

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

اجتهاد و تقلید

جلد اول

محرر: سید هاشم خاتمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

✓ جلسه ۱

۱۷ ذیقعده ۱۴۱۸

صحبت راجع به مسئله بقاء بر تقلید میت بود. و اقوال در مسئله در قول لایجوز البقاء بودیم. استدلال شده بود و ادله‌ای در این دلیل صحبت شده بود که جماعتی حتی از متأخرین از قائلین به عدم جواز بقاء تمسک به آن کرده بودند. چطور مجتهد حی می‌تواند بگوید یجوز البقاء علی تقلید المیت. با اینکه این مجتهد حی علم اجمالی دارد به اینکه بین خودش و بین میت اختلاف فتوا است.

عرض شد که این اشکال و استدلال هم نقص دارد هم حل. نقض و حلش صحبت شد.

صحبت به یک مسئله رسید که تفصیلش انشاءالله خواهد آمد و لکن به اجمال این است که ما بینیم ملاک تقلید که رجوع جاهل به عالم است با آن قیودی که شارع اضافه یا کم کرده اگر اضافه و کم کرده ملاک اولیش در تقلید رجوع الجاهل الی العالم است، که ملاک آن این است آیا ادله تقلید از آیات و روایات شامل همه فقها می‌شود یا خیر؟ اگر ما گفتیم تقلید اعلم واجب است

و اعلمی هم محرز بود من غیر ضرر ولا حرج که این معنایش این است که شارع و عقلاء در اینجا تضییق کرده اند و فقط یک نفر را باید تقلید کرد و تقلید از فقهای دیگر جایز نیست. صحبت در این جور جا نیست. صحبت در جائی است که فقهای دیگر هم جایز التقلید هستند که ملاک این استدلال برای عدم جواز بقاء هم این نبود که حی اعلم است یا میت اعلم است. ملاک مسئله اختلاف فتوا بود. علم اجمالی بود. خارج از ما نحن فیه است. صورتی که با ادله حالا یا عامه یا خاصه تقلید یک نفر واجب شده باشد دون غیره لأعلمیته أو أوعیته أو غیر ذلک. این خارج از ما نحن فیه است یعنی این را ما در بحث وارد نکنیم.

ما بحثمان حول این استدلال بود که این مجتهد حی علم اجمالی دارد که با مجتهد میت اختلاف فتوا با هم دارند. آن وقت چطور با این که می داند اختلاف فتوا با میت دارد می گوید: يجوز البقاء. لازمه يجوز البقاء يجوز البقاء بعدد مسائل است. یعنی يجوز ترک الإستعاذة بالصبر، يجوز تسبیحة واحدة، يجوز غسل با یک بار آب قلیل و هكذا.

بحث در این مورد است که شمای فقیه حی با اینکه می دانید که فتاوی شما با فتاوی میت اجمالاً مختلف است چطور می توانید اجازه دهید؟ یعنی باید روی این بحث کنیم نه روی این که آن اعلم است یا این اعلم است یا جهات دیگر مرجحات الزامیه.

بحث، بحث مهمی است کم هم بحث شده است محل ابتلا هم زیاد هست و بحث این است که مرجع تقلید متعدد است. مرجع تقلید است که يصلح للتقلید. یعنی ادله تقلید هم این را گرفته و هم آن را گرفته است. بحث این است شمای فقیه و مرجع تقلید اگر یک عامی به شما رجوع کند و به شما بگوید فتوای شما سخت است. فتوای شما سه تسبیحه است یک تسبیحه کافی نیست. به فتوای شما خمس در هدیه واجب است یک مرجع دیگری هست که فتوای او این است که خمس در هدیه واجب نیست. شمای فقیهی که خمس را در هدیه واجب می‌دانید آیا می‌توانید به این عامی که می‌گوید آیا خمس در هدیه واجب است یا نه؟ به او بگویید خمس واجب نیست طبق فتوای آن فقیه دیگر؟

یک وقت است شما علم به بطلان فتوای آن فقیه دیگر دارید این هم بحثی نیست. چون همیشه تمام مباحث خصوصاً مباحث اجتهادی برای جایی است که علم نباشد یا ظرفاً یا موضوعاً باید شک داشته باشید. شما هستید و ادله. یعنی آن استدلالی که آن کرده گفته است که مثلاً غنمتم من شیء گفته باید غنیمت باشد تا خمس در آن واجب باشد. غنیمت تتضمن نوعاً من الزحمه والتعب و اعمال یک کاری و چیزی. و کسیکه هدیه گیرش آمده تعبیه پیدا نکرده است. شما این را نمی‌فهمید که درست باشد. لهذا روی اصالة الخمس فتوای شما این است که در هدیه خمس واجب است. آن فقیه نه، می‌گوید غنیمت باید زحمت در آن باشد پس خمس در هدیه واجب نیست.

