یک مسلمان اعلم، یکی اثنی عشری غیر اعلم و دیگری غیر اثنی عشری اعلم، یکی اش عادل غیر اعلم و دیگری اعلم است ولی عادل نیست. در اینها اعلمیت کنار گذاشته می شود. چون از ادله استفاده می شود که اسلام، ایمان و عدالت مقدم بر اعلمیت است. اما با شروط دیگر اگر اعلمیت تراحم پیدا کرد علی المبنی ادله شرعیه داریم که اینجا شرع تضییق کرده بنای عقلاء را و آن را کنار گذاشته است. یک اعلم غیر عادل فرضاً و غیر اعلم عادل، باید تقلید غیر اعلم کند چون عدالت مقدم بر اعلمیت است. پس همانطور که دیروز عرض شد، اعلمیت مقدم است لبناء العقلاء و عدم التضییق الشرعی، بنای عقلاء ملاک طرق در اطاعت و معصیت است. هر قدر که شارع توسعه داد از بناء عقلاء اوسع می رویم و هر قدر شارع تضییق کرد بناء عقلاء را کنار می زنیم. در باب قیاس شارع تضییق کرده، بناء عقلاء را کنار می زنیم. در باب عدالت شارع توسعه داده از بناء عقلاء، بنابر اینکه بین عدالت و وثاقت عموم من وجه باشد، ما اوسع می رویم که عدالت ملاک است. لهذا پس اعلمیت بنابر اینکه شرط صحت تقلید است چه فتوی و چه احتیاطاً و جوبیاً که خود محقق عراقی از کسانی هستند که اعلمیت را قبول دارند. یجب اعلمیت را در آخر اصولشان مفصل بحث کرده اند و هم در

حاشیه عروه قبول کرده‌اند با قیدهایی که زده‌اند. اما بالنتیجه اعلامیت را قبول کرده‌اند. آن وقت اعلامیت هم عمده مدرکش بناء عقلاست، بناء عقلاء در اعلامیت بر این است که اعلامیت با چیز دیگر اگر تعارض پیدا کرد و تزاحم کرد اعلامیت مقدم است. آن وقت اگر با عدول ما صرف احتمال تنجز داریم، این احتمال تنجز چطور می‌تواند جلوی عدول به اعلم را بگیرد؟ این نسبت به تفصیل محقق عراقی.

تفصیل دیگر که دیروز بعنوان وجه عرض شد، و آن این بود که اگر عدول به اعلم موجب مخالفت قطعیه است لا يجوز عدول از حی، اگر موجب مخالفت قطعیه نیست يجوز العدول. به نظر می‌رسد که این وجه، وجه خیلی معتبر و حسابی نباشد. خوب مخالفت قطعی بشود ثم ماذا؟ یعنی فرضاً به قول مرحوم میرزای قمی نحن ابناء الدلیل، باید بینیم دلیل چقدر دلالت دارد؟ شخصی مقلد زید بود، بعد عمرو اعلم شد و زید هم زنده است. عدول از حی به حی بما هو جائز نیست، تقلید اعلم بما هو واجب است. فرضاً زید می‌گفت نماز جمعه واجب تعیینی است و این مقلد هم سال‌ها نماز جمعه می‌خواند قبل از نماز عصر و نماز ظهر هم نمی‌خواند. حالا این اعلامی که می‌خواهد به او عدول کند می‌گوید نماز جمعه مجزی نیست، نماز ظهر واجب تعیینی است برای روز جمعه و این بخواید عدول به این اعلم بکند لازمه‌اش این است که تمام نمازهای جمعه قبلش باطل باشد، ثم ماذا؟ مگر از یک مجتهد به یک مجتهد دیگر بخاطر موتش یا به هر عنوان که عدول می‌کند فتاوایشان با هم فرق نمی‌کند؟ مستلزم مخالفت قطعیه می‌شود. اگر ما قائلیم تبعاً للمشهور که قائلیم، در باب تقلید کشف خلاف اگر کشف خلاف دلیلی باشد، اعاده و قضاء ندارد، که بحثش از طرف صاحب عروه می‌آید. یعنی قائل به اجزاء

هستند و هستیم مشهور نسبت به تقلید، پس نمازهای جمعه قبلش ولو به فتوای این اعلم تمامش باطل بوده و مجزی نبوده و به فتوای این اعلم باید تمام آن نمازهای ظهر خوانده نشده را باید قضاء کند، اما یک عددش را هم لازم نیست قضاء کند چون تبدل تقلید است. اگر هم کسی مثل بعضی‌ها که قائلند نه ما اجزاء را قائل نیستیم حتی در باب تقلید فالیکن مثل تبدل مقلد می‌شود. شخصی که مقلد زید بود و فوت شد و عدول کرد به عمرو فرضاً و عمرو فتاوایش با زید فرق می‌کند، آنجا چکار می‌کند؟ الکلام، الکلام. این مانع عدول نمی‌تواند بشود، مخالفت قطعیه باشد، باشد. اگر اجزاء قائلیم اجزاء وگرنه، نه. مرحوم آقای بروجردی در یکی از حاشیه‌شان دو چاپ شده دو نظر داشته‌اند. یکی همان بود که دیروز عرض کردم و نقل کردم که نسبت به ایشان داده شده که فتوی به عدول اعلم می‌دهند و آقای حکیم نیز، احتیاط و جویی صاحب عروه را تبدیل به اظهر و اقوی و فتوی کرده‌اند. در یک چاپ دیگر عروه از ایشان، ایشان فرموده‌اند عدول به اعلم بکند در جائی که یا دوران بین المحذورین باشد و یا احراز مخالفت و دوران بین اطراف محصوره و قابل احتیاط بودن نباشد. اگر اینطور بود باید احتیاط کند. یعنی مقلد زید بود زید هم هنوز زنده است و عدول از حی به حی جائز نیست. حالا عمرو شده اعلم و تقلید اعلم هم لازم است، چکار کند؟ ایشان فرموده‌اند: باید ببیند کدام یک از فتاوی زید و عمرو سخت‌تر است آن را اخذ کند و در جائی که امر دائر بین متباینین است نه اقل و اکثر، باید احتیاط کند. اگر زید می‌گفت نماز جمعه احتیاط است و تا حالا نماز جمعه می‌خواند عمرو که اعلم است می‌گوید نماز ظهر واجب است از این به بعد هم باید نماز ظهر بخواند و هم جمعه. اگر زید می‌گفت یک تسبیحه کافی است و عمرو می‌گوید سه تا لازم است باید از این

به بعد سه تا بخواند. اگر زید مقلد می‌گفت سه تا لازم است و عمرو اعلم که می‌خواهد به او عدول کند می‌گوید یکی کافی است حق ندارد به یکی اکتفاء کند باید احتیاط کند.

دیروز عرض شد، بنای متأخرین غالباً نه کلاً و یکی‌اش خود مرحوم آقای بروجردی در غیر این مسأله و در غیر این حاشیه، شما عروه‌هایی که ۱۵ حاشیه دارد ملاحظه کنید، ایشان تنها کسی هستند که این حاشیه را زده‌اند از ۱۵ محشین. و هکذا در عروه‌های دیگر با حاشیه‌ها مختلف دیگر ایشان این حاشیه را ندارند. در باب تقلید احتیاط بعنوان یک اصل عام مرفوض است یعنی لازم نیست. چرا؟ چون عقلاء بنایشان بر احتیاط نیست، عقلاء در جزئیات بنایشان، در شبهات محصوره که مقرون به علم اجمالی باشد بنای عقلاء بر احتیاط هست، فقهاء هم فتوی می‌دهند در موارد مختلف، اما کسی وظیفه‌اش باشد در کل مسائل احتیاط کند، همچنین چیزی را شما از محقق و علامه بگیرید تا به امروز خیلی نادر این فرمایش را فرموده‌اند و مرحوم آقای بروجردی در اصل تقلید این فرمایش را ندارند، فقط اینجا مثل اینکه ایشان گیر کرده‌اند و جهش را هم فرموده‌اند ولی ظاهر و جهش واضح است، ایشان گیر کرده‌اند، که از یک طرف عدول از حی جائز نیست، به چه مناسبتی این عدول کند. از طرفی دیگر تقلید اعلم را ایشان فتوی دارند، نه احتیاط و جوبی، پس دوران امر است بین متباینین که باید احتیاط کند. جوابش هم همین است که در باب تقلید احتیاط بعنوان یک اصل عام نیست.

یک تفصیل دیگر اینجا هست که جهش هم واضح است اگر ملاحظه کنیم. گفته است اگر شخصی مقلد زید بود مدت‌ها، عمرو اعلم شد، زید می‌گوید: *یحرم العدول حتی الی الأعلم*، آیا یجب یا لا؟ این مفصل گفته است

ببینیم عمرو که حالا اعلم شده فتوایش در عدول چیست؟ اگر فتوایش این است که عدول به اعلم واجب است، این واجب است عدول کند، اگر فتوایش این است که عدول به اعلم واجب نیست یا جائز نیست می ماند به تقلید اول. این تفصیل هم وجهش واضح است. وجهش این است که اگر این که حالا اعلم شده می گوید عدول به اعلم جائز نیست یا واجب نیست، خوب تخالفی بین فتوایش با فتوای دیگر نیست و اگر تخالف بود بین فتوای اعلم و غیر اعلم، تقلید غیر اعلم جائز است روی این مبنا. یک مبنا هست که گفته اند تقلید اعلم مطلق واجب است و جماعتی هم تصریح کرده اند چه تخالف در فتوی محرز باشد یا نباشد، انسان باید استناد به اعلم کند. اما خیلی ها فرموده اند که استناد خصوصیت ندارد. اگر اعلم و غیر اعلم نظرشان یکی است فرقی نمی کند که استناد به این کنی یا آن. چون تقلید طریقت دارد موضوعیت که ندارد. تقلید منجز و معذر است. چه اعلم و چه غیر اعلم چون هر دو نظرشان یکی است. اگر روز قیامت منکشف شد که یکی مجزی نبوده و سه تا مجزی بوده حجت برایش تمام است چون معذور است. چون طریق و اصل که بگوید سه تا مجزی است نداشته و هر دو می گفته اند یکی کافی است. پس عند مخالفة الواقع حجتی بر او نیست و اگر عمل نکرد به واقع، واقع واقعی منجز در حقیقت نیست. بنابر این حرف که خیلی ها قائل شده اند که تقلید غیر اعلم یکی از شروط لزومش این است که تخالف بین فتوای اعلم و غیر اعلم باشد. بنابراین پس اگر اعلم می گوید عدول حرام است مثل خود غیر اعلم. به چه عذری عدول به اعلم کند؟ این هم عدول است و هم حرام. اگر اعلم می گوید تقلید اعلم واجب است ابتداءً اما اگر کسی مقلد دیگری بود عدول از حی واجب نیست، آن وقت تعارض می شود، اعلم می گوید عدول واجب

نیست، مقلدش که غیر اعلم است می‌گوید این عدول حرام است، باید بر فتوای مقلدش بماند. اما اگر اعلم می‌گوید: یجب العدول، آنجا عدول واجب است. این همان بحثی است که دیروز عرض شد، تابع این است که ما در تزامم این دو الزام، یکی حرمت العدول و دیگری وجوب العدول. کدام را مقدم بداریم؟ از ادله عدول قدری استفاده می‌شود که عدول حرام است حتی الی الأعم در تزامم، این اعم است یا اینکه عدول به اعلم واجب است؟ بنای معظم متأخرین، غیر مثل فصول و صاحب مستند و صاحب جواهر، از عروه به این طرف معظم که قائلند که تقلید اعلم واجب است چه فتوی و چه احتیاطاً این است که ملاک اعلمیت چون مبنی بر بنای عقلاست، بنای عقلاء بر تقدم اوست بر شروط دیگر غیر از اسلام و ایمان و عدالت. یکی‌اش هم این است. پس این تفصیل روی مبنای مشهور متأخرین فی محله است. و کسانی که گفته‌اند مثل صاحب عروه، الأحوط وجوباً العدول الی الأعم باید بگوئیم مرادشان همین تفصیل بوده است. چون در دو صورت دیگر که یکی اعلم می‌گوید: یحرم العدول مثل خود غیر اعلم و یکی اعلم می‌گوید: لا یجب العدول اعلم دارد فتوی می‌دهد که یجوز بقاءک علی فتوای غیر اعلم.

این تفصیل حرف خیلی خوبی است، اصلاً باید گفت تمام کسانی که این را تفصیل نداده‌اند قاعده‌اش این است که این تفصیل را قائل شوند.

در صورتی وجوب عدول از غیر اعلم به اعلم هست که اعلم نظرش وجوب باشد اما اگر اعلم نظرش وجوب نیست، چه نظرش حرمت است و چه نظرش جواز است، قاعده‌اش این است که یا جائز نباشد در صورتی که نظرش حرمت است و یا واجب نباشد.

جلسه ۴۳۲

۱۶ رجب ۱۴۲۳

مسأله ۳۵ تقلید عروه: إذا قلّد شخصاً بتخیل انه زید فبان عمرو فإن کانا متساویین فی الفضیلة ولم یکن علی وجه التقلید صح والا فمشکل. خیال می کرد اینکه تقلیدش می کرد زید است چون نسبت به زید روی قرائن و امارات و نه مطمئن شخصی و نوعی پیدا کرده بود که تقلید زید صحیح است و عمرو را اصلاً نمی شناخت و اطمینان شخصی ندارد بعد معلوم شد آن شخصی که سالهاست دارد تقلیدش می کند عمرو است و او را نمی شناسد، اعمالش چطور است؟ صاحب عروه فرموده، با دو قید این تقلید صحیح است:

۱- این مجتهدی که تقلیدش کرده که تقلیدش به نظر این مقلد صحیح است از نظر علم متساوی باشند. یکی اعلم و دیگری مفضول نباشد.

۲- وقتی که تقلید عمرو را کرد به خیال اینکه این عمرو زید است، این تقلید به خیال زید علی نحو التقیید نباشد، علی نحو الخطأ فی التطبيق باشد. یعنی چون زید را مطمئن بوده است که جامع الشرائط است تقلیدش کرده و خیال می کرده که عمرو همان زید است. اما اگر نه، توی دل و نیتش و ارتکاز و

قصدهش این بوده که تقلید غیر زید را نمی‌خواهم بکنم و توی ارتکازش این بوده که اگر این مقلد فعلی زید نیست من نمی‌خواهم از او تقلید کنم. تقلید زید علی نحو التقیید بود. و این هم زید نبوده است. اگر علی نحو التقیید نبوده و متساوی در فضیلت بوده‌اند با این دو قید تقلیدش صحیح است. وجهش چیست؟ این تکه مورد صحبت نیست. مورد صحبت بعد است. فرموده اگر این دو قید با هم نبود یعنی ولو یکی‌اش نبود والا فمشکل، می‌فرمایند صحت این تقیید روشن نیست. مشکل در مقام فتوی و نمی‌گوید تقلید باطل است. این مشکل مثل احتیاط و جویی است. یعنی می‌فرماید: من به گردن نمی‌گیرم که این تقلیدش صحیح باشد اما فتوی هم نمی‌دهد. اولی را فرمود صح این را نفرموده: فباطل. فرموده: مشکل. هر جا که فقیه گفت مشکل، این از نظر عمل در حکم احتیاط و جویی است. یعنی نه فتوی به اینطرف و نه به آنطرف می‌دهد. نه می‌گوید صحیح است و از آنطرف هم نمی‌گوید باطل است چون برایش روشن نیست که فتوی به بطلان دهد. اشکال و مشکل و این تعبیرات در حد احتیاط و جویی است. تنها مرحوم آقای حکیم در ۳۰ - ۴۰ حاشیه‌ای که از عروه دارم این مشکل صاحب عروه را تبدیل به فتوی فرموده‌اند. فرموده‌اند: بل الظاهر (فتواست) جریان حکم العمل بلا تقلید.

معنای اشکال صاحب عروه و فتوای مرحوم آقای حکیم این است که اگر احدهما واقعاً اعلم بود البته مراد این است که آنکه تقلیدش نکرد اعلم بود نه احدهما، ولو آنکه تقلیدش کرده بود. یعنی زیدی که بنای تقلیدش را داشت و فکر می‌کرد عمرو همان زید است و تقلید عمرو را کرد بنحیال اینکه این زید است. اگر زید اعلم بود، ولو علی نحو التقیید نبوده، تقلید صحیح نیست. دیگر اینکه اگر اعلمیتی در بین نبود، بعدها منکشف شد که اشتباه بوده و

خیال بوده و تحقیق کرد که فهمید که زید و عمرو از نظر علم مجتهدان متساویان هستند و این با قید تقيید کرده بود، عمرو را تقلید کرد به خیال اینکه زید است و نمی‌خواهد تقلید عمرو را بکند، صاحب عروه فرموده مشکل و تقلیدش صحیح نیست و مشکل را فتوی نموده‌اند. معظم به این مشکل صاحب عروه اشکال کرده‌اند و یک عده‌ای هم ساکت شده‌اند مثل آشیخ عبد الکریم حائری و آسید ابو الحسن اصفهانی. یک عده از محققین اشکال کرده‌اند به مشکل صاحب عروه مثل آقا ضیاء، آسید عبد الهادی، مرحوم والد، مرحوم اخوی و یک عده دیگر.

قیدی که ایشان فرمودند که متساویان در فضیلت باشند و جهش چیست؟ و قید دوم چیست؟ اما قید اول که ایشان فرمودند متساویان در فضیلت باشند همان مسأله بحث تقلید اعلم است چون خود ایشان مبنایشان این بود که تقلید اعلم واجب است. علی نحو الاحتیاط الوجوبی و مشهور متأخرین هم همین را می‌گویند و بعضی فتوی و بعضی احتیاط وجوبی دارند.

خوب اگر می‌خواست تقلید زید را بکند و اشتباهاً تقلید عمرو را کرد بعد معلوم شد که این‌ها متساوی در فضیلت نیستند و زید اعلم است همانی که می‌خواست تقلیدش کند، پس این تقلید مفضول کرده، بنابر مشهور و المنصور که تقلید اعلم لازم است ولو علی نحو الاحتیاط الوجوبی این کلا تقلید بوده است. یعنی کسی را تقلید کرده که جامع الشرائط نبوده است چون اعلمیت نداشته است با فرض اینکه تساوی ندارد و آنکه تقلیدش کرده مفضول بوده و آنکه بنا داشته تقلیدش کند و اشتباه کرده افضل بوده است. این همان بحث تقلید اعلم است باید با همان اقول در تقلید اعلم و همان تفصیلات در تقلید اعلم را تابع آن کرد. یعنی علی المبانی مختلف است. اگر کسی مثل صاحب

جوهر و صاحب فصول است و مثل اعظامی است که تقلید اعلم را واجب نمی‌دانند مطلقاً آن‌ها قید اول برایشان قید نیست چون فرقی نمی‌کند که متساویان باشند یا افضل و مفضول باشند و کسانی که مثل صاحب عروه و معظم متأخرین از ایشان بلکه شیخ انصاری و معظم من تأخر عنه تقلید اعلم را لازم می‌دانند، این قید فی محله است. چون تقلید از مفضول کرده در حالی که مفضول تقلیدش صحیح نیست و یکی از شرایط اعلمیت است اگر کسی هم تفصیلاتی قائل است تابع آن تفصیلات این شرط اول و قید اول صاحب عروه فرق می‌کند که در تقلید اعلم بحث مفصلاً گذشت. اگر کسی فرض کنید قائل است که تقلید اعلم در صورتی متعین است که مختلف باشد فتوایش با فتوای غیر اعلم، اگر متوافقان در فتوی باشند تقلید مفضول جائز است باید این مشکل صاحب عروه و فتوای مرحوم آقای حکیم را بنابر آن مبنی مقید کرد به جایی که اختلاف در فتوی داشته باشند اما مواردی که اختلاف در فتوی نداشته باشند تقلیدش صحیح بوده ولو اینکه تقلیدش کرده به خیال اینکه زید باشد این مفضول بوده است.

کسانی که تقیید کرده‌اند وجوب تقلید اعلم را به اینکه فتوای غیر اعلم موافق احتیاط نباشد، اگر فتوای مفضول موافق احتیاط بود تقلید اعلم لازم نیست باید تقلید این شخص را مقید کرد و بگوئیم آن جاهائی اعمال این شخص مشکل است به نظر صاحب عروه و مرحوم آقای حکیم باطل است کلاً تقلید است که عمل‌هائی که به فتوای مفضول کرده بر خلاف احتیاط بوده است و اعلم بر وفق احتیاط بوده است. یعنی غیر اعلم می‌گفته یک تسبیحه کافی است و این هم یک تسبیحه خوانده بوده یعنی در جاهائی مشکل و باطل باید تفصیل گفت روی آن مبنی که این همان بحث تقلید اعلم می‌شود. علی

المبانی در تقلید اعلم اینجا فرق می‌کند و غریب این است که فقهای که تفصیلات را در تقلید اعلم قائل شده‌اند اینجا اصلاً این بحث را نیاورده‌اند و قاعده‌اش این است که این بحث چون غیر بحث تقلید اعلم چیزی دیگر نیست اینجا. این بنا بر لزوم تقلید اعلم مشکل یا الظاهر انه کالعمل بلا تقلید. بنا بر وجوب تقلید اعلم. کسانی که آن تفصیلات را دارند قاعده‌اش این است که بر مشکل حاشیه بزنند و بگویند نه، اگر فتوی موافق اعلم نبود مشکل یا اگر فتوای غیر اعلم موافق احتیاط نبود. البته شاید تحویل بر همان جا کرده‌اند مسأله را نه اینکه توجه نداشته‌اند و یا نظرشان عوض شده است. پس بحث اشکال بر آقایان نیست، بحث اینجاست که مسأله روشن نشود.

پس نتیجه قید اول صاحب عروه که فرمود: *وإن كانا متساویین فی الفضیلة* این همان بحث تقلید اعلم است یعنی *إن لم یكونا متساویین فی الفضیلة وکان أحدهما، نه چه این چه آن، آنکه می‌خواست تقلیدش کند اعلم بود اینجا مشکل.*

و اما قید دوم که آقایان روی این اشکال کرده‌اند که صاحب عروه فرموده اگر با تقیید بود یعنی اینکه می‌خواست تقلید زید را بکند بنا داشت تقلید غیر زید نکند، اگر مرجع تقلید غیر زید باشد اصلاً تقلید نمی‌کنم و ارتکازش این بود و به او گفتند این زید است یا خیال می‌کرد زید است و سال‌ها تقلیدش کرد حالا فهمیده که عمرو بوده است. صاحب عروه فرمود: چون علی نحو تقیید بوده تقلیدش پس این تقلید مشکل و علی نحو المطلق هم فرموده‌اند و مرحوم حکیم فرموده‌اند ظاهر این است که این بلا تقلید است.

مسأله تقیید و عدم تقیید یک مسأله مربوط به قلب است و به ظاهر هیچ ربطی ندارد به عمل هیچ ربطی ندارد. مسأله نفسیه است. جای تقیید و عدم

تقیید عبادات است و انشائیات مثل عقود و ایقائات و نحو ذلک که ربط به دل دارد. عبادت نیت می‌خواهد، مجرد تکبیر تا سلام، این اعمال، نماز نیست، این با نیت نماز است. اگر از تکبیر تا نماز جامع الشرائط انجام داد اما به نیت علی نحو التقیید به نیت نماز ظهر بعد معلوم شد که نماز ظهر را خوانده بود، این می‌شود نماز عصر؟ نه عبادت مقومش نیت است. انشائیات نیز همینطور است، بعث، انکحت، عقود، این لفظ عقد نیست، لفظ با قصد عقد است. العقود تابع للقصود. اگر برای شاگردانش مثال زد که انکحت یا بعث، آیا این نکاح صورت می‌گیرد یا بیع؟ نه. قصد لازم است چون مقوم است. ایقاعات همینطور است مثل طلاق، اقرار، ابراء، لفظ ابراء نیست. اگر از زید پول طلب دارد به زید گفت ابرأت دمتک اما در دلش بنای ابراء ندارد روی خجالت یا هر چیزی دیگر گفت. آیا بعد می‌تواند از اموال زید بردارد با اجازه حاکم شرع؟ بله. چون ابراء نشد، ابراء قصد می‌خواهد. قصد نکرده است. با لفظ ابراء گفتن که ابراء نمی‌شود باید به قصد ابراء باشد، طلاق با لفظ طلاق است با قصد طلاق، اما عموم مقدمیه از اول تا آخر فقه قصد نمی‌خواهد. اگر کسی دنبال قبله می‌گردد که نماز بخواند و می‌داند که زید عادل است و اهل خبره. آمد از شخصی که خیال می‌کرد که زید است پرسید که قبله از کجاست او هم گفت از اینطرف. بعد از نماز فهمید که این زید نبود عمرو است و یا یک حمّال بود که سواد نداشته و اهل خبره نبوده و ثقه هم نبوده است، آیا این نمازش اشکال دارد؟ می‌گوئید، باطل، نه. بله اگر رو به قبله بوده صحیح است. بر فرض که با تقیید این نماز را خوانده بوده قصد قربتش خراب نشده از نظر قبله و جهت.

در هر امر مقدمی که ربطی به قصد ندارد، عمل تابع واقع است، اگر واقع

درست بوده که فیها والا نه. تقلید چیست؟ آیا امر قصدی است؟ تقلید یک امر مقدمی است، معنایش این است که جاهل به احکام خدا اعمالی که انجام می‌دهد برای اینکه محرز نشود که این منجز در حقش بوده یا معذور بوده لدی الخطأ باید به اهل خبره احکام شرعیه یعنی مجتهد با شروطی که شارع فرموده، عادل، حر، مرد و دیگر شروط. پس یک امر مقدمی است و امر قصدی ندارد. لهذا خیلی از محققین گفته‌اند لا ابطال التقیید فی هذه المسألة. ظاهراً فرمایش خوبی است. امور قصدیه ربط پیدا می‌کند با قصد که آن عبادات هستند و انشائیات و نحو انشائیات. اما امور مقدمیه حتی مقدمات عبادات، صوم، حج، صلاه و ضوء و و. مقدماتش قصدی نیست خود عمل قصدی است. خود طواف قصدی است اما مقدمه‌اش قصدی نیست. مقدماتش یک واقعیاتی که شارع اعتباراً یک امور اعتباریه‌ای را شرط کرده است ضمن شروطی که خودش شرط کرده یا مطلق شرط کرده و یا در مقام سهو و جهل رفع ید فرموده هرچه، تابع ادله‌اش است. تقلید هم از همان‌هاست، حتی اگر ما تقلید را التزام بدانیم، باز هم این تقییدی که صاحب عروه در اینجا فرموده‌اند اشکال محققین بر آن وارد است. چرا؟ چون اینکه تقلید کرد ملتزم بود عملش با التزام بود، فقط آنکه التزم بقوله را اشتباه کرده بوده در آن. این ملتزم شده بوده که عمل به قول زید کند داشت عمل به قول عمرو می‌کرد روی جهل مرکبی که داشت، پس التزام داشت و عمل بی‌التزام نبوده است. التزام داشته به عمل به قول عمرو فقط خیال می‌کرده که زید است. لذا جزء مؤید است این مطلب یعنی جزء مؤید است اشکال محققین بر صاحب عروه در مسأله تقیید و عدم تقیید. یک مسأله‌ای در عروه هست که سابقاً گذشت مسأله ۱۶ و مسأله این بود که فرموده بودند: عمل جاهل المقصر الملتفت باطل، کسی که تقلید

نکرده و جاهل مقصر است، می‌داند باید تقلید کند و به ذهنش هم آمده ولی محل نمی‌دهد و ملتفت است. عمل باطل است. این را کاری نداریم. بعد صاحب عروه فرمودند: **وَأَمَّا جَاهِل قَاصِرٍ وَ جَاهِل مَقْصِرٍ غَيْرِ مُلْتَفِتٍ، جَاهِلِي كِه** می‌تواند تقلید کند و مسأله بپرسد اما غافل است و سبب این غفلت تقصیر بوده است. صاحب عروه فرموده‌اند: اگر عملی که کرد و حالا آمده سؤال می‌کند که چه کنم؟ صاحب عروه فتوی داده‌اند که اگر اعمالی که در گذشته انجام داده مطابق با فتوای مجتهدی بوده که حالا بناست تقلیدش کند یا به قولی مثل مرحوم آقای خوانساری حتی مرحوم اخوی قائل بودند، ولو مطابق با فتوای مجتهدی بوده که حین العمل وظیفه‌اش این بوده که تقلیدش کند یا هر دو، فرموده‌اند: عمل صحیح است. اگر تقلید غیر از مقدمه چیزی هست که ربطی به قصد دارد، لهذا تقييد و عدم تقييد عوضش می‌کند چرا اینجا باید عملش درست باشد علی کل حال عملش نباید درست باشد. فقط قاصر معذور است بخاطر قصورش، اگر ملتفت شد باید تمام اعمال قبل را بررسی کند چرا فرمودند عمل قاصر صحیح است؟ مقصر غافل هم باطل است و همه باید باطل باشد. حتما مقصر ملتفت نباید باشد. یک مؤید دیگر که باز گذشت مسأله‌اش در باب تقلید عروه که اگر کسی مدتی بلا تقلید بود، مسأله‌ای که همیشه محل ابتلاء است، که چندین سال تقلید نکرده است اگر تقلید امر قصدی است، این نه التزام داشته و نه عمل داشته به فتوای مجتهد معین. باید از اول بگوئیم تمام اعمالش باطل است، هیچکس این حرف را نزده است. می‌گویند باید بررسی کند اگر اعمالش مطابق با فتوای مجتهدی است که الآن باید تقلیدش کند که غالب می‌گویند، اگر مطابق هست که اعمالش صحیح است این نه التزام و نه تطبیق عمل با فتوی داشته است. مصادفة العمل است.

۳۰ سال قبل حج رفته و این مرجع تقلید جامع الشرائط الآن آن روز اصلاً مجتهد نبوده است اما می‌گویند اگر الآن جامع الشرائط است و حجش مطابق با فتوای این است، حجش درست است. پس اگر امر قصدی است که این اصلاً قصد نداشته است. چون قصد است که با تقیید و عدم تقیید تغییر می‌کند. چون تقیید و عدم تقیید از عوارض قصد است و قصد نداشته پس باید باطل باشد، احدی فتوی به بطلان نمی‌دهد. می‌گویند سه قول است: ۱- قول معروف بین متأخرین این است که اگر با فتوای مجتهد الآن موافق است و ۳۰ سال قبل هم حج رفته بدون تقلید حالا مقلد مرجع تقلید جامع الشرائط شده از او می‌پرسد مرجع می‌پرسد که اعمال حج را چگونه انجام دادی؟ یک یک را توضیح می‌دهد، اگر مطابق با فتوای مجتهد الآن هست حجش که صحیح است.

۲- اگر مطابق با فتوای مجتهد زمانی که حج کرده، آن وقت بنا بود تقلید چه کسی را بکند، اگر مطابق با فتوای آن بوده که صحیح است. ۳- گفته‌اند: تقلید باید مطابق هم با مرجع ۳۰ سال قبل بوده باشد و هم مجتهدی که الآن می‌خواهد از او تقلید کند. اما هیچکس نگفته عملش باطل است. پس معلوم می‌شود که امر قصدی نیست. پس این فرمایش صاحب عروه که فرموده‌اند: تقیید، این فرمایش را غالب به ایشان اشکال کرده‌اند. قید اول ایشان که فرمودند: إن کانا متساویین این همان بحث تقلید اعلم است، در آنجا مبنای شما چه بود؟ در تساوی چه قیدی می‌دانید؟ صاحب عروه فرمودند: مشهور متأخرین فرموده‌اند که تخییر است بین متساویین چه متفقین در فتوی و چه مختلفین باشند. شما هر نظری آنجا دادید اینجا هم بگوئید. اگر نظرتان این است که اگر مختلفین در فتوی بودند احتیاط لازم است، اینجا هم باید یک قید

اضافه داشته باشد. قید اول صاحب عروه و الحاصل این است که منوط می شود به وقت تقلید اعلم و علی المبانی مختلف است و قید دوم صاحب عروه علی نحو التقیید و عدم تقیید هیچ فرقی نمی کند و ظاهراً اشکالی که محققین به صاحب عروه کرده اند فی محله است.

جلسه ۴۳۳

۱۷ رجب ۱۴۲۳

تابع مسأله دیروز ربما تقسم الصور الخارجية الى اربع: شخصی که زید را جامع الشرائط برای تقلید دانست و تقلید عمرو کرد به خیال اینکه او زید است و عمرو را نمی‌شناسد که جامع الشرائط است بلکه می‌داند که جائز تقلید نیست، این جهت در او فرقی نمی‌کند بعد از مدتی هم که عمل به فتاوی‌ای عمرو کرده به خیال اینکه زید است متوجه شده که عمرو است و زید نیست، صورت خارجی مسأله چهار صورت است:

۱- عمرو با زید مختلفان في الفضيلة والفتوى هستند. ۲- متفقان في الفضيلة والفتوى ۳- متساویان في الفضيلة، مختلفان في الفتوى ۴- متفقان في الفتوى، متفاضلان.

روی عرائضی که دیروز شد اگر این عمرو که عمل به قولش می‌کرده به خیال زید، اگر این تقلید فعلاً برای این شخص صحیح بوده علی‌المبانی المختلفة، هیچ اشکالی ندارد تقلیدش. اگر بگوئیم تقلید اعلم لازم نیست فرضاً و این هم اعلم نبوده و یا بگوئیم تقلید اعلم لازم است و این عمرو اعلم بوده

است یا بگوئیم در تساوی مع اختلاف الفتوی تخییر هست، تقلیدش صحیح بوده چون تقلید طریقت دارد.

در صورتی که بخواهیم روی مبانی فهرست‌وار صحبت کنیم. در صورتی که زید و عمرو در علم متساوی باشند، فتاوی‌شان هم متفق باشد، در مواردی که این عمل کرده با هم اختلاف نداشته‌اند. قاعده‌اش این است که بلا اشکال نه بلا خلاف، چطور صاحب عروه اشکال کردند و جماعتی هم بر این اشکال ساکت شدند. قاعده‌اش این است که بلا اشکال این‌گیری ندارد. چون می‌خواست تقلید زید را بکند زید چه می‌گفت؟ او هم همین فتوا را داشت. این تسبیحات اربع را یکی خوانده بود زید هم همین را فرضاً می‌گوید. در فضیلت هم متساویند. پس نه اختلاف در فتوی بوده و نه فرق در فضیلت داشتند قاعده‌اش این است که گیری ندارد.

اما صورتی که در هر دو اختلاف داشتند. یعنی یکی اعلم بوده و یکی مفضول، فتواهایشان هم مختلف بوده، یکی می‌گفته نماز جمعه نه ظهر، دیگری می‌گفته ظهر نه جمعه، علی‌المبانی فرق می‌کند. یعنی قاعده‌اش این است که آن‌هائی که می‌گویند در اختلاف در فتوی نمی‌شود تقلید کرد، اینجا چون اختلاف در فتوی دارند نمی‌شود تقلید کرد. آن‌هائی که می‌گویند تقلید اعلم لازم است، باید اعلم را بگیرند، اگر عمرو اعلم بوده تقلیدش درست است ولو این می‌خواسته از زید تقلید کند، ولو روی جهل مرکب فرضاً می‌دانسته که عمرو اعلم نیست، اما بعد کشف شده که عمرو اعلم هست و اگر صورت ثالثه اختلاف در فضیلت، تفاوت در فضیلت داشتند و اتفاق بین فتوی، روی صحبت‌هائی که سابق گذشت، غالب هم این را قبول کرده‌اند گرچه باز هم قدری در آن حرف بود، اینکه فرقی نمی‌کند. تقلید اعلم در صورتی متعین

است بنابر قول به اعلم که مشهور فائند که اختلاف در فتوی باشد. اگر اختلاف در فتوی نباشد چه لزومی دارد که از اعلم تقلید کند؟ چون تبعدی که در بین نیست بلکه طریقت است.

اگر به عکس بود این می خواسته تقلید زید کند ولی از عمرو تقلید می کرده تا مدتی، در فتوی مختلف بودند ولی در فضیلت مختلف نبودند. صورت رابعه است. این همان مسأله عند التساوی المجتهدین است که یخیر بینهماست که شبه تسالم است از صاحب جواهر به بعد بر اینکه اینجا احتیاط لازم نیست و خارج است از قاعده علم اجمالی. وقتی که دو مجتهد متساوی هستند، هر متساویینی که تعارض در آن شد اصل در تعارض تساقط است چه امارتین باشد و چه اصلین باشد تسالم متأخرین بر این است. اما این دو مورد و مرجع تقلید وقتی که در فتوایشان تعارض بود بنابر مشهور تساقط نیست، مکلف مخیر است و اینطور نیست که تساقط کنند و مکلف احتیاط کند از باب علم اجمالی.

یک عرضی دیگر تابع مسأله دیروز که مطلبی است مهم و مکرر به آن اشاره شده و فقهاء هم کمابیش اینطرف و آنطرف گاهی متعرض شده اند ولی احتیاج به تأمل بیشتر دارد. مسأله این است کسی که مخالفتی کرد روی شک و روی سهو و نسیان و ظن مثل ما نحن فیه که فکر کرد این زید است، این تخیل و اشتباه دو گونه است: گاهی عن تقصیر است و گاهی عن قصور است که بینشان فرق است. یعنی اینکه سهل انگاری و بی محلی کرده توی این اشتباه قرار گرفته است. یک وقت توجه نداشته و قاصر بوده است. باید بین قاصر و مقصر همه جا فرق بگذاریم مگر جایی که شارع بالخصوص لعموم و دلیل خاص حکم قاصر و مقصر را یکی کرده باشد وگرنه قاصر معذور است و

مقصر معذور نیست عند العقل و حکم مسلّم عقلی است و بنای مسلّم عقلاء، بر آن هست. اگر عقلاء احراز کردند که این شاگرد و نوکر اشتباهش از روی تقصیر بوده، آیا يستحق العقوبه أم لا؟ اصل هم عدم قبول عمل است. اینجا هم که این خیال کرد که عمرو، زید است این تخیل روی قصور بوده یا تقصیر؟ شما ملاحظه کنید و در فقه استعراض کنید از شیخ طوسی تا به امروز در کتب استدلالی بحث قاصر و مقصر را کجاها آقایان مطرح کرده‌اند؟ اگر یک موردی پیدا کردید که تفریق بین قاصر و مقصر روی آیه و یا روایتی باشد بفرومائید استفاده می‌کنم. نمی‌خواهم بگویم اصلاً نیست، اگر هم باشد خیلی نادر است. فقهاء علی القاعدة تفریق کرده‌اند در فقه در ابواب مختلف. این تفریقی که فقهاء در جاهای متعدد بین قاصر و مقصر کرده‌اند از کجاست؟ از آیه، روایت؟ بله در آیه شریفه دارد: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾. این مقصر را می‌خواهد بگوید، اما در مواردی که فقهاء تفریق کرده‌اند در باب لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، یک عده‌ای تفریق کرده‌اند نه همه. گفته‌اند اگر کسی جاهل مقصر است. در نمازهایش سوره حمد نمی‌خوانده و توحید می‌خوانده، ذکر رکوع و سجود را به عکس می‌گفتند و در رکعت سوم و چهارم نه حمد می‌خوانده و نه تسبیحات اربع و یک قل هو الله می‌خوانده، چیزهایی که ارکان نماز نیست، جماعتی گفته‌اند اگر این جهل قصوری بوده که لا تعاد می‌گیرد اما اگر عن تقصیر بوده نمی‌گیرند. ولو بعضی تصریح کرده‌اند که لا تعاد قوت دلالت دارد و ظهور در اعم از قاصر و مقصر است. مقصر است استحقاق عقوبت دارد اما نمازش درست است و اعاده و قضاء نمی‌خواهد و مرحوم اخوی از انصار این قول بودند حالا آن‌هایی که تفریق کرده‌اند مثل بسیاری، غیر قاصر و مقصر در همینجا، از کجا درآورده‌اند این تفریق را؟ از حکم عقل و بناء عقلاء. این حکم

عقل و بنای عقلاء جاهای متعدد که فقهاء فرموده‌اند حرف خوبی است و مطلب وجدانی است، خارجاً هم بنای عقلاء بر آن هست. آن وقت این را باید همه جا کشید، یعنی همه جا هست. یعنی هر جا عبد مخالفت واقع کرد و مخالفت مولی کرد نه روی علم و عمد، جهل، نسیان، خیال، غفلت، اگر عین تقصیر بود، عبد معذور نیست، حالا کجا قاصر و کجا مقصر است بحثی است شائک، اگر مقصر بود که معذور نیست و اگر قاصر بود معذور است. این تخیلی که مرحوم صاحب عروه در مسأله ۳۶ باب تقلید فرموده‌اند، تخیل یعنی اشتباه، اگر عن تقصیر باشد باید بگوئیم فرق می‌کند با اینکه عن قصور باشد. مقصر يستحق العقاب، حالا مولی عقاب کند یا عفو کند بحثی دیگر است. باید عبد مقصر تدارک و جبران کند و کاری کند که مؤمن تحصیل کند و قاصر لا يستحق العقاب، نه فقط لا يعاقب، خلاف عدل است که از اصول دین است که مولای حکیم بخواهد عبد را بر مخالفت قصور عقاب کند. بله بشرط اینکه مخالفت قصوری اسباب تقصیری نداشته باشد چون نتیجه تابع اخص مقدمات است. اگر شخصی جهلش روی غفلت محض بود، اما چرا این غفلت حاصل شد، چون از اول سهل انگاری کرده بود و نتیجه آن تقصیر در مقدمات این غفلت محض برایش حاصل شد. اما اگر قصور کامل بود هم در مقدمات و هم در نتیجه، این استحقاق عقاب ندارد. ممکن است دلیل بگوئید که باید اعاده کند و قضاء کند یا اینکه بفرمائید که اصل اولی این است که اعاده و قضاء کند. اگر شخصی قصوراً پولی که باید به زید مدیون بدهد به عمرو داد به خیال اینکه زید است و در این خیال قاصر بود، این ابراء ذمه از او نمی‌شود. اگر ماند تا از دنیا رفت و فهمید که قاصر بوده استحقاق عقاب ندارد. اما اگر یک روزی فهمید باید زید را راضی کند به هر صورتی.

احکام وضعیه و اشتغال ذمه و امثال اینها را عرض نمی‌کنم، عرض من در قاصر و مقصر مسأله استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب است که این هم یکی از مواردش است. اگر به تخیل انه زید تقلید عمرو کرد و مقصر در این تخیل بود و زید واقعاً اعلم بود و در فتوی هم مختلف بودند. این تقلید درست نبوده بنابر مشهور که تقلید اعلم لازم بوده، وقتی که تقلید درست نبوده چکار باید بکند؟ اگر می‌داند اعمالش چطور بوده و موافق با فتوای اعلم انجام داده فبها، وگرنه اگر نمی‌داند حتی اگر نمی‌داند اصل صحت جاری نیست اگر مقصر بوده مگر اینکه شما بگوئید اصل صحت آنقدر قوت دارد که مقصر را هم بگیرد و مرحوم اخوی هم احتمال می‌داند، گو اینکه می‌فرمودند: اکثر مردم همه قاصر و مقصر زیاد در آنها هست اشکالی ندارد اگر کسی استظهار کند روی قرآنی که ضع امر اُخیک علی أحسنه اعم از قاصر و مقصر است، عیبی ندارد دلیل داریم بر اینکه مقصر این حکم را ندارد اما اگر کسی این استظهار را نکرد مثل بعضی که نکرده‌اند. این شخص باید نسبت به نمی‌دانم‌ها احتیاط کنند و نسبت به مواردی هم که علم اجمالی ندارد باید احتیاط کند چون مؤمن ندارد. رفع ما لا یعلمون مؤمن است اما مقصر را نمی‌گیرد مگر اینکه بگوئید رفع ما لا یعلمون مقصر را هم می‌گیرد. قبح عقاب بلا بیان قطعاً مقصر را نمی‌گیرد چون قطعاً قبح ندارد. اگر عدم وصول بیان به عبد به تقصیر عبد بود. مولی داد زد صدا زد عبدش را ولی عبد انگشتانش را در گوش گذاشت که نشوند مولی چه می‌گوید و واقعاً هم نمی‌دانست که مولی دارد می‌گوید فلان طائره‌ای که دارد پرواز می‌کند تماشا کن یا یک کار اضطراری دارد. الزام را اصلاً نفهمید، اما چون انگشتانش را توی گوشش گذاشت نفهمید. ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾، آیا این مذمت نیست که قرآن فرموده

است. مشرکین انگشتان را در گوش‌ها گذشته بودند که حرف‌های پیامبر ﷺ را نشنوند. آیا این نشنیدن عذر است. اگر قرآن کریم هم نبود آیا عقل آن‌ها را معذور می‌داند جاهل، ناسی، غافل مقصر را؟ نه. خلاصه تخیل مثل جاهای دیگر فقه است که باید از اول تا آخر فقه قاصر و مقصر را از هم جدا کنیم. هر جا که از یک دلیل خاصی یا از یک عمومی یا با قرائن حالیه و مقایسه ولو کفرینه لو کان لبان یا هر چه استفاده فرمودید که مقصر حاکم قاصر را دارد للعموم ولقوه الظهور عیبی ندارد اما هر جا که این عموم احراز نشد، مقصر مؤمن ندارد و معذور نیست، وقتی که معذور نیست، حکم مقصر حکم جاهل به حکم شرعی است قبل از فحص، چکار باید بکند. فقیه قبل از فحص از او مسأله پرسیدند، آیا می‌تواند فتوی دهد؟ اگر قبل از فحص و مطمئن شود به مسأله‌ای فتوی داد، واقعاً هم فتوایش مطابق با واقع بود اما خودش نمی‌داند این تکلیفش چیست؟ این باید مؤمن تحصیل کند. هیچکس هم فرضاً به فتوایش عمل نکرد. یعنی موردی هم که علم اجمالی در کار نیست که بخاطر علم اجمالی باشد. شبهه بدویه است. چرا قبل از فحص فقیه حق ندارد فتوی دهد با اینکه ممکن است فتوایش مطابق با واقع درآید. اگر صدتا فتوی دهد یقیناً عده‌ای از آن‌ها مطابق با واقع درمی‌آید اما همان یک دانه‌اش را هم حق ندارد بگوید.