آیا شمایی که علم ندارید به بطلان حرف، و شما حرف را نفهمیدید و برای شما حجت نیست آیا می‌توانید فتوای او را نقض کنید؟ چون نفهمیدیم به اصل عمل کردیم. بله اگر علم باشد بحثی در آن نیست غالب فقها در غالب

مسائل اطمینان شخصی ندارند. یعنی برداشتش این است که بنای عقلا این است. مثلاً بنای عقلاء بر این است (مثلاً آقای خوئی تصریح می‌کنند که فرق نمی‌کند در قول ثقه بین حکم و موضوع). قول ثقه در موضوعات حجت است. مشهور متأخرین فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند که برای ما روشن است که در احکام بنای عقلاء حجت است اما در موضوعات نمی‌دانیم همچنین بنایی عقلایی باشند آن کسی که می‌گوید نمی‌دانیم پس برایش حجت نیست.

پس مسأله بنابر اطمینان شخصی است یعنی علم. که بحثی در موردش نیست که مرتبه نازل اش اطمینان است. آنهم علم یعنی اطمینان شخصی نه اطمینان نوعی.

حرف این است که ما ببینیم ادله چه داریم. برای یک مقدار روشن شدن این مسئله بد نیست یک دو تا مثال عرض کنم. چون این مسئله به یک جاهایی خیلی مشکل کشیده می‌شود و کشیده هم شده، محل بحث هم شده و مسئله خیلی مفصلی است. ان شاء الله در مسئله چهل و سوم عروه باب تقلید می‌آید که ایشان می‌فرمایند: من لیس أهلاً للفتویٰ یحرم علیه الإفتاء. آنجا خیلی حرف داریم. عمده مطالب آنجاست اینجا امروز اشاره رد می‌شویم.

مسئله گوی آیت‌الله بروجردی در مشهد روی منبر مسئله را یک طور قاطعانه می‌گفت، آمدیم پیش آیت‌الله بروجردی همان مسئله را پرسیدیم دیدیم ایشان یک قدری دست روی دست مالیده و تأمل کردند و علی‌الأحوط فتویٰ دادند.

پس ملا چون توسعه علمی دارد زود به اطمینان نمی‌رسد. البته اطمینان شخصی. علمی دارد ولی علم نیست. معلوم الحجیه نیست.

مثلاً درباره معلی بن خنیس گفته‌اند: فاضل. من نمی‌فهمم این توثیق باشد،

شاید مربوط به علمش باشد. آن دیگری می‌گوید: خیر، فاضل ظهور عقلایی دارد که آدم خوبی است، و فضل شرعی است نه فضل تکوینی فقط. یعنی روی نفهمیدن به اصل عدم حجیت قولش عمل می‌کند و اصل عدم اطلاق عمل می‌کند و ۸۰ تا ۹۰ درصد مسائل این‌گونه است که علم که مرتبه نازل‌اش اطمینان شخصی است برای فقیه حاصل نیست بلکه اطمینانات نوعیه است. اطمینان علمی است نه علم.

یک مسئله‌ای است در باب نماز جماعت. آقایان می‌گویند: مشهور است ولو محل کلام است و بعضی‌ها هم علی‌الأحوط و جویی به خلاف گفته‌اند که: امام جماعت باید عادل باشد یا مأموم باید امام جماعت را عادل بداند؟ مشهور این است که عدالت در امام جماعت شرط نیست. مسئله در مقام ثبوت اصلاً نیست بلکه در مقام اثبات است. مردم باید امام جماعت را عادل بدانند. اگر زید خودش را عادل نمی‌داند نه تنها عادل نمی‌داند بلکه فاسق قطعی می‌داند. حالا یک عده‌ای می‌خواهند پشت سرش نماز جماعت بخوانند آیا جایز است قبول کند یا خیر؟ مشهور می‌گویند جائز است قبول کند چون شارع به زید نگفته اگر عادل نیستی امام جماعت نشو وقتی که نیست اصل عدم لزوم است. گفته‌اند آنچه در باب جماعت داریم این است که: **صل خلف رجلین من تثق بدینه و امانته و من تخاف سیطه و سوطه**. یعنی تقیه باشد. به مأموم گفته‌اند که پشت سر آدمی که عادل می‌دانی نماز بخوان. به امام جماعت نگفته‌اند امامت نکن در وقتی که عادل هستی. این در ادله نیست. فقط یک روایت دارد که آن همه مرسله است که هم سند ندارد و هم دلالتش تام نیست که: **إن کان بینہ و بین الله طلبه فلا یفعل أو فلا یقدم**. طلبه یعنی معصیت یا نه معصیت حدّ دار. بعضی گفته‌اند: یعنی خدا طلبکار است نه مطلق معصیت. مشهور این روایت را

عمل نکرده است. گفته‌اند: پس اگر عادل نیست اشکالی ندارد که کسی در به او اقتدا کنند و لازم نیست بگوید عادل نیستم. بله، شبهه اقرار به معصیت مقابل غیر خدا و معصومین است که شبهه حرمت دارد.

بیش از این که مشهور گفته‌اند که یجوز له التصدی. مثلاً بیاید در محل خودش و بگوید اهل محل شما آیا مرا آدم بدی می‌دانید؟ می‌گویند: خیر. می‌گویند پس از امروز من بر شما نماز جماعت می‌خوانم بیاید نماز جماعت بخوانید. در حالی که علم دارد که فاسق است. چرا؟ چون گفته‌اند که در اولی ما نداریم که فاسق امامت نکند. به مأموم گفته‌اند پشت سر فاسق نماز نخوان. این مسئله در عروه مطرح شده و مشهور هم آن را قبول کرده‌اند که یجوز له التصدی. نه فقط اگر آمدند پشت سرش نماز بخوانند نگوید نخوانید بلکه خودش هم تصدی بکند.

مسئله‌ای که ندیدم در باب مراجع تقلید مطرحش کرده باشند. که اگر ملاک این است یعنی یک فقیه، محقق حسابی است اما خودش را فاسق می‌داند و واقعاً هم فاسق هست. این می‌خواهد از او تقلید کنند. آیا بر این شخص حرام است توضیح المسائل چاپ کند. مسئله‌ای هست که در آینده می‌آید: من لیس أهلاً للفتویٰ یحرم علیه الإفتاء. دو موردش درست است یعنی: مجتهد نیست، جایز نیست فتوا دهد چون حکم بغیر ما أنزل الله دارد می‌دهد. بغیر ما أنزل الله نه واقعی بلکه اثباتی و ظاهری. نمی‌داند که این حکم است.

یکی دیگر کسی است که اثنی عشری نیست. آن هم ادله خاصه در این مورد داریم. اهلیت فتوا ندارد چون زیدی یا سنی است. اما اگر اهلیت فتوا ندارد چون عادل نیست چه دلیلی دارد که که لایجوز له التصدی؟

زید یک آدم فاسق شراب خور است و کسی نمی‌داند که فاسق است و او

را آدم خوبی می‌داند. فقط استنباط کرده و اجتهاد کرده که تسیحات اربعه یک عدد کافی است و سه تا مستحب است.

حرف این است که به مقلد گفته شده است که تقلید عادل کن. به مقلد گفته نشده اگر عادل مقلد باش. دلیلی نداریم.

اگر کسی عادل نیست و عادلش می‌دانند می‌گویند: بیا شاهد طلاق باش. آیا لازم است امتناع کند یا نه؟ به او گفته‌اند: **وأشهدوا ذوی عدل منکم**. به آن گفته‌اند دو شاهد عادل بیاور به این ذوی نگفته‌اند خودتان را عادل بدانید.

باید ببینیم این دلیل چیست؟ روی همین ملاکی که مشهور و نماز جماعت گفته‌اند. ملاکشان: **یشترط فی الإمام الجماعة أمور... العدالة**. که این یشترط و شرط برای مأموم است نه امام. و از این یشترط نمی‌توانیم استفاده کنیم که شرط برای طرفین است هم امام و هم مأموم. فرمودند: صل خلف رجل. به مأموم گفته شده نه امام.

می‌آئیم در باب نقل فتوا. شما یک مجتهد جامع‌الشرایط هستید فرضاً میرزای قمی. صاحب ریاض هم یک مجتهد است که شمای میرزای قمی او را جایز تقلید می‌دانید و اعلامیت هم در کار نیست یا محرز نیست یا مشکوک است. یا هر کدام در یک بعدی اعلم هستند که بالنتیجه اعلم علی نحو المطلق نیست.