چرا مکلف قبل از اینکه از مرجع تقلید سؤال کند یا در رساله نگاه کند یا از ناقلین ثقه بپرسد حق ندارد که عمل کند؟ نمی‌داند یک تسبیحه باید بخواند یا سه تا؟ یک تسبیحه می‌خواند، آیا حق دارد؟ چرا؟ چون شبهه بدویه نیست و این مقصر است. اگر خلاف واقع درآمد در این جهل معذور نیست. وقتی که معذور نبود، استحقاق عقاب دارد در مخالفت با واقع. این‌ها از کجا درست

شده است. شما فقه و اصول را ببینید جاهائی که می‌گویند فحص لازم است دلیلشان چیست؟ هیچ دلیلی ندارند. ممکن است از بعضی از روایات استیناس‌هائی بشود که در باب قبله یک روایت داریم تحریر قبله، یعنی فحص کن یا در میقات دارد: **یسأل الناس الأعراب**، فحص کند. این‌ها موارد جزئی است که عمومیت ندارد. اما چرا فقهاء هر جائی در شبهات بدویه برای فقیه اجتهاداً و برای مقلد تقلیداً می‌گویند باید فحص کند و اگر فحص نکرد معذور نیست. چرا؟ چون مؤمن ندارد. مقصر مؤمن ندارد قاصر بله مؤمن دارد، مهم‌ترین مؤمن برایش عدل مولاست. مولای عادل لا یری استحقاق عبد للعقاب علی القصور.

بعد از این صاحب عروه مطرح فرموده که مقلد به چه راهی فتوای مجتهد را می‌تواند تحصیل کند؟ آیا هر کس گفت که مجتهد این را گفته می‌شود اطمینان کرد؟ ایشان در این مسأله چهار طریق ذکر کرده‌اند: فتوی‌المجتهد تعلم بأحد الأمور: أحدها: أن یسمع منه شفاهاً. سه تای دیگر هم فرموده‌اند: دو عادل نقل کنند، عدل واحد برایش نقل کند، در رساله مأمونه از غلط ببیند. این چهار مورد در رساله صاحب جواهر هم هست و کسی هم اشکال نکرده است.

مقلد از مرجع تقلید حکم مسأله‌ای را می‌پرسد و مرجع هم جواب می‌دهد و مقلد هم طبق همان جواب عمل می‌کند. یک وقت این گفتن مرجع تقلید طریق است به اینکه نظر اجتهادی حدسی‌اش این است و زبان مجتهد طریق به دل مجتهد است. این طریقت کجاست؟ از نظر فتوی کسی اشکال نکرده است. بحث، بحث علمی است. این قول مجتهد که می‌گوید من یک تسبیحه را کافی می‌دانم دلیل اعتبارش چیست؟ یک وقت انسان از قول مجتهد

علم پیدا می کند. علم دلیل نمی خواهد، دلیل الأدله است و حجیت ذاتی دارد. ویلحق بالعلم، الاطمینان که از آن تعبیر به علم عادی می کنند. اگر احتمال داد که این مرجع تقلید اشتباه کرده اما این احتمال پیش خودش احتمال ضعیفی است، اطمینان دارد که اشتباه نکرده است در تلفظ. این هم حکم علم را دارد و بحثی در حجیتش نیست. بحث سر این است که اگر مقلد رفت بعد احتمال داد که مجتهد اشتباه کرده می خواسته بگوید سه تا گفته یکی. حالا روی هر دلیلی که این احتمال حاصل نشد. آیا در اینجا هم شفاهاً قولش حجیت دارد یا نه؟ قولاً واحداً در اینجا که قولش حجیت دارد و ندیدم کسی اشکال کرده باشد.

صحبت سر این است که اگر علم نبود و مقلد شک کرد، احتمال سهو و غلط و نسیان داد در همچنین جائی آیا قول مجتهد شفاهاً طریقت دارد تعبداً شرعاً یا نه؟ تسالم است که بله طریقت دارد. وجهش چیست؟ جوهری برایش ذکر کرده اند. آنکه بی اشکال و تام است بناء عقلاست. عقلاء بنایشان بر این است که شخص عاقل حرفی که زد حمل می شود بر عدم سهو، غلط، نسیان، این اصول عقلائی است یعنی اماره است نه اصل عملی نه وظیفه است. عقلاء این را بعنوان اماره و طریقت اخذ می کنند و لوازمش هم حجت است. خارجاً هم همینطور است که عقلاء در خرید و فروش هایشان و ازدواجها، سفر کردن، اقدام کردن وقتی که می خواهند به یک اهل خبره اعتماد کنند اگر یک چیزی گفت و شک شد که واقعاً حدسش همین است یا اشتباه کرده، عقلاء بنائشان به عنوان اماره بر این است که این طریقت به حدس قابل نفسش دارد. این عمده دلیل است و طرق اطاعت و معصیت هم عقلائی است. یک عده وجوه دیگر ذکر کرده اند که اگر بناء عقلاء نبود این وجوه بدرد

می خورد:

۱- القرآن الکریم: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ظاهر فاسألوا أهل الذکر یعنی اقبلوا منهم. پس قول شفهی مجتهد حجیت دارد. ما باشیم و این دلیل کافی نیست. فاسألوا أهل الذکر می گوید جاهل رجوع به عالم کند، لازمه اش هم این است که اهل ذکر حدسش را که گفت جاهل عمل کند، اما کجا؟ اگر احتمال داد که این اشتباه می کند، اگر ظن پیدا کرد و ۶۰ درصد فکر می کند که اشتباه کرده است. آیا آیه اطلاق دارد و ظهور دارد لشمول حتی لمورد الشک؟ یا آیه دارد برای عقلاء می گوید که جاهل به عالم رجوع کند.

من نمی خواهم حرفی که بعضی از محققین فرموده اند که در هر موردی که ما بنای عقلاء داریم ادله شرعیه اطلاق ندارد و انما اشاره به بناء عقلاء سعه و ضیقاً است و اصل صحت حتی مثل استصحاب و مثل اینها را خواسته اند بگویند، این را نمی خواهم عرض کنم چون تام نیست.

فرق بین ادله لبیئه و ادله لفظیه این است که ادله لفظیه سعه و اطلاق و عموم دارد. نمی خواهم عرض کنم هر موردی اینطور است، اما در ما نحن فیه به نظر نمی رسد که اینطور باشد و اطلاق داشته باشد. فاسئلوا أهل الذکر می گوید جاهل رجوع به عالم کند. اما اگر این جاهل رجوع به عالم کرد و عالم چیزی گفت و جاهل احتمال داد که عالم اشتباه کرده است و احتمال هم بالا بود و ظن بود، فاسئلوا أهل الذکر آیا ظهور دارد حتی در اینجا قبول کن؟ آیا ظهور در این مطلب دارد. آخر اقدام یعنی ظهور، به نظر نمی رسد که اطلاق داشته باشد، البته ادعا شده که ظهور و اطلاق دارد. خوب این شما و این برداشتتان.

دیگر اینکه استدلال به روایات شده است، لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما روی عن ثقاتنا، تشکیک نکنید. اگر شک کرد چه؟ شک امر وجدانی است. العَمری وابنه ثقتان، ما اَدّی إِلَیک عَنی فِإِنی یؤدیان. ما اَدّیا إِلَیک عَنی، می گوید لفظ اینها حجیت دارد. هر چه که عَمری و پسرش نقل کردند اعتبارش کن که از معصوم نقل شده است از من نقل کرده اند.

کذلک استدلال کرده اند بآنکه لا یُعَلِّمُ إِلَّا مَنْ قَبْلَک، که این اضعف از بقیه است. گفته اند خوب فتوای مجتهد را از کجا بفهمیم؟ غیر از زبانش؟ اگر زبانش گفت و بر من حجت نباشد پس از کجا بفهمم؟ حدس در داخلش و نظر داخل مجتهد را از کجا بفهمم؟ از زبانش و دو لبش.

پس استدلال می گوید لا یُعَلِّمُ، فرض این است که علم نباشد و خارج از بحث است، استدلال به این لا یُعَلِّمُ إِلَّا مَنْ قَبْلَک برای موردی که علم، اطمینان از آن حاصل شد معقول است، اما فرض این است که اگر شک کرد یا ظن به خلاف کرد. پس اصل مطلب تام است دلیلش هم بناء عقلاست.

جلسه ۴۳۴

۲۰ رجب ۱۴۲۳

تابع صحبت سابق اگر شخصی اقرار کرد به چیزی، زید اقرار کرد که عمرو ۱۰ دینار از او طلب دارد و ما شک کردیم که آیا این ۱۰ دینار که گفت اشتباه نکرد، احتمال می‌دهیم خواست بگوید ۵ دینار گفت ۱۰ دینار، سهواً گفت ۱۰ دینار، می‌خواسته بگوید تومان گفته دینار، اگر احتمال عقلانی روی قرائنی دادیم، و سبب احتمال فرقی نمی‌کند که چه باشد. این احتمالات را یک اصل عقلانی هست، اصل عدم الخطأ و سهو، غفلت که این اماره است و عقلاء با آن معامله اماراتیه می‌کنند. این اصل می‌گوید که زید اشتباه نکرده و اینکه گفته من به عمرو ۱۰ دینار مدیون هستیم، همان ده تاست نه بیشتر و کمتر و همان دینار است نه چیز دیگر و عمرو است نه شخص دیگر. این را اصل عقلانی می‌گویند نه اطلاق اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز. یعنی نمی‌توانیم در اینجا تمسک کنیم به اطلاق دلیل حجیت اقرار، پس اطلاق شامل مورد شک می‌شود. نه. این اصل عقلانی اینجا کارگر است و هکذا در بیع که شک می‌کنیم شاید منظور از خانه مغازه بوده، بیع است نه صلح، که اینجا هم

به اصل عقلائیہ ممضاً شرعاً رجوع می‌کنیم نه به اطلاق احلّ الله البيع چون جایش اینجا نیست و ما شک داریم که بیع است یا نه. شارع گفته چیزی که بیع است احلّ الله. چه چیزی جلوی شک ما را می‌گیرد و می‌گوید این شک اعتبار ندارد؟ اطلاق احلّ الله البيع نیست چون الحکم لا یتکفل موضوعه. شک در موضوع است که با اصول عقلائیہ حل می‌شود.

در ما نحن فیه که سابقاً عرض شد. اگر از مجتهد شفاهاً مسأله‌ای پرسید و مجتهد جواب داد و سائل رفت و شک کرد که مجتهد اشتباه کرده یا نه، حالا به هر جهتی شک کند. اینجا روی اصول عقلائیہ که مدرکش بناء عقلاست هم چون طریق اطاعت و معصیت هست، بناء عقلاء حجیت دارد ولو احراز امضاء شرعی نشده باشد، در ما نحن فیه ادعای امضاء هم شده است. چون اصول عقلائیہ است ما می‌گوییم قول مجتهد و اخبار مجتهد با زبانش از ضمیر و نظر واقعی‌اش حجیت دارد نه بخاطر اطلاق فاسئلوا أهل الذکر، فاسئلوا أهل الذکر در جایش درست است و شبهه‌ای در آن نیست اما استدلال به فاسئلوا أهل الذکر و اطلاق فاسئلوا أهل الذکر برای ما نحن فیه، این استدلال تام نیست. شما هم تنظیر کنید این مثال‌هایی که عرض کردم به ده‌ها و ده‌ها مورد دیگر.

شک در سهو، خطأ، غفلت، نسیان، این احتمال را چه رفع می‌کند؟ اصالة عدمها این اصل دلیل و مدرکش چیست؟ مدارکی برایش ذکر کرده‌اند و آنکه عمدۀ دلیل است و مورد اعتماد و مقبول مشهور است و به نظر می‌رسد تام باشد بنای عقلاست. اگر کسی چیزی گفت حمل می‌کنند که اشتباه نکرده و نسیان نکرده با اینکه هر کسی در موارد صحبتش چه بسا اشتباه می‌کند، اما این اصل، اصل عقلائی است. اما اینکه گاهی اشتباه است و خطا و نسیان در حد

معمول و متعارف باشد منافاتی با جریان اماره که اصل عقلائی است ندارد. صحبت این است که مجتهد شفهاً فتوای خودش را گفت و بعد مقلد شک کرد که این اشتباهاً گفته و نسیان کرده، این شفاه مولی و مرجع تقلید حجیت دارد.

اگر شک شد، شک تکویناً و خارجاً سه قسم است: من شک می‌کنم که مجتهد اشتباه کرده چون گاهی، ثبت که اشتباه کرده، نسیان کرده چون گاهی ثبت که نسیان کرده است. اینکه ثبت که نسیاناً چیزی گفته سه قسم است: ۱- در حد معمول ۲- یک وقت معلوم است که اکثر من المعمول است ۳- یک وقت انسان شک می‌کند که در حد معمول است یا نه؟ و اگر در حد معمول بود ولو احتمال شخصاً هست، اما این احتمال عند العقلاء مورد اعتناء نیست، در مقام تنجیز و معذور بودن مکلف منجز و معذور است نسبت به مخالفت این احتمال و عدم اعتناء به این احتمال.

اگر مسلم و معلوم است که این کثیر النسیان است، کثیر السهو و غلط است، در اینجا قول شفیه‌اش حجت نیست، چون دلیل حجیت کلام و شفاه هر کسی که یکی هم مجتهد و مرجع تقلید است، بناء عقلاست، و اینجا بنای عقلاء نیست. نسبت به کسی که مسلم است که کثیر السهو و النسیان است.

قسم دیگر إذا شککنا، سهو و نسیان می‌کند نمی‌دانیم این مقدار از نسیان و سهو و غلط و اشتباهش در حد معمول است، چون حد معمول مراتب دارد، اعلی درجه حد معمول است یا نه در درجه غیر معمول و غیر متعارف است که آیا قولش حجت هست یا نیست. در حد معمول باشد حجت است و در اکثر من المعمول باشد حجت نیست، اگر ما شک کردیم و شک در حجیت داریم باز هم می‌گوئیم حجت است. چرا؟ اینجا اصل عقلائی نداریم. نه اصل

عقلانی بر خلافش است. عقلاء در جائی که شک کنند که این شخص سهو و نسیانش در حد معمول است یا نه اجرای اصالة عدم السهو نمی کنند یا لااقل شک می کنیم که بنای عقلاء هست یا نه، آن دلیل اینجا نیست. اما یک اصل شرعی داریم که استصحاب است. استصحاب موضوعی است چه گیری دارد که اینجا را استصحاب کنیم. یک وقت این شخص شخصی است که از اصل اینطوری است که سهو و نسیانش را نمی دانیم در حد معمول است یا نه؟ نه اینجا را نمی گوئیم چون دلیل بر حجیتش نداریم. اما اگر این شخص سابقاً سهو و نسیانش در حد معمول بود که اصالة عدم السهو و النسیان جاری می شد، حالا ضعف پیدا کرده یک قدری بیشتر شده، نمی دانیم این از حد معمول خارجش کرده یا نه؟ چه گیری دارد. به **لا تنقض الیقین بالشک** تمسک کنیم. استصحاب می کنیم. متعلق استصحاب ما موضوع تکوینی است، موضوع خارجی است، بنابر فرمایش مشهور گرچه یکی از تفصیل های بین متأخرین که ما در استصحاب می خواهیم اثر شرعی باشد. ولو مستصحب و متعلق استصحاب می خواهد شرعی یا عادی یا عقلی یا عرفی باشد فرقی نمی کند. شارع برای زمان که لیل و نهار باشد اثر شرعی قرار داده در باب صوم و در باب حائض و حج و قتل که ثلث دیه در اشهر حُرْم اضافه می شود. اگر شک کردیم و مسبوق به یقین بود، استصحاب همان متیقن را می کنیم.

پس قول شفهی حجیت دارد در دو جا: ۱- در جائی که خطا و سهو در حد معمول باشد ۲- در جائی که سابقاً در حد معمول بوده حالا بیشتر شده، ما شک می کنیم که از حد معمول خارج شده یا نه؟ در این دو جا قول شفهی حجیت دارد. در جائی که محرز باشد که از حد معمول خارج است اشتباه و سهوش بیشتر از متعارف است، یا اینکه مسبوق نباشد به معمول و متعارف

بودن سهو و غلط، در این دو جا هم قول شفهی اش اعتبار ندارد و اقرارش حجیت ندارد و انشائش حجت ندارد چون اصل عقلائی نیست. آیا کثیر السهو اگر اقرار کرد، اقرارش حجیت دارد؟ خیر. کسی که از اصل سهو و نسیانش در حدی بوده که نمی‌دانیم معمول هست یا جزء غیر معمول‌هاست؟ آیا حجیت دارد؟ خیر. چون اقرار العقلاء موضوعش باید محرز باشد. یعنی محرز باشد که این در حد نسیان و سهو و غلط و اشتباه متعارف است و ما نمی‌دانیم که این موضوع هست یا نیست؟

مرحوم صاحب عروه فرموده‌اند فتوای مجتهد به چند امر ثابت می‌شود: یکی اینکه شفاهاً از او سؤال شود و ثانی: أن یُخبر بها (فتوی) عدلان. اگر دو عادل برای مقلد نقل کردند که مرجع تقلید شما تسبیحات اربع را در رکعت سوم و چهارم یکی کافی می‌داند. این شخص آیا می‌تواند اعتماد کند. اگر علم پیدا کرد که اشکالی ندارد. اما اگر اطمینان پیدا نکرد و احتمال می‌دهد که این‌ها اشتباه کرده باشند، شک کرد، آیا حجیت دارد چون همیشه حجیت حجج ظرفش شک است. یک وقت از قول یک عادل اطمینان پیدا می‌کنیم، گاهی از قول یک فاسق اطمینان پیدا می‌کنیم. چون می‌دانیم که دروغ نمی‌گوید. اما اگر دو عادل به مقلد گفتند: فتوای مرجع تقلید این است و این احتمال داد که هر دو اشتباه کرده‌اند و احتمال هم احتمال عقلائی است، نه اینکه این دو عادل کثیر السهو و نسیان هستند، خیر اینگونه نیستند. می‌خواهیم ببینیم قول دو عدل حجیت دارد یا نه؟ فرموده‌اند بله حجیت دارد.

این مسأله در موضوعات مختلفه در عروه مطرح شده است. البته تفصیلاً در مسأله ۲۰، ثبوت اجتهاد مجتهد و اخبار عدلین باشد گذشت. صاحب عروه این مسأله را در مسأله ۲۰، در ما یثبت به الاجتهاد، مسأله ۲۳، ما

یثبت به العدالة، همین مسأله ۳۶، در مسأله ۴۴ باب تقلید در مثبتات عدالت ذکر کرده‌اند که با شهادت عدلین ثابت می‌شود. در طرق ثبوت تطهیر شهادت عدلین را ذکر کرده‌اند. دیگر اینکه اگر دو عادل برای کسی که آب ندارد گفتند نگرد در این اطراف آب نیست. این‌ها هم شهادتشان حجت است. دیگر در دخول الوقت للصلاة. دو عادل گفتند ظهر شده و احتمال می‌دهید اشتباه کرده‌اند. آیا قولشان حجت است و می‌توانید بایستید به نماز؟ استصحاب می‌گفت دخول وقت باید احراز شود آیا با دو عدل احراز می‌شود؟ اینجا صاحب عروه فرموده علی الأقوی، چون خلاف هست و وجهش این است که اجمالاً، اخبار از وقت اخبار از حس یا حدس است و قول عدلین و بینه در حسیات بوده نه در حدسیات.

در باب ثبوت کسوف و خسوف و باب ثبوت حلال و در افعال و رکعات نماز این سه جا هم صاحب عروه متعرض شده‌اند که با بینه ثابت می‌شود. در بعضی موارد هم صاحب عروه فرموده‌اند که ثبوتش با بینه اشکال. یکی در باب قبله است. اگر دو عادل گفتند در صحرا که قبله از این طرف است. عدالتشان هم پیش شما مسلم است آیا می‌توانید به همان جهتی که آن دو می‌گویند بایستید و نماز بخوانید. اگر اطمینان‌آور بود که گیری ندارد اما اگر یک بچه هم بگوید و مطمئن شوید حجت است. اما اگر اطمینان پیدا نکردید، بعنوان بینه و دو عادل در ظرف شک حجیت دارد؟ صاحب عروه فرموده‌اند: اشکال و جماعتی هم ساکت شده‌اند. این به خاطر حجیت در قول بینه است. بخاطر اینکه در باب قبله بالخصوص روایت دارد که تحرر قبله جهدک. جماعتی نادر بطور جزم فرموده‌اند: تحرر یعنی تحصیل علم کند یعنی در باب قبله علم لازم است. یعنی غیر علم فایده‌ای ندارد. وجه اشکال این است که در

باب قبله در عروه‌های ۵ جلدی ج ۲ ص ۲۹۶. یک مسأله هم مسأله حدس و حسّ است. یکی دیگر از موارد اشکال در باب ثبوت صوم و ثبوت عید است با بیّنه. آن هم نه بخاطر تشکیک در عموم بیّنه است. کسانی که به عموم بیّنه قائل هستند آنجا اشکال کرده‌اند. بخاطر روایات خاصه باب ثبوت هلال است البته غالباً ملتزم نیستند. اما در باب هلال بالخصوص بعضی قدیماً و حدیثاً گفته‌اند بیّنه حجیت ندارد. اگر دو عادل گفتند ما ماه را دیدیم. خبر حسّی نقل می‌کنند و شما از حرفشان مطمئن شدید، گفته‌اند بعنوان دو عادل اعتبار ندارد. یا در باب هلال بعضی‌ها تفصیل قائل شده‌اند که اگر در سماء علتی هست بیّنه حجت است اما اگر آسمان صاف بود، هزار نفر رفته‌اند استهلال کرده‌اند و این دو عادل می‌گویند ما ماه را دیدیم، گفته‌اند حجت نیست. جماعتی از متقدمین قائل شده‌اند و مرحوم آخوند در حاشیه رساله صاحب جواهر ملتزم به این تفصیل شده‌اند یعنی قول بیّنه در باب هلال وقتی حجت است که آسمان صاف نباشد والا حجیت ندارد.

بحث سر این است که در باب نقل فتوای مجتهد بالخصوص ما نه دلیل بر وفق داریم و نه دلیل بر خلاف داریم. موضوعی است مثل بقیه موضوعات. دو عادل می‌آیند به عامی می‌گویند مرجع تقلید شما فتوایش این است که نماز جمعه را واجب می‌داند یا ظهر را واجب می‌داند یا مثل این‌ها، اگر عامی شک کرد که این‌ها اشتباه کرده‌اند یا نه؟ چون دو عادلند حجیت دارد و منجز و معذر است، اگر عمل کرد و بعد اشتباه درآمد معذور است و اگر عمل نکرد و بعد معلوم شد که درست بوده معذور نیست، آیا در مقام تنجیز و اعدار حجت است یا نه؟ مشهور گفته‌اند حجت است. عمده دلیلش هم عمومات حجیت بیّنه است. ادله‌ای که می‌گویند بیّنه حجت است. این عمومات چیست؟ یکی

روایت مسعده بن صدقه است. والأشیاء کلّها علی ذلك حتی یستین لک غیر ذلك أو تقوم به البینه. این موثقه خیلی حرف حولش هست. که خوب است مطالعه کنید تا نظرتان یک طرفه شود. متقدمین حتی یک عده‌ای از متأخرین مثل مرحوم علامه مجلسی در رجالشان گفته‌اند مسعده بن صدقه ضعیف. رجالین متقدمین چیزی در موردش نگفته‌اند و مجهول حساب می‌شود. توثیق مسعده از زمان علامه شروع شده است. پس ما نمی‌توانیم به مسعده استدلال کنیم و از اول تا آخر فقه باید روایاتش را کنار بگذاریم نقل از حضرت صادق علیه السلام کرده ولی بدرد ما نمی‌خورد.

جماعتی از مشهور متأخرین گفته‌اند این موثق است، امامی نیست اما صادق علیه السلام است و موثق هم که معتبر است و غالباً تعبیر می‌کنند به موثقه مسعده بن صدقه. بعضی گفته‌اند از عامه است. بعضی گفته‌اند بطری است، بطری‌ها هم که شیعه نیستند. بطریه یک قسمی از زیدیه هستند. زیدیه در اصول دین غالباً امام علی علیه السلام را امام چهارم می‌دانند و بعد از حضرت امیر علیه السلام می‌روند سراغ امام حسن و امام حسین و امام زین العابدین علیه السلام و بعد از علی بن الحسین علیه السلام می‌روند پسر زید و بعد هم سر یحیی بن زید و همینطور تا حالا امام زنده دارند. آن وقت این بطریه از زیدی‌ها هستند اما یک فوارقی با آن‌ها دارند. یکی اینکه عثمان را قبول ندارند. دیگر اینکه قائلند علی بن ابی طالب علیه السلام افضل الخلق بعد رسول الله صلی الله علیه و آله اما می‌گویند امامت مال ابی بکر و عمر است، بعد به امیر المؤمنین علیه السلام می‌رسد.

یک عده قائلند که مسعده از بکریه است. پس اثنی عشری نیست، اما صدوق علیه السلام است پس موثق است و حدیثش موثق.

بعضی گفته‌اند که ثقه است. توثیق را نقل حسنی نکرده‌اند که کسی گفته

باشد. بطریه هم که می‌گویند، چون خلاف است که ابو الحسن نواء، عمرو بن سعید یکی از رؤسای بطریه ملقب به ابطر بوده به این جهت بطریه می‌گویند یعنی تابعین او که خلاف است که منظور از ابطر کیست؟

بعضی دیگر گفته است ثقه است و روایتش صحیح است و گاهی تعبیر از روایتش شده به صحیح مسعد بن صدقه.

مسأله، مسأله شائکه‌ای است چون اگر موثق ما صحیح باشد که گیری ندارد و هر دو حجت است اما اگر ضعیف باشد حجت نیست که شخصی مثل علامه مجلسی با تنجز و تتبع می‌گویند ضعیف، دیگران نمی‌گویند ضعیف. چرا صحیح؟ چون مسعد بن صدقه توی سلسله روایت تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات وارد شده و هر دو این آقا در اول کتابشان گفته‌اند ما روایاتی را نقل می‌کنیم که افضل الینا من الثقات و کلمه ثقات ظهور دارد عند رجالین به اینکه امامی است نه اینکه فقط صدق لسان و لهجه دارد. و لطیف این است که بعضی‌ها در کتاب‌ها گفته‌اند ضعیف است و گاهی گفته‌اند موثق و گاهی گفته‌اند صحیح است. پس مسعد خوب است. تتبع در حالش شود مبنا این است که موثق است و مسلماً اثنی عشری نیست.

جلسه ۴۳۵

۲۱ رجب ۱۴۲۳

موثقه مسعدة بن صدقة، الأشياء كلها على ذلك حتى يستين أو تقوم به البينة. به این استدلال شده متعدد از فقهاء به این حدیث شریف بر اینکه بینه در جمیع موارد برای اثبات موضوعات حجیت دارد. "الأشياء" همه را می‌گیرد یکی اش هم ما نحن فيه. اگر بینه گفت: این فتوایش فلان چیز است. اگر اطمینان نکرد و شک کرد و بلکه ظن بر خلاف کرد که مبنای حجیت امارات است در اینجا هم حجت است مثل جاهای دیگر و به عبارت دیگر اگر شارع می‌فرمود: که البينة حجة في جميع الموارد. چه می‌گفتیم؟ می‌گفتیم للبينة عموم الحجية. حالا این روایت ظاهرش این است که "الأشياء كلها". الأشياء جمع محلی به "ال" وصف شده به کل، تأکیداً همه جا حجیت دارد هر جا که دلیل خاص داریم که بینه حجیت ندارد، آن مورد به دلیل اخص مطلق خارج می‌شود. در باب شهادت بر زنا دلیل داریم که بینه دوتا فایده ندارد باید چهارتا باشند. در باب ادعای مال بر میت دلیل داریم که اگر شخصی ادعا کرد که من از زیدی که فوت شده اینقدر طلب دارم. اقامه بینه هم کرد و دو عادل

هم آورد و شهادت حسّی دادند که مدعی راست می‌گوید، فایده ندارد. نه اینکه این دوتا دروغ می‌گویند، دلیل می‌گوید یمین هم لازم دارد و خود مدعی قسم هم بخورد. هر جا که دلیل داشتیم که بینه کافی نیست فیها، همانطور که دیروز عرض کردم در باب صوم بخاطر ادله خاصه بعضی غیر مشهور بلکه خیلی کم که از صدتا فقیه یکی هم نباشد که بخاطر روایات خاصه باب رؤیت هلال گفته‌اند بینه فایده‌ای ندارد. یا مطلقاً گفته‌اند فایده ندارد. اگر آسمان صاف بود گفته‌اند فایده ندارد یا تفصیلاتی دیگر. ما مانعی نداریم که شارع یک عامی فرموده بعد مخصص‌هائی ذکر کرده است مثل جمیع موارد عام و خاص و لازم نیست که مخصص متصل به عام باشد و غالباً در فقه مخصص‌ها در روایات منفصل از عام است. جمع عام و خاص و حمل الظاهر علی الأظهر اقتضاء می‌کند که ما عام را بر غیر مورد خاص حمل کنیم چون خاص در مورد خودش ظهورش اقوی است از عام در مورد خاص لهذا عام را کنار می‌زند و تعارض هم نیست، چون تعارض در جائی است که تکافؤ در ظهور باشد. خاص اقوی ظهوراً است از عام و تکافؤ ندارد. هر جا که دلیل کنار زد فیها و هر جا که نه، نه. مسأله سندش عرض شد و عمده صحبت هم در مورد مسعده بن صدقه که تقریباً یک تخالفی در مسعده بین متأخرین و متقدمین هست، غالب متأخرین بر اعتبارش هستند، بسیاری از متقدمین بر ضعفش هستند، چون نه فقط همین روایت را در مسعده بن صدقه بیان کرده‌اند، گرچه این روایت یک روایت پر فائده‌ای است از اول تا آخر فقه صدها فرع فقهی مبتنی بر این است. در جاهای دیگر حساس هم این مسعده روایت دارد. این صحبت سندی‌اش بود که اجمالاً عرض شد.

اشکال دلالی کرده‌اند به مسعده بن صدقه، گفته‌اند مسعده معتبر، حضرت

صادق عليه السلام هم بالتعبد می گوئیم این عبارات را فرموده‌اند اما مرادشان از کلمه بینه در این حدیث شریف شاید بینه لغویه باشد نه بینه شرعیه و اصطلاح شرعی. مثل آیه حتی تأتیهم البینه. بینه لغوه یک معنائی دارد که از بیان است یعنی بین و ثائش هم برای تأکید است مثل "ه" علامه. یعنی شیء ظاهر. ظاهر مؤکد در ظهور. در اصطلاح شرعی دو عادل اگر چیزی را شهادت دادند آن را بینه می‌گویند. از نظر لغوی، بینه شرعیه و اصطلاح شرعی یکی از مصادیق بینه لغویه است علی کلام فیه. گفته‌اند حضرت که فرموده‌اند: **الأشیاء كلها علی ذلک حتی یستین أو تقوم به البینه**، گفته‌اند این ظهور ندارد در بینه شرعی یعنی دو عادل. بینه همان بینه لغوی است.

این حرف که بعضی گفته‌اند و اکثر گفته‌اند که بینه ظهور دارد در اصطلاح شرعی، گفته‌اند همین ظهور متبع است. آن‌ها گفته‌اند که ظهور ندارد و ما نمی‌دانیم و اگر در ظهور شک کردیم مجرای اصل عدم ظهور است و نتیجه‌اش عدم الحججه است.

انصافاً حق با مشهور متأخرین است که به نظر می‌رسد وقتی که بینه گفت صدها روایت را که استعراض می‌کنید آیا برداشت می‌کنید که مراد از بینه یعنی ظهور دارد کلمه بینه در تعبیرات معصومین عليهم السلام در اصطلاح شرعی. یعنی دو شاهد عادل، ظهور دارد. اگر کسی شک در این ظهور کرد خلاص می‌شود و دیگر به این روایت نمی‌توانیم استدلال کنیم برای عموم حجیت بینه. اما ظاهر این است که همانطور که محققین از متأخرین که عامه متأخرین فرموده‌اند بینه ظهور دارد در بینه اصطلاحی ولو یستین هم نبود، این یستین بودن یعنی شما روایات دیگر را در مختلف ابواب و سائل ملاحظه کنید، بینه در روایات که گفته می‌شود بینه اصطلاحی از آن برداشت می‌شود، مضافاً به اینکه یستین

قرینیت دارد بر این معنا چون استبانۀ یعنی استبانۀ شخصی، یعنی یک وقت انسان خودش مطمئن می‌شود یک وقت دو عادل می‌گویند. اطمینان شخصی همان ظهور است، استبانۀ است، بین بودن عند الشخص است. بینۀ اگر قائم شد لازم نیست بینۀ عند الشخص بوده باشد بینۀ اماره است و حجیت دارد حتی در صورت شک، بلکه بنا بر مشهور حتی فی صورة الظن علی الخلاف. اگر شخصی ظن بر خلاف هم دارد یعنی ظن شخصی نه ظن معتبر که بینۀ اشتباه کرده است، مع ذلک در مقام تنجیز و اعدار حجت است مثل بقیه امارات دیگر. اماره که جای خود دارد استصحاب اگر انسان ظن بر خلاف داشته باشد حجیت دارد. اصل برائت اگر ظن بر خلاف داشته باشد حجیت دارد. اصل اشتغال اگر ظن بر خلاف داشته باشد، این ظن مبرء ذمه نیست و فایده ندارد باید به اشتغال عمل کند. در مقام تنجیز و اعدار امارات و اصول حجیتش مطلقه است، چه ظن بر وفقش باشد و چه ظن بر خلافش باشد و چه هیچکدام، شک متساوی الطرفین باشد.

مثلاً مفصل گذشت و بالتیجه ظاهراً تبعاً للاعظام و معظم المحققین این دلالتش هم اشکالی ندارد. پس روایتی است که سنداً اعتبار تبعدی ندارد یعنی تبعداً در مقام تنجیز و اعدار ما باید بگوئیم که این از معصومین صادر شده و معنایش این است که بینۀ حجیت دارد. آن وقت این ظهور در حجیت بینۀ دارد. این یک دلیل برای حجیت بینۀ.

یک دلیل دیگر صحیحۀ حریر است که گیری در صحتش نیست و شبهه‌ای در صحتش نیست غیر از یک شبهه‌ای که این اواخر حتی مثل مرحوم شیخ انصاری گاهی اصلاً مطرح نکرده‌اند. چون شبهه خیلی ضعیف است و آن شبهه این است که در سندش علی بن ابراهیم است. از صحاح اعلائی است

چون صاحب کافی مرحوم کلینی این را نقل فرموده با سه واسطه از حضرت صادق علیه السلام که کم روایتی هست که بین کلینی و حضرت صادق علیه السلام فقط چهار واسطه داشته باشد. کلینی نقل فرموده از علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم از هارون بن مسلم از مسعد بن صدقه، با چهار واسطه نقل فرموده که چهار واسطه خیلی نیست. و کلینی بعضی اوقات با پنج یا شش واسطه نقل می کند و سه واسطه هم نادراً دارد علی بن ابراهیم و هارون بن مسلم گیری ندارند. مسعد بن صدقه هم همینطور، ابراهیم بن هاشم پدر علی بن ابراهیم توثیق صریح نشده است لهذا بعضی ها دغدغه ای دارند و بعضی از آن تعبیر به حسنه کرده اند، صاحب جواهر و شیخ و یک عده و خود صاحب مستند گاهی مرحوم نراقی می فرمایند حسنه او صحیحه. اما خیلی وقت ها می گویند صحیحه "او" را برمی دارند. متأخرین هم غالباً بنایشان بر صحت ابراهیم بن هاشم است. ظاهر عموم حرف علی بن ابراهیم توثیقش است. توثیق خاص ندارد لهذا روایت سنداً گیری ندارد، صحیحه حریز است، مسعد بن صدقه نقل می کند قصه اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام را در رسائل روایت را مفصل نقل فرموده و این روایت در کتاب بدیعه رسائل حدیث ۱ در باب اول نقل کرده است. مورد استدلال به عموم حجیت بینه این است که حضرت صادق در این صحیحه فرموده اند: **فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم**. این تویش کلمه بینه ندارد اما متعدد از اعظام استدلال به این روایت کرده اند برای حجیت بینه برای دفع استبعاد این را عرض کنم. منهم: مرحوم شیخ انصاری در کتاب صلاة چاپ جدید ج ۱ ص ۴۷۷، استدلال می فرمایند برای عموم حجیت بینه به این صحیحه که **فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم**، آن وقت ما باشیم و همین روایت به همین مقدار دلالت، سندش که گیری ندارد،

این ظهور دارد که یک مؤمن هم که باشد حجیت دارد. ادله دیگر تقیید می‌کند که این مؤمنونی که یصح تصدیقهم یجب تصدیقهم اقلأً دو تا باشند و مؤمنون هم باید عادل باشند به ادله مسلمه دیگر که می‌گوید باید شاهد عادل باشد و دو تا باشند. ما تقیید می‌کنیم این دو اطلاق یا عموم المؤمنون را. المؤمنون چه یکی و چه دو تا چه عادل و چه غیر عادل، ادله عدالت و تعدد تقیید می‌کند جمع بین ادله، ظهور پیدا می‌کند، ظهوری که حجت است در حجیت بینه. بد حرفی نیست ولو شاید اکثر به این استدلال نکرده‌اند اما جماعتی استدلال کرده‌اند و فی محله هم هست. یعنی ما بودیم و این روایت نمی‌شود استدلال کنیم بر حجیت عموم بینه چرا؟ صحبت این بود که فتوای فقیه تثبت بالبینه، دلیل خاص که نداریم. باید یک دلیلی داشته باشیم که بگوید: البینه حجة مطلقاً تا اینکه اینجا را هم بگیرد تا موارد دیگر فقه را هم بگیرد. آن دلیل یکی‌اش روایات است که این روایات معتبره جزئش است. حالا قدری تتبع کرده‌ام یک عمومی غیر از این دو پیدا نکرده‌ام و ندیدم که کسی مطرح کرده باشد. اما فکر می‌کنم برخورد کرده‌ام و در ذهنم نیست که چیست. اگر در تتبعتان برخورد کردید بعضی از روایات دیگر که ظهور در عموم موجب عموم می‌شود پیدا کردید اضافه کنید ممکن است که سوم و چهارمی هم باشد. دلیل دیگر برای عموم حجیت که استدلال به آن کرده‌اند، فحوای حجیت بینه در موضوعات مهمه است. در باب قضاء که حقوق مردم است، شارع بینه را حجت کرده است در باب دماء و قتل که بعد از اصول دین شاید یکی از مهمترین مسائل در نظر شرع باشد، من قتل مؤمناً متعمداً فکأنما قتل الناس جميعاً. یک تعبیر به این قوی‌ای، اراقه دم مصون مسأله بسیار مورد اهمیت است اما با دو عادل ثابت می‌شود. در اموال و حقوق مردم غیر از یک مورد که عرض کردم مورد ادعای

بر میت، ادعای مال بر میت، ادعای غیر مال بر میت. اگر کسی گفت زید که فوت شده مرا وصی قرار داده، این با بینه ثابت می شود، اما اگر گفت از میت اینقدر پول طلب دارم، با بینه تنها ثابت نمی شود قسم می خواهد که دلیل خاص دارد. در اموال با بینه ثابت می شود چه کم و چه زیاد آن وقت در این مسائل مهمه عند الشارع بینه را شارع حجت قرار داده است و دلیل قرار داده است. گفته اند از این استفاده می شود در جاهای دیگر که اهمیتش کمتر از این است یا نظیر این هاست، آن جایی که کمتر است بالاولویة، آنجائی که نظیرش است بالفحوی. آنجاها هم ثابت می شود. وقتی که شارع در مسائلی که در نظرش مهم است فرموده با بینه ثابت می شود، در مسائلی که از آنها کمتر است اهمیتش در نظر شارع، در باب طهارت، صلاة، قبله، شرائط و اجزاء معاملات و عبادات، آنها اهون از باب قبله است و قضاء، بالفحوی و بعضی هایش هم بالاولویة و حرف بدی هم انصافاً نیست. اگر شما از اول تا آخر فقه هیچ جا فحوی و اولویت را نپذیرید خوب یک مبنائی است که فکر نمی کنم یک فقیهی داشته باشیم که اینطور باشد اما شما ملاحظه کنید خیلی جاها تمسک بالاولویة می کنند و البته نمی گوئیم همه اولویت هائی که گفته اند تام است و یا هر فحوائی که هر کس گفته تام است، نه فرض می کنیم که مواردی که اولویت و فحوی فرموده اند بعضی فقهاء دیگر فرموده اند هذا لا یخرج عن القیاس، نه فحوی است و نه اولویت. اما بالتتیجه یک جاهائی خود شما تتبع که می کنید با فحوی و اولویت استدلال می کنید. هر جا که به اولویت و فحوی استدلال می کنید در بسیاری از جاها اضعف از این مورد است. فحوی و اولویت در این مورد من اقوی موارد فحوی و اولویت است و اگر ما بودیم و فقط این دلیل خوب بود بگوئیم بر عموم حجیت البینه. این دوتا.

سوم: استدلال به استقراء کرده‌اند. استقراء معنای لغویش از باب استفعال است بمعنای طلب، معنایش طلب القراء است. قراء یعنی شهرها، از این شهر به آن شهر و از این ده به آن ده رفتن برای چه؟ برای اینکه بینیم عرب فصحاء از کلمات عربیه چه تبادر به ذهنشان می‌کند؟ و چه صحت حمل دارد؟ کجا صحت سلب دارد؟ این‌ها را برای فرض و جدا کردن معنای حقیقیه از معنای مجازیه بدست آوریم. آن وقت این را در فقه آورده‌اند به لحاظ اینکه در فقه استقراء نیست و مشابه است و مجازاً آورده‌اند در فقه، استقراء معنایش این است که ما در فقه تتبع بکنیم می‌بینیم از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات، در وسائل ملاحظه کنید، در صدها مسأله و صدها روایت که مسلماً بیش از ۳۰۰ روایت این مطلب دارد که در معاملات، عقود، ایقاعات، احکام، عبادات، حقوق، اموال، غیر و غیرهم از امام علیه السلام سؤال شده که فرموده‌اند با بینه ثابت می‌شود در همه ابواب. البته استثنائاتی هم دارد مثل باب زنا که با دو شاهد ثابت نمی‌شود و در ادعای مال بر میت با دو شاهد تنها ثابت نمی‌شود باب صوم هم نادر گفته‌اند ثابت نمی‌شود (باب ثبوت هلال) حالا شما بگوئید در ده مورد از صدها و صدها مورد که دلیل خاص داریم ثابت نمی‌شود در بقیه جاها هر چه از امام سؤال کرده‌اند فرموده‌اند با بینه ثابت می‌شود. آیا از این تتبع عام استفاده نمی‌شود که عند الشارع بینه مثبت. همه چیز را ثابت می‌کند یکی‌اش هم همین است.

اشکال شده که استقراء تام که موجب حجیت است نیست، استقراء ناقص هم لا یفید. ما بعنوان کبری این دو حرف را قبول داریم، استقراء تام در ما نحن فیه نیست و استقراء ناقص هم بعنوان یک کبرای کلی نمی‌خواهیم بگوئیم حجت است، اما چه استقراء ناقصی؟ یک وقت یک استقراء ناقصی

است که ۵، ۱۰، ۱۵ مورد است، یک وقت هر موردی که ذکر شده و سؤال شده امام فرموده‌اند درست است. یعنی یک استقراء عظیم. آیا این حجیت عقلانیه ندارد یعنی شخص می‌تواند تمسک به اصل عدم حجیت کند که مدرکش رفع ما لا یعلمون و لا بیان است و مدرک عقلی و شرعی اش این است که بگویم من نمی‌دانم چون نمی‌دانم در این مورد حجت است. در صدها مورد از امام علیه السلام سؤال شده توی هیچ موردی امام بالعموم که فرموده‌اند، راجع به طهارت سؤال کرده‌اند گفته‌اند ثابت می‌شود با بینه، راجع به نجاست، راجع به اجزاء و شرائط نماز و دیگر ابواب سؤال کرده‌اند گفته‌اند با بینه ثابت می‌شود. اما یک جا فرموده‌ند همه جا. یعنی اگر موثقه مسعده بن صدقه و صحیحه حریر را نخواهیم به آن استدلال کنیم و ما باشیم و این استقراء. انصافاً تمسک به اصل در همچنین موردی این خلاف تنجیز و اعداز است. یعنی گرچه ما این حرف را قبول داریم که مطلق استقراء ناقص دلیل نیست، اما استقراء ناقص تا استقراء ناقص است. شما یک وقت از اول تا آخر فقه به هیچ استقرائی تمسک نمی‌کنید چون همه‌اش ناقص است که فکر نمی‌کنم کسی همچنین مبنائی داشته باشد. شما فقهاء را ببینید حتی مرحوم شیخ و دیگران به استقراء تمسک کرده‌اند در مورد بینه و صاحب جواهر و شیخ در کتاب صلاه نیز تمسک کرده‌اند به استقراء و نقل استقراء هم کرده‌اند. شما آیا در فقه یک موردی پیدا می‌کنید که فقیهی تمسک به استقراء کرده باشد و از این قوی‌تر باشد یا اصلاً نیست و یا نادر است یکی دوتا باشد. اگر ما بودیم و فقط این استقراء به ذهن می‌رسد که صحت دارد و کافی است. این هم یک دلیل.

حالا اگر هیچکدام از این‌ها نبود. بنای عقلاء هست، در طریق اطاعت و

معصیت بناء عقلاء حجیت دارد. اگر هیچ دلیلی غیر از بناء عقلاء نداشتیم، به عقلاء غیر مسلمان می‌گوئیم دو شخص عادل که به نظر ما یعنی کسی که یک نفسیتی دارد که از حرام بدش می‌آید و حرام را ترک می‌کند چون بدش می‌آید که مشهور این را فرموده‌اند. بلکه اجتناب محرمات را دارد و کذب هم یکی از اعظام محرمات است. دو نفر آدم متحرض از کذب آمدند یک چیزی گفتند به عقلاء می‌گوئیم آیا درست است یا نه؟ می‌گویند چرا درست نباشد. آیا بنای عقلاء بر آن هست یا نه؟ بله. عقلاء روی یک ثقه اعتماد دارند و بنای متأخرین بر این است که حجیت خبر واحد عمده دلیلش بنای عقلاست، دلیلی که بی‌خدشه است در نظر متأخرین دیگر چه برسد به اینکه دوتا باشد. یعنی اگر هیچ دلیلی جز بنای عقلاء نداشته باشیم و قائل به عموم حجیت بینه می‌شویم و می‌گفتیم بینه حجت است. این هم یکی.

دو دلیل دیگر هم برای عموم حجیت بینه ذکر کرده‌اند که اگر ما بودیم و این ادله نمی‌شد به آن تمسک کنیم. یکی اجماع است که محل خلاف است گرچه خلاف ضعیف است. گرچه مبنائی که مکرر عرض کرده‌ام علی‌المبنی همین مقدار کافی است اما خوب نمی‌خواهیم وارد این بحث شویم. یکی استدلال به اجماع کرده‌اند و دیگر استدلال به فهم عدم خصوصیت کرده‌اند. فهم عدم خصوصیت عموم من وجه بینش هست و بین استقراء و بین فحوی، اگر همان فحوی و استقراء است که فیها و گرنه این مرتبط به کسی است یفهم عدم الخصوصية و نمی‌تواند برای دیگری اثبات کند. یعنی فهم عدم الخصوصية شخصی است. حرف خوبی است ما نحن فیه اما برای اثبات و برای کسی که می‌گوید من عدم خصوصیت را نمی‌فهمم، نمی‌شود بر آن اثبات کرد به این‌ها هم تمسک شده است.

بر فرض یک ادله‌ای که ذکر شد، موثقه و صحیحه، فحوی، بنای عقلاء، استقراء اشکال داشته باشد آیا من حیث المجموع برای فقیه افاده اطمینان نمی‌کند به عموم حجیت بینه مطلق؟ اگر این را هم کسی بگوید که مشکل و حرف غریبی است. پس ما دلیل داریم چه یک یک این‌ها و چه من حیث المجموع بر اینکه بینه همه جا حجت است.

مرحوم شیخ انصاری در باب قبله که بعضی فرموده‌اند مثل صاحب عروه فرموده است مشکل ما عمل به بینه کنیم چون (این چون را من عرض می‌کنم چون در شروح فقهاء فرموده‌اند) روایت دارد که تحریر القبلة، تحریر قدر متیقنش حصول علم است. یعنی اگر ممکن باشد تحصیل علم، تحصیل علم برای قبله نمی‌شود اعتماد به بینه کرد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر تحری خودش گفت قبله از این طرف است و بینه گفت از آن طرف شیخ می‌فرمایند بینه آنقدر قوت دارم که مقدم بر تحری خودش است، تحری خودش را کنار بگذارد و به بینه عمل کند.

بالتیجه بینه بعضی از آن تعبیر کرده‌اند به اقوی الأدلة بعد العلم که حرف بدی نیست انصافاً و حرف فی محله است. پس حجیت بینه عامه است در جمیع موارد فقه، ما محتاج نیستیم که یک یک دلیل بر حجیت بینه بر آن مورد داشته باشیم و ادله‌اش هم این‌هاست که عرض کردم. هر جا که دلیل گفت بینه حجت نیست علی العین و الرأس، کنار می‌زنیم آنجا را، اما هر جا دلیلی بر عدم حجیت بینه نبود می‌گوئیم بینه حجت است. پس اینکه صاحب عروه فرموده است: دوم از مثبتات فتوای فقیه برای مقلدش بینه است تامّ و لا اشکال فیه عندنا و عند المشهور.

جلسه ۴۳۶

۲۲ رجب ۱۴۲۳

دو ملاحظه نسبت به روایت دیروز خوب است تصحیح شود. روایت صحیحہ حریز که عرض شد در کتاب ودیعه وسائل است باب ۶ ح ۱. دیگر اینکه صحیحہ حریز در آن مسعدہ بن صدقہ نیست، سندش این است: کافی نقل کرده عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن حریز عن الصادق عليه السلام. صحبت این بود که فتوای مفتی را اگر دو عادل گفتند به عامی گفته که به فتوای مرجع تقلیدت یک تسبیحه در نماز در رکعت سوم و چهارم کافی است این کفایت می کند و اجمالاً حرف هایش همان هائی بود که گذشت یک فرع تابع دارد که متعرض شده اند مکرر آقایان در مختلف موارد و آن این است که در این شهادت لازم است که قول، با فعل هم باشد کافی است، شهادت فعلیه و عملیه. یعنی اگر مقلد دید دوتا عادل که مقلد همین مرجع تقلید هستند نماز واجب می خوانند بدون سوره کامله یا تسبیحات اربع را یکبار می خوانند. این شهادت عملیه و فعلیه، چون اینها عادل هستند، این عملشان کشف می کند از اینکه مرجع تقلید سوره کامله را واجب نمی داند در نماز واجب و یک تسبیحه

را کافی می‌داند و همین مقدار کافی است و این بینة. البته چون عمل گنگ است باید روی قرائن کاشفیت عقلائیه داشته باشد. یعنی مثلاً احتمال این نباشد که این دو عادل قبلاً مقلد مجتهد دیگری بودند و یک تسبیحه را کافی می‌دانسته حالا فوت شده به فتوای این مرجع تقلید حسی باقی ماند نه بر تقلید بر آن میت و لهذا دارند یک تسبیحه می‌خوانند، این احتمال نباید باشد. چون کسی که می‌خواهد بر عمل این‌ها اعتماد کند نمی‌تواند تقلید ابتدائی للمیت کند و برای آن‌ها چون تقلید ابتدائی نیست، چون بقاء است جائز است. یعنی عمل باید با قرائت گویا باشد. اما اینکه عمل است نه زبان، فرقی نمی‌کند. چرا؟ چون زبان آیا خصوصیت دارد؟ زبان چون کاشف از ضمیر است، حجیتش برای این است. زبان طریقت دارد و بیش از این نیست. یعنی اینطور نیست که احتمال عقلائیه دهیم که زبان خصوصیت دارد. در یک مواردی در باب قضاء، شهادت، احتمال خصوصیت هست یا احراز خصوصیت دو عادل بگویند کافی است، بفرمائید ظهور در قول هم دارد، این ظهور خصوصیت ندارد چون صرف کاشفیت است. فقط کاشفیت شخصیه نیست چون ممکن است شخص شک کند و اطمینان نکند و کاشفیت نوعیه است.

مرحوم شیخ انصاری یک عبارتی در رساله عدالت بر این مطلب دارند که یک تکه‌اش را می‌خوانم که شاهد است، می‌فرمایند در مقام کفایت شهادت فعلیه و عملیه: ویؤید ما ذکرنا انه لم يتأمل احد في العمل بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من أجل ان الخبر والنبا لا يصدق على الكذب انه مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديلات من باب الشهادة. فرموده‌اند: با اینکه اکثر قائلند که تزکیه‌های فقهاء و رجالین از باب شهادت است و خود شیخ هم از همین‌ها هستند لهذا

عدد و عدالت را شرط می‌دانند و هر جائی که نباشد از باب انسداد قائل می‌شوند نه اینکه ابتداءً شرط نیست علی‌خلاف که یک مسأله درایه‌ای است که شائک هم هست. شیخ فرموده‌اند با اینکه این‌ها (رجالین) بنایشان بر این است که تزکیه و تعدیل از باب شهادت است مع ذلک کسی نگفته است که وقتی نجاشی، کشی یا دیگران نوشته‌اند ثقةً اینکه با زبانشان نگفته‌اند ثقةً، این کتابت فایده‌ای ندارد، این تشکیک را احدی نکرده است و احدی مطرح نکرده است که بگویند شهادت باید با زبان باشد و این شهادت با قلم است و فایده‌ای ندارد با اینکه شهادت می‌دادند، بعد ایشان فرموده‌اند که روایات هم همین است. روایاتی که در کتب روایت هست مثل کتب اربعه و قبل از کتب اربعه، کسی تشکیک نکرده که نبأ به آن نمی‌گویند چون این کتابت است و لفظ نبوده و زبان در کار نبوده است. فرموده‌اند این برای این است که از کجاست؟ از باب این است که مسلماً فرقی نمی‌کند چون زبان کاشفیت دارد و همان کاشفیت را قلم دارد و عمل دارد. بعد یک ادعائی نقل فرموده و رد فرموده‌اند. فرمودند: بعضی ادعا کردند که ما در باب روایات، روایات کلینی را که عمل می‌کنیم و اعتماد می‌کنیم نه از باب این است که قلم کلینی مثل زبانش حجیت دارد. نه. از باب این است که وقتی کلینی، کافی را نوشته بعد برای دیگران نقل کرده با زبانش آن را خوانده، پس شهادت قولیه در روایات بوده لهذا ما می‌پذیریم. می‌فرمایند: **ودعوی انّ العمل بها من باب تلفظ المؤلف بها تکلف ضعیف**. این ادعا هم تکلف است و هم یک تکلف ضعیف. پس این شهادت عملیه و فعلیه از نظر اعتبار مثل شهادت قولیه می‌ماند که فرق نمی‌کند هر دو حجیت دارد و یک مشت ادله هم برای اینکه شهادت عملیه و فعلیه مثل قولیه می‌ماند. عمده‌اش یکی اینکه عمومات حجیت بینه است. این

روایت موثقه مسعده بن صدقه که داشت، او تقوم به البینه، این تقوم به البینه، اطلاق ندارد، شامل بینه قولی و عملی بشود. اگر کسی هم ادعای انصراف بکند بگوید: تقوم به البینه یعنی بینه بگوید با زبان نه اینکه بینه کاری بکند که ما برداشت کنیم این دو عادل اینطور اعتقاد دارد نه و دو عادل تسبیحات اربع یکی می خوانند و مقلد هم هستند و می دانیم از چه کسی تقلید می کنند پس کشف می کند که فتوای مرجع تقلید یک تسبیحه کفایت می کند. گرچه همچنین انصرافی به لفظ و شهادت زبانی بینه احتمال داده شود، بر فرض که باشد انصراف بدوی است ظاهراً، چون ظواهر حجت است و ظهور متبع است. آیا این ظهور دارد در خصوصیت این جهت؟ بر فرض که کسی بگوید، بله. انصراف است. اگر بینه قائم شد یعنی دو عادل بگویند با زبانشان. نه اینکه دو عادل عمل کنند. بر فرض که این گفته شود یا لااقل کسی بگوید برایم روشن نیست که قدر مسلم از بینه و تقوم به البینه، بینه قولیه است و بینه عملیه اطلاق و ظهور ندارد در شمول، بر فرض که این اشکال شود می آئیم سر مناط. که تمسک به آن کرده اند. چه فرقی می کند، این مناط هم قیاس نیست، اگر مناط مورد اطمینان بود قیاس نیست و نمی خواهیم این جزئی را بر آن جزئی بینه عملیه را بعنوان یک جزئی و بینه قولیه را بعنوان یک جزئی تنظیم کنیم و بگوئیم این هم حکم آن را دارد من غیر احراز جامع.

اگر مناط مسلم و مطمئن الیه بود که همینطور هم هست یعنی العرف ببابکم، آدم بر عقلاء که مطرح کند چه فرقی می کند بینه وقتی که به زبانش یک چیزی می گوید از باب کاشفیت ضمیرش است و با عملش هم اگر آن کاشفیت حاصل شد، احتمال نبود چون عمل گنگ است، اگر روی قرائن احتمال دیگری داده نمی شد، اعتماد معتد به، چه گیری دارد، این مناط اینجا را

می‌گیرد و از مواردی است که مناط در آن مسلم است، اینجا استدلال به اجماع کرده‌اند، به سیره استدلال کرده‌اند که استدلال‌های اضعف است اما اجماع که مسلماً نیست، بله معظم می‌شود قولشان را کشف کرد. اولاً مسأله مخالف دارد و تصریح به خلاف کرده‌اند ولو کم هستند. ثانیاً اینکه اصلاً در سابقین شاید مطرح نبوده و مسلماً یک عده‌ای مطرح نکرده‌اند مسأله را و ما باید از اقوال معظم متأخرین کشف کنیم که همه نظرشان این است و احتیاج به این دارد. پس تمسک به اجماع خصوصاً روی مبنای اشکال در اجماع محتمل الاستناد که مبنای غالب متأخرین است، این دلیل ضعیفی است. سیره هم معلوم نیست. مگر چقدر از متدینین از راه عمل کشف کرده‌اند و مثل قول معامله کرده‌اند تا ما بگوئیم بنای متدینین و سیره متدینین بر این است. خلاصه سیره هم جای خدشه صغروی دارد و خدشه هم فی محله‌هاست. آن وقت احتیاج به این سیره هم نداریم، حالا ممکن است که این سیره مؤید باشد و ممکن است که عده‌ای نقل اجماع کرده باشند (مرحوم شیخ نقل اجماع کرده‌اند) و لهذا چون مسأله هم زیاد محل ابتلاء نیست، چون عملی که کاشف باشد آن هم روی قرائن کاشفیت داشته باشد خیلی مورد نیست و همه جا این بحث می‌آید آن هم در ابواب مختلفه و در ابواب مختلفه هم مطرح کرده‌اند. بالتیجه ظاهراً الفعل إن کان له ظهور و کاشفیه، اگر بود کالقول است. هر چه که در باب قول بگوئیم در باب فعل می‌گوئیم الا ما خرج، باب شهادت را ما خارج می‌کنیم. یعنی اگر زید آمد ادعا کرد پیش قاضی که خانه‌ای که عمرو بسته ملک من است، گفت شاهد بیاور، قاضی را آورد درب منزل گفت فلانی و فلانی را عادل می‌دانی این‌ها دارند توی این منزل نماز می‌خوانند من مهمانی کرده‌ام دارند نماز می‌خوانند، حالا فرضاً قرائن هم قائم شد که این‌ها به اعتبار اینکه

ملک زید است دارند در این منزل نماز می خوانند با اجازه زید. در باب شهادت شاید جای عمل را نگیرد که بیش از شاید است. چرا؟ از ادله استفاده شده است. مثل اینکه در باب شهادت روی علم نمی شود شهادت داد باید روی حسن شهادت دهد. شهادت بر شهادت روی اطمینان باشد کافی است. گرچه بعضی اشکال نکرده اند ولی مشهور اشکال کرده اند. خلاصه ما صحبت سر اصل عام داریم. اصل عام که ما نحن فیه یکی از مصادیقش است، هر جا که از اصل عام خارج بود فبها و در دلیلش گیری نداریم. ممکن است یک جزئی، ۱۰ جزئی و ۵۰ جزئی استثناء شوند، گیری نداریم. این یک فرع مربوط به شهادت عدلین.

بعد صاحب عروه فرموده است: با قول عدل واحد هم فتوای مفتی ثابت می شود. مسأله عدل واحد شائک تر است از مسأله عدلین. ابتداءً یک عده از فتاوی صاحب عروه را نقل کنم که ایشان در موارد بسیاری در عروه مطرح فرموده اند عدل واحد را و در اکثر موارد در ثبوت موضوعات به عدل واحد فرموده اند اشکال. ایشان فرمودند: فتوای مفتی به قول عدل واحد ثابت می شود. آیا موضوعاً با قول عدل واحد ثابت می شود یا نه؟ از اول تا آخر فقه، دلیل حسابی ندارد. صدها فرع فقهی هست، دلیل خاص حسابی یک جا ندارد. بعضی گاهی خواسته اند استدلال به بعضی از ادله کنند، اما هم سنداً و گاهی دلالتاً گیر دارد و گاهی هر دو جهت گیر دارند. ما باید این تنقیح را بکنیم که آیا عدل واحد در مقام حجیت کاشفیت تعبدیه نوعیه دارد یا ندارد؟ عدل واحد آیا مثل بینه می ماند؟ (در غیر باب شهادت و اینها) اصل عام چیست؟ جواهر را ملاحظه کنید. حدائق را ملاحظه کنید. کتب قبلی ها، کتب شیخ طوسی را حتی ملاحظه کنید و دیگران، این مسأله ای است که جداً شائک است.

عروه انصافاً با اینکه کتابی است که تناقض و تعارض دارد و از کتب متفق فقهی است نسبتاً، عده‌ای مسائل را که ایشان فرموده‌اند ذکر می‌کنند صاحب عروه در بعضی موارد فتوی داده‌اند که عدل واحد لا یکفی، الآن موردش مورد نظرم نیست که تتبع کنید پیدا می‌کنید. البته نادر است که ایشان فتوی دهند که عدل واحد اگر شهادت داد موضوع ثابت نمی‌شود و شما می‌توانید به اصل تمسک کنید. چند جا ایشان فتوی داده‌اند که ثابت می‌شود موضوع با عدل واحد. یکی همین مسأله ۳۶ است. فتوای مفتی ثابت می‌شود قول شفهی اش و با بینه و با عدل واحد.

یکی دیگر مسأله ۶۷. در کتاب طهارت در باب ثبوت متنجسات می‌فرمایند: خمر بودن شیء ثابت می‌شود با بینه و قول واحد. با اینکه عند الشک اصل عدم است. البته موارد دیگری هم هست.

اما در معظم موارد ایشان اشکال کرده‌اند. مواردی که گفته‌اند اشکال و گاهی احتیاط و جویی کرده‌اند که اگر عدل واحد گفت ایشان باید احتیاط کند نه فتوی به قبول عدل واحد داده‌اند و نه فتوی به عدم قبولش.

۱- در ماء بئر مسأله ۶: ثبوت نجاسة الماء. اگر یک عادل آمد و گفت این آب تغیر بالنجاسة. ایشان فرموده‌اند: اشکال فلا یتربک الاحتیاط. یعنی نه می‌شود گفت که شما معامله نجس با این آب کنید که اگر غیر از این آب ندارید تکلیف تیمم باشد و نه می‌شود گفت که قول عدل واحد اعتبار ندارد به وکل شیء لک نظیف تمسک کنید یا به استصحاب طهارت. فرموده‌اند اشکال.

- در همان فصل مسأله ۹ در ثبوت کریت، مقداری آب جانی هست که عدل واحد گفت گُر است، آیا می‌توانید لباس متنجس و دست نجس را در این

آب بشوئید؟ فرموده‌اند: اشکال. نه اعتماد به حرفش می‌شود کرد که این کُـر است و متنجسات را با آن آب بکشیم و نه می‌شود گفت هیچ اعتباری ندارد که اگر فرضاً متنجسی وارد شد می‌گوئید نه طاهر است و بعد با همین آب وضو بگیریم و بگوئیم عدل واحد که اعتبار ندارد استصحاب طهارت آب را بکنیم.

- فصل در طرق ثبوت نجاست، اول فصل مطرح کرده‌اند که آیا نجاست ثابت می‌شود مطلقاً با عدل واحد؟ گفته‌اند اشکال.

- در مطهرات اگر فرض کنید اگر عصر عنبی غلی، این حرام می‌شود آن وقت ذهاب ثلثین که شود حلال می‌شود. اگر یک عادل گفت این ذهاب ثلثین شده است. فرموده‌اند: اشکال. نه می‌توانید حکم کنید که ذهاب ثلثین شده که مثلاً بتوانید بگوئید حلال است و بفروشید و نه اینکه استصحاب نجاستش را بکند.

- در طرق ثبوت تطهر، قبل از مسأله ۱ مواردی از طرق ثبوت را گفته‌اند بینه و ... السابع بعدل الواحد.

- در باب تیمم مسأله ۱ و ۲ فصل اول، فصل فی التیمم دو مطلب است که در هر دو شهادت عدل واحد را ذکر کرده‌اند و فرموده‌اند اشکال. اگر عدل واحد گفت این طرف‌ها آب نیست، نگرد، از این ساقط می‌شود بحث از آب یا نه، گفته‌اند: اشکال. و هکذا در تیمم یک مسأله‌ای هست که اگر شخصی می‌داند که بیش از سهم یا سهمین دورتر برود آب هست. باید برود تا آب را تحصیل کند. قلوۀ سهم أو سهمین برای کسی است که نمی‌داند که آب هست یا نیست. حالا اگر کسی تا قلوۀ سهم أو سهمین رفت و آب پیدا نکرد. یک عادل به او گفت قدری آن طرف‌تر برو آب هست، آیا واجب است که برود؟

اگر قول عدل واحد حجت است که باید برود و گرنه نرود و با تیمم نماز بخواند. ایشان فرموده‌اند: اشکال. نه فتوی به طبق عدل واحد و نه فتوی بر خلافش داده‌اند.

در باب صلاة و احکام اوقات. اگر عدل واحد نه اذان گفت، اذان یک عنوان خاص دارد. یک عدل واحد آمد و گفت وقت داخل شده است یا فرض کنید اذانی که معتبر است، عدل واحد گفت اذان گفتند. یک وقت اطمینان حاصل می‌کنید، اما عدل واحد را می‌توانید اعتماد کنید؟ ایشان فرموده‌اند اشکال نه آره و نه نه.

- یکی در ثبوت مسافت. شما می‌خواهد به قریه‌ای بروید، عدل واحد گفت تا آنجا که می‌خواهید بروید چهار فرسخ هست و رفت و آمد ۸ فرسخ می‌شود، یا می‌خواهید بروید آنجا بمانید مدتی می‌گویید ۸ فرسخ است. این قولش حجت است یا نه؟ فرموده‌اند: اشکال.

- در باب صوم: ما یوجب القضاء دون الکفارة. اگر عدلین گفتند که غروب شده است، شما می‌توانید اعتماد کرده بخوردی، اما اگر عدل واحد گفت مغرب شده، آیا می‌توانید اعتماد کنید؟ فرموده‌اند: اشکال.

- در باب اعتکاف که باید در مسجد باشد و مسجد هم باید جامع باشد بنابر مشهور. ایشان فرموده‌اند اگر عدل واحد گفت اینجا مسجد است یا گفت این مسجد جامع است، آیا می‌توانید در آن اعتکاف کنید؟ و اگر اعتکاف کردید احکام اعتکاف است و نمی‌توانید بیرون بروید؟ و روزه روز سوم واجب می‌شود مثلاً و اگر نذر اعتکاف کرده بودید مبرء ذمه است این اعتکاف، ایشان فرموده‌اند: اشکال، نه آره، نه نه.

در معظم موارد صاحب عروه فرموده‌اند: اشکال. قبل از صاحب عروه

فتوی به عدم ثبوت شائع بوده، حتی صاحب مستند هم مرحوم نراقی استاد شیخ ایشان مکرر در مستند نسبت به مشهور می دهد و خود ایشان هم همین قول را انتخاب می کنند و می فرمایند لا یکفی. عدل واحد وجود و عدمش سواء است، تمسک به اصل کنید در جائی که شک کردید. اما از صاحب جواهر به این طرف، از شیخ به اینطرف اشکال شروع شده است. در این عصور متأخره بعد از عروه عده ای از فقهاء، فتوی داده اند که عدل واحد کافی است. این از نظر فتاواست که اینطور اضطراب و تردد هست. فقیهی مثل صاحب عروه و شیخ در آن مانده اند، ده ها سال تتبع کرده اند و اینطور نیست که آخر عمر فتوایشان عوض شده باشد. خیر مردد مانده اند به نظر می رسد بعنوان اجمال و اختصار تبعاً لجماعتی که از علامه شروع شده است که در کتب متعدد به ضرس قاطع فرموده عدل واحد کافی است. گرچه گاهی هم فرموده کافی نیست و مردد شده و فرموده اند: وفیه تأمل، اما مکرراً فرموده اند که عدل واحد کافی است.

به نظر می رسد که قول عدل واحد اعتبار و حجیت دارد و اگر عدل واحد یک موضوع را گفت الا ما خرج بالدلیل، از اول تا آخر فقه الا در باب شهادات و جاهائی که دلیل خاص داریم و یک جاهائی که حدس است و خبرویت لازم دارد باید اهل خبره باشد آن بحث دیگری است. بعنوان عدل واحد آیا خبرش معتبر است یا نه؟ به نظر می رسد که خبر عدل واحد مطلقاً در جمیع موارد از اول تا آخر فقه الا ما خرج معتبر است و مثل بینه می ماند.

جلسه ۴۳۷

۲۳ رجب ۱۴۲۳

بحث حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی، چون غالب تا همین صاحب عروه و معلقین بر عروه یا قبول ندارند و یا موارد متعدد فتوای به احتیاط داده‌اند و یا احتیاط کرده‌اند، لهذا احتیاج به تأمل بیشتر دارد. یک وقتی است که یک مطلبی است که اعظام و محققین و اتقیاء از محققین که فقهاء شیعه هستند غالباً قبول کرده و داشته‌اند که سهل‌تر است. اما چیزی که غالب اشکال کرده‌اند احتیاج دارد که اطمینان شخصی یا اطمینان به وجود اطمینان نوعی و یک مقداری تأمل بیشتر.

بحث حجیت خبر که در اصول می‌کنند، خبر واحد، راجع به احکام است، این بحث که یک جزئی‌اش مسأله ۳۶ باب تقلید عروه است و جزئیات بسیاری دیگر در فقه منتشر دارد و یومیماً محل ابتلاء غالب مردم است، ثبوت موضوعات است که آن موضوعات احکام الزامیه و یا غیر الزامیه مترتب بر آن است، آیا موضوع ثابت می‌شود ثبوتاً تعبدیاً شرعاً یا اینکه نه؟

شکی نیست که اصل عام در وقتی که ما احراز حجیت نکنیم اصل عدم

حجیت است. عدم حجیت دلیل نمی‌خواهد، حجیت دلیل می‌خواهد. هر چه که شمای فقیه تتبع کنید و فحص کرده و بکنید، اطمینان شخصی به حجیتش برای شما حاصل نشد و احراز اطمینان نوعی به حجیتش نبود حجت نیست.

بحث این است که شخصی می‌آید از فقیه یک مسأله‌ای را نقل می‌کند، عادل هم هست و یک نفر است. اگر دو عادل نقل کنند که ادله حجیت بینه آن را می‌گیرد. اما اگر وقتی که یک نفر است آیا حجت است؟ آیا این مقلد در مقام تنجیز و اعدار، مکرر عرض شده که کل بحث حول مقام تنجیز و اعدار است و چون مقام تحقق امر در خارج و وصول به واقعیات نیست. انسان خیلی وقت‌ها برای یک امر عادی، دو عادل هم به او می‌گویند یک چیزی را، اما شک دارد و احتمال خطا می‌دهد و اشتباه، مع ذلک تحقیق می‌کند تا اطمینان حاصل کند. این ممکن است و می‌خواهد به واقع برسد. اگر کسی هم بخواهد به واقع برسد، عدل ثالث در اجتهاد و تقلید و احتیاط است و احتیاط می‌کند و به واقعیات دست می‌یابد. در غیر موارد دوران بین المحذورین. اما بحث این است که مقام تنجیز و اعدار چیست؟ یعنی آیا قول عدل واحد در موضوعاتی که احکام الزامیه مترتب بر آن هست، اگر شخص عمل کرد و واقعاً خطا بود معذور است و اگر عمل نکرد و واقعاً صواب بود معذور نیست، یعنی منجز بر اوست یا نه؟ در همچنین جایی صاحب عروه در این مورد و در یک مورد دیگر اینقدری که فعلاً مستحضر هستم و فهرستش را عرض کردم، ایشان فتوای به حجیت داده‌اند. یک مورد همین مورد مسأله ۳۶ است که عادل از مرجع تقلید برای مقلد نقل مسأله و فتوی می‌کنند. مقلد هم احتمال می‌دهد که اشتباه کرده باشد بلکه ظن به اشتباه دارد. همه جا ظن حکم شک را دارد. ما در تعبدیات، هم تعبدیات عقلائیه و هم شرعیه دو چیز داریم: یک علم و

یک شک داریم. ظن هر جا که دلیل بر حجیتش باشد، حکم علم را دارد و هر جا که دلیل بر حجیتش نباشد حکم شک را دارد. پس نتیجه در مقام عمل ما دو چیز داریم: علم و شک و ظن و وهم هم همینطور. یا حکم علم را دارند یا حکم شک را دارند. اگر بینه یک چیزی گفت که شما وهم دارید به صواب بینه یعنی ظن به اشتباه دارید این وهم حجیت دارد و حکم علم را داراست. چون بینه حجت است. اگر از قول فاسق انسان ظن پیدا کرد به صدق قول فاسق، این ظن حکم شک را دارد و اعتبار ندارد. یکی در مورد نقل شخص عادل برای مقلد فتوای مجتهدش را ایشان فرموده‌اند که ثابت می‌شود. یعنی منجز است بر مقلد و اگر خطا درآمد مقلد معذور است. یکی هم مسأله‌ای است که عرض کردم که اگر مجال شد خود عبارت صاحب عروه را هم می‌خوانم. سؤال این است که این مورد چه خصوصیتی دارد؟ صاحب عروه که در معظم موارد حتی باب تقلید، باب طهارت و نجاست که شاید اسهل ابواب عند الشارع باشد، توسعه‌ای که در باب طهارت و نجاست هست در هیچ باب دیگری نیست حتی در حلیت و حرمت به این توسعه نیست گرچه ما داریم که کل شیء لک حلال مثل کل شیء لک نظیف، اما حتی در باب طهارت و نجاست صاحب عروه اشکال کرده است که اگر یک عادل گفت این چیز نجس است، این اشکال که برای شما منجز باشد. فرموده‌اند: لا یترک الاحتیاط. آن وقت صاحب عروه‌ای که در معظم موارد اشکال نموده و معظم معلقین که در معظم موارد سکوت بر اشکال صاحب عروه کرده‌اند اینجا ساکت شده‌اند و صاحب عروه هم فرموده‌اند ثابت می‌شود. آیا در باب مسائل شرعیه دلیل خاص داریم در نقل فتوی؟ نه. کسی هم ادعا نکرده است که دلیلی نقل شده باشد. پس خصوصیتش چیست؟ احتمال دارد به این جهت باشد که نقل فتوی

ولو اخبار از موضوع خارجی است اما مثل نقل راوی حکم شرعی را از امام علیه السلام می‌ماند. همینطوری که زراره از معصوم علیه السلام نقل می‌کند مسأله را در باب حجیت خبر واحد و احکام تسالم است بین متقدمین و متأخرین بر حجیت، اینجا هم که دارد برای مقلد نقل فتوای حکم مرجع را می‌کند، فقط فرق این است که راوی از معصوم نقل حکم می‌کند برای مجتهدی که می‌خواهد به روایت عمل کند و اینجا یک شخص عادل از مجتهد که نظرهای او برای مقلد حجیت دارد برای مقلد نقل می‌کند. احتمال دارد این همان است. نقل موضوع نیست، نقل حکم است و داخل در حجیت خبر واحد در احکام شرعیه است نه در موضوعات خارجی.

اگر کسی این را نپذیرد و بگوید دو گونه است، آنکه ادله لفظیه و لیه دارد در حجیت خبر واحد نسبت به بیان حکم از معصوم است و معلوم نیست که شامل اینجا شود، المناط همان مناط است. اگر آن قسم نباشد مناطش در آن هست. اگر کسی در هر دو اشکال کرد، فرمایش صاحب عروه وارد است. یعنی اگر کسی می‌گوید نه این آن است و نه آن این، ولی مناطش در آن هست، قاعده‌اش این است که بگوید در اینجا اشکال هست. اما به نظر می‌رسد که یکی از این دو حرف علی سبیل البدل من حیث المجموع حرف خوبی است.

خوب اگر بخواهیم توجیه کنیم و دفع اشکال از مثل مرحوم صاحب عروه و اعظام محققین کرده باشیم مثل محقق نائینی، آقا ضیاء، مرحوم آقای بروجردی، آسید ابو الحسن اصفهانی، که جاهای دیگر اشکال صاحب عروه را ساکت شده‌اند و برایشان مشکل بوده اینجا هم فتوای صاحب عروه را ساکت شده‌اند، اگر این توجیه را بکنیم باز گیر می‌کنیم.

در مسأله ۶۷ تقلید عروه صاحب عروه مطرح فرموده‌اند که محل و مورد تقلید کجاست؟ فرموده‌اند: در اصول این جای تقلید نیست، اصول فقه جای تقلید نیست، جای تقلید احکام فقهیه است. می‌فرمایند: محل التقلید الأحكام الشرعية دون العرفية واللغوية. ولا في الموضوعات الصرفة (مقلد از مرجع تقلید اگر یک موضوعی که نه حکم شرعی است و نه موضوع مستنبط است، موضوع خارجی است و صرف الموضوع است. اگر از مرجع تقلید بپرسد برایش حجیت ندارد) فلو شك المقلد في ماءٍ أنه خمر أو خلّ مثلاً وقال المجتهد أنه خمر لا يجوز له تقليده (مرجع تقلید فقط حکم خدا را برای مقلد استنباط کند نه اینکه بگوید این مایع خل است یا خمر) نعم، من حيث أنه (مجتهد) مُحبر عادل يقبل قوله كما في اخبار العامي العادل، مشکل. این مسأله، یک مسأله شائکه است. حتی مثل صاحب عروه علی جلالته و یک عده از اعظم علی جلالتهم که در موارد مختلف اشکال کرده‌اند، اینطور نبوده که عروه را تند تند بخوانند و حاشیه بزنند گاهی گروهی از فقهاء بوده‌اند که سال‌ها طول کشیده تا عروه را حاشیه زده‌اند. چطور شده اینجا ساکت شده‌اند؟ غفلت است؟ نه. توجیهی که می‌شود کرد این است که آراء قبلی‌ها را دیده‌اند و همین را گفته‌اند و این‌ها هم سکوت کرده‌اند و اطمینان کرده‌اند. وگرنه چه فرقی می‌کند دلیل خاص که ندارد. پس خبر عادل در موضوعات یا حجت هست یا نیست، اگر نیست یا مشکل است قول به حجیت که نه می‌توانیم بگوئیم حجت است و نه می‌توانیم بگوئیم حجت نیست که به اصول ترخیصیه عمل کنند مثل استصحاب، برائت و اصل حلّ. چون مردد در این هستند که آیا این ادله‌ای که برای حجیتش ارائه شده کافی است در مقام تنجیز و اعذار؟ بالتیجه فقیه است و فرق می‌کند و مردد می‌شود و نمی‌خواهد به گردن بگیرد یک چیزی را بگوید و فردا

بگویند اینکه مورد اطمینان نبود قبول کردی. آنکه مورد اطمینانش هست می گوید ولی آنچه که مورد اطمینان نیست ساکت می شود. آن وقت نه از اینطرف و نه از آنطرف می تواند نظر دهد می گوید مشکل و مشکل و مقلد اینجا باید احتیاط کند نمی تواند تمسک به اصول ترخیصیه کند. یک مسأله شائکه اینطور تتبع بسیار می خواهد تأمل بسیار می خواهد که اگر به نتیجه نرسید مثل مشهور بفرمائید مشکل یا مثل جماعتی مثل مرحوم نراقی نسبت به مشهور متأخرین می دهد فتوای به عدم حجیت. یعنی اگر عادل گفت هذا خمر و شک دارد که خمر است یا خل؟ هم ظاهر است و هم حلال است چون اصل طهارت و حلیت است، فقط می فرمایند پدر من قائل به حجیت خبر واحد در موضوعات بود.

پس عادل در این جهت که مقام تنجیز و اعدار نیست ولو للشک چون حجیت اصل عدمش است، اصول ترخیصیه جاری می شود و قولش اعتبار دارد. اگر مطمئن شدید مثل جماعتی که مطمئن شدند که به نظر می رسد اطمینان فی محله باشد والا مشکل می ماند.

یکی دیگر این است که در مستمسک فرموده: صاحب عروه فرمود فتوای مجتهد ثابت می شود به اینکه شفهاً بگویند و به بینه و به اخبار عدل واحد. بینه همان عدل واحد باضافه نیست؟ چرا. اگر عدل واحد مثبت نقل مسأله برای مقلد باشد ذکر بینه لغو است. مثل چه می ماند؟ مثل این می ماند که کسی بگوید ثابت می شود فتوای مجتهد به چند چیز: ۱- ده تا عادل بگویند، ۲- نه تا عادل بگویند. ۳- دو تا عادل بگویند. ۴- یک عادل بگویند. آنهای دیگر لغو است اگر قول یک عادل قبول است. ذکر بینه بعنوان اول و دوم، یعنی قبل و بعد لغو است. این را مستمسک فرموده است.

این فرمایش صاحب عروه قابل توجیه هست و اصل مطلب ظاهراً اشکال فی محله است اگر با یک عادل ثابت شود ذکر دو عادل دیگر لزومی ندارد و مستدرک است اما قابل توجیه هست. یکی اینکه ایشان که بینه را ذکر کرده‌اند در مقابل عدل واحد از باب اینکه آن مسلم است و این خیر. بلکه پیش مشهور مسلم العدم است یعنی ایشان فرموده فتوی با بینه ثابت می‌شود بعد نظر خودشان را گفته‌اند که با عدل واحد هم ثابت می‌شود. یا از این جهت است و یا از جهت این است که بینه همه جا مثبت است. گرچه این دو مورد جزئی است. عدل واحد همه جا مثبت نیست. در باب قضاء هم بینه مثبت موضوعات است. در باب شهادات هم مثبت است. در باب ادعای بر میت هم مثبت است در غیر مورد مال که آنجا قسم هم می‌خواهد.

این توجیه‌ها دفاع از مرحوم صاحب عروه است، والا اصل اشکال فی محله است. اگر نظر شما این شد که عدل واحد قولش در موضوعات حجت است. دیگر لازم نیست بینه را ذکر کنید. بگوئید تثبت فتوی المجتهد بفعل العدل الواحد. بینه را هم ذکر نکنید و اگر هم کسی گفت چرا بینه را ذکر نکردید بگوئید بینه هم دو عادل است و یکی‌اش کافی است، این هم یک بینه است. به نظر می‌رسد اصل اشکال از مرحوم آقای حکیم بر صاحب عروه وارد است اما قابل این توجیه هم هست. ولو یک فوارقی بین این دو بوده ولو من جهة مسلمیت آنطرف و عدم مسلمیت این.

اشکال مهم در اینجا که بعضی هم متعرض شده‌اند این است که در روایاتی که به آن‌ها استدلال شده برای حجیت بینه که یکی‌اش هم موثقه مسعده بن صدقه بود، اگر قول عدل واحد حجت است و لازم نیست دوتا باشند و لازم نیست که بینه باشد چیست که در روایات ذکر بینه شده است؟

این آیا اشاره این شبهه را نمی‌کند که عدل واحد حجت نیست و به بینه احتیاج دارد والا چرا گفته شده بینه. در همین موثقه که مروی از حضرت صادق علیه السلام هست: **والأشیاء کلها علی هذا حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه أو یشهد به عدل**، اگر عدل واحد در موضوعات حجت است چرا بینه ذکر شده است؟

جواب: این نمی‌تواند جلو ادله حجیت عدل واحد را بگیرد اگر ادله‌اش تام شد. که به نظر می‌رسد که تام باشد. چرا؟ چون اشیاء که در این روایت گفته شده موضوعات را می‌گوید. حضرت علیه السلام چند مثال را زدند همه‌اش موضوعات خارجی بود که مثال زدند: **امرأة تحتک ولعلها أختک من الرضاعة**، یا لباسی که خریدی ولعله سرق مبیع یا عبدی که مالک هستی لعله حرّ قد باع نفسه و مثل این‌ها. اولاً این روایت حصر که ندارد. حضرت فرمودند: اصل حلّ است مگر استبانۀ شود یا بینه قائم شود، آیا ادات حصر در آن هست؟ به دلیل اینکه اشیاء با اقرار ثابت نمی‌شود؟ آیا این روایات منافات دارد با ادله اقرار و ما ادله حجیت اقرار را مخصص این می‌دانیم؟ یا نه نمی‌دانیم تنافی داشته باشند، آیا اشیاء با استصحاب ثابت نمی‌شود؟ یعنی اصل حلّ با استصحاب حرمت رفع نمی‌شود؟ حتی **یستین أو تقوم به البینه**، خوب چیزهای دیگر هم ثابت می‌شود. ادات حصر ندارد و مفهوم لقب است. پس ظهور در حصر ندارد. حضرت می‌فرمایند که بین مثبت حرمت است و حلّیت را رفع می‌کند.

ثانیاً حضرت در یک موردی در این موثقه اسم بینه را آورده‌اند که با عدل واحد ثابت نمی‌شود مورد ید است. چند مثالی که حضرت قبل از اینکه بفرمایند: **الأشیاء کلها هذا یا علی ذلک** چند مثال زدند که قاعده ید در آن است

و عدل واحد اگر معارض با ید شد، ید مقدم است. بله بینه اگر معارض با قاعده ید شد بینه مقدم است. شخصی دیگری را بعنوان عبد دارد می فروشد و شما احتمال می دهید که این حرّ باشد و از باب بی پولی خودش را به این فروخته است که کسی رزقش را بدهد یا کلاه سرش گذاشته اند دارند می فروشند، اینجا آیا قاعده ید حجّیت دارد، اینجا قاعده ید است و اگر تعارض شد بین عدل واحد و ید، ید مقدم است. اگر تعارض شد بین عدل واحد و علم (استبانه) علم مقدم است و اگر تعارض شد بین ید و بینه، بینه مقدم است. یا در مورد ثوب، این ثوب را انسان از کجا آورده است؟ از فروشنده ای خریده که ید داشته است. ید حجّیت دارد.