از میرزای قمی می‌پرسند که آیا کشمش اگر بجوشد حرام می‌شود؟ فتوای میرزای قمی این است که حرام است و نجس است. فتوای صاحب ریاض این است که هم طاهر است و همه حلال. با یکدیگر هم بحث کرده‌اند و به جایی نرسیده‌اند. حالا از میرزای قمی سؤال می‌کنند آقا ما خورشت پخته‌ایم و جمعیتی را دعوت کرده‌ایم توی خورشت کشمش بود و قطعاً جوشیده است

چه کار کنیم؟ آیا میرزای قمی حرام است فتوای صاحب ریاض را برای اینها نقل کند؟ اگر حرام است دلیلش چیست؟ دلیلش این است که می بینید حکم الله است که اگر کشمش بجوشد حرام و نجس است. یک وقت است که علم دارد که حکم خدا این است. بله جائز نیست. یک وقت ادله طهارت برایش روشن نیست. دلیل طهارت این است که می گوید استصحاب موضوعش دو تا شده پس استصحاب جایز نیست. کسی که می گوید نجس است می گوید که استصحاب تعلیقی جاری است و کسی که می گوید طاهر است می گوید که استصحاب تعلیقی درست نیست. این آقا استصحاب تعلیقی را درست نمی داند از باب حجج نه اینکه واقعاً علم به واقعیت دارد. اگر میرزای قمی علم ندارد در اینجا می تواند حکم به غیر ما أنزل الله بدهد.

من که آن را حجت می دانم و این را حجت نمی دانم چون آن را خلاف واقع می دانم؟ مطمئن شخصی هستم؟

اگر به علم دارم که هیچ. اگر اطمینان شخصی دارم چه آن خلاف حجیت است باز هم بحثی نداریم. اما در مسئله حجج اگر روایات و آیات و ادله جواز تقلید می گوید صاحب ریاض جائز التقلید است این مقلد می تواند یا از میرزای قمی و یا صاحب ریاض تقلید کند.

اگر می دانید که مقلد شما است می توانید فتوایتان را بگویید. اگر می دانید که مقلد دیگری است یا شک دارید که مقلد شما است یا نه شما جایز نیست فتوای خودتان را بدهید چون اغراء به جهل است که این خلافه واقع است.

✓ جلسه ۲

۱۸ ذیقعده ۱۴۱۸

نتیجه و حاصل عرایض گذشته که موضوع بحث این بود که اگر کسی جائز التقلید بما هو هست نه این که مجتهد و یا عادل یا علم نیست و یا... اختلاف در فتوا ادله ای نمی تواند این اختلاف را بگیرد تناقض لازم می آید. اگر کسی بما هو جائز التقلید بود این اشکال و مطلب که چون نظر من مجتهد برخلاف به برداشت اوست از ادله شرعیه. این مانع عدم ارشاد جاهل به تقلید او می شود یا نمی شود؟

اشکال نشود که متعارضین را ادله نمی گیرد. این خصوصیتی ندارد. یا این که فرض کنیم که این اعلم است و آن نیست و تقلید غیر اعلم جائز نیست. ولو به اینکه برداشتش خلاف برداشت من نباشد. بحث این است که یک مجتهد که علم اجمالی یا تفصیلی دارد بر این که آن مجتهد دیگر با حفظ این موضوع که جایز التقلید است. چون من علم اجمالی دارم و حتی تفصیلی بر اینکه بعضی از فتاوی او خلاف حدس من از واقع است آیا این سبب نمی شود که اگر به عامی گفتم تو جایز است از او تقلید کنی این اغراء به جهل عامی

است؟ اگر او جائز التقلید است بماهو اشکالی ندارد. هر جا دلیلی متقن برخلاف داریم دست برمی داریم اما هر جا که دلیل متقن نداریم دست بر نمی داریم. پس نتیجتاً اگر ادله جواز تقلید آیات و روایات و یا بنای عقلا بنا شد پنج مجتهد را بگیرد و همه اینها جائز التقلید شدند آن وقت شما که یکی از آن پنج نفر هستید اگر کسی از شما می پرسد که از چه کسی تقلید کنم؟ می گوید: از یکی از این چهار نفر تقلید کن یا تقلید فلان کس را بکن با اینکه مبناً با شما اختلاف دارد.

پس اغراء به جهل با حفظ این که آنها جائز التقلید هستند و گیری در اصل تقلیدشان نیست. قاعده اش این است که اگر ادله گرفته هیچ گیری ندارد. بله ما باید یک مواردی را استثنا کنیم. آنجایی که علم به بطلان او داریم. علم دارم که او باطل است.

اگر کسی خدمت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف رسید و فرمودند فلان مسئله بر خلاف حکم الله واقعی است، آن وقت آن مجتهد فتوایش همین فتوائی است که خلاف حکم واقعی خداوند است آیا می توانیم از عامی وقتی مسئله ای می پرسد آن خلاف حکم الله واقعی را بدهیم؟ اگر علم حاصل شد که این خلاف واقع است آن را استثناء می کنیم.