پس اگر ما ادله حجّیت قول عدل واحد فی نفسه تام بود، این در حدّ یک شبهه خوب است اما تنجیز و اعدار را خراب نمی کند.

جلسه ۴۳۸

۲۴ رجب ۱۴۲۳

عدل واحد اگر فتوای مجتهد را برای مقلدش نقل کرد حجت است و مقلد می‌تواند اعتماد کند در مقام تنجیز و اعدار منجز و معذر است عند الاصابه وعند الخطأ.

یک اضافه‌ای عرض کنم. این مطلبی که اینجا فرمودند. عین همین مسأله در رساله فارسی مرحوم صاحب جواهر هست. باب تقلید رساله مجمع الرسائل مسأله ۳۵، فرموده‌اند: اخبار بینه یا عدل واحد حجیت دارد. و هشت نفر از اعظام که بر آن حاشیه دارند در این مورد که عدل واحد کافی است هیچیک حاشیه نکرده‌اند. شیخ انصاری، شیرازیان، الکاظمان، میرزای نائینی، آقا ضیاء، حاج شیخ عبد‌الکریم حائری. یعنی در رساله عملیه‌ای که دست مقلدین داده‌اند که فتوی است و نه فقط بحث علمی است، فتوی داده‌اند که عدل واحد کافی است و این یؤید همین مطلبی که روزهای گذشته عرض شد که قول عدل واحد در موضوعات حجت است و اگر جایی اشکال شده آن مبنی بر احتیاط استحبابی قرار داده‌اند اما اشکال در مقام فتوی، مشکل.

صاحب عروه بعد از عدل واحد فرموده است: بل یکفیی اخبار شخص موثق یوجب قول الاطمینان وإن لم یکن عادلاً. اگر غیر عادل است ولی ثقه و صادق اللهجه است خبری نقل کرد حجت است. فقط اینکه صاحب عروه فرمودند: این نعت احترازی است یا توضیحی؟ و به عبارۀ آخری حصول اطمینان از قول شخص موثق آیا شخصی است یا نوعی؟

شخصی که صدق لهجه دارد و مدت‌ها با او محشور بودیم و راستگو یافتیم او را ولی در یک مورد یک حرفی نقل کرد که ظن داریم اشتباه کرده است. این اسمش ثقه نوعی است. یعنی شخصی که ثقه است عاده و از حرفش اطمینان حاصل می‌شود. حالا اگر در یک مورد حاصل نشد قولش حجیت دارد. این وثاقت نوعیه است.

وثاقت شخصیه معنایش این است که من در یک یک موارد اطمینان بکنم به اینکه راست می‌گوید و اشتباه نکرده و دروغ نگفته است. اگر اطمینان شخصی حاصل شد اشکالی ندارد، اطمینان علم عادی است و بحثی ندارد و قابل جعل و رفع هم نیست و تعبداً نمی‌شود گفت حجت هست یا نیست. جعل نسبت به علم ایجاباً و سلباً مقام ثبوتش گرفتار اشکال عقلی است. اگر حقیقه جعل باشد که اجماع مثلین می‌شود و اگر جعل عدم حجیه باشد، نفی حجیت باشد اجتماع ضدین است یا اجتماع نقیضین در اثبات و نفی در وجود و عدم.

اطمینان بنابر اینکه علم است که علم است عادیاً و عرفیاً و تسالم بر آن هست. اینجا دو احتمال دارد یعنی عبارت تتحمل احتمالین. اخبار شخص موثق یوجب قوله الاطمینان، یعنی موثق که هست، از قولش اطمینان هم حاصل می‌شود در یک یک موارد. این قید می‌شود احترازی. اما اگر گفتیم: نه،

اخبار شخص موثق، موثق یعنی کی؟ یعنی کسی که عادهً از قولش اطمینان حاصل می‌شود ولو ایشان کلمه عادهً را نفرموده است. از این دو احتمال کدام مراد صاحب عروه است و کدامش باید مراد باشد؟ به نظر می‌رسد اینجا قید توضیحی است نه احترازی؟ مراد از موثق، موثق نوعی است نه وثاقت شخصی. به دو جهت: ۱- اینکه موثق شخصی اگر در یک موردی یک غیر عادل نقل فتوای مجتهد را برای مقلد آن مجتهد کرد و این مقلد اطمینان از این نقل پیدا کرد، این از بینه اقوی است نه فقط از عدل واحد، اطمینان اگر نباشد علم باشد که هست این گفتن ندارد. اصلاً غیرش نمی‌شود در وثاقت شخصی.

ثانیاً در همان رساله صاحب جواهر (مجمع الرسائل) همان مسأله ۳۵ صاحب جواهر مطرح فرموده‌اند نقل موثق را. فرموده‌اند: یا شفهاً از مجتهد فتوا را بشنود و یا بینه بگویند و یا عدل واحد بگویند، دیگر موثق را ذکر نکرده‌اند. دو نفر از این هشت نفر از اعظام که حاشیه بر مجمع الرسائل دارند یکی‌شان صاحب عروه و یکی مرحوم مجدد آسید محمد حسن هستند که این دو حاشیه کرده گفته‌اند: أو من الموثق غیر العادل. اضافه کرده‌اند: وکلمه تحصیل یوجب قوله الاطمینان که فرموده‌اند آنجا در حاشیه‌شان ذکر نکرده‌اند و این یؤید اینکه اینجا هم که یوجب قوله الاطمینان فرموده‌اند، مراد قید و وصف توضیحی است نه احترازی.

پس اگر یک شخصی وإن لم یکن عادلاً اما موثق است و صدق لهجه دارد فتوی مفتی را نقل کرد برای مقلد آن مفتی حجیت دارد و منجز و معذر است. باید عمل کند اگر الزامی بود و اگر عمل نکرد و موافق واقع درآمد معذور نیست و اگر عمل کرد و اشتباه کرده بود معذور است. تمام بحث ما هم در مقام تنجیز و اعدار است در تمام ابواب فقهی.

عرض شد که نقل فتوای مفتی که دلیل خاص ندارد، پس معلوم می‌شود که قول عدل واحد و قول ثقه حجیت دارد. خصوصیت هم ندارد که نقل فتوی باشد. پس غیر عادل اگر ثقه بود نقل فتوایش اعتبار دارد بخاطر این است که در مقام تنجیز و اعذار قول ثقه ولو عادل نباشد حجیت دارد و هیچ فرقی نمی‌کند هر موضوع که ثقه نقل کند.

غریب این است که مرحوم صاحب عروه در بعضی جاها تصریح کرده‌اند قول ثقه غیر عادل اعتبار ندارد آنجا هم دلیل خاص ندارد نه آیه و نه روایت. این‌ها اشکال بر اعظام نیست، جهت این است که باید تتبع و تحقیق کرد و تأمل تا روح استنباط نسبت به آن قوت پیدا کند و هم خود مجتهد در مقام تنجیز و اعذار تام باشد و حالت تقلیدی نسبت به اعظام پیدا نکند. گرچه به نظر من اشکال ندارد که حالت تقلیدی باشد نسبت به مشهور که بحثی در جای خودش است.

- عروه کتاب نکاح یک فصلی دارد بنام: فی أولیاء العقد. چند سطر قبل از این فصل، مسائلی است، المسألة التاسعة: مسألة منعقد است برای این مطلب، اگر یک مرد و زن شخصی را وکیل کردند که آن‌ها را عقد کند در حرم مطهر بین الطلوعین روز جمعه. حالا روز جمعه بعد از طلوع آفتاب آیا می‌تواند ممارست زوجیت کنند؟ اگر علم پیدا کردند که عقد شده‌اند که گیری ندارد و علم حجت است. اگر بینه گفت که این شخص عقد را خواند و بینه قولش حجیت دارد چه زوجین اطمینان شخصی پیدا بکنند یا نه؟ اما اگر یک شخص ثقه به این‌ها گفت عقد خوانده شد آیا می‌توانند احکام زوجیت را بار کنند؟ صاحب عروه تصریح فرموده‌اند: نه. مسألة می‌فرماید: ولا یکفی الظن بذلک (که عقد خوانده شده یا نه) وان حصل من إخبار مخبرٍ بذلک وإن کان ثقةً (ولو این

ظنی که حاصل شد از اخبار مخبری باشد ولو آن مخبر ثقه باشد. خوب این هیچ دلیل خاصی ندارد. شروح عروه را ملاحظه کنید در باب نکاح، عروه، مستدرک، بحار، هیچ دلیل خاصی ندارد و استدلالی هم به دلیل خاص نکرده‌اند. چرا حجت نیست و این کان ثقه؟ عبارة مستمک بر اینکه دلیل خاص ندارد. مستمسک ج ۱۴ ص ۴۳۴. لعدم الدلیل (که قول ثقه معتبر باشد) و بناء العقلاء ان تمّ (این ان تمّ لا یخلو من المسامحة. مسلماً عقلاء بنائشان بر اعتماد بر قول ثقه است در همه امورشان یک وقت عقلاء می‌خواهند یک مطلبی تحقق پیدا کند، آن مسأله تنجیز و اعداز نیست، یک وقت می‌خواهند در مقام وظیفه انجام وظیفه کرده باشند، لهذا در فقه که تتبع کنید بناء عقلاء بر اعتبار قول ثقه است. خود مرحوم آقای حکیم در حاشیه کفایه محکم می‌فرمایند که بناء عقلاء بر حجیت قول ثقه است و برای عقلاء هم فرقی نمی‌کند که ثقه چه باشد) فهو مرحوم آقای حکیم قبول دارند که بناء عقلاء در طرق اطاعت و معصیت ملاک است مگر اینکه دلیلی بر خلافش در جائی باشد. ایشان می‌فرمایند اگر بناء عقلاء هم تام باشد باز دلیلی بر خلافش داریم. دلیل چیست؟ عمومات لزوم بینه) فهو لا یصلح لمعارضه ما دلّ علی نفی حجیه غیر البینه. اگر این فرمایش تام باشد که بناء عقلاء مردوع است و باید سرتاسر فقه مردوع باشد، مگر اینکه دلیل خاص داشته باشیم. باید در سرتاسر فقه بگوئیم قول ثقه اعتبار ندارد. با اینکه خود ایشان رحمه الله علیه در نقل فتوی که صاحب عروه فرمودند نقل ثقه اعتبار دارد خودشان حاشیه زده‌اند و بناء عقلاء را در کار کشیده‌اند با اینکه دلیل خاص هم ندارد.

مستمسک ج ۱ ص ۶۵. در جائی که مورد بحث است که اخبار ثقه معتبر است در نقل فتوی، ایشان فرموده‌اند: یکنفی أن یکون (خبر ثقه) مورداً لاصالة

عدم الخطأ المؤول عليها عند العقلاء (یعنی ثقه همینقدر که کثیر الخطأ نباشد، کثیر النسیان نباشد، غیر متعارف نباشد در نسیان و خطایش، همین مقدار کافی است) والظاهر أنه يكفي في جريانها (جریان اصالة عدم خطاء)، الظن بالغلط الناشيء من كثرتة (کثرت غلط) اگر شخص ثقه است و زیاد اشتباه می کند. وقتی که غلطش زیاد شد، انسان ظن پیدا می کند به اینکه هر چه که بگوید غلط باشد، ایشان فرموده اند این مورد را کنار بزنید، اگر ثقه اینطور نباشد اصل عدم خطأ جاری است. وقتی که اصل عدم خطاء جاری شد کافی است. چه دلیلی بر کفایت اینجا داریم؟ همین که کثیره الخطأ باشد کافی است و عقلاء به قول ثقه اعتماد می کنند.

بعد در باب رساله فرموده اند که رساله مجتهد چه موقع برای مقلد حجیت دارد؟ تأکید کرده اند مسأله وثاقت را که کافی است. فرموده اند: فیما كانت الرسالة بخط غير المجتهد، اما لو كانت بغير خطه اعتبر أن يكون الكاتب ثقة لأن الكتابة نوع من الخبر عن الفتوى. اگر ادله عدم حجیت غیر بینة نفی می کند حجیت وثاقت را چطور اینجا وثاقت کافی شد؟ از اینها کشف می شود که در مواردی که فرموده اند وثاقت کافی نیست یک مسأله پابرجائی نیست، حتی همان هائی که فرموده اند کافی نیست در یک مورد و جائی دیگر خود ایشان تمسک به بناء عقلاء کرده اند و گفته اند وثاقت کافی است و اینکه این بناء عقلاء یصرح ادله نفی حجیت بینة در ردع عنها نیست، یعنی ردع از آن نمی کند.

پس در مقام نقل فتوی مثل تمام موضوعات دیگر مثل تمام موضوعات دیگر از اول تا آخر فقه الا ما خرج بالدلیل، اگر یک اجماع یا یک روایت خاصی داشتیم فبها، اما هر جا که دلیل نداریم، بینة موضوعی را نقل کرد، چه

فتوای مفتی باشد آن موضوع و چه اینکه در قلوۀ سهو او سهمین آب پیدا می‌شود و اینکه بیش از سهم و سهمین در حدی که حرج و ضرر نباشد تتبع آب پیدا می‌شود. وجه این صوم برایش مُضر است یا نیست یا عقد تحقق پیدا کرد یا نکرد، چه اینکه این زن زوج دارد یا ندارد. از اول تا آخر فقه الا ما خرج بالدلیل همینطوری که موضوعات با علم وجدانی تحقق پیدا می‌کند و منجز است و معذر. با بینه منجزیت و معذرت ثابت می‌شود، با قول عدل واحد بلکه قول ثقه ایضاً حاصل می‌شود. اگر جاهائی ایشان برای درک واقع می‌خواهد احتیاط کند مثلاً موافقه نکند که بعد کشف شود که ثقه اشتباه کرده آن وقت لوازمش بر او مرتب شود بحث دیگر است. که اسمش احتیاط غیر لازم است. که آقایان می‌فرمایند که حرف تام و تسالم هم بر آن هست که در مقام دلیل مسلّم الدلیلیۀ احتیاط حسن ولو دلیل هست. یعنی اگر بعنوان یک فقیه برای شما دلیل محکم قائل شد که تسبیحه یکی کافی است در رکعت ۳ و ۴ و سه تا لازم نیست، در این مقام خوب است که احتیاط کنید و به مقلدیتان بگوئید الأحوط استحباباً سه تا بخوانید. یک مسأله دیگر این است که مقام تنجیز و اعذار چیست؟ در مقام تنجیز و اعذار علم تعبّدی یعنی حجیت، همینطور که برای بینه هست برای قول عادل برای قول ثقه که إن لم یکن عدلاً هم هست.

جلسه ۴۳۹

۲۸ رجب ۱۴۲۳

اگر شخصی برای مقلد از مجتهدش حکمی نقل کرد، اگر این شخص عادل است در مقام تنجیز و اعدار حجیت دارد علی المبنی. اگر عادل نیست اما ثقه است ایضاً حجیت دارد علی المبنی که مرحوم صاحب عروه هر دو را در این مسأله فرموده بودند. فتوایش این بود که تسبیحات اربع یکی کافی است. عادل یا ثقه‌ای برای مقلد نقل کرد فتوای مجتهد عوض شده و می‌گوید یک تسبیحه کافی نیست، این مقلد آیا می‌تواند به استصحاب تمسک کند همان یک تسبیحات را بخواند با اینکه عدل واحد نقل کرده که فتوی عوض شد یا ثقه نقل کرده که فتوی عوض شد، حتی بعد الفحص والیأس به جائی نرسید که آیا عوض شده یا نه؟ اطمینان شخصی پیدا نکرد آیا می‌تواند استصحاب کند یا باید به قول عدل واحد عمل کند. اگر استصحاب کرد و واقعاً فتوی عوض شده بود و این یک تسبیحه در نمازش خواند آیا معذور است که لا تنقض الیقین بالشک؟ نه. در مقام تنجیز و اعدار حجیت دارد. و به عکس اگر فتوای مرجع تقلید این بود که یک تسبیحه کافی نیست مقلد هم سه

تسبیحه گفت بعد عادل‌لی برایش نقل کرد که فتوای مرجع شما عوض شده می‌گوید یک تسبیحه کافی است، آیا مقلد می‌تواند یکی بخواند؟ یا ثقه‌ای نقل کرد در مقام تنجیز و اعذار می‌تواند اعتماد کنند یا باید به استصحاب تمسک کند؟ می‌تواند اعتماد کند.

بنابراین مبنی که کمابیش عرض شد که حجیت قول عدل واحد فی الموضوعات یکی‌اش هم این مسأله است. بلکه حجیت قول ثقه در موضوعات ولو عادل نباشد. اینجا این مطلب چند تنه دارد:

۱- عدل واحد که در موضوعات قولش حجت است (البته الا ما خرج بالدلیل، در باب قضاء، شهادت، حدود، ادعای بر حی، بر میت) اگر دلیلی نداریم یک ثقه کافی است ولو عادل نباشد، فرقی نمی‌کند که این عادل مرد باشد یا زن. و هکذا در ثقه، فرقی نمی‌کند که مرد باشد یا زن و در ثقه فرقی نمی‌کند صغیر باشد یا کبیر. مؤمن باشد یا غیر مؤمن، معلوم الفسق باشد یا مجهول الحال ملاک عدالت است و ملاک وثاقت است. چرا؟ چون دلیل حجیت قول عادل و ثقه چه بود؟ آن دلیل شامل جمیع این موارد می‌شود. دلیلش عمده این بود که در طرق اطاعت و معصیت آنچه عقلاء ارتکازشان یا بنای عملی‌شان بر طریقتش است، آن شرعاً حجیت دارد مگر اینکه شارع تضییق فرموده و نفی کرده باشد. پس طرق اطاعت و معصیت عقلائی است.

در بنای عقلاء ملاک عدالت شخص است می‌خواهد مرد باشد یا زن. ملاک وثاقت شخص است چه ثقه مرد باشد یا زن. صغیر باشد یا کبیر، بلوغ و رجولت در آن شرط نیست. همین که وثاقت را مقابل عدالت قرار دادید فرقی نمی‌کند مجهول الحال باشد یا معلوم الفسق باشد. فاسد العقیده باشد یا صحیح العقیده باشد. اگر صدق لهجه دارد این حجیت دارد. لبناء عقلاء و اگر ثقه بود

چرا مشکل است؟ اگر ملاک وثاقت است هیچ شرطی ندارد. بلکه نسبت به صغیر کمتر وثاقت پیدا می‌شود و نیز معلوم الفسق و فاسد العقیده کمتر وثاقت پیدا می‌شود.

در جاهای دیگر شارع در باب صلاه جماعت فرق گذاشته است. مرد پشت سر زن نماز جماعت نخواند. در باب شهادت شارع فرق گذاشته است، در غیر اموات شهادت زن اعتبار ندارد. در هر جایی که شارع فرق گذاشته باشد، فرق شرعی متبع است و ما دنبال شرع هستیم. اگر بنای عقلاء را هم می‌گوئیم حجت است و فرموده‌اند حجت است بخاطر این است که شارع با وجود بناء عقلاء یک مواردی را تغییر نداده است و معلوم می‌شود که بناء عقلاء را قبول دارد. گذشته از اینکه عمومات آن را می‌گیرد.

إن قلت: علی بن سويد از اصحاب حضرت هادی علیه السلام است در وقتی که حضرت هادی علیه السلام در حبس بودند یک نامه برای حضرت هادی علیه السلام نوشت و چند مسأله پرسید. حضرت جواب مسائلیش را دادند. وسائل دارد که می‌فرمایند: وهو فی الحبس، یک جوابی که دادند این بود که فرمودند: جواب سؤال علی بن سويد در مکاتبه نوشته بود: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا. پس اگر فاسد العقیده است شارع تزییق فرموده است و فرموده از غیر شیعه نگیر.

این استدلال را اجلاء و اعظام جواب داده‌اند گذشته از اشکالی که در سند این روایت است که به نظر می‌رسد اشکالی نداشته باشد ولو جمعی از مدققین اشکال فرموده‌اند. اما حالا بر فرض که اشکال نداشته باشد و اگر خود حضرتعالی نامه حضرت هادی علیه السلام را دیده بودید و خط حضرت هادی علیه السلام را یقین کرده بودید که خط خودشان است. این نمی‌گوید مسعده بن صدقه

غیر اثنی عشری، عامی یا بطری قولش حجیت ندارد. چرا؟ از دو جهت:

۱- این راجع به احکام است. لا تأخذن معالم دینک، نه موضوعات. یعنی احکام را از غیر شیعه نگیر. یعنی تقلید مجتهدی که اثنی عشری نیست نکن. این شرط مرجع تقلید است نه شرط آن است که می خواهی موضوع را از آن اخذ کنی. بر فرض که اینجا مناقشه شود حضرت تعلیل فرمودند در خود روایت. فرمودند نمی شود به این ها اطمینان کرد. این علت تعمیم و تخصص. ظاهر این تعلیل این است که چون این ها مورد وثاقت نیستند، اما اگر یک مورد ثقه بود این آن را نمی خواهد بگوید. جماعتی از اعظام مثل آشیخ حسن صاحب معالم فرزند شهید ثانی و خود شهید ثانی در بعضی از کتبشان و بعضی دیگر تمسک به این کرده اند که روایات موثقه اعتبار ندارد. اما اکثر بلکه مشهور قدیماً و حدیثاً قبل و بعد از این آقایان گفته اند وثاقت ملاک قبول موضوعات است، در احکام هم فرموده اند وثاقت اما ببینید روایت این است: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا، اگر تا همین جا بود و تعلیل نداشت کان له وجه، گرچه وقتی که جمعش کنیم با ادله متعدده و معتبره و بلکه متواتره اما نصاً و اما اجمالاً که می گوید نقل ثقه حکم شرعی معتبر است. این حمل بر تنزیه می شود یا حمل بر قضیه خارجی می شود. فانک ان تعدیتهم و احکام شیعه را از غیر شیعه خواستی بگیری، اخذت دینک عن الخائنین الذین خانوا الله ورسوله و خانوا اماناتهم. این ها به فرمایش رسول الله ﷺ که فرمودند از عترت تبعیت کنید این ها خیانت کردند و اماناتی که در قرآن، ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، این ها به این امانت خیانت کردند. انهم ائتمنوا علی کتاب الله فحرفوه و بدلوه. این تحریف بمعنای الأعم است نه تحریف الفاظ. یعنی انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا این را تحریف کردند و آیات غدیر را تحریف

کردند و اماناتی که خدا به گردنشان گذاشت تحریف کردند و در معنای قرآن دست بردند. و فرمایشات پیامبر صلی الله علیه و آله را تغییر دادند. چطور شما می‌روید حکم خدا را از غیر شیعه می‌گیرید؟ این تعلیل ظهور دارد همانطوری که مشهور فرموده‌اند که این‌ها ثقه نیستند. خوب اگر یک موردی ثقه بود، این تعلیل نیست پس اشکالی ندارد که از او اخذ کنیم، پس بناءً علی حجیه قول عدل واحد در موضوعات و حجیت قول ثقه فی الموضوعات فرقی نمی‌کنند. در عدل مرد و زن فرقی نمی‌کند فقط صغیر و کبیر بناءً بر مشهور فرقی می‌کند. چون بحثی هست که آیا صغیر ممکن است عادل باشد یا عدالت عدم الملكة است و بلوغ مقومش است و فی محله در مرجع تقلید گذشت. پس اگر عدل واحد اعتبار دارد فرقی نمی‌کند و نیز ثقه. ویؤید ذلک که شما در کتب از شیخ مفید تا به امروز، مشهور، بلکه شهرت عظیمه بلکه قریب به اتفاق بر این است که فرقی نمی‌گذارند. حتی آشیخ حسن صاحب معالم علی دفته و تقواه در مواردی تمسک کرده‌اند به روایت کسانی که اثنی عشری نبوده‌اند بخاطر وثاقتشان. شهید ثانی که بسیار این مطلب را دارند در رجالشان، علامه در رجالشان گاهی غیر اثنی عشری را جزء ضعفاء قرار داده‌اند و در فقهشان نه یک مورد و ده مورد تمسک به این روایت روات غیر شیعه کرده‌اند.

یک تتمه دیگر این است که حالا که بنا شد قول عدل واحد یا ثقه در موضوعات اعتبار داشته باشد، فرقی نمی‌کند این عدل یا ثقه از چه مدرکی نقل کرده باشد. بشرطی که مدرک معتبر باشد. یعنی یک وقت عادل و ثقه می‌آید برای مقلد که من از زبان مرجع تقلید شنیدم. اگر خود مقلد از زبان مرجع تقلید می‌شنید حجیت داشت حالا که عدل می‌گوید کافی است. یا عادل یا ثقه می‌گوید بینه، دو تا عادل برای من نقل کردند که این مرجع تقلید فتوایش

عوض شده است. بینه اگر برای خود این می گفت حجیت داشت، حالا که عادل دارد از بینه نقل می کند حجیت دارد. یا اینکه بنابر حجیت قول عدل واحد و ثقہ اگر یک عادل از یک عادل نقل کرد، یا یک عادل از یک ثقہ نقل کرد گفت فلان کس برای من اینطوری نقل کرد که مجتهد فتوایش عوض شده، فرقی نمی کند از سهل به صعب یا از صعب به سهل. این منقول الیه اگر آن واسطه را عادل و ثقہ می داند. ولو ناقل او را عادل نداند و ثقہ نداند. چون نقل عدل یا ثقہ صرف یک پل و طریق است یک کاشف است. اگر منقول عنه به نظر منقول الیه اعتبار دارد کافی است ولو ناقل به نظر خودش اعتبار نداشته باشد. ناقل آشیخ حسن صاحب معالم است از یک ثقہ غیر صحیح العقیده نقل کرد، این برای شما کافی است چون ملاکش را شما می خواهید عمل کنید و نقل شیخ حسن صاحب معالم، این نقل اعتبار دارد همین کافی است. پس ملاک در حجیت نقل عدل واحد اعتبار منقول عنه است عند المنقول الیه. چه خود ناقل پیشش معتبر باشد و چه معتبر نباشد. ملاکیت دارد چون طریقت دارد. چون عادل یک پنجره است که به شما منقول عنه را نشان می دهد. اگر منقول عنه پیش شما حجیت دارد کافی است. این هم ظاهراً بحثی ندارد.

صحبت اعظام تتمه سوم است و آن مسأله این است که قول عدل حجت است و قول ثقہ هم حجت است. بین عدالت و وثاقت عموم مطلق است یا عموم من وجه؟ یعنی کل عادل ثقہ یا نه؟ بعض العادل ثقہ و بعض ثقہ عادل و بعضی العادل لیس بثقہ و بعض الثقہ لیس بعالم.

اول چند عبارت نقل کنیم و تأمل کنیم که از این ها چه استفاده می شود:

- مستمسک ج ۱ ص ۲۰۶. و بینه (خبر ثقہ) و بین خبر العادل عموم من وجه دو طرف مسأله بحثی ندارد و گیری ندارد و آن این است که بعض العادل ثقہ

و بعض الثقة عادل، این گیری ندارد. بعض الثقة ليس بعادل، مسعده بن صدقة ثقة است در اصطلاح درايه یعنی صدق لهجه دارد. اما عادل نیست و فاسد العقیده است. ممکن است شراب خور باشد ولی صدق لهجه داشته باشد یا معصیت دیگر بکند ولی صدق لهجه داشته باشد. اما بحث این است که هل كل عادل ثقة یا عادل هم دو قسم است؟ این فرمایش مستمسک صریح در این است که عادل هم دو قسم است: یکی عادلی ثقة است و یک عادلی ثقة نیست.

قبل از ایشان استاد ایشان محقق نائینی همین فرمایش را دارند. در حاشیه مکاسبشان که تقریر درس محقق نائینی است به قلم مرحوم آشیخ موسی خوانساری ج ۲ ص ۲۴۲ کتاب منیه الطالب فی حاشیه مکاسب. می فرماید: والنسبة بين الوثاقة والعدالة وإن كانت عموماً من وجه. ایشان این را بعنوان یک اصل مسلم مطرح می کنند.

- جامع المدارک مرحوم آقای خوانساری ج ۳ ص ۳۷۹. مرحوم حکیم و میرزای نائینی بعنوان اصل مسلم عموم من وجه را مطرح کرده اند. مرحوم خوانساری یک درجه پائین تر فرموده اند: لأن الظاهر ان العدالة لا تلازم الوثاقة. یعنی عموم من وجه است. چون از آن طرف که موجب جزئی است از طرف وثاقت و گیری نیست. ثقة دو قسم است بعضها عادل و بعضها ليس بعادل. از این طرف که آیا بعض العادل ليس بثقة، ایشان با تعبیر لأن الظاهر ان العدالة لا تلازم الوثاقة.

خارجاً عادل کیست؟ بالنتیجه این آقایان کسانی هستند که می گویند عادل بلکه تقوی در او هست و یکی اش هم کذب است.

به نظر می رسد که شاید بشود کلام آقایان را حمل بر این کرد و توجیه

کرد که ما یک وثاقت نوعیه داریم و یک وثاقت شخصیه داریم. وثاقت یعنی چه؟ یعنی اعتماد و استناد، این دو قسم است: یک وقت شما شخصاً به زید اعتماد دارید. این وثاقت شخصیه است. یک وقت نه، هر کس که زید را بشناسد اعتماد می‌کند. این وثاقت نوعیه است. یعنی یک وقت شخص صادق اللهجه است هر کس که با او محشور شود این را در او می‌یابد. وثاقت نوعیه است. در عدالت بین عدالت و وثاقت نوعیه تلازم است. یعنی کسی که ملکه ترک محرمات دارد یکی از محرمات کذب است. این ملکه ترک کذب به غیر الکذب المحرمات دارد، اما کسی که عادل نیست و لکن ثقه هست این فقط ملکه ترک کذب دارد. ملکه ترک دیگر محرمات را ندارد. اگر وثاقت را وثاقت نوعیه ملاحظه کنیم هر عادلی ثقه است. اگر وثاقت را وثاقت شخصیه و اطمینان شخصی حساب کنید ممکن است که گاهی عادل ثقه نباشد. یعنی شما با یک عادلی محشورید و پشت سرش نماز می‌خوانید و متقی هم او را می‌دانید ولی فرض کنید برای دروغ گفتن بینه و بین الله توجیهات متعددهای دارد، شما از حرفش وثاقت پیدا نمی‌کنید. یعنی وثاقت در قولش ندارید و ثاقت در قائل دارید. یعنی خودش فاعلیاً ثقه است اما فعلیاً و قولاً ممکن است ثقه نباشد. پس اینجا عدالت هست اما وثاقت نیست. اما اگر نه، ما وثاقت را وثاقت نوعیه ملاحظه کنیم که باید گفت عموم مطلق است بین عدالت و وثاقت. کل عادل ثقه و بعض الثقه عادل و بعض الثقه لیس بعادل چرا؟ چون وثاقت نوعیه در عدالت هست. پس فرمایش این آقایان علی اطلاقه خودشان هم ملتزم نشده‌اند. پس باید گفت مرادشان در این فرمایشات وثاقت شخصیه است گرچه ممکن است صحبت شود که چرا تقیید نکرده‌اند.

مرحوم آقای حکیم حاشیه مکاسب دارند بنام نهج الفقاهه ص ۳۰۵.

می فرمایند: وثالثاً أنّ الوثاقه اعم من العدالة. این اعم نه اعم من وجه بلکه اعلم مطلق یعنی علی نحو مطلق اعم یعنی کل عادل فقط. آنجا فرمودند عموم من وجه است اینجا فرموده‌اند وثاقت اعم است.

یک اشکالی اینجا بعضی مطرح کرده‌اند و شاید همین آقایانی که گفتند عموم من وجه است یک همچنین چیزی در نظرشان بوده، خوب است قدری باز شود و آن این است که آیا عادل آن است که دروغ نمی‌گوید یا آن است که در جایی که دروغ معصیت خداست دروغ نمی‌گوید؟ عادل به دروغ و راست کاری ندارد. عادل خودش را عبد مولی می‌داند. اگر گفت حرام است، دروغ نمی‌گوید، اگر مولی اجازه داد دروغ می‌گوید. آیا در مسوغات کذب آیا عادل آن است، که لا یستفید از این مسوغات؟ نه. عادل عبد صدق یا کذب نیست. عادل عبد خداست بلکه تقوی دارد. در جایی که خدا از دروغ بدش می‌آید دروغ نمی‌گوید و ملکه دارد و بدش می‌آید. اما در جایی که مولی اجازه داده آیا گیری دارد که دروغ بگوید و شارع در موارد متعدده دروغ را اجازه داده است برای انقاز مال و نفس و دیگر موارد و استثنائات دیگر.

پس اگر عدالت را برای عقلاء باز کنید و بگوئید عادل آن شخصی نیست که از کذب بما هو کذب بدش بیاید و مرتکب نشود. عادل از کذبی بدش می‌آید و مرتکب کذبی نمی‌شود که عند المولی حرام است. اما در مواردی که اجازه داده دروغ می‌گوید. پس عادل دو قسم است: یا ثقه است یا نه.

این حرف فیه تأمل بل اشکال. چرا؟ مگر ثقه‌های دیگر دنیا ملتزمند که همیشه راست بگویند؟ یک عاقل ثقه آیا دروغ نمی‌گوید؟ اگر برای نجات نفس خودش دروغ نگوید که عاقل نیست، در موارد تقیه عقلاء هم دروغ می‌گویند. فقط این دروغ گفتن‌های عقلاء مجوّز می‌خواهد. و مجوّز الأصل

عدمه است. مثل خطا و نسیان می ماند. تمام مردم و بشر و زیرکت ترین زیرک ها گاهی غفلت، خطا و نسیان نمی کند. چرا اما اصل عقلانی هست که اصالة عدم الخطاء است و غلط و سهو و نسیان. شما روایت رسائل را ببینید یک تحقیق دقیق رویش بکنید یک عده اش را یقین می کنید که اشتباه است. سند ترکیب شده و مخلوط شده با یک روایت دیگر، اما آیا این اصالة عدم الخطاء و سهو را در بقیه روایات بهم می زند؟ نه. بله اگر کسی زیاد دروغ بگوید این اصالة عدم الکذب از بین می رود. اما گاهی دروغ می گوید مثل این است که گاهی خطا می کند. پس از این جهت که عادل گاهی دروغ می گوید چون مجوز شرعی دارد یا ثقه مثل هم می مانند چون ثقه هم گاهی اوقات دروغ می گوید. بله کسی بخواهد بگوید عادل بیش از ثقه دروغ می گوید، نه همچنین چیزی نیست. بلکه چون آن ملکه را دارد کمتر دروغ می گوید. چون دواعی دروغ گفتن عادل فقط منحصر به اجازه شارع است، اما آدم ثقه که عادل نیست، که ملکه ندارد ممکن است دواعی دروغ گفتنش بیشتر باشد. پس اصالة عدم الکذب که وثاقت نوعیه روی آن بنا می شود مثل اصالة عدم الخطاست، با دروغ گفتن عند المجوز نه وثاقت غیر عادل را بهم می زند و نه وثاقت عادل را بهم می زند. عین اصالة عدم الخطأ و نسیان است.

پس روی این بیان کل عادل ثقه نوعاً، بله من بخواهم به این عادل وثاقت پیدا کنم ممکن است گاهی نباشد و ممکن است من بعنوان یک شخص وثاقت ندارم. در باب حجج وثاقت اعتبار ندارد، ملاک حجج نوع است. بله هر جا که اطمینان به خلاف شد اینجا فایده ای ندارد. اما به مجرد اینکه من از این عادل چون سریع العلم و الاطمینان است، خارج از متعارف نباشد.

پس بین وثاقت شخصی و بین عدالت عموم من وجه است و بعض

العادل غیر ثقه. اما این ملاک نیست، در مقام تنجیز و اعداز جائز نیست که اعتماد روی وثاقت شخص کنیم. یعنی اگر وثاقت نداشت نمی‌تواند اعتماد کند.

مشهور است که می‌گویند در امارات ظن بر وفاق لازم نیست حتی ظن بر خلاف اشکال ندارد اماره که جای خود دارد. اضعف الأصول العملية اگر شما شخصاً ثقه نداشتید، بلکه ظن بر خلاف پیدا کردید و ۶۰ درصد احتمال می‌دهید که این اصل اشتباه باشد، چکار باید بکنید؟

پس والحاصل النسبة بين العدالة و الوثاقة النوعیه که وثاقت نوعیه ملاک تنجیز و اعداز است نسبت عموم مطلق است. کل عادل ثقه و وثاقه نوعیه که ملاک حجیت و مقام تنجیز و اعداز است. بله وثاقت شخصیه که برای این است که انسان خودش می‌خواهد مطمئن شود و به مقصود رسیده باشد نه فقط در مقام انجام وظیفه و ادای تکلیف است، بینهما عموم من وجه.

جلسه ۴۴۰

۲۹ رجب ۱۴۲۳

تتمه رابعه این است که چون طریقت و کاشفیت یک تعبد عقلائی است ملاکش طریقت نوعیه است و کاشفیت نوعیه که با وهم به خلاف می‌سازد و شک به خلاف و ظن به خلاف، لهذا اگر عمل، عمل مبین بود نه محمل، عملی که ظهور داشت اگر عدل عمل کرد یا ثقه عمل کرد مثل شهادت قولی عدل و ثقه می‌ماند. همانطوری که عادل و ثقه غیر عادل اگر گفت به مقلد که فتوای مجتهد شما این است، این هم منجز عند الاصابه و هم معذر است عند الخطأ کذلک اگر مقلد دید فلان مقلد دیگر که مقلد همین مجتهد خودش است و عادل است و ثقه است، دید عمل می‌کند اینطوری.

فرض کنید زید و عمرو هر دو مقلد یک مرجع هستند و زید ثقه است یا عادل، به عمرو نگفت مرجع تقلید ما یک تسبیحه را کافی می‌داند اما دیدم یک تسبیحه می‌خواند، آیا عمرو می‌تواند به این عمل زید اکتفاء کند؟ چرا نه؟ همانطوری که در بینه گفته شد که بینه عمله اعتبار دارد مثل بینه قولیه، در جائی که ظهور عقلائی داشته باشد، به فرمایش مرحوم شیخ که سابقاً خواندم

فرمودند: ما کسی را ندیدیم که در تزکیه‌های ثقات در کتب رجال تشکیک کند با اینکه این‌ها کتابت است کتابت یک عمل است، قول که نیست. و شیخ این را مؤید آورده‌اند. فرق نمی‌کند اگر بنا شد عمل کالقول عند کون العمل غیر مجمل، یا این لحاظ، یک وقت عمل مجمل است. چون لفظ سعه دارد و عمل سعه ندارد. این بحثی نیست. اگر قول هم مجمل بود، مجمل را که نمی‌شود به آن عمل کرد چون ظواهر حجت است نه مجملات، میباید حجت است نه مجملات، اگر عمل میباید بود فرقی نمی‌کند، العمل بنفسه یکفی و لازم نیست شخص ثقه یا عدل به زبان حرف را زده باشد با عملش هم در مقام تنجیز منجز است و هم مقام اعذار معذر است و هم اگر مسبوق به اصل تعبدی بوده آن اصل را کنار می‌زند چون این اماره است. سابقاً مرجع تقلید می‌گفت سه تسبیحه باید خواند، حالا عمرو می‌بیند زید که مقلد همین مرجع تقلید است، یا عدل است و یا ثقه است دید دارد یک تسبیحه می‌خواند در نماز، که کشف می‌کند که فتوای مجتهد عوض شده و یکی را کافی می‌داند این دیگر لازم نیست به استصحاب تمسک کند. یا اگر به عکس بود یک تسبیحه می‌گفت کافی است حالا می‌بیند اینکه مقلدش است ملتزم به سه تسبیحه شده است، یعنی احتمال عقلانی نباشد که از باب استحباب می‌خواند و مجمل نباشد.

پس لفظ خصوصیت ندارد. اگر عمل همان گویائی که لفظ دارد یعنی در حد اعتباری که عرض کردم والا شکی نیست که لفظ اقوی است از عمل و عمل اقواست از تقریر. معصوم که لفظی بفرمایند، عملی بکنند و تقریری بنمایند حجت است، اما در مقام ظهور شکی نیست که تشکیک است، از کلیات مشککه است. یعنی لفظ معصوم اقوی ظهوراً است از عمل معصوم، عمل معصوم اقوی ظهوراً است از تقریر معصوم، چون احتمالاتی که در تقریر

می‌رود در عمل نیست و احتمالاتی که در عمل هست در لفظ نیست. اما در عین حال اگر عمل و تقریر گویا بود در اصل حجیت که مقام تنجز و اعداد است کافی است و فرقی نمی‌کند. لهذا اگر عمل ظهور داشت فقهاء تعارض می‌اندازند. در فقه مکرر ملاحظه می‌کنید که بخاطر عمل معصوم از ظهور صیغه امر در وجوب دست برمی‌دارند، یا بخاطر عمل معصوم از لفظی که مجمل است و ظهور در وجوب ندارد استفاده وجوب می‌کنند. مراتب ظهور فرق می‌کند. یک مرتبه اقوی است یک مرتبه قوت دارد یک مرتبه اضعف و اضعف‌تر است. اما همینقدر که ظهور نشد، مجمل نبود کافی است در مقام حجیت. لهذا العلماء که می‌گویند ظهور دارد در استغراق. عام را تخصیص می‌زنند به مخصص. در عین اینکه مخصص ظهور است، عام هم ظهور دارد اما چون مخصص اقوی ظهوراً است در موردش از عام در مورد مخصص، تخصیص می‌زنند. یعنی ظواهر مراتب دارد و ضعیف و قوی است. ادنی و اقل الظهور این ملاک حجیت است. در عام و خاص هم از ظهور عام دست برمی‌داریم چون تنافی هست و گرنه عام با ظهور کمترش حجیت دارد در مورد خاص، اگر خاص نبود فقط خاص که آمد چون تنافی هست بخاطر تنافی ما دست از ظاهر للاظهر برمی‌داریم و دست از ظاهر للنص برمی‌داریم.

پس بناءً بر حجیت قول عدل واحد یا قول ثقه، قول خصوصیت ندارد. تقریر هم همین است البته اگر تقریر غیر مجمل بود. قاعده‌اش این است که حجیت داشته باشد، در این جهت فرقی نمی‌کند.

اینجا یک فرعی بر مطلب هست. عبارتی است از مرحوم نائینی که می‌خوانم که یک کلمه‌اش مورد شاهد است. در حاشیه مسأله ۵۰ باب تقلید عروه مسأله مهم نیست که چیست مهم مطلبی است که می‌خواهم عرض کنم.

این عبارت حاشیه مرحوم میرزای نائینی است فرموده‌اند: لو علم باعلمیه احد الشخصین او الاشخاص المعینین یکفیه الأخذ بأحوط اقوالهم ولا یجب تعین شخصه. واجب نیست که بداند کدام اعلم است و به فتوای او عمل کند در عین اینکه ایشان تقلید اعلم را لازم می‌دانند اما می‌گویند تعیین لازم نیست. چرا؟ چون تقلید طریقت دارد. مهم این است که انسان بداند طریقت است و من بدانم هذا طریقت، طریقت به چی؟ فرقی نمی‌کند و لازم نیست که معین باشد. من بدانم که این طریقت معتبر کافی است.

در مسأله ۷ باب تقلید عروه صاحب عروه فرموده بود: التقلید هم الالتزام (بر خلاف مشهور که می‌گویند: العمل) بالعمل بقول المجتهد معین. آنجا صحبت شد که این معین وجه معتبری ندارد. باید بدانم که حجیت دارد. روی این اساس یک فرعی اینجا بعضی متعرض شده‌اند و آن این است که اگر مقلد شخصی را عادل می‌داند و یا ثقه می‌داند. اگر دید که این عمرو که عادل و یا ثقه است توی نمازش یک تسبیحه می‌خواند فقط بداند که این از روی تقلید لمجتهد جائز التقلید است از راهی که هست، لازم نیست که بداند مقلد کیست، بله یک قید توضیحی اینجا عرض کنم. باقی بر تقلید میت نبوده باشد که برای زید تقلید ابتدائی باشد چون این اشکال دارد. وگرنه لازم نیست که بداند کیست؟ یعنی این شخصی که تقلید نمی‌کند می‌داند که اگر از مرجع تقلید زید تقلید کند مثلاً، تقلیدش معتبر است و جامع الشرائط است. لازم نیست که بداند که مرجع تقلید زید شیخ است، سید است، پیر است، جوان است و از کدام کشور هست. همین کافی است برای تقلیدش. در طریقت این چیزها لازم نیست. هر قدر دلیل شرعی در دلالت عقلائیة اضافه فرمود آئنا و سلمنا بلا اشکال. پس اگر عمل یا تقریر از یک شخص عادل گویا بود و

مجمل نبود قاعده‌اش این است که کافی باشد. اعتماد بر عمل عدل و عمل ثقه و تقریر این دو هم کافی است. همان حرف‌هائی که در بینه گفته شد و لذا مشهور متأخرین فرموده‌اند: انسان وضوئی که می‌گیرد، نمازی که می‌خواند و روزه‌ای که می‌گیرد و حجی که می‌رود، مقلد هم نیست، اگر مطمئن است و علم دارد که این عمل جامع الأجزاء والشرائط است، فاقد الموانع و القواطع است گفته‌اند کافی است چون تقلید طریقت دارد. بله غالباً انسان همچنان علمی پیدا نمی‌کند چون این علم که از آسمان نمی‌آید، اما صحبت از اگر است. یعنی قول خصوصیت ندارد و نیز عمل.

- در مجمع الرسائل که حاشیه ۸ تا از اعظام را داراست فرموده‌اند در مسأله ۴۰: إذا لم يعلم المقلد تفاصيل مسائل مجتهدة اما قطع بأن عمله جامع للأجزاء والشرائط و فاقد للمنافيات فالأقوى صحة عمله (چون تقلید طریقت دارد تقلید برای این است که حجت داشته باشد که عملش جامع الأجزاء والشرائط است و فاقد منافیات است). این اعظامی که در این کتاب حاشیه دارند با اینکه اذاق فقهی و اصولی‌شان مختلف است یکی اینجا را حاشیه نکرده است.

پس هر چه که ما در قول گفتیم و فرمودند تمام آن‌ها را در عمل می‌گوئیم و در تقریر می‌گوئیم با این قید که عمل و تقریر مجمل نباشد. اگر مجمل بود که هیچ، لفظ اگر مجمل بود اعتبار ندارد. عمل هم اجمالش از لفظ بیشتر است از نظر کم، تقریر هم از عمل اجمالش بیشتر است، اشکال ندارد، اما اگر یک موردی مجمل نبود کافی است.

صاحب عروه یک قیدی زده‌اند. گفتند از رساله می‌تواند بگیرد، این مال طریقت سوم بود. طریق چهارم را ایشان اینگونه فرموده‌اند: الرابع: الوجدان في رسالته. در رساله‌اش ببیند و امروز طریقی است که اکثراً از آن استفاده می‌کنند.

چهار صورت برای رساله ذکر می‌کنند که هر چهار صورت معتبر است:

- ۱- دست‌خط خود مرجع تقلید باشد که این روزها کم است و سابقاً خطی بوده، خط خود مرجع را می‌گرفته. ۲- اینکه خط دیگری باشد اما مرجع تقلید امضاء کرده باشد، این هم گیری ندارد. ۳- خود مرجع تقلید هیچ نگفته، فقط این رساله خط فلان شخص است که یا عادل و یا ثقة، این هم کافی است بخاطر تمام حرف‌هایی که در قول عدل واحد یا ثقة گفتیم. این عمل و کتاب عدل واحد است و کتابت با قول فرقی ندارد در اینجا.

۴- اگر به غیر امرش نوشته شده بود، بل بغیر علمه. کسی خدمت مجتهدش می‌رسید فتاوی‌ای ایشان را نوشته بود و بر خودشان هم عرضه نکرده بود و علم هم پیدا نکردند اما ثقة است، کافی است، چون علم که خصوصیتی ندارد. تمام این‌ها بحث طریقت است.

اینجا چند فرع مبتنی بر این‌هاست: ۱- سابقاً مرسوم بوده و در رساله آقایان است که اخیراً هم در بعضی از رساله‌ها هست که خود مرجع تقلید نوشته است که این رساله و مسائل را بعضی ثقات جمع کرده‌اند. شکی نیست که کافی است در هر دو صورت که شخص مقلد بداند اینکه این را جمع کرده ثقة است و چه شخص مقلد نمی‌داند خود مرجع تقلید نوشته این را بعضی ثقات جمع کرده‌اند. چون اگر شخص مقلد می‌داند آنکه این مسائل را جمع کرده و نسبت به مرحوم آقای بروجردی داده ثقة است، قول ثقة حجت است، اگر هم مقلد نمی‌داند که کیست، اما خود مرحوم آقای بروجردی نوشته‌اند که بعضی از ثقات این را جمع کرده‌اند، این شهادت بوثاقته. بنابر اینکه قول عدل واحد در توثیق کافی باشد که غالباً این را قبول دارند، شهادت به وثاقت ثابت می‌شود و یکی از طرق ثبوت وثاقت و عدالت این است که یک عدل و ثقة

شهادت به وثاقت یا عدالت دهد.

دیگر اینکه خود مرجع تقلید نمی‌نویسد که این را بعضی ثقات جمع کرده‌اند، بعضی ثقات مرجع تقلید فتاوی‌اش را جمع کرده‌اند و خود مرجع تقلید هم فتاوا را ندیده است اما آن‌هایی که جمع کرده‌اند یا آنکه جمع کرده‌اند بوده پیش مرجع تقلید، این لزومی ندارد بگوید جمعها بعضی ثقات. فقط بگوید عمل بهذه الرسالة مبرء للذمة و لزومی ندارد بگوید بعضی از ثقات این‌ها را جمع کرده‌اند. چون مرجع تقلید به آن‌ها ثقة داشته است. پس حجیت تعبیه است نسبت فتاوا به خودش. همین مقدار کافی است و علم لزومی ندارد. بله اینجا بعضی یک شبهه مطرح کرده‌اند و گفته‌اند. این مرجع تقلید نوشت که این رساله را خودم نوشته‌ام و یا همه‌اش را خودم دیده‌ام، و نوشت که بعضی از ثقات جمع کرده‌اند و نوشت عمل بهذه الرسالة مبرء للذمة است در حالی که رساله را خودش ندیده است، گفته‌اند این یک اشکال دارد و باید بنویسد که این نوشته خود من نیست و دید خود من نیست اما معتبر است چون بعضی از ثقات گفته‌اند که این‌ها فتاوی من است. چرا؟ چون اینجا شبهه تدلیس هست. چون وقتی که مرجع تقلید بنویسد یا به زبان بگوید که این‌ها فتاوی من است و عمل به آن مبرء ذمه است این ظهور دارد در اینکه خودش نوشته یا لااقل دیده. اگر نوشته و ندیده و انما اعتماد به بعضی از ثقات کرده این تدلیس است. چرا؟ تدلیس تعبیر از دگس است. دگس یعنی تاریکی، یعنی سوء استفاده کردن از تاریکی است. گفته‌اند اینجا شبهه تدلیس می‌آید، چرا؟ چون متعارف این است که رساله مرجع تقلید را یا خودش می‌نویسد و یا لااقل اگر دیگران جمع کردند از اول تا آخر را می‌بیند و گرنه بگوید هذه رسالتی، این ظهور دارد که خودش نوشته یا دیده و این تدلیس

است چون نه نوشته و نه دیده است.

این شبهه تام نیست، کبری و صغری. یعنی می‌تواند با اینکه خودش نه دیده و نه نوشته یک مسأله را هم نگاه نکرده اما اگر کسی که مورد اعتمادش است و ثقه است آن بگوید من همه را دیدم و تماماً طبق فتاوی‌اش شماس است، همین مقدار کافی است و بینه و بین الله برای مجتهد منجز است و برای مقلد هم منجز و معذر است. چرا کبری و صغری تام نیست؟ اما اولاً: بخاطر اینکه تعارضی نیست، بلکه غالباً مراجع تقلیدی که مرجعیت تقلیدشان وسعت پیدا می‌کند نمی‌رسند که ببینند بدلیل اینکه شما ملاحظه کنید یک عروه را ظاهرش این است که صاحب عروه خودشان نوشته‌اند و گرنه رساله‌های قبل را ببینید رساله شیخ انصاری، میرزای بزرگ، آشیخ محمد تقی شیرازی، آخوند، علماء دیگر را ببینید حواشی آسید محمد کاظم یزدی بین ۵ - ۶ رساله که من دارم در اولش نوشته‌اند که ثقات گفته‌اند که مطابق با نظرهای من است و **یجوز العمل بهم**. چه بسا اگر هم می‌دیدند چون اکثر مسائل را مستحضر نبوده‌اند یادشان نیست و باید یک یک به ادله مراجعه کنند که نمی‌رسند.

پس غالب نیست که مرجع تقلید رساله‌اش را خودش بنویسد و یا تمامش را خودش ببیند پس تدلیس نیست، بر فرض که تدلیس باشد. آیا ما دلیلی داریم علی نحو عام که کل تدلیس حرام یا علی نحو المطلق که التدلیس حرام؟ نه. در لیس در معامله حرام است و در داد و ستد حرام است و نکاح. بر فرض که تدلیس باشد، تدلیس حلال است. شما در کتب فقهی نگاه کنید فقهاء به مناسبات مختلف می‌گویند: **تدلیس حرام**، این حرام قید توضیحی نیست، قید احترازی است چون تدلیس دو نوع است: حلال و حرام. اگر دختری که مو ندارد و یا صورتش زشت است او را طوری وانمود می‌کنند که

مو دارد و زیباست این تدلیس حرام است ولی اگر یک خانمی شوهرش به سفر طولانی رفته و موهایش ریخته و صورتش چروکیده شده است اگر با موی مصنوعی و آرایش خودش را زیبا کند آیا این تدلیس نیست؟ چرا. ولی حلال است.

جلسه ۴۴۱

۱ شعبان ۱۴۲۳

استدلال شده برای حجیت رسائل عملیه به چند دلیل که عمده‌اش دو تا است: ۱- بناء العقلاء در طرق اطاعت و معصیت. ۲- صدق استبانة در موثقه مسعدة بن صدقة. و این برگشتش به همان دلیل اول است، این تعبد شرعی است. آن تعبد عقلائی است. یعنی عقلاء بر مکاتبات اعتماد می‌کنند تجار، افرادی که مسائل مهمه دارند برای یکدیگر نامه می‌نویسند. کتاب، رساله عملیه که همان رساله و نامه است، اصلش از رسالت بمعنای شخصی که بعنوان پیغام از طرف کسی می‌آید، آن وقت این حکم شخص را دارد. اگر مسلم باشد نامه، نامه فلان شخص است مثل این می‌ماند که شخص امینی را فرستاده باشد. همینطوری که خبر ثقه یا عادل از طرف مسأله بیاید و نقل فتوی برای مقلد کند، عقلاء اعتماد کرده و منجز و معذر می‌دانند لدی الاصابة والخطأ، همینطور عقلاء اعتماد بر نامه می‌کنند نامه را منجز و معذر می‌دانند. رساله هم یک مصداقی از همین است.

اگر ما این بنای عقلاء را نداشتیم و یا در یک موردی شک کردیم که آیا

بناء عقلاء می گیرد یا نه. یک فرمایشی مرحوم شیخ در آخر خبر واحد در رسائل دارند که خوب است مراجعه شود. شیخ انصاری از اول تا آخر فقه، من توی ذهنم نیست آنچه از فرمایشات شیخ در مختلف کتیشان دیدم جائی دیده باشم که خدشه در خبر عدل یا ثقه در احکام کرده باشند. فعلاً بحث ما در موضوعات است. اما در آخر بحث خبر واحد که استدلال‌های مختلف می‌کنند، عقلی و عقلانی به آیات و روایات و بعضاً اشکال‌هائی نقل می‌کنند و استدلال به آیه نبأ برای حجیت خبر واحد در احکام که بیش از بیست و چند اشکال می‌گیرند اما آخر کار می‌فرمایند هر چه اشکال که باشد باز هم آیه نبأ ظهور دارد و دلالت دارد در خبر واحد. بعد از تمام این حرف‌هائی که در فقه هم به آن عمل می‌کنند یک نیم‌صفحه‌ای برمی‌گردند تابع کر و فری که خیلی جاها دارند و می‌فرمایند: من شک دارم که آیا عقلاء اعتماد می‌کنند بر خبر عدل و ثقه و کسی را که مسلماً ثقه بدانند مطلقاً حتی در جائی که ظن شخصی بر خلاف باشد بلکه قدری بالاتر می‌روند و می‌گویند عند الشک وعدم الظن بالوفاق، آیا عقلاء اعتماد می‌کنند، یک تشکیک اینطوری کرده و بحث را می‌بندند و اما ظاهراً یک تشکیک وقتی و علمی فی وقته بوده است. چون یادم نیست که شیخ در فقه یک جا این حرف را به میان کشیده باشند.

عقلاء به خبر ثقه در امورشان در مقام تنجیز و اعذار اعتماد می‌کنند. یک وقت می‌خواهند به واقع برسند حتی اگر ده تا بینه هم که باشند باز هم احتیاط می‌کنند چون نمی‌خواهد فقط انجام وظیفه کند، می‌خواهد به واقع برسد. اما عقلانی که در مقام انجام وظیفه هستند، یک عبد عاقل، حکیم و متدین، مولای عاقل، حکیم و متدین. این مولی برای عبد با ثقه و نامه خبری فرستاد، این عبد هم در مقامی نیست که منویات مولی را انجام دهد مهم برایش این است مطیع

باشد و عاصی و متمرّد نباشد و مهم است آنچه که وظیفه‌اش است را انجام دهد. آیا عقلاء فرق می‌گذارند بین اینکه یک ثقه بیاید و بگوید یا نامه مولی بدست عبد برسد؟ نه، این اسمش بناء عقلاست. همان حرف‌هایی که در خبر ثقه گفته شد، همان حرف‌ها در کتابش گفته می‌شود. اگر اشکالی هم در خبر ثقه بود که بود و بعضی اشکال کرده بودند و جواب‌هایی هم عرض شد، همان جواب‌ها اینجا هم عرض می‌شود. خلاصه کتابت با نقل ثقه از نظر حجیت تنجیزیه و اعداریه مثل هم می‌ماند. بله ممکن است که بعضی اقوی از بعض باشند. یعنی ممکن است ناقل ثقه قدری قوت بیشتر داشته باشد چون حجیت از مقولات تشکیکیه است. حجت آنجا قوی‌تر است یعنی اطمینان‌آورتر است. دوتا عادل که یک حرفی بگویند حجیت دارد و بینه‌گیری ندارد. اما اگر این بینه شیخ انصاری و صاحب جواهر باشند فرقی نمی‌کند با اینکه دو عطار عادل باشند، یعنی به عبارت اخری خارق نیست. یعنی اگر دوتا عادل یک چیز حسّی را نقل کردند از نظر حجیت یکسان است. بله نسبت به شیخ انصاری و صاحب جواهر اعتماد و اطمینان بیشتر است و اطمینان شخصی و نوعی بیشتر است. اما این معنایش این نیست که آن حجت نیست. حجج مراتب دارد و به چه دلیل رساله اعتبار دارد؟ لبناء العقلاء.

حالا اگر بناء عقلاء را نداشتیم و یا کسی در آن تشکیک کرد. موثقه مسعده بن صدقه ظهورش خوب است. حضرت فرمودند: استبانة و بینه، حتی یستبین یعنی یظهر، أو تقوم به البینه، یا بینه قائم شود. استبانة یعنی ظهور و بین، بین ایضاً مراتب دارد. مرتبه اعلایش علم است. مقداری پائین‌تر اطمینان است و پائین‌تر نقل ثقه و نامه مولی و رساله است. آیا این استبانة نیست و صدق نمی‌کند که این استبانة است وقتی که مقلد رجوع به رساله مرجع تقلید

می‌کند؟ چرا. اگر بناء عقلاء هم گیری دارد، ظهور ماده استبانة در معنای ظهور که قابل تشکیک هست یکی از مصادیقش نامه است. نامه‌ای که مسلماً نامه مولی باشد و رساله‌ای که واقعاً رساله مرجع تقلید باشد.

این دلیل‌ها یک یک ملاحظه می‌شود. گاهی هم می‌شود انسان از یک یک این‌ها اطمینان شخصاً پیدا نمی‌کند و شک می‌کند که آیا اطمینان نوعی هست یا نه هر دو حجیت دارند؟ گاهی دوتا با هم اطمینان‌آور است و سه یا چهارتا با هم اطمینان‌آور است. اشکال و بحث‌هایی هم که می‌شود اصلاً روی یک یک می‌شود. این دو به نظر می‌رسد هر یک به تنهایی که بود کافی باشد.

می‌آئیم سر دو دلیلی دیگر که به آن‌ها استدلال کرده‌اند که مورد مناقشه است و انصافاً مناقشه هم فی محلهاست. یعنی اگر این دو دلیل را نداشتیم، آن دوتای دیگر قابل مناقشه بود. یکی استدلال به مکاتبات معصومین علیهم‌السلام کرده‌اند. از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفته معظم معصومین علیهم‌السلام مکاتبات دارند. یک عده‌اش هم ثقات ناقلینش هستند. معصومین هم خودشان اعتماد بر نامه‌های افراد کرده‌اند و هم وقتی که جواب نامه را داده‌اند تقریر کرده‌اند اعتماد آن‌ها را بر نامه‌هایشان. یعنی نفرموده‌اند اعتماد نکنید و نفرموده‌اند. دو تا شاهد بگویند تا اعتماد کنید تا بینه شرعیه شود. گفته‌اند این مکاتبات دلیل حجیت رساله است.

در این مورد بعضی از مدققین اشکال کرده‌اند. گفته‌اند مکاتبات عمل است و تقریر بعضی‌اش عمل است، مکاتبات به معصومین علیهم‌السلام و بعضی‌اش تقریر است که اطلاق دارد؟ نه. لفظ ندارد و دلیل لَبّی است وقتی که دلیل لَبّی شد. اگر احتمال دادیم (احتمالاً عقلاً، نه و سوسه، که جماعتی از مدققین گفته‌اند این احتمال وارد است.) که مکاتبات که مورد عمل معصومین و تقریر

معصومین بوده از باب این است که اطمینان شخصی در آن مقام بوده است. طرف، حسین بن روح اطمینان شخصی دارد روی توثیقات یا هر چیزی دیگر. وقتی که حسین بن روح می‌آید و می‌گوید این خط، خط حضرت علیه السلام است. طرف یقین می‌کند و سبب و مورد نمی‌خواهد و سبب و موردش فرقی نمی‌کند. گفته‌اند آیا ما در مکاتبات، آن‌هایی را هم که برای معصوم می‌نوشته‌اند، اینطرفش که گیری ندارد معصوم علم غیب داشته‌اند و هیچ استثنائی هم ندارد مگر نادر، الا موردی که با دلیل قطعی ثابت شود، اما اینطرف، نامه‌های معصومین علیهم السلام که برای افراد می‌رسیده طبق عمل می‌کرده‌اند و عده‌ای از آن‌ها مسائل شرعیه بوده است و یک عده‌اش هم مسائل غیر شرعیه بوده است آیا این‌ها اعتماد می‌کرده‌اند حتی اگر شک داشتند که این خط آیا خط حضرت است؟ حتی اگر ظن بر خلاف پیدا می‌کردند چون مسأله حجیت این است. حجیت معنایش این است که این حجت است حتی اگر انسان شخصاً ظن به اشتباه داشته باشد نه نعوذ بالله اشتباه معصوم علیه السلام باشد. ظن داشته باشد که این خط حضرت نیست یا شک داشته باشد که خط حضرت هست. از حرف حسین بن روح و صیمری اطمینان پیدا نکرده باشد. آیا در همچنین جائی عمل می‌کرده‌اند عند الشک و مورد تقریر معصومین است؟ می‌گویند نمی‌دانیم. پس نمی‌شود دلیل حجیت رساله.

بحث حجیت رسائل عملیه هم در موردی نیست که افراد اطمینان پیدا کنند و غالباً افراد اطمینان پیدا می‌کنند چون اطمینان جعل حجیت نمی‌خواهد قابلیت جعل حجیت اصلاً ندارد. بحث سر حجیت در قول ثقة حجیت است یعنی منجز و معذر است حتی اگر شما ظن داشته باشید که ثقة اشتباه داشته است یا ثقة دروغ گفته است. حجیت تنجیز و اعذار معنایش این است. عرض

شد که امارات جای خودش را دارد، اضعف اصول عملیه اعتبار دارد که اصول عقلیه باشد، قبح عقاب بلا بیان باشد و اصل اشتغال عقلی باشد، اینها مع الظن بالخلاف اعتبار دارند. حالا نفرمائید استصحاب است و اطلاق ظن به خلاف را می‌گیرد، نه، حتی اصول عقلیه اعتبار دارد. قبح عقاب بلا بیان را متعرضند و متسالم علیه هم هست. مگر مثل تشکیک شیخ در خبر واحد والا متسالم علیه است. رفع ما لا یعلمون جاری است حتی در موردی که شخص فقیه ظن داشته باشد که این مورد را نمی‌گیرد. یک وقت شک در ظهور می‌کند، این جای اصل عدم ظهور است، اصل عدم ظهور خودش اصلی است که حتی مع الظن بالخلاف حجیت دارد چه برسد به امارات، حجیت به این معنی. گفته‌اند آیا در مکاتبات معصومین البهم و عنهم عملاً و تقریراً آیا این عمل و تقریر ظهور دارد در اینکه معصوم عمل فرموده یا تقریر فرموده‌اند حتی در مورد شک؟ نه، شاید اطمینان بوده است. اگر ما بودیم و فقط این دلیل می‌توانستیم بگوئیم رساله حجیت دارد حتی در مورد شک و ظن بر خلاف بل آن دو دلیل خوب.

دیگر اینکه سیره متدینین دلیل چهارم است. متدینین بنائشان بر این است که به نامه‌های مراجع تقلید عمل می‌کنند حالا چه در عصور متأخره از مثل علامه ظاهراً شروع شده و یا قبلش هم شاید بوده که مسائل را یک جا جمع می‌کنند و می‌نویسند. قبلاً هم بوده که جواب مسائل را می‌داده‌اند. سیره متدینین قائم است بر اینکه نامه‌ها را حجت می‌دانند و عمل می‌کنند. اینجا دو اشکال بر این است: اشکال کبروی و صغروی. اشکال صغروی که به نظر می‌رسد حرف بدی نباشد، اشکال کبروی هم که گاهی عرض کردم به نظر می‌رسد که تام نباشد، نه در اینجا و نه در تمام سیره‌ها. اشکال صغروی این

است که از کجا سیره قائم است حتی مع الشک؟ نه بناء عقلاء، نیاورید روی بناء عقلاء، آن درست است، بما هو. ما بودیم و موثقه نبود و نداشتیم حتی یستین. در بناء عقلاء هم فرض کنید در مواردی شک می‌کنیم که بناء عقلاء نداریم. اگر ما بودیم و سیره آیا می‌شد اعتماد کنیم و بگوئیم رساله مرجع تقلید به خط خودش هم که باشد و مقلد می‌شناسد که این خطش است، آیا سیره متدینین این است که اعتماد می‌کنند حتی اگر شک داشته باشند و احتمال عقلائی بدهند که در این مورد اشتباه شده است؟ معلوم نیست. متدینین عادة اطمینان پیدا می‌کنند. غالباً شما آمار اگر بگیرید از ۱۰۰۰ تا متدین ۹۹۹ نفر اطمینان داشته و عمل می‌کنند. آن وقت چطور ما این سیره را دلیل بگیریم برای اماره بودن رساله. آیا این احتمال عقلائی نیست؟ به نظر می‌رسد که عقلائی باشد. در مورد همچنین احتمالی معلوم نیست که سیره باشد. بلکه اگر نگوئیم که معلوم العدم است.

اشکال کبروی کرده‌اند، گفته‌اند که سیره باید متصل به عصور معصومین علیهم‌السلام باشد و محرز باشد که معصومین تقریر فرموده‌اند این سیره را. چیزی که در خبر واحد، شیخ و غیر شیخ استدلال به آن کرده‌اند که در آن مورد تام است. چون ما یک دلیلی نداریم که آیه و روایت که السیره حجة متدینین یک عملی که بکنند چه چیزی دلیل حجیتش است باید برگشتش به یک دلیل باشد که باید ببینیم دلیلش چیست؟ اگر می‌فرمائید خود این دلیل است که چه مدرکی دارد؟ گفته‌اند باید محرز باشد که امروز که متدینین عمل به رساله می‌کنند و به عنوان حجت رساله را تلقی می‌کنند این‌ها از نسل قبل گرفته‌اند و آن هم از نسل قبل تا برسد به زمان معصومین و زمان معصومین هم اعتماد می‌کرده‌اند و در منظر معصومین بوده و معصومین می‌توانستند ردع

کنند و مطالب تقیه‌ای نبوده، پس از اینکه معصومین ردع نکرده‌اند از عمل مؤمنین به مکاتبات، ما کشف می‌کنیم که معصوم تقریر فرموده پس حجت است که برگشتش به نسبت باشد. گفته‌اند آیا در باب مکاتبات همچنین چیزی داریم و همچنین پشتوانه‌ای دارد؟ محرز نیست، پس سیره حجیت ندارد. سابقاً عرض شد که خوب است در اصول بیاید و در اصول نیامده و بحث مهمی است و از خود فقه می‌شود جمع کرد، در سیره به نظر می‌رسد که این اشکال تام نباشد اگر اشکال صغروی نباشد این گیری ندارد. سیره خودش طریقت عقلائیة دارد. مرحوم صاحب شرائع در معتبر می‌فرماید: اگر ما خواستیم بفهمیم فتوای ابوحنیفه چیست؟ وقتی که دیدیم حنفی‌ها که متدین به این مذهب هستند و در مقام عمل به آن هستند فلان گونه عمل می‌کنند یعنی سیره‌شان بر این است، ما هم این را نسبت به ابوحنیفه می‌دهیم. ما که نمی‌دانیم و جایی هم ننوشته که ابوحنیفه این را گفته یکفوی در نسبت عقلائیة که ما ببینیم ملتزمین به یک طریقه و متدین به یک طریقه‌ای گونه‌ای خاص عمل می‌کنند، آیا این احتمال عقلائی دارد که کذب باشد و بگوئیم ابوحنیفه نظرش این است یا مالکی‌ها یا حنبلی‌ها. پس معلوم می‌شود که سیره طریقت عقلائیة دارد. لازم نیست که محرز باشد که متصل به عصر معصومین بوده و معصومین علیهم‌السلام امضاء کرده‌اند.

پس مکاتبات و منها رساله، صاحب عروه فرمودند که در مسأله مجتهد، مقلد فتوایش را ببینید. دلیل حجیتش: ۱- بناء عقلاء ۲- انه نوع استبانة عرفاً. مرتبه، من مراتب الاستبانة. نمی‌شود گفت استبانة نیست، مصداق للاستبانة. استبانة هم لفظ است و اطلاق دارد و این مورد را می‌گیرد. اگر این دو نباشد استدلال به مکاتبات معصومین محرز نیست شمولش لمورد الظن بالخلاف

بلکه لمورد الشک را و سیره نیز محرز نیست شمولش لمورد الظن بالخلاف بل مورد شک را. این اصل حجیت رساله که به نظر می‌رسد که حرف تام باشد فقط بحث سر دلیلشان است.

صاحب عروه فرموده است مقلد در رساله مجتهد که مسأله را ببینید این حجیت دارد فقط یک قید زده است، فرموده است: إذا كانت (رساله) مأمونَةً من الغلط، که اینجا بحث است. رساله صاحب جواهر یک مقداری مشکل‌تر رفته مطلب را، قید را اضیق کرده، عروه فرموده ولا بد أن تكون مأمونَةً من الغلط، عین همین مسأله را صاحب عروه در همین بحث تقلید مسأله ۵۹ باز همین قید را ذکر فرموده در یک مطلب دیگر که اگر نقل از مرجع تقلید با رساله‌اش تعارض کرد، در آنجا ایشان فرموده: قُدِّم ما في الرسالة، تعارض و تساقط نمی‌شود که مقلد احتیاط کند، مع الأمن من الغلط.

در مجمع الرسائل که رساله صاحب جواهر است، عبارت ایشان این است: مسأله ۳۵ الثالث: الأخذ من كتاب فتوى المجتهد بشرط كونه سالماً ومأموناً من الغلط يقيناً أو بالظن القوي على الأقوى، هیچیک از اعظم ثمانیه هم حاشیه نکرده‌اند. نفرمودند که یقین و ظن قوی لازم دارد.

این مطلب که یا باید یقین حاصل شود که این رساله بی‌غلط است و یا بفرمایش صاحب جواهر ظن قوی حاصل شود و آن هم علی‌الأقوی، که فتوی داده‌اند اما علی‌الأقوی معنایش این است که جای حرف و بحثی هست. یا اینکه مأمون از غلط باشد. در کتب فقهی استدلالی هم این مطرح هست. این دلیلش چیست؟ نامه مثل نقل آیا حجیت ندارد؟ آیا در نقل می‌فرمائید إذا كان مأموناً من الغلط؟ یا روی اصالة عدم الغلط اعتماد می‌کنید؟ اصل نمی‌دانم، نه اصل عملی. اصل اماری. اصلی که مثبتاتش حجت است. چرا در نقل این را

نفرموده‌اند؟ آیا نامه با نقل فرق می‌کند؟ بله. اما فارق ندارد. فرقی این است که نقل مقداری قوی‌تر است و شخص ثقه که گفت از دو لب مرجع تقلید شنیدم اینطور گفتند. اما رساله اضعف است. اضعف خودش مقرون به تشکیک است. تمام حجج از نظر اطمینان و عدم اطمینان مقرون به تشکیک هستند. شما نمی‌فرمائید خبر ثقه حجت است. خبر زراره را که در قمه ثقات معصومین است. اصحاب معصومین صدها ثقات دارند که از میان این صدها، عده‌ای اوثق هستند و توی آن‌ها اصحاب اجماع اوثق هستند که ۱۸ تا ۲۲ نفر هستند. که توی این‌ها سه تا شش تا هستند که شش تا ایشان از ثقه اوثق هستند. و توی آن شش تا سه تا از بقیه اوثق هستند و توی این سه تا زراره اوثق است. اما در عین حال شما می‌بینید فقهاء روایتی را زراره از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده و مسعده بن صدقه عامی که اعتقاد به امامت حضرت قطعاً نداشته حالا یا عامی بوده یا بطری بوده او هم از حضرت صادق علیه السلام بر خلاف حرف زراره نقل می‌کند فقهاء بین این دو که تعارض افتاده تساقط را قائل می‌شوند. چرا. مگر زراره اوثق نیست؟ چرا البته این بنا بر مشهور است ولی غیر ضعیف و نادر است که عند التعارض اوثق مقدم است، مقدم در باب تعادل و ترجیح. و فقهاء بین روایت ابن ابی عمیر با جلالتش و بین فلان روایت حسنه تعارض می‌اندازند. چرا؟ چون در اصل وثاقت هر دو هست و در اصل حجیت هر دو حجیت دارند. وقتی که در اصل وثاقت باشد، بنا بر مشهور که بحث درائی است که آیا مراتب وثاقت سبب لزوم اخذ می‌شود که مشهور می‌فرمایند: نه. یعنی آیا آن دیگری می‌شود غیر حجت؟ نه. لذا تکافؤ شده و تساقط می‌شود. روایت زراره‌ای که من اهل البيت علیهم السلام است با فلان عامی یکسان است؟ بله در مقام تنجیز و اعدار. چون زراره که معصوم نبوده ممکن

است اشتباه کرده باشد احتمال هم دارد که مسعده اشتباه کرده باشد در عین وثاقتش.

صحیح است که نقل از فقیه این اطمینان بیشتر می‌آورد عاده از یک رساله فقیه اما در اصل تنجیز و اعدار آیا فارق است؟ خیر. وقتی که فارق نبود این *إذا كان ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط*، چرا این را در نقل ثقه نگفته‌اند؟ نقل ثقه آیا لازم نیست که مأمون از غلط باشد؟ نه یقین لازم نیست، ظن لازم نیست، بلکه ظن بر خلاف مانعی ندارد. چرا؟ چون حجت است. ظن شخصی بر خلاف در مقام تنجیز و اعدار اعتبار ندارد. یعنی اگر شخص به ظن شخصی اش عمل کرد و اشتباه درآمد معذور است؟ نه. اگر به ظن شخصی اش عمل نکرد و به حجت عمل کرد و واقعاً مطابق با واقع بود آیا منجز است؟ بله. همین حرفی که متسالم علیه است از زمان شیخ به بعد مگر تکه آخر خبر رسائل.

پس آمن از غلط اگر مراد امن نوعی باشد، عاده رساله‌ای که خود فقیه نوشته‌اند که این رساله من است و مبرء ذمه است مثل ظن نوعی است. اگر این باشد که گفتن ندارد و قید نمی‌خواهد. چرا صاحب رساله قید زده‌اند و اعظم ساکت شده‌اند؟ چرا صاحب عروه قید زده‌اند و غالباً ساکت شده‌اند؟ اگر هم که شخصی است چه فرقی می‌کند؟ اصل عدم غلط، سهو، سیان، تمام که این‌ها اصول عقلائییه است در شفاهی و نقل و کتابت جاری می‌شود و لهذا جماعتی و منهم مرحوم آقای حکیم اینجا اشکال کرده‌اند و انصافاً این اشکال فی محله است و قاعده‌اش هم هست.

مستمسک ج ۱ ص ۶۶. آنجائی که صاحب عروه فرمودند: *ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط*. که ظاهرش این است که مأمون، امن شخصی باشد نه امن

نوعی که امن نوعی هست. ایشان فرموده‌اند: "بل" بل، اضرار است و لابد تام نیست یکفیی أن تكون (رسالة) مورداً لإصابة عدم الخطاء المؤول عليها عند العقلاء والظاهر أنه يكفي جريانها (اصالة عدم الخطاء عدم الظن بالغلط الناشئ من كثرته. این خصوصیت دارد. یعنی یک وقتی است که یک رساله‌ای است که به عدد صفحات تویش غلط دارد. كثره الغلط سبب می‌شود که انسان ظن به غلط پیدا کند. اگر اینطور باشد، عقلاء اصالة عدم الخطاء را جاری می‌کنند. لذا مرحوم حکیم با دقت تقیید کرده‌اند. عدم الظن مطلقاً اشکال ندارد، عدم ظن بالغلط الناشئ من كثره الغلط. اگر این بود، بله عقلاء اعتماد نمی‌کنند اما اگر این نبود، سبیل رساله سبیل حجج دیگر است. اگر حجت است به بناء عقلاء، حجت است بخاطر اینکه مصداق استبانه است فرقی با نقل نمی‌کند، فرقی با مشافهه نمی‌کند، در مشافهه آیا می‌گوئید إذا كان مأموناً من الغلط، یعنی اطمینان داشته باشیم که فقیه الآن اشتباه نکرده و مرجع تقلید عجله دارد. دارد می‌رود، مسأله‌ای از او می‌پرسم، یک جواب تندی داد و رفت احتمال عقلائی می‌دهیم که اشتباه کرده باشد، آیا حجت هست؟ بله. یک وقت کثیر الغلط والسهو شده و نسیان پیدا کرده که هیچ.

پس همانطور که مستمسک فرمودند و مرحوم اخوی هم در الفقه تأکید فرموده‌اند قاعده‌اش این است که رساله همیتقدر که مورد اصل عدم خطا باشد همان اصل عدم خطائی که در شفا خود فقیه جاری می‌شود و در نقل از فقیه نقل می‌کند جاری می‌شود همان مقدار کافی است.

جلسه ۴۴۲

۲ شعبان ۱۴۲۳

صحبت این بود که رساله مجتهد، کتاب مجتهد که فتوایش در آن نوشته شده، برای مقلد حجت است؟ حجت مثل بقیه حجج دیگر، یعنی فقط یک استثناء دارد و آن جائی است که علم تفصیلی یا اجمالی بر غلط یا اشتباه این فتوی و یا رساله باشد. تا جائی که علم بر اشتباه نیست، این حجیت دارد حتی در صورتی که ظن شخصی به اشتباه باشد مثل بقیه حجج و امارات حتی اصول عملیه و عقلیه که لیبیه است و دلیلش سعه لفظیه ندارد و دلیلش عقل است یا سیره است که لیبی است.

استدلال شده بود در یکی از ادله که عرض شد استدلال به آن مورد اشکال قرار گرفته و استدلال مورد اشکال است به خود او مکاتبات معصومین علیهم السلام بود. چه کتابه من المعصومین علیهم السلام و چه کتابه من السائلین.

معصومین علیهم السلام گاهی نامه‌های ابتدائی برای افراد و شیعیان و وکلاء می‌نوشتند و گاهی جواب سؤال می‌نوشتند. یک بحثی است در باب درایه و در فقه مکرر مطرح شده به مناسبات که مکاتبات ضعیف است در حجیت،

لأنها مكاتبة. این معنایش ضعف در مقام احتمال اشتباه و خطا و غلط نیست، ضعف در مقام احتمال تقیه است. یعنی معصوم علیه السلام یک وقت زراره از ایشان سؤال می کند و جواب می دهند، غالباً احتمال تقیه ضعیف است در آن. احتمال تقیه در حدش بیشتر است و این معنایش این نیست که از حجیت می افتد. لهذا شما می بینید در مختلف ابواب فقهیه روایاتی که معتبره است سنداً یا اینکه عملاً که جای اعتبار سند را بنابر مشهور می گویند مکاتبات است و فقهاء هم طبقش فتوی می دهند، مثل این می ماند که فرض کنید نامه احتمال اشتباه در آن بیشتر است تا شفه، اما هر دوی اینها حجیت دارند. آن وقت ضعف در مکاتبات صرفاً و فقط و فقط مسأله احتمال تقیه است. چون نسبت به معصوم علیه السلام احتمال اشتباه، سهو یا غلط و نسیان به هیچ وجه داده نمی شود. نامه ای که روات به معصوم می نوشتند می پرسیدند، احتمال سهو و غلط و اشتباه داده می شده، اما جواب امام این احتمال در آن داده نمی شده است. در صورتی که مسلم باشد که جواب امام است. فقط احتمال تقیه بوده آن هم برای فقط دماء شیعیه و مؤمنین. نامه هائی که برای معصومین نوشته می شده، مسأله احتمال و سهو و غلط اصلاً در آنها معنا ندارد چون امام علیه السلام باید احتمال بدهند چون مرسول الیه امام بوده اند که این اشتباه کرده و غلط دارد. امام احتمال در مقامشان نیست. امام هر چه دارند علم است. معصومین علیهم السلام آنچه دارند به فعل و اعطاء خدا برای آنها هست، امام نه احتمال و نه وهم و نه ظن است. بالنسبة به همه چیز و هر جا و همه کس و هر زمان و مکانی فقط و فقط و فقط علم دارند و همه چیز مورد علم ائمه علیهم السلام است. لهذا از این طرف این احتمال اصلاً جا ندارد.

دوتا بحث است. یک بحث مفصلی است علم امام و معصوم که حضرت

زهرای علیها السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله هم همین حکم را در این جهت دارند. یک مقام ثبوت دارد و یک مقام اثبات. برهان عقلی اینطور است که اگر مقام ثبوتش تام بود و امکان داشت و استحاله نداشت و تناقض و تضاد نبود، مقام اثباتش هم دلیل کافی داشت، این علت و معلول است و قابل تخلف اصلاً نیست. مقام ثبوت علم امام علیه السلام که اصلاً گفتن نمی‌خواهد و بحث ندارد. حضرت جواد علیه السلام با عمر بن فرج رهجی که یکی از عمال متوکل بود و بعد در اثر نفرین حضرت جواد علیه السلام در یک قصه‌ای متوکل او را به یک شکنجه‌ای در آخر عمرش گرفتار کرد که من در تاریخ شکنجه‌ای نظیر او نشنیده‌ام و نه دیده‌ام. حالا بحث این را نمی‌خواهم بکنم. عمر بن فرج رهجی یک روزی به حضرت جواد علیه السلام عرض کرد دوستان و شیعیان شما معتقدند که شما می‌دانید آب دجله چقدر است و این حرف را با استنکار و استهزاء گفت. آیا اینطور است؟ متوکل عمر بن فرج را والی مکه مکرمه و مدینه منوره مدتی قرار داد که این‌ها چند قصه دارد که یکی‌اش این است. در زمانی که عمر بن فرج والی بود شاید در مکه یا مدینه بوده است. در زمان این مورخین نوشته‌اند که شاید روایت هم داشته باشد که دخترهای معصومین علیهم السلام یک لباس فقط داشتند. نه می‌توانستند از کسی چیزی بطلبند، و اگر عمر بن فرج می‌فهمید کسی به این‌ها کمک کرده نوشته‌اند به بدترین شکنجه‌ها او را شکنجه می‌کرد. روزی به حضرت عرض کرد که می‌گویند شما می‌دانید که آب دجله چقدر است؟ حضرت مقام ثبوت جواب داده و فرمودند: امکان دارد این علم را خدا به یک پشه بدهد؟ بدانند آب دجله چقدر است؟ عمر بن فرج نمی‌توانست در قدرت خدا تشکیک کند. گفت: بله. فرمودند: أنا أكرم على الله من بعوضة. این مقام ثبوت است. پس گیری ندارد. بحث امروز ما را تمام ۱۴ معصوم، ۱۳ معصوم که به ظاهر از دنیا

رفته‌اند و حضرت ولی عصر علیه السلام در هر جا که تشریف دارند همین بحث ما را یک یک می‌دانند و ما را می‌شناسند که چه می‌خواهیم صحبت کنیم و شما کدامیک ذهنش در بحث هست کدامیک نیست و چقدر استعداد و استیعاب می‌کند، کلی و جزئی همه را می‌دانند. مقام ثبوتش که گیری ندارد. امکان دارد و خدا می‌تواند و این قدرت را دارد (قدرت خدا مطلقه است) که این علم را به کسی بدهد.

می‌آئیم سر مقام اثباتش که آیا این علم را به ۱۴ معصوم داده است؟ ادله متواتره ما داریم که اعظامی رساله‌های مستقلی در این مطلب و مقام اثبات نوشته‌اند. مرحوم علامه مجلسی چند جای بحار متعرض شده‌اند و انسان مواردی که فقط علامه مجلسی را در بحار متعرض شده‌اند آن‌ها را ملاحظه کند کافی است برای حصول اطمینانش که معصوم علیه السلام همه چیز را می‌داند. البته یک استثناء دارد که این استثناء از باب علم ذاتی و غیر ذاتی است و آن این است که اگر خدای تبارک و تعالی چیزی از علم را ندهد به معصوم، معصوم از خودش چیزی ندارد. که تفویض الهی است یعنی مستأثر الله بعلمه، اما ما استأثر الله بعلمه چیست؟ یکی‌اش را هم نمی‌توانیم اثبات کنیم یعنی یک مورد رویش انگشت بگذاریم که با مدرک و دلالت باشد که معصوم این یک مورد را نمی‌دانند. زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام و قیامت چه موقع است، عمر دنیا چقدر است و بهشت چقدر است؟ چه کسانی به بهشت می‌روند، کی به بهشت می‌روند، جهنمی‌ها چه کسانی و چه موقع توی جهنم می‌روند و چه موقع از جهنم خارج می‌شوند، مقام ثبوتش که گیری ندارد که برگشتش به قدرت الهی است، فقط یک مطلب هست و آن علم الساعة است. این تقریر بعضی از روایات وارد شده بعنوان استثناء از علم است. ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ

أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ﴿۱﴾. آیا این آیه معنایش این است که معصوم نمی‌داند. اینکه از اول تا آخر فقه خوانده‌ایم که لقب مفهوم ندارد. علمها عند ربی آیا معنایش این است که به معصوم نداده و نمی‌دهد؟ آیا به غیر معصومین خدا امکان دارد علم را بدهد؟ آیا قطع داریم که احدی غیر از معصوم مثل سلمان حضرت ابوالفضل و علی اکبر علیهما السلام که تالی تلو عصمت بودند، دلیلی دارد که به آنها نداده است؟ مسأله، مسأله دلیل و مقام اثبات است. ادله متواتره ما داریم، تواتر لفظی اگر نباشد تواتر معنوی است مسلماً، اگر کسی هم اشکال تراشی کند و بگوید تواتر معنوی نیست، تواتر اجمالی هست بلا اشکال که عموماً دارد که معصومین علم ما کان و کائن و یكون الی یوم القیامه را دارند و اداه حصر هم در اینها نیست. فقط یک استثناء در بعضی از روایات هست که وقت قیامت را نمی‌دانند و در بعضی از روایات این آیه شریفه "ساعه" تفسیر شده به ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام که هم این روایت منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله است و هم منسوب به آقا امیر المؤمنین علیه السلام است که سؤال شد که "ساعه" چه موقع است؟ که فرمودند: ما المسؤول عنه باعلم من السائل. در این یک مورد حضرت فرمودند: من از تو سائل عالم‌تر نیستم. اگر عموماً تام باشد که تام است و مورد تواتر اجمالی است، استثناء باید اعتبار داشته باشد آن هم در یک مسأله اصول دینی. آن قدر که من تتبع کرده‌ام قدیماً و حدیثاً این روایت دو روایت است. یکی در صحاح و طرق عامه است که سندش یکی می‌خورد به عمر بن خطاب از پیامبر صلی الله علیه و آله و یکی می‌خورد به ابی هریره و امثال اینها، که این بدرد ما نمی‌خورد. در کتب شیعه فقط این روایت منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام در کتاب کمال الدین شیخ صدوق وارد شده، و شیخ صدوق علی عاده سند روایت را ذکر کرده که من به گردن نمی‌گیرم خود

شما ببینید از چه کسی نقل کرده ببینید اگر تام است یا نه. کتابهای زیادی نقل کرده‌اند اما همه با همین نقل کرده‌اند و سندی دیگر به یاد ندارم دیده باشم مگر مراسیل که از حضرت امیر علیه السلام سؤال شد راجع به علم الساعة که حضرت فرمودند: ما المسؤول عنه باعلم من السائل. پس این یک مورد می‌شود استثناء که امیر المؤمنین علیه السلام مثلاً نمی‌دانند روز قیامت چه موقع است و ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام چه موقع است؟

این روایت که شیخ صدوق در کمال الدین نقل کرده‌اند سندش این است. ببینیم ما می‌توانیم با همچنین روایتی دلیل معتبر نه دلیل متواتر که ما نحن فيه دلیل متواتر است که عرض کردم. دلیل حتی غیر متواتر که اعتبار تعبدی دارد نه اعتبار وجدانی، آیا با این می‌توانیم تخصیص بزنیم؟ سندش عبد العزیز جلودی از حسین بن معاد از قیس بن حفص از یونس ابن ارقم (آیا یکی از این‌ها را ما می‌شناسیم در مباحث رجالی که داشتیم) از ابی سیار شیبانی از ضحاک بن مزاحم از نضال بن صبره عن علی علیه السلام. شیخ صدوق از ذمه خودشان بیرون کرده‌اند. بعد از حضرت علی علیه السلام نقل کرده‌اند که از ایشان پرسیده شد که علم ساعت چیست و کسی است؟ حضرت فرمودند: من با تو در این علم یکسان هستم و نمی‌دانم.

من فقط یکی دوتایش را عرض می‌کنم. گذشته از اینکه معظم این‌ها مجهول هستند و توثیق ندارند، ضحاک بن مزاحم و نضال بن صبره، ضحاک بن مزاحم در احوالش نوشته‌اند حملت به امه ستین. همین را بگیرید و بروید. نضال بن صبره کسی است که نسبت به امیر المؤمنین علیه السلام داده مدح‌های عظیم برای کسانی که یک یک امیر المؤمنین علیه السلام در روایات معتبره آن‌ها را یا لعن کرده‌اند و یا ضلثان صحبتی کرده‌اند. مثلاً همین نضال بن صبره کسی است

که گذشته از اینکه توثیق ندارد و تضعیف دارد، کسی است که گفته است که
 سألت عن علي بن أبي طالب عن طلحة؟ فقال عليه السلام: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ
 وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا﴾. و بعد وقتی که حضرت این آیه را خواندند اضافه فرمودند
 (که قطعاً دروغ است) طلحه روز قیامت بی حساب وارد بهشت می شود. این
 شخص است که استثناء را نقل کرده است. نضال کسی است که می گوید از
 علی بن ابی طالب علیه السلام درباره عثمان بن عفان سؤال کردم؟ فقال علي: ان رسول
 الله ﷺ ضَمِنَ لعثمان بيتاً في الجنة وهكذا یک عده روایات دیگر.

آیا با این یک روایت می توانیم استثناء درست کنیم؟ علی القاعده این
 است که بگوئیم تمام معصومین علیهم السلام چهارده گانه علیه السلام بدءاً من رسول الله ﷺ
 وانتهاءً به ولی عصر علیه السلام همه چیز را می دانند کلیات، جزئیات حتی حضرت
 ولی عصر علیه السلام می دانند خودشان که چه موقع ظهورشان است و روایات دیگر
 دارد که حضرت فرمودند: لولا آية في كتاب الله لا خبرتكم بها كان وما يكون وما هم
 كائن يمحو الله ما يشاء ويثبت. دست خدا بسته نیست. علم معصومین علیهم السلام علم
 غیر ذاتی است. علم خدا ذاتی است. خداوند تعالی تفضل بر معصومین علیهم السلام
 علم همه چیز را. بله اما خدا دستش بسته نیست و گاهی عوض می کند. آنچه
 خدا بخواهد، قضیه، قضیه شرطیه نیست، خبر است. ان، اذا، لو ندارد. اما در
 معنای شرطیه است. این را در اصول به مناسبتی نقل می کنند در منطق و در
 بلاغت هم هست. گاهی قضیه خبریه است ظاهرش اما معنایش انشاء است.
 گاهی قضیه شرطیه است و معنایش خبریه است و گاهی خبریه است و
 معنایش انشائی است. يمحو الله ما يشاء ويثبت، معنایش این است که خدا
 حتی بعنوان یک جزئی محو کرده است چیزی را و می کند یا اثبات می کند؟
 نه، دلالت ندارد. معنایش این است که خدا دستش باز است. يد الله مغلوله

نیست. قدرت خدا مطلقه است. خدا اگر یک چیزی را حکم فرمود. اینطور نیست که مجبور حکمش باشد، ممکن است که عوض کند. ما یشاء، مشیت بسته نیست با حکم الهی. اما معنایش نیست که عوض می کند یا عوض کرده است. حالا اگر دلیل داشتیم که عوض کرده و می کند کما اینکه در روایات دارد مثل اینکه صله رحم می کند عمرش طولانی می شود و قهر کند عمرش کوتاه می شود، آن را نمی خواهم عرض کنم. حضرت فرمودند اگر این آیه نبود یعنی فقط تنها چیزی که جلوی اینکه ما بگوئیم بعضی چیزها را می گیرد این است که دست خدا باز است و قدرت خدا بر تغییر سر جایش هست. والا ما دلیلی نداریم که این امور قطعیه متواتر ولو بالتواتر الاجمالی حتی یک استثناء به آن زده باشد. این استثنائی که معروف علی الالسن است این است و طرق عامه اش سند آنهاست و یک طریق خاصه که بقیه را آن قدری که من ملاحظه کردم برگشتش به همین روایت است یا مرسلأ و یا مسندأ باز از صدوق نقل شده این هم طریقتش است.

پس مکاتبات معصومین علیهم السلام گیری در حجیتش نیست غیر از مسأله تقیه، چون از جانب معصوم نه خطاء نه سهو و هیچکدام از اینها احتمالش داده نمی شود بعد از ادله اینکه اینها دور از سهو و نسیان هستند. احتمال، احتمال عقلائی نیست نه اینکه ذاتی است، خدا اینطور قرار داده و تکویناً معصومین علیهم السلام را طوری قرار داده که چیزی از یادشان نمی رود و جهل به هیچ چیزی ندارند و مکاتبات معصومین آنکه مورد استفاده ماست جوابهای معصومین است. نسبت به جوابهای معصومین خطا داده نمی شود و اشتباه و سهو احتمالش نیست فقط یک احتمال گاهی هست و آن احتمال تقیه است چون در معرض این است که اعداء ببینند و مورد اشکال برای شیعیان شود.

اگر دو احتمال تقیه قویه‌ای نداشت مکاتبات معصومین حجیت دارد. بله یک مسأله هست و آن این است که این مکاتبات اطلاق ندارد یعنی شاید یعنی نمی‌توانیم بگوئیم چون مکاتبه عمل است.

جلسه ۴۴۳

۵ شعبان ۱۴۲۳

امارات، اصول عملیه، این‌ها حجیتشان اگر به ادله لفظیه باشد یعنی آیه‌ای داشته باشیم و یا روایتی که جامع شرائط حجیت باشد و حضورش کافی باشد و معارض نداشته باشد، مخصص نداشته باشد، مورد اعراض نباشد. این اطلاق دارد، یعنی عموم حجیت دارد فقط و فقط مورد علم وجدانی و علم تعبیدی خارج از آن است مثل فرض بفرمائید براءت، رفع ما لا یعلمون، استصحاب، این دلیل لفظی دارد. بنابر اینکه حجیتش مستند به دلیل لفظی باشد یا در مواردی که اینطور است. آن وقت اگر یک ظرفی، زمینی، فرشی لباسی، دیروز طاهر بود الآن نمی‌دانم که طهارت دیروز باقی است یا از بین رفته است. حکم می‌کنم که طهارت باقی است. چه بقاء طهارت مظنون باشد ۸۰ درصد تا ۶۰ درصد باشد و چه بقاء طهارت مشکوک باشد ۵۰ درصد باشد و چه بقاء طهارت موهوم باشد یعنی مظنون نجاست فعلیه باشد و زود طهارت که بقاء طهارت ۳۰ درصد یا ۴۰ درصد باشد، ۷۰ درصد این متنجس است الآن در عین حال با اینکه ظن شخصی بر خلاف استصحاب است اما لا تنقض الیقین

بالشک می‌گوید فقط علم خراب می‌کند استصحاب را. اگر علم به نجاست حاصل شد اینجاست که استصحاب از بین می‌رود. امارات هم همینطور است. ظواهر خیر ثقه، اقرار، شخصی مثل از فوتش اقرار کرد که این فرش مال فلانی است و این لباس مال فلانی است و فلان مبلغ به فلانی مدیون هستم و با حال وعی و کمال عقل هم بود. این اقرار اماره است. ورثه اگر یقین دارند که این اشتباه کرد یا دروغ می‌گوید، این اقرار حجیتی ندارد. یعنی یقین حجیت ذاتیه دارد. اما در غیر صورت یقین ورثه ملزم هستند به این اقرارها عمل کنند. حتی اگر ظن شخصی دارند که این اقرار خلاف واقع است. یعنی پدر با فرزندان اوقات تلخی دارد می‌خواهد ارث به آن‌ها نرسد. عوام خیال می‌کنند اختیار مالشان را بیش از ثلث بعد از خودشان دارند. یا می‌بینید اختیار ندارد می‌خواهد اقرار کند که پول به این‌ها نرسد ورثه ۷۰ درصد احتمال می‌دهد و ظن دارد. آیا می‌توانند به این ۷۰ درصد عمل کنند؟ *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا*. اقرار حجیت دارد. اگر هم دلیل حجیت اماره یا اصل دلیل لَبّی بود، بناء عقلاء و ارتکاز متشرعه بود و سیره و عمل متدینین بود. این ادله‌ای که لفظ ندارد. اگر این بود، قدری که ما شک داریم در شمول، قدر متیقنی در کار هست، چون بیش از قدر متیقن موضوعاً سیره نیست و ارتکاز نیست، حکم عقل نیست، بناء عقلاء نیست، قدر متیقنش آن مقدار است. آن مقداری که سیره، ارتکاز است. اگر این بود محصور می‌شود به حدود متیقن. اما اگر این نبود باز هم به اطلاقش تمسک می‌شود. یعنی اگر محرز بود که بناء عقلاء اعم است. ما نحن فیه چون اعظم و اجلائی و مدققین اینجا اختلاف فرموده‌اند لهذا این مقدمه را عرض کردم و مقدمه، مقدمه متسالم علیهاست و عملاً محل خلاف و اشکال نیست، گرچه گاهی مورد بحث علمی شده است. می‌آئیم

راجع به ما نحن فیه. از مرجع تقلید می پرسند شما تسبیحات اربع را یکی کافی می دانید یا سه تا لازم است؟ می فرمایند سه تا لازم است مقلد ظن دارد که اشتباه می کنند و سبق لفظی شده است و فکر می کند ۸۰ درصد اگر دوباره از او سؤال شود می گوید یکی کافی است. اما حالا راهی به او ندارد. آیا می تواند به این ظن عمل کند و نماز که می خواند یک تسبیحه بخواند یا اینکه او گفته سه تا؟ و این ظن دارد که سبق لسان شده است. یک وقت علم دارد، که با علم هیچ حجیتی نه فعلیت دارد و نه مقام ثبوت دارد و امکان دارد، بحثی نیست. از علم که پائین بیاید (اطمینان را هم توسعاً علم حساب می کنند و می گویند عرفاً علم است) حجیت حجج در حدی که حجیت دارد اگر لفظ است، اطلاق دارد در حالی که انصرافی نباشد یعنی در حدی که لفظ سعه دارد و می گیرد. اگر هم غیر لفظ است و قدر متیقنی در کار نباشد. این نسبت به حجیت حجج اینطوری است.

اگر ما گفتیم که گفتند و فرمودند که کتابت در حکم تلفظ است. یعنی قلم مرجع تقلید و نوشته اش مثل زبانش می ماند در مقام حجیت نه در قوت حجیت. زبان گویاتر است و قوت بیشتر دارد و شکی در این نیست. در کتابت در حد اشتباه است تا در زبان و گفتار. اگر کتابت سریع باشد و گاهی ممکن است کتابت اقل اشتباهاً باشد. اما اگر ما گفتیم که کتابت چه کتابت خود مرجع تقلید باشد و چه کتابت دیگری باشد. مرجع تقلید بگوید صحیح است و یا بنویسد صحیح است یا کسی که مقلد او را ثقه می داند او این رساله را نوشته و نسبت به این مرجع داده یا مرجع تقلید می گوید این نوشته، نوشته ثقه است، یعنی توثیق می کند نویسنده را. اگر ما گفتیم که می گوئیم تبعاً للاعظام که فرموده اند که کتابت حکم شفه را دارد اگر این شد إذا كانت مأمونه من

الغلط از کجا آمده است؟ اگر کتابت حکم شفه را ندارد پس اصلاً حجیتی ندارد چه امن از غلط باشد یا نباشد. اطمینان می‌خواهد، هر که مطمئن شد برایش حجت است و گرنه نه. بله ممکن است گفته نشود که در باب لسان دلیل حجیت شفه تنجیز و اعداری است که عقلاء نسبت به لسان قائل هستند و طریقیه عقلائیة است و این طریقیه عقلائیة نسبت به زبان مطلقه است حتی مع الظن علی الخلاف اما نسبت به نوشته طریقیه عقلاء مقید است و منجزیت و معذرتی که عقلاء می‌دانند مقید است به عدم الظن علی الخلاف، بل بالظن علی الوفاق که عرض کردم که این "بل" را شیخ انصاری حتی در خبر واحد از باب اینکه من اقوی الحجج است. در خبر واحد در آخر بحث خبر واحد رسائل می‌فرمایند. اگر کسی گفت در باب شفه و زبان سیره عقلاء و بناء عقلاء طریقیه عند العقلاء، منجزیت و معذرت اطلاق و سعه دارد. اما در باب قلم و کتابت سعه ندارد. و این مقید به عدم الظن علی الخلاف است یا اگر کسی بگوید مقید است بالظن علی الوفاق. اگر کسی اینطور بگوید که عقلاء اینطورند. بله باید بگوئیم إذا كانت مأمونة عن الغلط. یعنی امن از غلط باید احراز باشد بشرطی که بگوئیم مقید به این باشد. اگر گفتیم نه مقید به عدم الظن علی الخلاف است، باید این إذا كانت مأمونة عن الغلط، تعبیرش عوض شود و بگوئیم إذا لم یکن مظنوناً فیہ الغلط، چون فرق می‌کند. احراز امن از غلط یا عدم الظن بر خلاف. آیا خارجاً بنای عقلاء در کتابت و حجیت و منجز و معذرتش فرق می‌کند با بنای عقلاء در زبان و گفتار؟ و به عبارت آخری یک مولای حکیم عاقل با میزان، یک عبد، حکیم با میزان، مولی یک حرفی به عبد زد و عبد رفت سفر که کار مولی را انجام دهد، برایش مولی یک نامه نوشت که یک امر دیگر به او کرد، این عبد آیا از نظر عقلاء فرق می‌کند

در اطلاق و مقید بدون حجیت بین نامه مولی و بین گفتار مولی یا فرقی نمی‌کند؟ اگر فرقی نمی‌کند در هر دو نگوئید إذا كانت مأمونة من الغلط، همانطوری که با احتمال اشتباه، نسیان، غلط، کذب در غیر معصوم و احتمال خلاف ظاهر لسان، وجه این احتمال هر چه باشد و هکذا با احتمال خلاف ظاهر کتابت، اگر به ذهن می‌آید کما هو الظاهر، فرق نمی‌کند در اصل حجیت و منجزیت و معذریّت، یعنی اگر عبد فردا آمد و خلاف اطلاق کلام مولی کرد و خلاف نوشته مولی کرد، مولای حکیم عاقل به این عبد حکیم عاقل گفت چرا خلاف کردی، من عرضم اطلاق بود هم از نوشتن و هم از گفتن. عبد گفت واقع این است که من شک کردم که شما آیا مرادتان اطلاق است یا نه؟ یا بگوید گمان کردم که شما مرادتان اطلاق نباشد، آیا این عذر مقبول عند العقلاء؟

در صورتی که این عبد با این خلاف اطلاق کردن به مولی ضرر زده است. آیا مولی حجت عقلائی بر این عبد دارد و می‌تواند عتاب کند و بگوید کتابت من اطلاق داشت چرا به آن اخذ نکردی؟ عقلاء اینجا چکار می‌کنند که آیا کتابت خصوصیت دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که فرقی نکند همانطوری که در قول اصل عدم الخطاء و سهو بعنوان اصل عقلائی و اماره نه اصل عملی حجیت دارد. در باب کتابت هم همینطور است.

اگر تمسک به استبانه شود که از ماده استبانه در موثقه مسعدة بن صدقة است که در هر دو استبانه است. استبانه بودن لسان و قلم در حجیت ظاهر لفظ و اطلاق ظاهر لفظ، حجیت ظاهر کتابت، اطلاق ظاهر کتابت هر دو استبانه است. بله عرض کردم که مراتب استبانه فرق می‌کند. بله اگر به دو عادل، چهار نفر دیگر اضافه شوند حجیتش بیشتر است اما در اصل حجیت و

معذرت و منجزیت یکسان هستند. چه دو عادل عامی باشند یا دو عادل مرجع تقلید. بله این دو ظن و اطمینان بیشتری می‌آورد اما صحبت، صحبت امتثال است در مقام امتثال و حجج و مقام عذر عبد و عدم عذرش است. مقام تنجز بر عبد و معذور بودن عبد است. به نظر می‌رسد که فرقی نکند. یک مؤید هم از خود صاحب عروه عرض کنم. در باب قبله عروه یک مسأله‌ای است که شخصی وارد شهر اسلامی می‌شود یا یک قریه مسلمه می‌خواهد نماز بخواند، ذبح کند یا میتی را دفن کند باید رو به قبله باشد هیچکس را هم در این شهر نمی‌شناسد، فرموده‌اند وارد مسجد شهر شود ببیند محرابش از کدام طرف است و یا قبرستانش را ببیند قبرها به کدام جهت است به آن‌ها عمل کند، این امارت دارد. اینجا در این امارت صاحب عروه قید نکرده‌اند **إذا كانت مأمونة من الاشتباه** بلکه به عکس می‌فرمایند: **إذا لم يعلم الغلط**. فرموده‌اند می‌شود اعتماد کرد به قبله بلد مسلمین و اینجا احدی حاشیه نکرده است. یعنی کسی اینجا حاشیه نکرده است که **إذا كانت مأمونة من الغلط**. این عبارت صاحب عروه شامل ظن بر خلاف هم می‌شود. یعنی اگر دید محراب‌های مساجد از یکطرف است و ظن دارد که این محراب‌ها اشتباه است. اگر علم دارد که هیچ، ولی اگر ظن شخصی داشت که امواتشان را اشتباه دفن می‌کنند، آیا می‌تواند خودش میت را دفن کند؟ بله ظاهرش این است **إذا لم يعلم بناءها على الغلط** یعنی فقط در یک صورت نمی‌تواند اعتماد کند و آن اینکه علم بر خلاف داشته باشد و آن هم بحثی ندارد از اول تا آخر فقه از مسلمات فقه و اصول است و عقلاست و گیری ندارد و اگر هم صاحب عروه نمی‌فرمود گیری نداشت. اما صاحب عروه این را فرموده‌اند که از اطلاق اینطرف استفاده شود. مرحوم محقق همدانی در صلاة تصریح به این مطلب فرموده‌اند و غالباً

همینطور گفته‌اند. صاحب جواهر هم با کَر و فری تصریح به این مطلب دارند. محقق همدانی در چاپ‌های جدید ج ۲ قسم ۱ ص ۹۶ می‌فرماید: فلو ادی ظنه الی خلافها لا یعتنی به (ظن) فی مقابل هذه الامارة التي هي بمنزلة العلم (این التي هي بمنزلة العلم که یک آیه و روایتی که ندارد. این دلیلش همان سیره متشرعه است. هر اماره‌ای که حجیت پیدا کرد می‌شود بمنزله علم و می‌شود علمی. آن وقت اینجا آیا فارقی دارد با مسأله کتابت یا نه؟ چطور در باب کتابت قید شد إذا كان مأمونة من الغلط و در باب محاریب قید نشد إذا كانت مأمونة من البناء علی الغلط؟ آیا به نظر می‌رسد از نظر سیره متشرعه یا بناء عقلاء که ملاک است یا روایت حتی یستبین که عده‌ای از اعظام به آن استدلال فرموده‌اند آیا فارقی دارد؟ به نظر نمی‌رسد که فارقی داشته باشد.

پس قاعده این است که ما بگوئیم اگر چیزی اماریتش ثابت شد و اصل بودنش ثابت شد، حجیتش مطلقه است و شامل مورد ظن شخصی بر خلاف می‌شود مگر خود دلیل قصور داشته باشد و ضیق داشته باشد که ما به قدر متیقنش اخذ می‌کنیم. پس کتابت با قول از این نظر که مورد اصل عدم اشتباه است و احتیاج ندارد نه به ظن به وفاق و نه ظن بر خلاف مُضَرّ به او هست، یکسان است در اصل حجیت، نه در مقدار اطمینان آوردن.

اینجا چند تا تتمه هست: إذا لم یکن علم علی خلافها، همین عبارتی که در باب محاریب و مقابله فرمودند که فرمودند: إذا لم یعلم بنائها علی الغلط. در باب کتابت هم همین را بگوئید کما اینکه در باب شفه و لسان و قول هم همین است. علم است که خراب می‌کند. ظن و شک و وهم هیچ نقشی در اصل حجیت ندارد. یک وقت عبد در مقام این است که منهیات مولی را بجا آورد و غرضش این است روی هر جهتی، روی قرب به مولی و یا هر جهتی

که این بحثی نیست. انسان ممکن است با ده دلیل ولی باز هم احتیاط کند. اما بحث این است که در مقام تنجیز و اعذار حکم چیست؟ اینجا چند تنمه هست:

این اوجهی که صاحب عروه فرموده‌اند برای بدست آوردن فتوای مرجع تقلید، قول مرجع تقلید، بینه، عدل واحد، نقل ثقه، این‌ها خصوصیت ندارد، منحصر به این‌ها نیست، هر چیزی که طریقت عقلائییه داشته باشد و کاشفیت نوعیه داشته باشد از فتوای مرجع تقلید مقلد می‌تواند اعتماد کند و عمل کند. مثل اشاره، از مرجع تقلید یا دو عادل یا یک عدل یا یک ثقه سؤال کرد که فتوی راجع به تسیحات اربع چیست در رکعت سوم و چهارم، همه انگشتان را بست یکی را باز کرد و اشاره کرد. این ظهور دارد. این نه قول است، نه بینه و نه قول واحد و نه ثقه، اشاره است، آیا کافی است؟ بله. یا با سه انگشت اشاره کرد، طریقت نوعیه و عقلائییه دارد. طریقت شخصیه مورد بحث نیست. چون یختم با اختلاف الافراد. هر کسی اگر از هر راهی اطمینان پیدا کرد، این اطمینان برای خودش حجیت دارد. صحبت سر طرق نوعیه است. واقعاً ظن بر خلاف خراب نمی‌شود. طرق شخصیه نه فقط با ظن بر خلاف خراب می‌شود ظن بر وفاق هم برایش فایده‌ای ندارد، اطمینان می‌خواهد و سببش هر چه که باشد فرقی نمی‌کند. سبب عادی باشد یا نه، دیگران اطمینان پیدا می‌کنند یا نه. صحبت سر طرق نوعیه است که اگر انسان شک بر خلاف پیدا کرد و بلکه ظن بر خلاف پیدا کرد مع ذلک باز هم حجیت دارد. آن وقت اشاره باید اشاره مفهمه باشد نوعاً. نوعاً از این اشاره بفهمند مطلب را، اگر این بود ولو شخصاً این احتمال اشتباه دهد بلکه ظن به اشتباه پیدا کند مانعی ندارد. چون قول ثقه که خصوصیت ندارد. زبان خود مجتهد که خصوصیتی ندارد اشاره هم اگر

مفهمه شد طریقت عقلائیة پیدا می کند آن وقت منجز و معذر است. یا فرض کنید شیاع. زید مقلد فلان مرجع تقلید است شائع است که این مرجع تقلید در تسبیحات اربع یکی را کافی می داند. نه در رساله دیده و نه از ثقه شنیده و نه افراد را می شناسد و بینه هم نیست اما شیاع است که حجت است. اگر شیاع را تقیید می کند به افاده علم، خوب شیاعی که مفید للعلم باشد اما اگر بسیاری از متقدمین و مجموعه ای از متأخرین گفتید خود شیاع طریقت دارد. این شیاع منجز و معذر است. پس طرقی که ایشان ذکر کردند خصوصیت ندارد. هر طریقی که عقلاء روی آن اعتماد می کنند کافی است.

تمه دیگر که متعرض شده اند اینکه این طرقی که ذکر شد در طول علم نیست، در عرض علم است. یعنی در صورتی که علم امکان دارد و سهل هم هست، مع ذلک ایشان می تواند اعتماد روی علمی کند که بحثی است که قاعده روی اصول مفصلاً ملاحظه فرموده اید. یعنی در صورتی که خود مرجع تقلید نشسته، مقلد هم می تواند یک کلمه از ایشان بپرسد و ضرر و حرجی نه بر خودش و نه بر او هست، اما از این ثقه ای که پهلوی مرجع تقلید آهسته می پرسد که نظر آقا راجع به تسبیحات اربع چیست؟ او هم می گوید: یکی کافی است. آیا می تواند روی این حرف اعتماد کند با اینکه علم دم دستش است؟ بلکه اگر فکر کرد که این ناقل دارد اشتباه می کند آیا می تواند اعتماد کند؟ بله. چون علمی از نظر حجیت در عرض علم است نه در صورتی است که علم منسد باشد و ممکن نباشد. این را مکرر آقایان فرموده اند. علامه حلی کتابی دارند بنام مبادئ الأصول. متعدد از تلامیذ ایشان و غیر تلامیذشان این کتاب را شرح کرده اند. یکی از شروح مبادی مال یکی از علماء معروف است در آنجا نقل شده که ایشان فرموده اند: لا يجوز الاستفتاء من الحاکمی إذا وجد

المفتي. اگر می‌شود از مرجع تقلید سؤال کرد، استفتاء از دیگری که حکایت و نقل می‌کند از نظر مرجع تقلید حجیت ندارد و نمی‌شود اعتماد کرد. این حرف فی غیر محله است و تام نیست چون اینجا خصوصیت ندارد. هر جا که طرق اطاعت و معصیت تام بود چه به دلیل شرعی و چه به بنای عقلاء غیر مرجوع عنه شرعاً این می‌شود در عرض علم از نظر حجیت. وقتی که شد در عرض علم، با امکان علم انسان می‌تواند بر آن اعتماد کند.

جلسه ۴۴۴

۶ شعبان ۱۴۲۳

تتمه رابعه مُضی زمان کثیر در فتوای مرجع تقلید آیا موجب لزوم فحص جدید هست یا به استصحاب عمل می‌شود؟ یا رساله‌ای است که چاپ‌های متعدد شده و این چاپ اول را دارد. ممکن است که در چاپ‌های بعد نظر مجتهد عوض شده باشد. از یک طرف استصحاب یک اصل مسلم است تا علم بر خلاف حاصل نشود حجیت دارد بقاء بر آن. از طرفی دیگر عادهً علم اجمالی است که مجتهد در یک مدت زمان طولی یک عده از فتاوایش عوض شده، با این علم اجمالی آیا می‌شود تمسک به استصحاب کرد یا نه؟ قاعده‌اش این است که ما بگوئیم استصحاب حجت است کما اینکه فرموده‌اند مطلقاً. فقط یک استثناء دارد و آن هم تخصیصی است نه تخصیصی جائی که علم برخلاف باشد. این علم گاهی علم تفصیلی است، گاهی علم اجمالی منجز است نه مطلق علم اجمالی. گاهی علم وجدانی است چه تفصیلی و چه اجمالی و گاهی تعبدی است چه تفصیلی و چه اجمالی. کجا علم اجمالی منجز واقع است؟ آنجائی که اطرافش محصوره باشد و اطراف محل ابتلاء

باشد. حالا علی الخلاف در اینکه محرز باشد که جمیع اطراف محل ابتلاء است یا اینکه محرز باشد خروج از ابتلاء، این فرق علمی و عملی هر دو دارد که در اصول قاعده ملاحظه فرموده‌اید. اگر جائی علم اجمالی منجز واقع محتمل بود، این تخصیصاً از مورد استصحاب خارج است چون علم است. لا تنقض الیقین بالشک، این نقض یقین به علم است نه نقض یقین بالشک. اما هر جائی که علم اجمالی منجز واقع محتمل نبود علی النقاش و الخلاف در این قیود علم اجمالی که منجز باشد. هر جا که این منجز بود استصحاب رفع می‌شود. هر جا که نبودند. پس به فتوی مجتهد وقتی که کسی از خود مجتهد فتوایش را پرسید و یا در رساله‌اش دید و یا بینه گفت یا عدل فرمود و ثقه‌ای گفت، این عمل می‌کند تا اینکه یقین پیدا کند، یقین منجز به واقع، چه تفصیلی که مطلقاً منجز واقع است و چه اجمالی باشد و شک که این فتوی تغییر کرده است. در ما نحن فیه غالباً علم اجمالی منجز واقع محتمل نیست. چرا؟ چون بر فرض ۲۰ - ۳۰ سال گذشته باشد و مقلد یقین داشته باشد ده‌ها فتوای مرجع تقلید عوض شده است. اما اگر احتمال دهد آن فتوایی عوض شده است که محل ابتلای او نیست، یا احتمال دهد آن فتوایی که محل ابتلاء خودش است عوض شده از اصعب به اسهل نه از اسهل به اصعب. پس هر جا که علم اجمالی منجز واقع محتمل بود اینجا نمی‌تواند استصحاب کند اما هر جا که نبود می‌تواند استصحاب کند ولو ظن بر خلاف داشته باشد، همان حرف‌هایی که در حجج و امارات هست. یعنی یک شخصی که محرز العدالة نیست، وثاقت ندارد و یا نمی‌داند که ثقه هست یا نه و یا بنابر اینکه عدل واحد معلوم نیست اعتبار قولش، آمد گفت مرجع تقلید شما در این مسأله نظرش عوض شده است و از خودش پرسیدم گفت یکی کافی است باید سه

تسبیحه بخواند. این مقلد می تواند تمسک به استصحاب کند و همان یکی را بخواند.

بنابر مشهور متأخرین که فحص در موضوعات لازم نیست، اگر هم گفتیم لازم است در آن حدودی که می گوئیم لازم است. خلاصه استصحاب سر جای خودش هست. هر جا که نمی شود تمسک به استصحاب کرد علی اختلاف الموارد و اختلاف المبانی فبها، اگر نه تقادم زمان و اینکه گذشت زیادی بوده و فتاوی مجتهد عادهً عده‌ای اش عوض شده من چه می دانم که به من ربطی دارد یا نه؟ شاید ربطی به من ندارد و می توانم استصحاب کنم. پس تمسک به استصحاب فتاوی سابقه مرجع تقلید گیری ندارد مگر جائی که علم وجدانی یا تعبدی، تفصیلی یا اجمالی منجز واقع محتمل باشد.

تمه خامسه که عده‌ای مطرح کرده‌اند در تعارض این طرف است. از خود مجتهد که پرسید یک طوری گفت توی رساله بگونه‌ای دیگر است. بینه از مجتهد گونه‌ای نقل کرد از خود مجتهد سؤال کرد گونه‌ای دیگر جواب داد. این مسأله، مسأله‌ای است شائکه که صحبت و بحث زیاد دارد فقط چون مرحوم صاحب عروه در مسأله ۵۹ مستقلاً این مطلب را بیان کرده‌اند لهذا صحبت را برای آنجا می گذارم.

مسأله ۳۷ عروه: إِذَا قَلَّدَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى ثُمَّ التَّفَتَّ وَجَبَ عَلَيْهِ الْعُدُولُ وَحَالَ الْأَعْمَالُ السَّابِقَةَ، حَالِ عَمَلِ الْجَاهِلِ غَيْرِ الْمُقَلَّدِ وَكَذَا إِذَا قَلَّدَ غَيْرَ الْأَعْلَمِ وَجَبَ عَلَى الْأَحْوِطِ الْعُدُولُ إِلَى الْأَعْلَمِ وَإِذَا قَلَّدَ الْأَعْلَمُ ثُمَّ صَارَ بَعْدَ ذَلِكَ غَيْرَهُ اعْلَمْ وَجَبَ الْعُدُولُ إِلَى الثَّانِي عَلَى الْأَحْوِطِ.

چند اشکال فنی در مسائلی که ایشان مطرح کرده‌اند هست که ابتداءً عرض کنم که بعضی‌ها مطرح کرده‌اند یعنی دقّه بهتر بود عبارت را بگونه‌ای

دیگر بفرمایند: ایشان فرموده‌اند: *إِذَا قُلِّدَ مِنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى*. مهم برای مقلد این است که اگر تقلید کرد از کسی که صلاحیت تقلید از او نیست، آنکه اثر دارد اعم است از ما نحن فیه. یعنی چه بسا می‌شود شخص صلاحیت فتوی دارد اما کسی دیگر نمی‌تواند از او تقلید کند. صلاحیت فتوی ندارد یعنی مجتهد نیست. اما تنها *مِنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى* نیست که تقلیدش جائز نباشد. گاهی شخص له اهلیه الفتوی، مجتهد مطلق است اما عادل نیست. آیا می‌تواند فتوی دهد، بله، تقلیدش جائز نیست چون عادل نیست. مجتهد مطلق است اما اعلم نیست. بنابر اینکه تقلید اعلم لازم باشد تقلیدش صحیح نیست. و مسلّم مراد ایشان از *لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ*. آن وقت ایشان اخص را گفته‌اند در صورتی که مراد اعم است. یعنی آنکه مورد بحث است این است که زید تقلید کسی را کرد که برای زید تقلیدش جائز نیست، این مسأله است. پس این چکار کند؟ این تقلیدش کلاً تقلید است. تقلید کسی که تقلید او جائز نیست کلاً تقلید است. در مرجع تقلید رجولیت شرط است، حالا اگر یک زن مجتهد مطلق بود آیا اهلیت فتوی ندارد؟ چرا. بر خودش هم تقلید حرام است و باید به نظر خودش عمل کند. فتوی می‌دهد و نظراتش را هم می‌نویسد، مردم نمی‌توانند از او تقلید کنند. حرّیت در مرجع تقلید شرط است. یک عبد درس خواند شد مجتهد مطلق، آیا این اهلیت فتوی ندارد در حالیکه عبد و عادل است و مرد است؟ بله نمی‌شود از او تقلید کرد چون حرّ نیست و هکذا شروط دیگر. پس این *لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ الْفَتْوَى* تنها یک مورد است که اهلیت فتوی ندارد و آن غیر مجتهد است. کسی که اهل خبره نیست حق ندارد نظر دهد. بحث سر مقلد است. پس مجتهد نیست بحث این است که مطلقاً تقلید مبرء ذمه نیست. تقلید کسی که یصح تقلیده مبرء ذمه است. حالا اگر تقلید

کسی را که لا یصح تقلیده را کرد، تکلیفش چیست؟ پس این لیس له اهلیه الفتوی باید بشود: لا یجوز تقلیده، إذا قلّد من لا یجوز تقلیده أو لا یصح تقلیده.

دیگر اینکه ایشان فرمودند: حال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل. در جاهل دقت تعبیر اقتضاء می کند که این کلمه جاهل را برداریم. این کلمه یا مستدرک است، غیر محتاج الیهاست و یا مُضَرّاً است چون خصوصیتی ندارد. کلمه جاهل را بردارید عبارت تام می شود و عبارت با دقت می شود. حال عمل الغیر المقلد، مقلدی که تقلیدش صحیح نیست حکمش حکم کسی است که تقلید نکرده است چه جاهل و چه غیر جاهل.

مطلب این است که تقلید بما هو تقلید مبرء ذمه نیست، تقلید مجتهد جامع الشرائط للتقلید، نه جامع الشرائط للفتوی. این تقلیدش مُبرء ذمه است. اگر کسی تقلید شخصی را کرد که جامع الشرائط که یصح تقلیده نبود، پس ملتفت شد که این شخصی که از او تقلید می کند جائز التقلید نیست. حالا به هر جهتی. این حکمش حکم عدم تقلید است. خلاصه صرف تطبیق عامی عملش را طبق نظر یک شخصی مُبرء ذمه نیست. مُبرء ذمه آن است که تطبیق عمل عامی بر فتاوا و نظر او شرعاً اعتبار داشته باشد و حکمش حکم کسی است که تقلید نکرده است. آنکس که اصلاً تقلید نکرده حالا باید چکار کند؟ این هم باید همان کاری را کند.

اینجا دو مسأله است و چون تفصیلاً مطلب گذشت، یکی در مسأله ۱۶ و ۲۵. در مسأله ۱۶ مفصل گذشت و صحبت شد و خاص به این مطلب بود مسأله ۲۵ یک تکه مسأله بود. لهذا سریعاً عبور می کنم.

اینجا یک بحث حکم تکلیفی است و یک بحث حکم وضعی است. بحث حکم تکلیفی مرتبط با قصور و تقصیر است. فرقی هم نمی کند کسی که

تقلید نکرده یا تقلید کرده ولی تقلیدش صحیح نبوده است. مسأله قصور و تقصیر است. هر جائی که شخص در تقلید نکردن یا تقلید کسی را بکند که جائز التقلید نیست اگر قاصر بوده که استحقاق عقاب ندارد و معذور است، اگر مقصر بوده چه عالم بوده و چه جاهل مقصر بوده این معذور نیست و استحقاق عقوبت دارد. علی ما تقدم در بحث تقصیر که اعم است در تقصیر خود عمل و در مقام عمل یا تقصیر در مقدمات بخاطر اینکه تمه تابع اخص مقدمات است و هکذا اینطور که سابقاً صحبت شد محتمل التقصیر. یعنی موردی که شخص نمی‌داند که این مصداق قصور است یا تقصیر، یعنی قاصر بوده یا مقصر، یا نمی‌داند که حالش آن وقت چه بوده و چه می‌داند که چگونه بوده فقط شبهه موضوعیه دارد که نمی‌داند خودش مصداق قاصر بوده یا مقصر؟ چون عرض شد که عذر دلیل و حجیت می‌خواهد. اگر شخص احتمال داد که معذور نباشد، حکم مقصر را دارد. یعنی باید مؤمن پیدا کند. همانطور که قبلاً عرض شد ما در مقام تکلیف سه قسم داریم: قاصر، مقصر، مشکوک انه قاصر أو مقصر. قاصر معذور بلا اشکال، چون عدم عذرش خلاف عدل است. مقصر غیر معذور بلا اشکال، غیر معذور نه یعنی معاقب، یعنی مستحق للعقاب بلا اشکال، حالا اگر خدای متعال به فضلش او را عفو بفرماید بحث دیگر است. فعلیت عقاب صحبت نیست، آنکه سبب می‌شود شخص دنبال برائت ذمه برود استحقاق عقاب است. چون اگر استحقاق داشت احتمال فعلیت دارد، دفع ضرر محتمل واجب است و لازم نیست که انسان یقین داشته باشد که معاقب می‌شود مؤمن تحصیل کند. همینکه احتمال دهد که معاقب شدن خودش را، این احتمال را بدهد کافی است برای اینکه مؤمن تحصیل کند. یعنی عقل بر او الزام کند که آرام نشین تا مؤمن تحصیل کنی.

حالا مؤمن هر چه که باشد. پس محتمل التقصیر اگر واقعاً شخص احتمال می‌دهد در زمان گذشته مقصر بوده این مؤمن لازم دارد چرا؟ چون یقین دارد که مقصر نبوده، نه، احتمال می‌دهد که مقصر بوده؟ بله. اگر واقعاً مقصر بوده، استحقاق عقاب داشته یا نه؟ پس احتمال استحقاق عقاب می‌دهد. این از آن جاهائی نیست که اصل عدم احتمال است. اصل عدم استحقاق عقاب است. مسأله، مسأله عقلی است، مسأله، مسأله این است که دفع ضرر محتمل واجب است. اینجا کجا دفع ضرر محتمل است. می‌گوئید اصل عدم ضرر است. چرا نمی‌گوئید آنجا اصل عدم ضرر است؟ عقل به شخص می‌گوید: آنجائی که یقین داری که ضرر به تو متوجه می‌شود، خودت را از ضرر کنار بزن و مؤمن تحصیل کن و جائی هم که احتمال ضرر می‌دهی باز مؤمن تحصیل کن. اگر این نبود فحوص از احکام نه بر مجتهد و نه بر مقلد لازم نبود. چرا می‌گوئیم در شبهات حکمیة فحوص از احکام واجب است. مجتهد چرا واجب است که تتبع از احکام کند؟ مقلد چرا واجب است که سؤال کند؟ بیاید نماز با یک تسبیحه بخواند. خوب آیا این یقین دارد که مرجع تقلید می‌گوید یک تسبیحه کافی است؟ نه. در صورتی که یقین ندارد باید فحوص کند. اگر فحوص نکرد مؤمن ندارد. چون احتمال دارد که مرجع تقلید بگوید یکی کافی نیست. همین احتمال سبب این می‌شود که عقل به او التزام کند که مؤمن تحصیل کن.

پس احتمال التقصیر حکم تقصیر را دارد. بله ممکن است کسی بگوید و بعضی‌ها هم مثل مرحوم اخوی گاهی می‌فرمودند و در الفقه نوشته‌اند که بعضی از عمومات مثل رفع ما لا یعلمون شامل مقصر هم می‌شود. گذشته از محتمل التقصیر، گیری ندارد و مؤمن است. اگر کسی از یک عموماتی استظهار کرد مثل اصل صحت که بعضی فرموده‌اند و مثل قاعده لا تعاد که بعضی

تصریح کرده‌اند شامل جاهل مقصر می‌شود، گیری ندارد، مؤمن است. بحث، بحث عقلی است. بحث این است که اگر جائی ما از ادله استفاده عموم للمقصر او لمحتمل تقصیر نکردیم یا کسی استفاده نکرد، کما اینکه جماعتی از فقهاء استفاده نکرده‌اند. پس محتمل التقصیر بما هو حکم مقصر را دارد و مؤمن لازم دارد. می‌فرمائید عموم داریم، این عموم مؤمن است، عیبی ندارد. اما اگر شما شک کردید که قاعده لا تعاد الصلاة مقصر را می‌گیرد یا نه؟ محتمل التقصیر را می‌گیرد یا نه؟ یعنی ظهور دارد یا نه؟ اصل عدمش است. کما اینکه جماعتی تصریح کرده‌اند. پس مسأله، مسأله عقلی است قبل از ادله شرعیه. یعنی جائی که دلیل شرعی محرز می‌ماند ما نداشته باشیم. این مقام حکم تکلیفی.

مقام حکم وضعی که صحت و بطلان باشد، باز هم صحبتش گذشت، مسأله صحت و بطلان مرتبط می‌شود با اینکه این شخصی که تقلید نکرده یا تقلید باطل کرده، از اول می‌دانسته باطل است یا حالا برایش کشف شده؟ فرقی نمی‌کند در مقام حکم وضعی حتی اگر زید قطع داشت که فلان مجتهد این هم اعلم و اتقی است و مدتی هم تقلیدش کرد و بعد کشف خلاف شد، علم وجدانی هم داشت به چه دردی می‌خورد؟ وقتی که کشف خلاف شد و ما هم اجزاء را قائل نباشیم، در مواردی که اجزاء را قائل نیستیم که غالباً قائل نیستند و بین متأخرین متسالم علیه است که اجزاء نیست در جائی که کشف خلاف شده باشد چه به حجت کشف حجت دیگر شده باشد چه به علم کشف خلاف حجت شده باشد و چه به حجت کشف خلاف علم شده باشد. در موردی که ما اجزاء را قائل نباشیم، اگر جائی اجزاء را قائلیم که گیری ندارد اما بما هو که آقایان اجزاء را قائل نیستند فرقی نمی‌کنند که تقلید نکرده یا تقلید باطل کرده و می‌دانسته که باطل است یا تقلید باطل کرده و

نمی دانسته، جاهل قاصر بوده یا تقلید باطل کرده و نمی دانسته جاهل مقصر بوده و یا تقلید باطل کرده و می دانسته که باطل نیست، قطع داشته بعد برایش کشف خلاف شده است. الآن اینها هیچکدام در موضوع ما نحن فیه که مسأله حکم وضعی باشد و آن صحت و فساد اعمال گذشته اش باشد فرقی نمی کند. الآن چکار باید بکند؟ همین بحثی است که مفصل گذشت. مشهور متأخرین فرموده اند آن مرجع تقلیدی که الآن فتوایش حجت است برای این شخص باید اعمال گذشته اش را طبق نظر این تصحیح کند. هر چه را که گفت صحیح، گیری ندارد و هر چه را گفت صحیح نیست باید اعاده کند. بعضی گفته اند یکفی که طبق نظر این مجتهد این باشد یا طبق نظر آن مجتهدی که حال العمل جائز التقلید بوده است. که اینها غیر مشهور هستند و به نظر می رسد که این قول علمياً حرف بدی نباشد انطباق بر احدهما کافی است. اما غالباً این را نمی گویند. بعضی هم احتیاط کرده گفته اند باید به نظر هر دو صحیح باشد. اگر یک عملی به نظر این مجتهد که الآن تقلیدش معتبر است و برای او صحیح است و به نظر مجتهدی که زمان عمل وظیفه اش بوده و به نظر او صحیح نبوده فایده ای ندارد. باید طبق نظر هر دو باشد والا اعاده و قضاء لازم دارد. این اجمال مسأله و بحث مفصلش در مسأله ۱۶ و ۲۵ است.

بعد ایشان فرمودند: **و کذا إذا قلّد غیر الأعلّم**. بعد متوجه شد که زید اعلم است. چون صاحب عروه فرمودند: تقلید اعلم بنابر احتیاط واجب است، فتوی به وجوب تقلید اعلم ندادند، احتیاط وجوبی کردند. اینجا هم طبق نظر سابقشان احتیاط کرده اند و گفته اند علی الأحوط باید عدول به اعلم کند و این عدول، عدول اصطلاحی نیست که **لا يجوز العدول من الحي الى الحي**، طبق نظر صاحب عروه والا در مسأله عدول گذشت که جماعتی منهم مرحوم کاشف

الغطاء کبیر فرموده‌اند اگر کسی تقلید مجتهد جامع الشرائط کرد منهای اعلمیّت، در عین اینکه تقلید اعلم لازم است اما عدول جائز نیست حتی الی الأعلّم که جماعتی غیر مشهور این را فرموده بودند.

بعد ایشان یک تفریعی کرده و فرموده‌اند: **وَإِذَا قُلِّدَ الْأَعْلَمُ ثُمَّ صَارَ بَعْدَ ذَلِكَ غَيْرَهُ أَعْلَمٌ**. دیگر از او بعد از مدتی اعلم شد. اگر کسی تقلید اعلم را لازم بداند حتی مقدم بر عدول بداند چون اینجا مسأله تزاحم است. عدول از حی به حی جائز نیست، تقلید اعلم لازم است. اعلم را مقدم بدارد بر عدول اینجا که می‌فرمایند باید عدول کند که ایشان علی الأحوط فرموده‌اند که عدول کند. این مسأله بیش از این صحبت ندارد.

جلسه ۴۴۵

۷ شعبان ۱۴۲۳

مسأله ۳۸: إذا كان الأعم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط والا كان مخيراً بينهما. احتمال اعلمت فقط در دو نفر است غیر بقیه. البته دو تا خصوصیت ندارد سه و چهار هم همین است برای مثال است. در اینجا اگر ممکن است احتیاط بین فتوی این دو که این احتیاط وجوبی است. یعنی نمی تواند شخص تقلید زید را بکند نه عمرو و نه عمرو بدون زید. باید جمع بین اقوال هر دو باشد و کدام نظرش سخت تر است به همان عمل کند یا اگر متباین است و دوران بین المحذورین نیست بین آن دو را جمع کند. بین ظهر و جمعه را جمع کند. و سه تسیحه بخواند و اگر احتیاط ممکن نیست یا تقلید زید یا عمرو را بکند.

چند جمله مقدماتی عرض کنم. این مسأله، مسأله بنائی است. اگر شروح عروه را ملاحظه کنید و حواشی محققین را، این یک مسأله ای است که اگر صاحب عروه نمی گفتند همین بود چون این مسائل علی المبنی است و یک نظر خاصی صاحب عروه ندارد غیر از یک مطلب که برخلاف ظاهر بنای

صاحب عروه است و آن مسأله علم اجمالی است. اگر تکلیف منجز مطلقاً مردد شد بین اطراف المحصوره فی محل الابتلاء باید احتیاط کند و اگر دوران بین المحذورین شد که تخییر است و به فرمایش میرزای نائینی لابدیت عقلیه است و این تغییر تعبیر است نه اینکه فرق می‌کند.

دیگر اینکه ایشان فرمودند: ولم یمكن التعمین. این یمكن اعم از لم یکن شرعی و تعبدی است. یعنی اگر تعیین ممکن است اما ضرری است. تعیین ممکن است اما حرجی است. یعنی شخص باید آنقدر فحص کند و کسب و کارش را کنار بگذارد اینطرف و آنطرف برود تا بتواند تعیین کند. اگر حرجی شد، حرج تکالیف مسلّمه را رفع می‌کند. ضرر تکالیف مسلّمه را رفع می‌کند. این یمكن اعم از امکان شرعی است. لم یکن گاهی عقلاً ممکن نیست و گاهی عادتاً و گاهی شرعاً ممکن نیست. ممکن است ولی حرج دارد یا ضرر و حرج است. این ظاهراً اینطور است.

دیگر فرمودند: فإن أمکن الاحتیاط بین القولین فهو الأحوط. تقلید اعلم بنابر این مبنی لازم است و یک مبنای مشهور است. آن وقت اعلم اگر محرز بود تفصیلاً که زید است که تقلیدش لازم است، حالا به بنای صاحب عروه احتیاط وجوبی و به مبنای بسیاری و یک عده هم که اقل هستند فتوی داده‌اند نه اینکه احتیاط وجوبی کرده‌اند. اما اگر متعلق علم اجمالی شد، یعنی انسان می‌داند اعلم یکی از این دو تاست یا سه تا یا چهار تاست. آیا علم اجمالی در وجوب تقلید اعلم چه فتوی و چه احتیاطاً، آیا این علم اجمالی منجز واقع محتمل است تا اینکه احتیاط لازم باشد؟ صاحب عروه در اصل تقلید اعلم در صورت اینکه متعلق علم تفصیلی باشد فتوی نداده‌اند. گفته‌اند يجب تقلید الأعلم مع الإمكان علی الأحوط و غالباً هم بر فرمایش ایشان ساکت شده‌اند. آن وقت اگر

متعلق علم اجمالی شد ایشان باز این احتیاط را اینجا آورده‌اند. این جهتش مورد مناقشه نیست. مورد مناقشه این است که صاحب عروه در مجتهدین مساویین فی الفضیلة و تخالفهما فی الفتوی و بسیاری مثل خود صاحب عروه اگر نظرتان باشد قائل شدند به اینکه تخییر است و احتیاط لازم نیست. با اینکه تخالف در فتوی یکی از مصادیق ظاهره علم اجمالی است. یعنی بالتتیجه فتوی مجتهد که واقع نیست. فتوای مجتهد طریقت تعبدیه و عقلائیة و یا شرعیه یا هر دو، فتوای مجتهد بعنوان یک اهل خبره احکام شرعیه طریقت دارد در مقام تنجز و اعدار. آن وقت اگر دو طریق متعارض شد اینجا شبهه محصوره‌ای می‌شود که در آن احتیاط لازم است. چرا در مورد تقلید گفته‌اند یتخیر بینهما. این خلاف علم اجمالی است؟ بخاطر همان حرف‌هایی است که سابقاً گذشت که در باب تقلید احتیاط نیست. یعنی بنا باشد یک شخص و یک مکلف بینی تقلیده علی الاحتیاط. نه اینکه در یک مسأله و دو مسأله و یک جزئی یا دو جزئی، نه، وظیفه‌اش این باشد که احتیاط کند. دو تا مجتهد مساویان هستند و طریقت تعبدیه دارد فتوا و ایشان به احکام شرعیه، طریقت منجزیه و معذریه. یکی می‌گوید نماز جمعه و دیگری می‌گوید نماز ظهر واجب است. یکی می‌گوید تراحم والدین، والد مقدم است و دیگری می‌گوید والده مقدم است. اینجا دوران بین المحذورین است. اگر یکی گفت مخیری یکی گفت پدر را بگیر، باید پدر را بگیرد. شخص مقلد بنا باشد تکلیف احتیاط باشد. در هر مسأله‌ای بنا باشد که احتیاط کند. مشهور و شبه متسالم علیه است که گفته‌اند لازم نیست اینکار. در جاهای دیگر می‌گویند لازم است. در دو آبی که یکی طاهر و دیگری نجس است باید احتیاط کند و علم اجمالی در شبهه محصوره است و محل ابتلاست. در قبله می‌گویند احتیاط کند چهار نماز بخواند، چطور

شد در باب تقلید علم اجمالی است و شبهه محصوره است محل ابتلاء هست می‌گویند تخییر و احتیاط لازم نیست؟ چون فرموده‌اند در باب رجوع جاهل به عالم احتیاط نیست، نه عقلاء بنایشان بر احتیاط است و نه دلیل شرعی بر احتیاط بالخصوص داریم. بلکه استناد کرده‌اند به اجماع که اجماع است که در باب تقلید احتیاط نیست.

در متساویین مختلفین فی الفتوی گفته‌اند احتیاط نیست. چرا؟ آن دلیل در اینجا می‌آید یا نه؟ اگر اجماع است، چطور ایشان فرموده‌اند: **إن أمکن الاحتیاط بین القولین فهو الاحوط**. یعنی از اول تا آخر فقه باید احتیاط کند. اگر ما اجماع داریم که در باب تقلید مبنا احتیاط نیست، چرا این اجماع اینجا را بگیرد؟ توی اجماع که نگفته‌اند متساویین باید باشند تا اینکه احتیاط لازم نباشد گفته‌اند در باب تقلید و باب تقلید را کنار کشیده و استثناء کرده‌اند یا اینکه فرموده‌اند در باب رجوع جاهل به عالم بنابر احتیاط نیست، یعنی کسانی که در مورد مریضشان می‌خواهند رجوع به اطباء کنند و در بنای منزلشان رجوع به مهندسین می‌کنند اگر دوتا اهل خبره اختلاف کردند می‌گویند بنای عقلاء بر احتیاط نیست. یعنی اینطور باشد که انسان مؤظف باشد از نظر عقلانی که در جمیع مواردی که اهل خبره اختلاف می‌کنند لازم باشد که احتیاط کند. می‌گویند همچنین چیزی نیست. آیا در آنجا اعلامیت و غیر اعلامیت را نمی‌گوئیم؟ چون دلیل تساوی یک دلیل خاصی دارد؟ دلیلی خاص را ذکر نکرده‌اند. این را در مورد تساوی ذکر کرده‌اند. در مورد تساوی گفته‌اند این مورد تساوی را از کبرای کلیه لزوم احتیاط در اطراف محصوره مبتلی به علم اجمالی بیرون کشیده‌اند رجوع جاهل به عالم را در متساویین اگر نه در جاهای دیگر مصداق است، علم اجمالی است، شبهه محصوره و محل ابتلاء

داده‌اند از این استدلال که حرج لازم می‌آید، اینکه نمی‌تواند ملاک باشد حرج لازم آمدن. آنکه مرتفع است حرج شخصی است نه نوعی، اگر حرج شخصی است بر هر کسی در هر جا حرج بود انجام ندهد. در علم‌های اجمالی دیگر هم همین را می‌گوئیم. در علم‌های اجمالی هم اگر حرج شد احتیاط مرتفع است علی‌مبنای خود شیخ و صاحب کفایه در فقه و علی‌مبنای صاحب کفایه در اصول که شیخ این را اشکال کرده‌اند فرموده‌اند احتیاط امرش عقلی است یعنی آنکه یلزم بالاحتیاط عقل است و لا حرج دلیل شرعی است والأدلة الاعتباریه لا تنال احکام عقلیه را که شاید به یک مناسبتی در فقه جواب داده‌اند. صاحب کفایه در اصول دارند و می‌گویند منشأش را برمی‌دارد.

پس استدلال به لا حرج منتفی است ولو بعضی استدلال کرده‌اند. عمده‌اش این است، بناء رجوع الجاهل الی العالم بر احتیاط همچنین چیزی نیست و مشهور نمی‌گویند آن وقت در مورد تساوی مجتهدین و تخالفهما فی التساوی در علم و تخالفهما فی الفتوی گفته‌اند مخیر است و این مبناست. آیا این حرف در جائیکه ما می‌گوئیم تقلید اعلم لازم است و اعلم منحصر در دو تا شد یعنی حجت واقعیه منحصر شد در زید و عمرو. در اینجا هم از اول بگوئیم تخییر است و احتیاط لازم نیست.

پس ایشان که فرمودند: فإن أمکن الاحتیاط چرا در متساویین فرمودند. فارقی دارد بین متساویین و اینجا؟ اگر ما یک دلیل تبعدی داشتیم در متساویین می‌گفتیم دلیل تبعدی اینجا را نمی‌گیرد. اگر دلیل این است که بناء التقلید علی الاحتیاط نیست تابع مرفوض، چطور اینجا بناء التقلید علی الاحتیاط شد؟ فإن أمکن الاحتیاط بین القولین فهو الاحتیاط، احتیاط مسبوق به فتوی مقرون به فتوی نیست احتیاط وجوبی است. این وجهش در اینجا چیست؟ چه ممکن

است که وجه وجیه در اینجا باشد که ایشان فرموده‌اند و خیلی از محققین هم حواشی زده‌اند که عرض می‌کنم.

پس اگر در باب مجتهدین متساویین مختلفین فی الفتوی آنجا در متساویین دلیل خاص داریم می‌گوئیم تخییر هست، در عین اینکه علم اجمالی است و بگوئیم احتیاط لازم نیست. صاحب عروه می‌فرماید احتیاط لازم است. اما اگر در باب مجتهدین متساویین ما یک دلیل خاص نداریم. دلیل عدم وجوب احتیاط در مجتهدین متساویین فی الفضیله مختلفین فی الفتوی، دلیل عدم لزوم احتیاط این بود که تقلید بنائش بر احتیاط نیست، لهذا بعضی اشکال کرده‌اند که چه فرقی می‌کند تقلید و غیر تقلید؟ اینجا هم باید احتیاط کند. چون علم اجمالی است و اگر حرجی نباشد احتیاط کند. پس در اینجا هم بفرمائید: إذا كان الأعلم منحصراً بين الشخصين أو ثلاثة أو أربعة اشخاص و شبهه محصوره باشد ولم يمكن التعيين، تخییر، روی همان ملاکی که در متساویین گفته شد تخییر.

عمده مسأله این است که باب تقلید از مسأله علم اجمالی جداست و استثناء است یا نه؟ تقلید عام. من معارض این نیستم که شما تقلید زید یا عمرو را می‌کنید در هر جائی که دوران امر بین اطراف محصوره شد در حکم الزامی محل ابتلاء بود لازم باشد احتیاط، اما بنا باشد انسان از اول باب تقلید تا آخر دیات در جمع مسائل احتیاط کند، مشهور می‌گویند این در فقه نیست. اگر نیست که فرقی نمی‌کند از این جهت در متساوی مجتهدین واقع مردد باشد یا اعلیت مردد بین شخصین باشد. اینجا چند حاشیه از اعظام است که چندتا را می‌خوانم:

مرحوم آقا ضیاء اینجا فرموده‌اند: مع عدم سبقة بتقلید احدهما والآخر بما

یجی احتمال تعیینه و استصحاب. صاحب عروه عبارتشان مطلق بود. مرحوم آقا ضیاء یک مورد را با ریما بیرون کشیده‌اند و فرموده‌اند فرق می‌کند. یک وقت زید می‌خواهد الآن ابتداءً تقلید کند. دوتا از مجتهدین را می‌داند که یکی اعلم است مرحوم آقا ضیاء اینجا حاشیه ندارند. اما اگر اینطور شد که زید تقلید مجتهدی را کرد حالا بعنوان تساوی مخیر بود تقلید کرد یا این را اعلم تشخیص داد تقلیدش کرد بعدی که زید این مجتهد را تقلید کرد و تقلیدش هم صحیح بود مدتی هم عمل کرد به قول مجتهد، حالا علم اجمالی برایش حاصل شد که یا این مجتهدش اعلم است یا آن دیگری اعلم از این است. ایشان فرموده‌اند اطلاق فرمایش صاحب عروه اینجا را هم می‌گیرد یعنی مقتضای اطلاق این است، مرحوم آقا ضیاء این را بیرون کشیده‌اند. گفته‌اند در اینجا، نه، چرا؟ چون استصحاب تعیین ممکن است در اینجا بیاید.

پس اگر شخصی تقلید مجتهدی را می‌کرد و قطع داشت که این اعلم از کل مجتهدین است فرضاً. بعد علم اجمالی پیدا کرد یا این اعلم است یا دیگری، یعنی آن قطعش آب شد به هر جهتی و علم تفصیلی که متعلق به یک شخص واحد بود شد علم اجمالی، متعلق به شخصین علی سبیل البدل شد یا این یا آن. در همچنین جائی استصحاب حجت است اما قاعده یقین که صحبت نیست مشهور این را می‌گویند. نمی‌شود اعتماد روی یقین سابق کند به اعلمیت این، چون یقین سابق آب شد و رفت. یقین سابق تفصیلی بود مبدل شد به یقین اجمالی. فقهاء می‌گویند اگر شما یقین داشتید که زید عادل است و سال‌ها هم پشت سرش نماز خواندید. یک وقت شک می‌کنید که آیا فاسق شد؟ این جای استصحاب عدالت است. اما اگر شک کردید در اینکه این از اول عادل بوده یا نه؟ اینجا اصل صحت جاری نیست. اینجا قاعده یقین

جاری نیست، مشهور اینطور می‌گویند حتی کسانی که قاعده یقین را معتبر نمی‌دانند از شیخ به اینطرف متسالم علیه است بین فقهاء اصولاً و فقهاء. این قاعده یقینی که می‌گویند حجت است چیست؟ معنایش این است که شما سابقاً یک یقینی داشتید و روی این یقین بنا هم کردید بعد از مدتی یقین شما فی محلّه مبدل شد. اگر یقین شما بقاء مبدل شد، دلیل استصحاب آن را می‌گیرد و استصحاب می‌گوید بگو باقی است. یعنی یقین شما فی محلّه درست است شک می‌کنید که آیا فاسق شد یا نه؟ در اینجا عدالت از اصل خراب می‌شود، لا تنقض الیقین بالشک بنابر مشهور قاعده یقین را نمی‌گیرد. لا تنقض الیقین بالشک الطاری لا ساری. وقتی که اینطور شد مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند اگر سابقاً مقلد یکی از این دو مجتهد بوده و فرضاً هم این را اعلم می‌دانسته بعد آن یقین مبدل شد به شک ساری، علم اجمالی یعنی یقین داشت زید معیناً اعلم است حالا شک کرد در اینکه این آیا فی محلّه اعلم بوده است یا نه؟ قاعده یقین که حجت نیست، پس آن یقین از بین می‌رود. وقتی که آن یقین از بین رفت الآن علم اجمالی دارد یا این و یا آن اعلم است. اگر گفتیم احتیاط، باید احتیاط کند. مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند: ربما یجیء احتمال تعیینه فیستصحب، وقتی که این سابقاً مقلد زید بوده و زید برایش حجت بود، حالا شک می‌کند زید حجت است یا عمرو. آیا زید حجت است نه عمرو و یا عمرو حجت است نه زید. ایشان فرموده‌اند: "ربما" شاید. این احتمال یقین از کجا آمده است؟ از اینکه چون این تقلید کرد به او چسبید. یک فرمایشی مرحوم شیخ دارند در گذشته گذشت که می‌فرمایند ادله تقلید برای کسی است که متحیر و مردد است اما اگر تقلید کرده دیگر ادله تعیین او را نمی‌گیرد. این "ربمای" مرحوم آقا ضیاء شاید مال این جهت است که چون این تقلید کرد

خلاص شد. آیا باز بر او احتیاط است؟ ایشان فرموده‌اند: فرمایید احتیاط تعیینه. وجهش احتمال دارد این باشد مستصحب. اما یک نکته در فرمایش ایشان به نظر می‌رسد و آن این است که بحث صاحب عروه بحث احتیاط است. مقابل احتیاط جواز است. یعنی مرحوم آقا ضیاء قاعده‌اش این بود که بفرمایند: فرمایید احتیاط صحته نه تعیینه. صاحب عروه می‌فرماید علی الأحوط باید احتیاط کند بین الفتویین، مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند اگر تقیید کرده ابتداءً این ممکن است معین باشد. تعیین مقابل احتیاط که معنی ندارد. جواز مقابل احتیاط است. و من فکر می‌کنم این تعیین سبق قلم باشد.

صاحب عروه می‌فرمایند باید بین القولین احتیاط کند مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند احتیاط لازم نیست نه اینکه جائز نیست، مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند: لازم نباشد احتیاط بین قولین کند و این همان تقلیدی که کرده برایش کافی باشند. پس احتمال تعیینه نیست در اینجا. احتمال تعیین در جائی است که احتیاط ممکن نیست و دوران بین محذورین است و لهذا می‌گویند در اقل و اکثر احتمال تعیین و احتمال تخییر است اگر احتمال تعیین هذا و تعیین هذا شد دوران بین المحذورین می‌شود.

پس این فرمایش ایشان در عین اینکه ایشان "ربما" فرمودند و پیدا است که ایشان جازم نیستند چون اصل مطلب مورد جزم نیست ولو مثل شیخ انصاری این را فرموده‌اند و طبخش فتوی داده‌ند در رساله‌شان اما حرف فی محله خودش محکم نیست چون با "ربما" فرمودند. پس فرمایش مرحوم آقا ضیاء به نظر می‌رسد با این سبق قلم در تعیینه این باشد که اگر ابتداءً می‌خواهد تقلید کند می‌داند یا زید و یا عمرو اعلم است علی الأحوط باید احتیاط کند. اما اگر قبلاً مقلد یکی از این دوتا بوده حالا آن علم تفصیلی‌اش

مبدل به علم اجمالی شد بین این و دیگری، در همچنین جائی صاحب عروه
اطلاق لکلامشان اقتضاء می کند که در همین جا هم احتیاط لازم باشد. مرحوم
آقا ضیاء می خواند بفرمایند در اینطور مورد احتمال دارد حجیت.

جلسه ۴۴۶

۸ شعبان ۱۴۲۳

در دو مجتهدی که شخص علم اجمالی که احدهما اعلم و در بقیه احتمال اعلمیت نمی‌دهد. عرض شد صاحب عروه اینجا فرموده بودند احتیاط وجوبی این است که بین مجتهدین احتیاط کند **والا كان خيراً بینهما**. مرحوم آقا ضیاء حاشیه کرده بودند بشرطی که سبق تقلید نداشته باشد. یعنی در جائی است که هنوز تقلید نکرده است. اما اگر تقلید کرده یکی از این دو مجتهد را و بعد از مدتی از تقلیدش علم اجمالی پیدا کرد یکی از این دو تا اعلم است، ایشان فرمودند فریما یجیء احتمال تعیین فیستصحب.

یک عرض دیگر اینجا هست و آن این است که این احتمال تعیین مبتنی است بر یک حرفی که خود مرحوم آقا ضیاء رد کرده‌اند. یک مسأله‌ای است که در عروه گذشت (مسأله ۲۱) و آن این بود که در مجتهدین که ظن دارد باعلمیه احدهما، صاحب عروه که مبنایشان الأحوط وجوباً هست فرمودند: **مظنون العلمیه مقدم است**. بلکه محتمل العلمیه مقدم است که مبنای غالب قائلین به تقلید اعلم هستند که غالب متأخرین باشند. مرحوم آقا ضیاء در آن

مسأله در مضمون الاعلمیة یک حاشیه و تعلیقۀ دارند. یعنی ما نحن فیہ مسأله احتمال را ایشان مطرح کرده‌اند، آنجا صاحب عروه ظن به اعلمیت، بلکه احتمال به اعلمیت را مطرح فرموده است. مرحوم آقا ضیاء آنجا نگذاشته‌اند نوبت به احتمال برسد، سر ظنش هم اشکال کرده‌اند. کلام ایشان را می‌خوانم ببینیم چه برداشت می‌کنیم از این فرمایش‌ها.

مسأله ۲۱ باب تقلید عروه، عبارت این بود: **إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصیل العلم باعلمیة احدهما ولا البینة فإن حصل الظن باعلمیة احدهما، تعین تقلیده (با اینکه ظن حجیت ندارد) منجز و معذر تقلید این است و اگر تقلید دیگری را کرد که متعلق وهم به اعلمیت است منجز و معذر نیست. مگر واقعاً مطابق با لوح محفوظ درآمد که تجری کرده و اگر مخالف درآمد معذور نیست. بعد صاحب عروه فرموده بود: بلکه اگر در احدهما احتمال اعلمیت بود نه ظن باز هم تقلید متعین است. مرحوم آقا ضیاء در آنجا حاشیه نکرده‌اند روی احتمال قبل از احتمال جلوی ظن را گرفته‌اند و اگر جلوی ظن را گرفتند احتمال به طریق اولی جلویش گرفته می‌شود. عبارت حاشیه مرحوم آقا ضیاء این است وقتی که صاحب عروه فرمودند: **فإن حصل الظن باعلمیة احدهما تعین تقلیده**، ایشان تفصیل قائل شده‌اند. اطلاق صاحب عروه را اشکال کرده‌اند. فرمودند مع عدم احتمال اعلمیة غیره، **والا ففی اتباع الظن بالترجیح نظر. بل العقل یحکم بالتخیر فی الأخذ بأی واحد منهما**. ایشان فرمودند این ظن دو قسم است. یک وقت این شخصی که دارد فحص می‌کند می‌خواهد تقلید کند، از این و آن می‌پرسد کدامیک اعلمند؟ یکی می‌گوید این و دیگری می‌گوید آن. بالنتیجه از حرف‌ها برایش علم حاصل نشد که زید اعلم است یا عمرو. خوب تعارض دارد، تساقط می‌شود علم برایش حاصل نشد. اگر علم حاصل شد حجیت**

ذاتیه دارد، جعل اصلاً لازم ندارد. بعد بینه‌ای هم نداشت، از مجموع این حرف‌ها ظن پیدا کرد که زید اعلم از عمرو است. **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**. صاحب عروه فرمود این ظن حجت است. مرحوم آقا ضیاء دو قسم کردند این ظن را روی دقت خودشان. فرمودند: در جایی این ظن حجت است که مقابلش وهم باشد. یعنی ظن دارد که زید اعلم است از عمرو و اعلمیت عمرو وهم است و مورد احتمال عقلانی نیست. یعنی این ظن بالاست و آن احتمالش پائین است. اما اگر احتمال داد که آن اعلم از این باشد. یعنی چه؟ یعنی یک وقت است از مجموع حرف‌ها به نظرش می‌آید یا زید اعلم از عمرو است و مورد ظن اعلمیت است یا اینکه اعلمی اصلاً در کار نیست. و هر دو مساوی هستند. ایشان فرمودند در همچنین جایی این ظن حجت دارد. اما اگر نه، احتمال اعلمیت در دیگری هم می‌شود و دفع احتمال عدم اعلمیه غیره. یعنی اینجا ظن است که مقابل وهم است **والا ففی اتباع الظن بالترجیح نظر**. ظن به اعلمیت مطلق تعین تقلیده، اما ظن در مقام ترجیح. ایشان فرموده‌اند معلوم نیست، مورد نظر است. بلکه بالاتر. **بل العقل يحكم بالتخير في الأخذ بأي واحد منهما**. چرا؟ چون عدم حجیت ظن که عقلاً و شرعاً این عدم حجیت ثابت است، ظن از کار می‌افتد. وقتی که ظن از کار افتاد عقل می‌گوید مرجحی که مرجح باشد که اعتبار داشته باشد نداری. وقتی که مرجح نداری مخیر بینهما هست، ولو ظن باعلمیت دارید. بعد فرمودند: **اللهم الا أن يدعى** (چون مسأله پایه شرعی ندارد بنابر قول مشهور محققین بحث عقلی و عقلانی است) **بان مضمون الاعلمية رأيه اقرب الى الواقع**. وقتیکه مقلد ظن پیدا کرد که زید اعلم از عمرو است. اعلم قولش به واقع نزدیک‌تر است. چرا ایشان یدع فرمودند؟ این حرف تام نیست. چرا؟ سابقاً گذشت و نقض شده بود بر این حرف و منهم

خود آقا ضیاء نقض کرده بودند و گفته بودند اگر زید اعلم از عمرو است و زید می‌گوید یک تسبیحه کافی است و عمرو می‌گوید سه تا لازم است. قول زید چون اعلم است احتمال مطابقتش با واقع درصد این احتمال بیشتر است از مطابقت قول غیر اعلم است. در اعلم این حرف تام است اما مظنون الاعلمیه ایشان فرمودند مگر در مظنون الاعلمیه هم کسی این را بگوید. زید اگر محرز است که اعلم از عمرو است، درصد احتمال مطابقت قولش با واقع باشد اما اگر من ظن دارم به اعلمیت زید، آیا باز هم درصد احتمال بیشتر می‌شود؟ خود ظن در حدش بیش از وهم است. اما ظن به اعلمیت ملازم با واقع احتمال است؟ ایشان فرموده‌اند: اللهم الا أن يدعى. (در اللهم، این "میم" جای "یاء" نداء است لهذا با هم جمع نمی‌شوند. اللهم یعنی یا الله. این تعبیر یک تعبیر لطیفی است، یعنی خدایا مرا کمک کن، مطلب، مطلب درستی نیست ولی کمک کن ما این حرف را بزنی. آن هم يدعى، نگفته‌اند يقال اللهم الا أن يدعى ان مظنون الاعلمیه رأيه اقرب الى الواقع. یک قید ایشان زده‌اند اینجا و یک قید خود ایشان و بعضی دیگر در جای دیگر زده‌اند. یکی فرموده‌اند ما لم یکن قول غیره مطابقاً للاحتیاط. وگرنه اقرب به واقع نیست در این مثالی که عرض کردم. اگر زیدی که شخص ظن به اعلمیتش دارد در مقام ترجیح و با اللهم گفتیم که ظن به اعلمیت موجب اقریبیت به واقع می‌شود. این در جائی است که قول غیر اعلم مطابق با احتیاط نباشد والا آن قطعاً اقرب الى الواقع است. یعنی اگر اعلم قولش برخلاف احتیاط است و می‌گوید تسبیحات اربع یکی کافی است. غیر اعلم قولش موافق احتیاط است می‌گوید تسبیحات اربع یکی کافی نیست و باید سه تا بخواند. آیا ما احتمال می‌دهیم یک تسبیحه موافق با واقع باشد و سه تا موافق با واقع نباشد؟ در الزام این احتمال هست اما در

امثال این احتمال نیست. یقیناً کسی که سه تسبیحه می خواند طبق فتوای غیر اعلم یقیناً مطابق با واقع است و نمازش درست است و امثال کرده است. چون متباینین که نیست و دوران بین المحذورین که نیست، اقل و اکثر است. یا فرض کنید اگر متباینین هم بود و غیر اعلم امر به احتیاط می کرد و جمع کرده بود. مظنون الاعلمیه می گفت نماز ظهر واجب است نه جمعه. غیر اعلم می گفت: علم اجمالی هم ظهر بخوانید هم جمع و ما احتمال می دهیم کسی که هم ظهر بخواند و هم جمعه، نماز آن روز را نخوانده باشد؟ نه. احتیاط قطع مطابقت با واقع است. لذا با اللهم و ادعی یک قیدی زده اند با لم یکن قول غیره مطابقاً للاحتیاط. یک قید دیگر هم جاهای دیگر زده اند که معروف هم هست و آن این است که فرض بفرمائید اعلم امروز که زید از عمر و اعلم باشد. آن وقت اعلم یک فتوایی دارد و غیر اعلم فتوایی دیگر. خوب قول اعلم درصد احتمال مطابقتش با واقع بیشتر از غیر اعلم است بشرطی که قول غیر اعلم مطابق با اعلم از اموات نباشد. چون مسأله مطابق و عدم مطابقتش با واقع ربطی به حی و میت ندارد. این می خواهد تقلید حی کند. پس اقریبیت نیست. وقتی که فتوای غیر اعلم مطابق با احتیاط است فتوای اعلم قطعاً اقرب به واقع است. پس این قیدی که ایشان زده اند فی محله است. لذا جماعتی از فقهاء و محققین، تقلید اعلم را با اینکه قائل هستند از ریشه مقید کرده اند که اگر غیر اعلم فتوایش مطابق با احتیاط نباشد و گرنه اینجا بحث اعلم و غیر اعلم جائی ندارد و قطع به واقع است.

پس اگر بنا شد اعلم درصد احتمال مطابقتش با واقع بیشتر باشد از غیر اعلم آیا این اعلم خصوصیت دارد و اعلم علت این ظن است اما فتواست که اقرب به واقع است. زید که من احتمال می دهم که اعلم باشد معنایش این

است که فتوایی که می‌دهد درصد مطابقتش با لوح محفوظ بیشتر است، این مقبول و درست است. اما این در جایی است که غیر اعلم فتوایش مطابق با اعلم از این اعلم من الأموات نباشد. آن وقت در اینجا باز می‌گوئیم اعلم امروز درصد مطابقت فتوایش با واقع بیشتر است؟ نه.

بعد ایشان فرموده‌اند: فیتبع حیثیذ احوطهما. و آخر کار فرموده‌اند: فتأمل. آن وقت این فرمایش مرحوم آقا ضیاء اینجا آیا جمع می‌شود با فرمایشی که دیروز در حاشیه مسأله ۳۶ از ایشان نقل کردم. ایشان فرمودند: مع عدم سبقه بتقلید احدهما والا فربما یجیء احتمال تعیینه. ایشان در ظن اشکال کردند احتمال تعیین که به طریق اولی، نوبت به احتمال تعیین نمی‌رسد. اگر بنا شد ظن هم منقسم به دو قسم باشد و هم اشکال بر آن وارد باشد، هم اشکال اینجا و هم اشکالی که جاهای دیگر ایشان و غیر ایشان نموده‌اند. پس دیگر نوبت به احتمال نمی‌رسد. یعنی ایشان در مسأله ۲۱ که عرض کردم هم ظن و هم احتمال را فرموده‌اند. ایشان سر ظن اشکال کرده‌اند، نوبت به احتمال نمی‌رسد. و شاید ایشان که فرمودند: "ربما" از همین جهت است. این طرح یک مطلب علمی است نه نظرشان است. "ربما" یعنی: شاید، رب تقلیلیه است نه تکثیریه. ممکن است این احتمال داده شود. پس فرمایش آقا ضیاء تام است نسبت به کسی که احتمال اعلییت را منجز واقع محتمل بداند نه خود ایشان که ظنش را هم منقسم به دو قسم می‌کنند و هم در اصلش اشکال می‌کنند چه برسد به احتمالش. البته ظن در مقام ترجیح نه در مقام اصل.

یک حرفی آقایان در اصول و فقه دارند که رویش بنا کرده‌اند و حرفی است پر فرع و خیلی از فروع در فقه بر آن مبتنی می‌شود و آن در باب تزاحم است نه تعارض. تعارض آن است که یکی ملاک دارد و دیگری ندارد. تزاحم

آن است که هر دو ملاک دارد مکلف قادر به جمع بینهما نیست و آن این است که در متزاحمین ایذاء پدر حرام است، ایذاء مادر هم حرام است. اما اگر در جائی گیر کرد که اگر عملی انجام دهد پدر اذیت می شود اگر نکند مادر اذیت می شود، این اسمش تزاحم است. یعنی اگر می توانست اجتناب کند از اینکه پدر و مادر اذیت شوند واجب بود که کاری کند که هیچیک اذیت نشوند. اما اگر پدر و مادر با هم لج کردند. پدر می گوید فلان کار را بکن و مادر ضد آن کار را می گوید. در همچنین جائی اگر از ادله شرعیه استفاده شد احدهما اهم من الآخر که در همین مسأله بالخصوص جماعتی قائل شده اند که (شهید اول یکی از اینهاست) نه، مراعات اذیت مادر شرعاً اهم است. حالا روی ادله و روایاتی که دارد. یعنی کاری کند که پدر اذیت شود نه مادر.

اینجا یک بحثی هست که اگر احدهما محتمل الاهمیة است دون الآخر، که این حرف در تزاحم حق خدا با حق الناس گفته شده مثل دین و حج، که عده ای قائل شده اند که حق الناس مقدم بر حق الله است. اگر هم از ادله استفاده نشد احتمال در آن است نه این.

البته این مسأله سیاله است و در خود عروه و در صلاة عروه مکرراً این مسأله فرع دارد. اگر کسی امرش دائر شد بین اینکه در نماز قیام انجام دهند و رکوع و سجود را عذری انجام دهد یعنی با ایما یا اینکه نشسته نماز بخواند و رکوع و سجود را اختیاری انجام دهد. ایستاده که هست نمی تواند رکوع و سجود کند. آیا قیام مقدم است یا رکوع و سجود؟ و ریشه این مسأله، مسأله تزاحم است و مسأله ای که اگر از ادله، فقهیه استفاده کرد که این مزاحم اهم از آن است که این مقدم است و گیری ندارد. و اگر تساوی احراز شد از ادله، باز هم گیری ندارد. یعنی از ادله استفاده نشد که نه این اهم است نه آن و نه

احتمال اهمیت در این دادیم دون آن و نه آن دون این. مسأله محل خلاف اصولاً و فقهاً این است که اگر در یکی از دو متزاحم ما احتمال اهمیت دادیم دون الآخر. یعنی در همین مسأله والدین یک عده‌ای اینطور گفته‌اند که ما احتمال می‌دهیم عند التزاحم این دو حرام که اذیت والدین باشد که اجتناب ناپذیر است و نمی‌شود از هر دو اجتناب کند عند التزاحم، احتمال می‌دهیم که مراعات حال مادر اهم باشد عند الشارع و احتمال نمی‌دهیم که مراعات حق پدر اهم از حق مادر باشد. یا متساویان هستند و یا حق مادر اهم است. آیا این احتمال منجز واقع هست یا نیست؟ جماعتی مثل مرحوم میرزای نائینی مفصل در اصول مطرح فرموده‌اند و یک مجموعه‌ای از ایشان تبعیت کرده‌اند فرموده‌اند: محتمل الاهمیة واجب تقدیمه. این احتمال با وجوب می‌سازد. چون متعلق احتمال واقع است و متعلق وجوب مقام تنجیز و اعدار است. یعنی آنکه ما واقعاً احتمال می‌دهیم که مقدم باشد اینجا جای اصل عدم احتمال نیست و جای رفع ما لا یعلمون نیست که بگوئیم اینجا احتمال می‌دهیم اصل عدمش است. از همان جایی که علم و ظن ناشی می‌شود. آیا این احتمال از حجیت منجز است یا نه؟ از اول تا آخر اصول فقه می‌گویند رفع ما لا یعلمون، علم که نبود مرفوض است **وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**، احتمال که جای خود دارد ظنش هم حجت نیست. اصل عام و اولی این است که غیر علم حجت نیست حتی ظن. اگر جایی ما دلیل داریم بر حجیت ظن می‌گوئیم و اگر جایی دلیل داریم بر حجیت احتمال می‌گوئیم. آن وقت در مسأله محتمل الاهمیة محل خلاف است. جماعتی از محققین فرموده‌اند: محتمل الاهمیة واجب تقدیمه. یعنی اگر فقیه احتمال داد که مراعات حال مادر در مقام تزاحم اهم باشد از مراعات حال پدر و احتمال دیگرش این است که متساویان

باشند و اهمیتی در کار نباشد که دوران امر بین احتمال التعجیل و احتمال التعیین نباشد. دوران الأمر بین احتمال اهمیت فی هذا واحتمال عدم وجود اهمیت فی البین اصلاً باشد. گفته‌اند در همچنین جائی محتمل الاهمیة واجب التقديم است. این را در باب تزاحم گفته‌اند نه در باب تعارض.

در باب تعارض این حرف را قائل نیستند. هر جائی که احتمال می‌آید می‌گویند اصل عدم احتمال است فقط در باب تقلید بالخصوص این را از عام باب تعارض بیرون کشیده‌اند. چرا؟ بخاطر بناء عقلاء. که جماعتی ادعاء کرده‌اند که بنای عقلاء بر این است در دو اهل خبره که اگر یکی‌اش را یقین داریم که اعلم است، آن است که نظرش منجز است و اگر یقین نداریم و ظن به اعلمیت احدهما داریم، باز در عین اینکه ظن جاهای دیگر حجت نیست، بنای عقلاء اینجا بر تقدم مظنون است. اگر ظن نبود و احتمال دادیم باز اینجا مقدم است حتی بنابر اینکه محتمل الاهمیة در باب تزاحم مقدم باشد، اینجا باب تعارض است و این حرف نمی‌آید. نمی‌شود اینجا را قیاس به آنجا کرد. گو اینکه مرحوم آقا ضیاء این فرمایش را قبول ندارند و إن قلت قلت در آن دارند. یعنی در باب تزاحم محل کلام است برای آقا ضیاء و مسلم نیست. مرحوم میرزای نائینی پیششان مسلم است.

دیگر اینکه اینجا که ایشان فرمودند: فیستصحب، اصول در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود؟ خیر. یا مطلق که عده‌ای فرمودند یا در جائی که اثر نداشته باشد. بالتیجه اگر تعارض کردند تساقط می‌کنند. علم اجمالی مثل علم تفصیلی است. بنابراین مشهور است. یعنی وقتی که شخص علم اجمالی دارد که یا زید اعلم است ولا يجوز تقلید عمرو، بنابر وجوب تقلید اعلم. یا عمرو اعلم است ولا يجوز تقلید زید. در همچنین جائی مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند

این در جایی است که این قبلاً تقلید احدهما را نکرده باشد والا فیستصحاب، مگر می‌تواند استصحاب کند؟ این مسأله علم اجمالی قبل از ارتکاب و بعد از ارتکاب حاصل شود غیر از آن مسأله هست. وقتی که علم پیدا شد، اگر بنا شد علم اجمالی در تنجز کالعلم التفصیلی باشد که بنای شیخ و کل متأخرین البته است، و مورد تسالم معظم هست. با علم اجمالی کجا اصل می‌تواند جاری شود. من وقتی که یقین دارم دیروز این ظرف طاهر بوده الآن استصحاب طهارتش را می‌کنم. اما اگر الآن علم اجمالی پیدا کردم که یا این ظرف نجس است یا آن، آیا می‌توانم استصحاب طهارت کنم؟ اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود کجاست؟ این هم یکی از آن‌هاست.

جلسه ۴۴۷

۹ شعبان ۱۴۲۳

در مقدمات انسداد، یکی از مقدمات مسلّمه‌اش این است که احتیاط در جمیع احکام واجب نیست، بحث ما بحث انسداد نیست، استشهاد به آن است. چرا؟ وقتی که ما علم به معظم احکام نداشتیم و علمی هم قدر کافی به معظم احکام نداشتیم، یکی از این مقدمات این است که بر انسان واجب نیست وقتی که احکام الزامیه را معیناً و تفصیلاً ندانست، علماً و علمياً ندانست به علم اجمالی عمل کند و در جمیع احکام احتیاط کند. یک جهتش عسر و حرج است و یک جهتش عدم تمکّن است و یکی‌اش هم که آقایان مکرر تکرار کرده‌اند گفته‌اند اجماع است. اجماع داریم بر اینکه بناء احکام بر احتیاط نیست. یعنی اینطور نیست که بر کسی واجب باشد که در جمیع مسائل احتیاط کند. یک جمله‌ای از مرحوم میرزای نائینی در اصول می‌خوانم (فوائد الأصول ج ۲ ص ۲۴۵) می‌فرمایند: الإجماع علی ان بناء الشریعة المطهرة لیس علی امثال التکالیف بالاحتمال، وهذا مما یقطع باتفاق الاصحاح علیه. این از چیزهایی است که مورد قطع است که اصحاب اتفاق بر آن دارند. مرحوم میرزای نائینی با

دقتشان، آن هم در اصول ادعای قطع باتفاق کرده‌اند.

در ما نحن فیه وقتی که اعلم مردد بین دو تا شد، بقیه را می‌دانم که بینشان اعلمی نیست. اما یا زید یا عمرو یکی‌شان اعلم است. در همچنین جائی انسان بگوید که حالائی که مشخص نیست که زید اعلم است یا عمرو، پس لازم باشد برای این شخصی که بر این اعلمیت مشخص نشد اما در یک دایره محصوری هست و علم اجمالی دارد از اول تا آخر احتیاط کند بین این دو مجتهد. حالا اگر سه تا بودند از محصور بودن خارج می‌شود؟ خیر. حتی اگر ده تا بودند. این است مسلمات است. یعنی در باب خود مجتهد اگر *انسدت علی ادلة العلم والعلمیة*، و در باب مقلد اگر به جائی رسید که آنکه شرط مرجع تقلید است در یک شخص معین نشد تفصیلاً و مردد شد. آن وقت برایش لازم باشد بین این دو قول و سه قول، از اول تا آخر فقه احتیاط کند. اجماع هست که اینطور نیست. فقط باید از یکی از مجتهدین تقلید کند.

در مستمک ج ۱ ص ۶۷ می‌فرمایند: *ظاهر الأصحاب الاتفاق علی عدم وجوب الاحتیاط علی العامی من دون فرق بین أن یتردد الأعلّم بین اثنتین أو عشرة مثلاً و بین غیره من النوع ولا تبعد دعوی السیرة ایضاً علی ذلك. لندرة تساوي المجتهدین وغلبة حصول التفاوت بینة ولو یسیراً. و شیوع الجهل بالأفضل و فقد أهل الخبرة فی أكثر البلاد (و این را من اضافه می‌کنم و اختلاف اهل الخبرة کثیراً) و کون بنائهم علی الاحتیاط فی مثل ذلك بعید جداً. انصافاً حرف‌های تامی است.*

بعد از اینکه فرمایش میرزای نائینی را نقل کردم ایشان فرموده‌اند که از کجا همچنین اجماعی هست؟ بسیاری از فقهاء اصلاً این مسأله را مطرح نکرده‌اند شما چطور ادعای اجماع می‌کنید. ایشان یک حرفی زده‌اند که خیلی جاها بدرد می‌خورد. اعظامی از فقهاء از شیخ طوسی تا به امروز از کلماتشان

درمی آید، یک مواردی که قطعاً بعضی از فقهاء مطلب را مطرح نکرده اند یا از مسائل مستحدثه است، ادعای اجماع کرده اند. چه کسانی؟ اعاضمی چون میرزای نائینی مثل شیخ و صاحب کفایه و صاحب عروه و محقق و علامه و سید بحر العلوم. میرزای نائینی فرموده است این لا یُضر، وقتی که مسأله یک گونه ای باشد که ما مطمئن باشیم شخصی که مجتهد، محقق و مدارک و مسائل دستش هست و موازین علمی دستش هست اگر مطمئن شد که احدی از فقهاء اینطور قائل نخواهد شد، این یکفی فی الحجیة، لازم نیست که مسأله را گفته باشند. این یک مطلبی است که خوب است رویش عنایت شود و حرف بدی هم نیست. چون حجیت اجماع مال چیست؟ یا دخول معصوم و یا حدس است که متأخرین می فرمایند و یا بناء عقلاء و طریقیة عقلائیة است و یا هر چه باشد، واقع الاتفاق. این مسأله عقد نیست که لفظ بخواهد و گفتن بخواهد.

اگر مقلد یقین کرد که مبانی مجتهدش اگر مسأله از او پرسیده شود این جواب را می دهد. آن وقت مقلد می خواهد عمل کند، از باب اینکه امر بالشیء نفی ضد خاص نمی کند می داند نظر مجتهد این است. چه بسا این نقل، نقل حدسی است اما آیا برای مقلد یجوز العمل؟ بله. میرزانی نائینی می خواهند بفرمایند (گرچه این تعبیرشان نیست) اگر ما از تک تک مجتهدین که متعرض این مسأله نشده اند سؤال کنیم که آیا مقلد وقتی که علم اجمالی دارد که مرجع جامع الشرائط یکی از این دو تاست. آیا بر او واجب است که العلم الاجمالی کالعلم التفصیلی، از اول تا آخر فقه احتیاط کند؟ فرموده اند: می دانیم که می گویند: نه. این اجماعی است ایشان اینگونه ادعا کرده اند؟ اجماع تسیدی. البته ایشان تسید را بکار نبرده اند. خلاصه اگر تمام فقهاء در مسأله ای اتفاق

کردند و با زبانشان گفتند، آیا این اتفاقشان حجت است؟ بله. اگر از قلم و زبان مجتهدین کشف کرد آیا این قلم و زبان مجتهدین خصوصیت دارد یا چون این قلم و زبان طریقت دارد به نظر مجتهدین، اگر آن نظر از غیر از زبان و قلم کشف شد میرزای نائینی فرموده‌اند: قطع پیدا می‌کنیم و برای ایشان حدساً قطع پیدا شد نه حساً. این در مقام حجیت یکسان است. مرحوم آقای حکیم هم همین را فرمودند به تعبیر دیگر که ظاهر الأصحاب الاتفاق. این خیلی از جاها بدرد می‌خورد. خصوصاً بعضی از متأخرین می‌فرمایند: این اجماع صغرایش اشکال دارد چون این مسأله مستحدثه و خیلی از فقهاء متعرضش نشده‌اند. این جواب اگر آنجاها هم آمد و شخصی بعنوان یک فقیه این حدس را زد بگذار مسأله مستحدثه باشد. حدس فقیه برای خودش حجیت دارد.

ملاک اجماع که زبان و قلم فقهاء که نیست. در باب شهادت نمی‌توانیم این حرف را بزنیم، چون دلیل خاص داریم. معنای شهادت باید تحقق پیدا کند. در باره عقود با رضاء عقد حاصل نمی‌شود باید عقد خوانده شود. چون دلیل داریم اما اگر چیزی طریقت محضه داشت، در باب عقود طریقت محضه ندارد. لفظ می‌خواهد، طریقت هم می‌خواهد. باید بگوید آنکحت و قصد هم داشته باشد. در تصرف لفظ لازم ندارد. اگر به زید گفت شما جائز است با عباى من نماز بخوانید شما می‌توانید نماز بخوانید و اگر نوشت شما می‌توانید با عباى من نماز بخوانید و اگر نه نوشت و نه گفت، شما یقین دارید که زید راضی است این کافی است. چرا؟ چون قلم و زبان در مقام تصرف، صرف طریقیه است و دو چیز نیست.

در باب اجماع فقیه که می‌خواهد بیند آیا اجماع هست یا نیست،

همینقدری که مسأله مستحدثه بود و فقهای قبل متعرض نشده‌اند، چطور ما ادعای اجماع می‌کنیم، این برای رد کافی نیست. ممکن است که این اشکال صغروی تام باشد اما کلیت ندارد. مرحوم شیخ هم در چند جای رسائل این مطلب را فرموده‌اند و از فقهای قبل هم هست. چون صرف طریقت داشتن اگر کشف شد ولو حدساً برای کسی که حدسه معتبر لفسه ولمقلده، کافی است.

لهذا این عبارت عروه که فرمودند: در مجتهدی که اعلم منحصر در این دوتا هست فإن أمکن الاحتیاط بین القولین فهو الأحوط که ظاهرش احتیاط وجوبی است. این اصول خلاف اجماع است و خلاف قطع است که مرحوم میرزای نائینی فرمودند: لهذا در این مورد انصافاً خیلی به جاست من فقط ایشان را دیدم، تنها مرحوم اخوی اینجا را حاشیه کرده‌اند: بل الأولى. احتیاط وجوبی نیست، احتیاط تام در جمیع مسائل خلاف اجماع و قطع به اجماعی است که میرزای نائینی فرموده‌اند و خلاف ظاهر اتفافی است که مرحوم آقای حکیم فرموده‌اند. پس اولویت دارد خوب است و مطلبی است که برای اهل علم خیلی بدرد می‌خورد که اهل علم در مرحله‌ای نیستند که اجتهاد کنند و نمی‌دانند که اعلم کیست؟ آیا احتیاط وجوبی است که باید در مسائل احتیاط کند، مگر اینکه از احتیاط عسر و حرج لازم بیاید و یا اصلاً از اول احتیاط لازم نیست. علم اجمالی منجز واقع محتمل است و کالعلم التفصیلی فی التنجیز، الا در این مورد. در اینکه لازمه علم اجمالی این باشد که انسان از اول تا آخر فقه در جمیع احکام بنا باشد احتیاط کند یا مجتهد بنا باشد احتیاط کند بنابر انسداد علم و علمی و مقلد باشد بخاطر اینکه منسد است علم و علمی از تشخیص اعلم برایش.

در این دو مطلب تأمل کنید که هر دو فتح باب خوبی می‌کند.

جلسه ۴۴۸

۱۲ شعبان ۱۴۲۳

مسأله این بود که اگر اعلمیت منحصر در محصور بود تکلیف چیست؟ مرحوم میرزای نائینی اینجا یک حاشیه‌ای دارند که می‌فرمایند: *إذا كانت اعلمية احدهما محتملة دون الآخر، تعین من یحتمل اعلمیته*. وقتی که انسان یقین دارد که یا زید یا عمرو اعلم از بقیه هستند. بنابر وجوب تقلید اعلم، مشهور است که فتوی و احتیاطاً و به نظر می‌رسد همینطور باشد، احتیاطاً و جویباً تقلید بقیه جائز نیست و منحصر در این دو تاست. صاحب عروه فرمود: در یک صورت تخیر بینهما. اگر احتیاط ممکن نشد مخیر است یعنی باید احتیاط کند. مرحوم میرزای نائینی ظاهر فرمایششان این است که اگر در این زید و عمرو، مقلد یقین دارد اعلمیت منحصر در این دو تاست و خارج از این دو تا نیست. اگر در یکی از اینها احتمال اعلمیت از عمرو داده می‌شود در عمرو احتمال اعلمیت از زید داده نمی‌شود. یک وقت مقلد می‌داند زید و عمرو از بقیه اعلم هستند اما احتمال می‌دهد زید از عمرو اعلم باشد و عمرو هم از زید اعلم باشد. این دوران بین تعیین و تعیین است. یک وقت احتمال می‌دهد زید اعلم از عمرو باشد و احتمال نمی‌دهد که عمرو اعلم از زید باشد. میرزای نائینی فرموده‌اند این احتمال منجز واقع است. یعنی اگر واقعاً زید اعلم باشد مقلد معذور نیست

اگر تقلید عمرو را کرد. تعین من یحتمل اعلمیته.

همیشه در اصول و فقه ما می‌دانیم که شک مجرای اصل برائت است، اگر طرف علم اجمالی نبود. برائت عقلیه و شرعیه. احتمال می‌دهم فلان چیز حرام، نجس، واجب، اصل عدمش است، رفع ما لا یعلمون است. من که احتمال می‌دهم که زید اعلم از عمرو باشد، احتمال و شک است، لا یعلم است، رفع ما لا یعلمون لا بیان است، قبح عقاب بلا بیان است، چه چیزی این را بیرون کشید و وجه این فرمایش چیست؟ و آیا در این مناقشه هست یا نه؟ یکی از سه وجه را ممکن است داشته باشد:

۱- بناء عقلاء و آن این است که در باب رجوع به اهل خبره، عقلاء رجوع می‌کنند به آنکه یقین دارند که اعلم است یا ظن دارند که اعلم است و یا حتی احتمال اعلمیتش را می‌دهند، اگر این احتمال در دیگری نباشد و رجوع به دیگری را معذّر و منجز نمی‌دانند. این مطلب مربوط به سوق عقلاء است نه متدینین، کسانی که دنبال مصالح خودشان در مقام تنجیز و اعذار هستند. و در تمام بحث‌ها در مورد تنجیز و اعذار است نه رسیدن به واقع، چون رسیدن به واقع در مقام تکلیف الزامی نیست. انسان باید مؤمن داشته باشد که اگر مخالف با واقع درآمد معذور باشد و در مقام مؤمن بودن آیا عقلاء اینگونه‌اند؟

پس این احتمال ولو شک است، اما رفع ما لا یعلمون آن را نمی‌گیرد، ولو وجداناً لا یعلمون است، چرا؟ چون بناء عقلاء اماره است و یعلمون است، لا یعلمون نیست. بناء عقلاء در طرق عبادت و معصیت تعبداً حکم علم را دارد و علمی است و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. قبح العقاب بلا بیان، اگر بناء عقلاء باشد بیان بیان.

۲- وجه تعیین است. جماعتی مثل صاحب جواهر و فصول و اعاضی

دیگر مثل مرحوم آشیخ محمد رضا آل یاسین، قائل هستند که بناء عقلاء بر این نیست. اگر بنای عقلاء بر این نبود پس ما اماره نداریم. نوبت به دلیل دوم می‌رسد که اصل عملی است، اصل تعیین. دوران اگر بین تعیین و تخییر شد اینجا جای اصل تعیین است نه تخییر، که بُنی علیه تقریباً در معظم کتب اصول که اگر من احتمال می‌دهم که اعلمیت در دائره زید یا عمرو است و در دائره خود زید و عمرو هم احتمال می‌دهم که زید اعلم از عمرو باشد. عکسش را احتمال نمی‌دهم. یعنی عمرو یا مساوی با زید است و یا مفضول است نسبت به زید و احتمال سوم نمی‌دهم عمرو اعلم از زید باشد. در همچنین جایی پس تقلید زید مسلماً مبرء ذمه هست، چه عمرو مساوی با زید باشد و چه مفضول باشد و تقلید او مشکوک است که مبرء ذمه باشد یا نه؟ چرا. چون اگر عمرو مساوی باشد تخییر است و تقلید عمرو هم مبرء ذمه است ولی اگر عمرو واقعاً مفضول باشد و زید اعلم باشد تقلید مفضول مبرء ذمه نیست. پس من شک دارم در منجّز و معذّر بودن فتوای عمرو و یقین دارم به منجّز و معذّر بودن فتوای زید. دوران بین تعیین زید یا تخییر بین زید و عمرو. قطعاً قول زید حجت است و قول عمرو می‌شود مشکوک الحجّه. قول زید قطعاً معذّر است و قول عمرو می‌شود مشکوک المعذریه. قول زید مسلماً منجّز واقع است و قول عمرو می‌شود مشکوک المنجزیه. **في الدوران بین التعیین و التخییر، الأصل التعیین.** فقط سابقاً صحبت شد که قاعده‌اش این است که در دوران بین تعیین و تخییر اگر نوبت به اصل عملیه رسید، از اول تا آخر فقه الا ما خرج، بعنوان اصل عملی الأصل التخییر لا التعیین. چرا؟ مطلب مفصلی است که شواهد هم در فقه زیاد دارد و از خود همین فقهای که قائل به اصل تعیین هستند، مواردی و فروعی متعرض شده و تخییر قائل شده‌اند که یک بحث اصولی مفصلی است که اجمالاً عرض می‌کنم بحث علمی است. به نظر می‌رسد که

الأصل التخییر لا التعین الا ما خرج بالدلیل. چرا؟ روی همان ملاکی که در اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی قائل به اصل تخییر هستند و قائل به اصل برائت از زائد عن الأقل هستند روی همان ملاک و به همان استدلال و همان صحبت‌ها و اینکه انسان در این مطلب غریب و تنها نیست و فروع متعدده‌ای در فقه جای اصل تعیین در دوران بین تعیین و تخییر مع ذلک تخییر گفته‌اند. این بحث مبنائی است. اگر بنای عقلاء قبول شد نوبت به اصل نمی‌رسد. مشهور بنای عقلاء را قبول کرده‌اند و بعضی هم بشدت انکار کرده‌اند. اما اگر از بنای عقلاء بگذریم. کسی در بنای عقلاء شک کرد یا منکر بنای عقلاء شد، باز افتاد توی دنده اصول عملیه آیا فرمایش میرزای نائینی وجهی دارد؟ بله. وجهش اصل تعیین است که باز مشهور قائل هستند. عرض کردم که مبنی محل مناقشه و بحث است اصل تعیین.

۳- متصید است از فرمایش‌های خود ایشان و غیر ایشان در غیر موارد. یک مطلب مرحوم میرزای نائینی دارند در تقریرات مرحوم کاظمی که مشروحاً بیان شده که اشاره کرده‌ام ولی حالا بحث را باز می‌کنم و گروهی هم قائل به این هستند و یک مبنا دارد. اصل مبنا را در باب تزاحم ذکر می‌کنند اما ملاکش اینجا ممکن است که صحبت نشود و آن این است در باب تزاحم و اهم و مهم یکی از امثله معروفه‌اش این است که شخص مدیون حج است و به حج نرفته و الآن هر طور هست باید با قرض به حج برود و حق الله است نه اینکه اجیر شده که به حج برود. از آنطرف به قدر پول حج مدیون به کسی است که سر وقت دین رسیده و طلبکار آمده پولش را می‌خواهد و هیچ پولی هم ندارد. در همین وقت ۱۰۰۰ دینار پول به ارث به او رسید یا کسی به او ۱۰۰۰ دینار هدیه داد. اگر به دین بدهد حج نمی‌تواند برود و اگر به حج برود نمی‌تواند دینش را بپردازد. الآن دین واجب مضیق است و حج هم واجب

مضیق است و تزاحم است. می آید به مولی می گوید شما دو الزام به گردن من دارید که قادر به یکی از آنها نیستم. حج بروم یا دین را بپردازم؟ این اسمش تزاحم است. فقهاء فرموده‌اند در باب تزاحم اگر ما از ادله شرعیه استفاده کردیم این اهم از آن است، باید آن را مقدم بدانیم، اما اگر از ادله شرعیه استفاده نکردیم، محرز نبود که آیا حق الناس اهم است که آن را بدهیم و حج نرویم، یا حق الله اهم است؟ اگر اهمیتی محرز نبود مخیریم بین حج و اداء دین. مرحوم میرزای نائینی اینجا فرمایشی دارند و فرمایش را پرداخت و روشن کرده‌اند. فرموده‌اند لازم نیست محرز باشد اهمیت یکی بر دیگری. اگر اهمیت احدهما محتمله هم بود ولو ظن هم نباشد و این احتمال در دیگری نبود، باز **يجب في مقام التنجيز والإعذار تقدم محتمل الأهمية**. در ما نحن فيه حج و دین، یک عده‌ای فرموده‌اند که حق الناس مقدم بر حق الله است. نادر گفته‌اند حق الله مقدم است. البته روایت مرسله‌ای هم دارد اما قائل کم دارد. شما به عنوان یک فقیه، میرزای نائینی می‌فرمایند اگر برای ما روشن شد که حق الناس مقدم بر حق الله است که باید دین را بپردازیم، اما اگر روشن نشد که حق الناس مقدم است و محرز نبود که شارع عند التزاحم حق الناس را مقدم کرده است. احتمال دهیم که حق الناس مقدم است واجب است که حق الناس را انجام دهیم و جائز نیست که حج برویم و تخییر نیست. چرا؟ مگر در احتمال، اصل عدم نیست؟ مگر وقتی که احتمال وجوب را می‌دهیم اصل عدمش نیست، چطور شد احتمال اهمیت که می‌دهیم نمی‌گوئیم اصل عدم اهمیت است. ایشان یک بیانی دارند که حاصلش این است. فرموده‌اند: اطلاق دلیل محتمل الأهمية مورد دیگری را محرز الشمول است و اطلاق دلیل دیگری مشکوک الشمول لمورد محتمل الأهمية است. یعنی چه؟ یعنی یک دلیل به این شخص می‌گوید: **يجب عليك الحج هذه السنة** چون به ذمه‌اش است. یک دلیل

دیگر می‌گوید: **يجب عليك الوفاء بالدين**. اگر ما احتمال دادیم که ادای دین اهم باشد در نظر شارع چون حق الناس است. در همچنین جائی دلیلی که می‌گوید **يجب عليك اداء الدين**، این وجوب اطلاق دارد و شامل می‌شود موردی که حج به ذمه‌اش هست یا نیست. یعنی دلیل وجوب ادای دین می‌گوید: ادای دین بکن و این ادای دین صحیح است ولو مستلزم ترک حج شود در صورتی که احتمال اهمیت در حج داده نشود. اما دلیلی که می‌گوید: **يجب عليك الحج**، چون ما احتمال می‌دهیم در نظر مولی ادای دین اهم باشد، دلیل **يجب عليك الحج** نمی‌دانیم آیا اطلاقش موردی را می‌گیرد که این حج رفتن سبب ترک ادای دین شود یا نه؟

تعارض معنایش این است که یکی‌اش لازم است و دیگری لازم نیست من نمی‌دانم کدام است. اشتباه بلا حجت به حجت است. تزامم این است که هر دو لازم است من قادر بر امتثال نیستم. تعارض این است که اصلاً یکی‌اش لازم نیست و اشتباه و خلاف واقع است. اگر احتمال اهمیت در هیچیک داده نشود و تساوی است. مثل اینکه به دو نفر مدیون است و یا دوتا حج به ذمه‌اش است و هر دو نذری است. مخیر است. اما اگر احتمال اهمیت در یکی داده شد و در دیگری داده نشد، مرحوم میرزا فرموده این احتمال ولو احتمال است، اما سبب می‌شود که ما شک کنیم در شمول اطلاق دلیل غیر محتمل **الاهمیة لهذا المورد**. احتمال خودش خصوصیت ندارد. آیا این حرف روشن و تام است؟ اینجا یک عرضی به نظر می‌رسد که خوب است عنایت شود. ایشان فرموده‌اند: اطلاق دلیل **ادّ دينك** می‌گیرد موردی که لازمه این ادای دین ترک حج باشد. اما دلیلی که می‌گوید حج کن، آیا این اطلاق می‌گیرد موردی را که لازمه این حج ترک ادای دین باشد. شک داریم. پس شک در اطلاق مسرح **اصالة عدم الاطلاق** است، کانه اطلاقی نداریم، آن محرز الاطلاق است، پس

اطلاق می‌گیرد. محتمل‌الاهمیة واقعاً اماره است این احتمال فی مقام الظاهر و تنجیز و الاعذار علی وجوب تقدیمه، ایشان به اطلاق تمسک کرده‌اند.

سؤال این است که آیا لفظ هر دو دلیل اطلاق دارد یا نه؟ اطلاق که به لحاظ عوارض وجود و عدم پیدا نمی‌کند، یعنی دلیلی که می‌گوید: حجة آن اطلاق دارد. اگر یک چیزی قیدش زد و اخص مطلق از آن بود و مقید بود واضیق دائره بود برخلافش بیرون می‌کشد و اطلاق را می‌شکند و گرنه اطلاق سر جایش هست برای ما محرز نیست که این احراز را شکانده و اطلاق دارد. دوتا دلیل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ﴾، الله علی الناس اطلاق دارد چه لازم‌اش ترک دین باشد یا نباشد. اذّ دینک اطلاق دارد چه لازم‌اش ترک حج باشد یا نباشد. پس لفظ اطلاق دارد. فقط در این مقام من احتمال می‌دهم که با وجود دین مولی از من حج را نمی‌خواهد. احتمال می‌دهم که لا یجوز تقدم الحج و احتمال می‌دهم یجب تقدیم اداء الدین. احتمال لا یعلمون است ولا یعلمون لا بیان است. وقتی که ادله برائت عقلیه و شرعیه احتمال را مثل جاهای دیگر برداشت، آن وقت دو اطلاق هست و من مخیرم. احتمال همیشه مسرح و مورد و مجرای اصل عدم، برائت عقلی و شرعی است. میرزای نائینی هم نمی‌خواهند بفرمایند این احتمال بما هو منجز است از راه دیگر وارد شده‌اند، از راه اطلاق آیا فرمایش ایشان را درک می‌کنیم. دلیل اداء دین اطلاق دارد می‌گیرد مورد اینکه لازم اداء دین ترک حج باشد، ایشان عکسش را تشکیک کرده‌اند و گفته‌اند اطلاق ندارد حال ما بینیم خارجاً اطلاق دارد یا نه. وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ، اطلاقش چه گیری دارد لولا این احتمال. که احتمال هم اصل عدمش است. با احتمال وقتی که شما رفع کردید اهمیت را، یعنی ادله برائت عقلیه و نقلیه، اطلاق هم که هست، ایشان منکر اطلاق شده‌اند و فرموده‌اند از اینطرف اطلاق ندارد. عوارض که دخل در اطلاق و ظهور

ندارد. اگر این بیانی که عرض شد تام باشد خیلی جاها بدرد می خورد.

پس این وجه سوم برای تقدیم محتمل الاعلمیه از این دوتا این دلیل را از بین می برد. مضافاً به اینکه نسبت به اصل تعیین یک حاشیه لطیفی مرحوم کاشف الغطاء اینجا بر عروه دارند که این نقض بر مرحوم میرزای نائینی حساب می شود. مرحوم کاشف الغطاء در عرض میرزای نائینی بوده اند و از شاگردان مرحوم آخوند و از شاگردان مرحوم میرزای نائینی هستند مرحوم آشپخ محمد حسین کاشف الغطاء، نه کاشف الغطاء کبیر. ایشان اینجا فرموده اند: *إلا إذا ظن اعلمیه احدهما أو كان الاحتمال في احدهما اقوی من الآخر*.

اگر بنا شد محتمل الاعلمیه مقدم باشد و تقلید دیگری جائز نباشد بجهت اصل تعیین، همین حرف کشیده می شود در اینجا یعنی که فرمودند که اگر زید را من احتمال می دهم که اعلم از عمرو باشد، عمرو را هم احتمال می دهم که اعلم از زید باشد و احتمال اعلمیت زید اقوی است از احتمال اعلمیت عمرو، اگر بنا شد ملاک اصل تعیین باشد، قاعده اش این است که در اینجا هم بگوئیم زید مقدم است. نه در جایی که احتمال اعلمیت در احدهما داده نشود و در دیگری داده شود. باید در صورتی که احتمال به اعلمیت در هر دو داده می شود باید منقسم به قسمین کنیم، نگوئیم اگر احتمال اعلمیت در هر دو بود تخییر است. باید بگوئیم این احتمال متساوی بود آن وقت تخییر است. اما اگر در هر دو احتمال اعلمیت داده می شد و لکن در یکی احتمال اقوی بود یعنی این می شود منجز و معذر مسلم اگر به فتوایش اخذ کند نسبت به آنکه اضعف احتمالاً است که مشکوک است. اگر این شد مسأله بیان وجه سومی که عرض کردم که بیان مرحوم میرزای نائینی در باب تراحم است آن هم اینجا می آید که باید گفت اطلاق این می گیرد مورد ترک آن را و اطلاق آن نمی دانیم که این مورد را می گیرد یا نه و شک در اطلاق مورد اصالة عدم اطلاق است.

جلسه ۴۴۹

۱۳ شعبان ۱۴۲۳

در اقل و اکثر ارتباطی بنای اصول و فقه عند المتأخرین غالباً بر جریان براءت است نه اشتغال و اینکه شک در اشتغال است به زائد نه شک در امتثال است و به عبارۀ ادق، شک در امتثال وجداناً هست اما این شک تعبداً محکوم به عدم شک است. چرا؟ چون مسبب است از شک در اشتغال. در شک در امتثال لا شبهه که جای اشتغال است و در شک در اشتغال لا شبهه که جای براءت است و همیشه شک در امتثال اگر موضوعاً مرتفع بود این شک با جریان براءت در شک در اشتغال اینجا دیگر جای اشتغال نیست. مثال معروف: فرض بفرمائید در نماز، فقیه تتبع کرد در تسبیحات اربع به جائی نرسید که آیا سه تا واجب است و اگر عمداً سه تا نخواند نماز باطل است یا یکی کافی است و سه تا لازم نیست و نماز صحیح است اگر یک تسبیحه خواند. نوبت به اصول عملیه رسید، اینجا شکی نیست که اگر این فقیه نماز بخواند و سه تسبیحه بخواند اشتغال یقینی به صلاۀ براءت یقینی حاصل شده است. اما اگر

یک تسبیحه خواند در عین اینکه احتمال می‌دهد که یک تسبیحه و ترک دو تسبیحه دیگر عمداً موجب بطلان نماز باشد در این حال این احتمال است واقعاً هم ممکن است نمازهایش باطل باشد اگر سه تسبیحه لازم باشد و لکن مُنَجِّز نیست به گردنش اگر واقعاً در لوح محفوظ نوشته سه تسبیحه لازم است روز قیامت معذور است برای خودش و مقلدینش که گفته یک تسبیحه کافی است. چرا؟ چون در عین اینکه نماز با یک تسبیحه بخواند شک دارد که براءت ذمه حاصل شد از اقم الصلاة اما چرا شک دارد؟ چون این شک در حصول امتثال مسبب است از شک در اینکه اشتغال ذمه‌اش به سه تسبیحه است یا یکی؟ یکی مسلم دوتا دیگر مشکوک، رفع ما لا یعلمون. علم که ندارد که دوتای دیگر لازم است. قبح عقاب بلا بیان و فرض این است که شک است و احتمال وقتی که با شک در لزوم بیش از یک تسبیحات اربع براءت جاری شد این رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلا بیان ضم می‌شود به تسبیحاتی که انجام داده نتیجه‌اش تعبداً این است که امتثال تعبدی حاصل شد ولو وجداناً احتمال دارد که امتثال نکرده باشد. آن وقت این امتثال تعبدی که حاصل شد و شک در امتثال تعبداً نیست. این حاصل تقریر از شیخ بلکه از مرحوم وحید بهبهانی به اینطرف از معظم متأخرین است که جریان براءت در شک در امتثال فی الأقل و الأكثر الارتباطیین. چون مرجع این شک به شک در مقدار اشتغال است، قدر متیقن اشتغال به یک تسبیحه است چون اگر سه تسبیح واجب باشد و یا یکی واجب باشد، یکی قطعاً واجب است و شک در زائد است. زائد لا یعلمون است، می‌شود: رفع لا بیان است، می‌شود قبح العقاب، پس ولو وجداناً شک در امتثال است اما چون این شک منشأش شک در مقدار اشتغال است و در شک در مقدار اشتغال براءت جاری می‌شود از

زائد، لهذا تعبداً احراز امتثال است نه شک در امتثال. چرا؟ چون موضوع احتمال است، شک است نه علم. همین مطلب در ما نحن فیه می‌شود واردش کرده، دوران امر اگر شد بین تعیین و تخییر، زید و عمرو اعلمیت بینشان منحصر است، یا زید از بقیه اعلم است یا عمرو، خوب به بقیه کاری نداریم می‌آئیم سر این دو که یکی‌اش اعلم است اگر احتمال داد زید اعلم از عمرو باشد و احتمال داد که عمرو اعلم از زید باشد اینجا لزوم تقلید اعلم ساقط می‌شود و معروف بین متأخرین است (ولو خلاف و مناقشه است) مخیر می‌شود. اما اگر احتمال اعلمیت در زید بود، در عمرو نبود یا این دو متساوی هستند در علم یا زید اعلم است. یک احتمال سوم ندارد که یا عمرو اعلم است. در همچنین جائی که نظیر احتمال اهمیت در متزاحمین است آیا این احتمال با اینکه مقلد احتمال می‌دهد زید اعلم از عمرو باشد و تقلید اعلم لازم است علی‌المبنی، و اگر واقعاً زید اعلم باشد تقلید عمرو اصلاً باطل است و صحیح نیست علی‌المبنی، در همچنین جائی این احتمال چه نقشی دارد؟ گفته‌اند این احتمال همانطور که عبارت مرحوم میرزای نائینی را نقل کردم، فرموده‌اند موجب تعیین زید می‌شود و موجب تعیین محتمل‌الاعلمیه می‌شود. چرا؟ چون تقلید زید قطعاً مبرء ذمه است و تقلید عمرو شک در ابراء ذمه‌اش است. اگر متساویان باشند، تقلید عمرو مبرء ذمه است، اما اگر زید اعلم باشد، تقلید عمرو مبرء ذمه نیست. اینجا شک در امتثال می‌شود. من شک دارم اگر تقلید عمرو را بکنم در اینچنین حالی آیا ذمه‌ام بریء است و امتثال کرده‌ام یا نه؟ هر جا که شک در امتثال شد، جای اصل اشتغال است، ولو اینطور است، اما چرا من شک در امتثال دارم؟ چون احتمال می‌دهم که زید اعلم باشد و زید تقلیدش متعین باشد. این احتمال یعلمون است یا لا یعلمون؟ احتمال لا

یعلمون است. احتمال بیان و اصل است یا بیان نیست؟ احتمال یعنی شک یعنی نمی دانم و لا بیان. بالنسبة به این احتمال اصل عدم این احتمال است، شک دارم در این ضیق و این خصوصیت تقلید زید. هر ضیقی که مورد شک بود اصل عدمش است. هر قیدی که مورد شک بود اصل عدمش است. پس اصل عدم این احتمال است. وقتی که گفتیم اصل عدم این احتمال است، اطلاعات و ادله می گیرد، اگر نگوئیم بنای عقلاء مستقر است بر تعیین محتمل الأعلمیة که عرض شد و اگر نوبت به اصل عملی رسید از بنای عقلاء یا گفتیم همچنین بنائی از عقلاء نیست و یا گفتیم که نمی دانم بنای عقلاء بر این هست یا نه؟ قاعده اش این است که اصل تخییر باشد نه تعیین. چرا؟ چون ولو شک در امثال است وجداناً، اما تعبداً شک در مقدار اشتغال است و اصل عدم اشتغال است همین مطلب را مرحوم حاج آقا رضا همدانی خیلی فشرده ذکر کرده اند. در کتاب صلاة ج ۲ قسم اول ص ۲۵۹. می فرمایند: ان مجرد احتمال الاهیة غیر مانع عن حکم العقل بالتخییر. احتمال اصل عدمش است. اگر انسان احتمال بدهد که این اهم از آن است و این معین است، شک و ظن یکسان است. اینجا مراد از شک همان احتمال یعنی اعم از شک و ظن و وهم. هر چه که غیر علم باشد حکم غیر علم را دارد. شاهد این است: احتمال الاهیة که مرحوم میرزای نائینی رویش عنایت داشته اند. کسانی دیگر هم دارند اما در متأخرین غالباً این حرف است. چون چه فرقی می کند احتمال اهمیت یا احتمال جزئیت یا احتمال شرطیت. احتمال لا یعلمون است. اگر مقرون به علم اجمالی شد معقول شبهه محصوره بود اینجا علم اجمالی کالعلم التفصیلی در تنجز، منجز واقع است. اما اگر مقرون به علم اجمالی نبود که در ما نحن فیه اگر هم مقرون به علم اجمالی هم باشد جای تخییر است. چون مسأله تقلید از

علم اجمالی استثناء شده است.

ان مجرد احتمال الاهیة غیر مانع عن حکم العقل بالتخیر یعنی حکم العقل بعدم هذه الاهیة لعدم احرازها. هر چیزی احراز می‌خواهد. اهمیت احراز نمی‌خواهد؟ می‌شود به فرمایش ایشان اضافه کرد: وعن حکم الشرع بالتخیر. چون رفع ما لا یعلمون اینجا را می‌گیرد، همانطور که حکم عقل می‌گیرد چه گیری دارد که اطلاق رفع ما لا یعلمون را بگیرد؟ چون به مجردی که گفته شد احتمال یعنی لا یعلمون. آیا احتمال علم است؟ نه لا یعلمون. اما در عین حال چیزی که هست باید طرف علم اجمالی نباشد وگرنه رفع ما لا یعلمون، رُفع حکم است و لا یعلمون موضوعش است هر جا که شخص لا یعلمون شد و نمی‌داند، اصل براءت است و مرفوع، عین قبح عقاب بلا بیان.

چند عبارت از مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای حکیم تلمیذ ایشان نوشته‌ام که می‌خوانم: مثلاً خود مسأله ذات قولین بوده است که آیا براءت است یا اشتغال. در اصول مرحوم میرزای نائینی تقریرات کاظمی فوائد الأصول ج ۱ ص ۳۳۵ (۴ جلدی‌هایی که حاشیه مرحوم آقا ضیاء را هم دارد) فرموده‌اند: دوران الأمر بین التعین والتخیر عند احتمال اهیة احدهما ... فیینی اما علی البرائة أو علی الاشتغال علی القولین فی مسألة دوران الأمر بین التعین والتخیر. بعد استدلال برای فرمایش خودشان کرده‌اند: للقطع بتقیید غیر محتمل الاهیة والشک فی تقیید محتمل الاهیة فی رجوع الشک فیہ الی الشک فی المسقط (یعنی شک در امثال) یعنی وقتی که من احتمال می‌دهم زید اعلم از عمرو باشد. احتمال تساوی هم در علمیت می‌دهم اما احتمال علمیت عمرو را نمی‌دهم. یا متساویان هستند یا زید اعلم است و احتمال سوم که یا عمرو اعلم باشد نیست.

فرمایش ایشان این است که اگر ما قطع داریم که تقلید عمر و مقید است به عدم تقلید زید، یعنی تقلید زید را اگر کرد، تقلید عمر و ساقط است و لازم نیست. اما به عکسش قطع نداریم و شک داریم. تقلید زید آیا ساقط می‌شود لزومش به تقلید عمر و که شک داریم. پس شک در سقوط داریم و امثال.

صحبت این بود ایشان فرموده‌اند **للقطع بتقید غیر محتمل الاهیة**. درست است و گیری ندارد والشک فی تقید محتمل الاهیة، شک در تقید محتمل الاهیة اگر داشته باشیم آیا این شک مسبب از چیست؟ مسبب از احتمال اهمیت است. احتمال اعلمیت است. احتمال تعین است. این احتمال است یا علم؟ احتمال است. اصل عدمش است، لا اعلم، لا بیان برائت عقلی و شرعی. وقتی که احتمال رفع شد مثل احتمال لزوم دو تسبیحه دیگر در رکعت سوم و چهارم. چطور احتمال را به رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلا بیان، و می‌گفتید یک تسبیحه کافی است. با اینکه یک تسبیحه شک در مسقط است. تکلیف به ذمه من آمد نمی‌دانم که اگر یک تسبیحه بخوانم آیا این نماز یک تسبیحاتی مسقط تکلیف هست یا نه؟ شک در مسقط است. ولکن این شک در مسقط مسبب است از شک در مثبت تکلیف نه اصل مثبت. آن سبب است و این مسبب.

اینجا در مستمسک تبعاً لشیخه ج ۱ ص ۵۱۱ فرموده‌اند: **لا اقل من احتمال الاهیة الذی هو کالعلم بالاهیة** (کجا احتمال کالعلم است؟ احتمال مقابل علم است. بله یک جاهائی اگر ما دلیل داشته باشیم کالعلم است می‌گوئیم اما همیشه احتمال یعنی لا یعلمون ولا بیان) فی لزوم الترجیح عقلاً. اگر این لزوم الترجیح عقلاً بنای عقلاء مراد باشد باید دید که بنای عقلاء هست یا نیست که عرض شد که همچنین بنای عقلانی نیست اما بسیاری گفته‌اند هست، آن

مسأله اماره می شود.

اگر مراد اصل عقلی باشد یعنی اشتغال باشد شک در اصل اشتغال مسرح عدم اشتغال است. (الموجب للاحتیاط عقلاً) چرا؟ اصل تعیین مگر ضیق نیست. تخییر مگر سعه نیست. ما هر جا که شک بین ضیق و سعه کردیم، آیا اصل سعه است یا ضیق؟ اگر علم اجمالی بود اصل ضیق است. چون احتمال الواقع منجز است در حق عبد. اما اگر علم اجمالی نبود و شبهه بدویه بود اصل عدم ضیق است نه عدم سعه، اصل عدم تقیید و تعیین است. إذا بین اقل و اکثر در ارتباطین، اگر من نماز با سه تسبیحه بخوانم قطعاً مسقط تکلیف هست، اگر نماز با یک تسبیحه بخوانم شک در اسقاط تکلیف دارم. پس اینجا احتمال به حکم عقل است پس باید سه تسبیحه بخوانم با اینکه از شیخ به اینطرف نمی گویند و تمسک به این می کنند که در اقل و اکثر ارتباطی ولو شک در اسقاط و امتثال است اما چون این شک مسبب است از اضافه بر یعلمون و اضافه بر یک تسبیحه که لازم است یا نه؟ فارقش چیست؟ که در اینجا فرموده اند: احتمال منجز واقع است، در اقل و اکثر ارتباطی فرموده اند: منجز واقع نیست.

پس بحث، بحث اصولی است و مفصل است و در فقه مسائل و فروع زیادی بر آن مرتب است، در اموال، عبادات، حقوق، احکام، وقوف که خوب است موسعاً مطلب دقت شود که اگر برائتی شدید خیلی فروع فرق می کند و اگر اشتغالی شدید خیلی از فروع فرق می کند و ببینیم آقایانی که اشتغالی هستند پایبند به اشتغال شده اند و جاهائی که اشتغالی نشده اند آیا فرقی و دلیل خاصی داشته و فارقی در کار بوده یا نه؟

فهرست

۵	جلسه ۴۰۳
۱۲	جلسه ۴۰۴
۱۹	جلسه ۴۰۵
۲۶	جلسه ۴۰۶
۳۳	جلسه ۴۷
۴۱	جلسه ۴۰۸
۴۷	جلسه ۴۰۹
۵۶	جلسه ۴۱۰
۶۳	جلسه ۴۱۱
۷۱	جلسه ۴۱۲
۸۰	جلسه ۴۱۳
۸۷	جلسه ۴۱۴
۹۷	جلسه ۴۱۵
۱۰۵	جلسه ۴۱۶

۱۱۵.....	جلسه ۴۱۷
۱۲۴.....	جلسه ۴۱۸
۱۳۱.....	جلسه ۴۱۹
۱۴۱.....	جلسه ۴۲۰
۱۵۰.....	جلسه ۴۲۱
۱۶۰.....	جلسه ۴۲۲
۱۶۹.....	جلسه ۴۲۳
۱۷۸.....	جلسه ۴۲۴
۱۸۵.....	جلسه ۴۲۵
۱۹۱.....	جلسه ۴۲۶
۲۰۰.....	جلسه ۴۲۷
۲۰۹.....	جلسه ۴۲۸
۲۱۹.....	جلسه ۴۲۹
۲۲۸.....	جلسه ۴۳۰
۲۳۸.....	جلسه ۴۳۱
۲۴۶.....	جلسه ۴۳۲
۲۵۶.....	جلسه ۴۳۳
۲۶۷.....	جلسه ۴۳۴
۲۷۶.....	جلسه ۴۳۵
۲۸۷.....	جلسه ۴۳۶

۲۹۷.....	جلسه ۴۳۷.....
۳۶.....	جلسه ۴۳۸.....
۳۱۳.....	جلسه ۴۳۹.....
۳۲۴.....	جلسه ۴۴۰.....
۳۳۳.....	جلسه ۴۴۱.....
۳۴۵.....	جلسه ۴۴۲.....
۳۵۴.....	جلسه ۴۴۳.....
۳۶۴.....	جلسه ۴۴۴.....
۳۷۴.....	جلسه ۴۴۵.....
۳۸۴.....	جلسه ۴۴۶.....
۳۹۴.....	جلسه ۴۴۷.....
۳۹۹.....	جلسه ۴۴۸.....
۴۰۷.....	جلسه ۴۴۹.....
۴۱۴.....	فهرست.....