اگر حکم حاکم بود که فردا اول شوال است و شما علم دارید که اشتباه است این حکم بر شما واقع نمی شود. حتی برای عامی که علم به اختلاف دارد جاری نمی شود. یا این که حاکم شرع بر اساس شهادت دو نفر به قضیه ای حکم داد و شما یقین دارید که اینها فاسق هستند این حکم بر شما حجیت ندارد بلکه جایز الإلتباع نیست. یعنی بر اساس حکم این حاکم حتی اگر حکم هم کرده باشد نمی توانید روزه تان را بخورید.

در احتمالات مهمه مثل دماء و قتل یا احکام مهمه دیگر به تخصص خارج هستند. مثل لاضرر که استفاده عموم از آن می‌شود اما هیچ فقیهی به این عموم تمسک نکرده که هر واجب و حرامی را به خاطر ضرر رفع کنیم. پس اگر بنا شده استثنائاتی باشد می‌شود گفت تقلید بر میت جائز است. با اینکه بعضی از متأخرین گفته اند بقای بر تقلید میت حرام است. اگر این مسئله حل شد این مسئله باقی می‌ماند که آیا شمای مجتهد به همان فتوا می‌توانید عمل کنید یا نه؟

شما می‌توانید از آقای بروجردی سؤال کنید چند درصد از فتاوی‌ای شما مطابق با واقع است؟ آیا ده درصد هم علم دارید؟ می‌گویند حسب ادله به این نتیجه رسیده‌ام. حتی اگر پنج درصد هم بگویند که من علم دارم شجاعت کرده‌اند. پس علم پیدا نمی‌کنیم بلکه علمی است. بله معلوم الحجیه است. معلومات التنجیز و الإعدار است.

چند تا از اوامر را ما یقین داریم که مولی اراده و جوب کرده است؟ غیر از آنهایی که محفوف به قرائن و تواتر و یقینیات باشد. امر به نماز و روزه و غیره. واقعاً مسائلی که در معاملات و قضاء و بقیه هستند چند درصدش مطابق با واقع و علم است؟ چه علم جهل مرکب باشد یا درست باشد.

ما داریم بیان دلیل می‌کنیم و به شک نمی‌رسد در اصل عملی اگر به اصل رسیدیم باز اگر اصالة التعینی شویم که نیستیم مگر در عنوان المحصل و محصل تعیین قید زاید است. اینکه می‌گویند "الاصل فی واجب ان یکون عیناً تعیناً" ادعای ظهور می‌کند نه اصل عملی که موضوعش شک است. نه تعیینی که مبتنی بر نمی‌دانم باشد. آنجا می‌گویند ظاهر اینکه مولا به عبدش گفت برو نان بگیر یعنی برنج بدلش نیست. یعنی تو برو نه کسی دیگر. اما اگر

شک کردیم تعیین قید زاید است. مثل دوران تخییر بین استعاذه و عدمش. در اقل و اکثر ارتباطی نیز براءت جاری می کنیم و اگر با تمام این شرایط محتمله نماز بخواند یقیناً درست است و اگر آن طور دیگر بخواند شک دارد. این که شیخ می گویند: "التعین قید زائد" چه تعیین شخصی چه تعیین تکلیفی. چه تکلیف مقید به من و غیر من است. یا اینکه تکلیف دیگری جای این را می گیرد یا خیر؟ واجب عینی است یا کفائی. اگر نوبت به شک رسید این قید زاید است و اصل عدم است.

والحاصل این است که اگر مجتهدی جائز التقلید است بما هو، من مجتهد دیگری هستم که حدسم در یک موردی مخالف او است در اینچنین جایی آیا می توانم چه حیاً و چه میتاً ارجاع به او بدهم؟ قاعده این است که اشکالی ندارد مگر در جایی که علم داشته باشم که اینها حجیت ندارند و اگر اعلم بود مدیریت دارد.

اگر شما غیر اعلم هستید و تقلید اعلم را بلااشکال واجب تعیینی می دانید و اعلم فتوایش این است که یک تسبیحه کافی است و شما در این مسئله به خصوص علم قطع دارید که یک تسبیحه کافی نیست اینجا جایز است که از آن اعلم تقلید کنند. تخییر توسعه است و تقیید تعیین است.

بعداً صحبت می کنیم که صرف الإنطباق کافی است یا استناد و علم لازم است.

اگر مولی بیش از این طریق قرار نداده بود نمی تواند عقوبت کند چون جواز عقوبه العبد فرع استحقاق العقوبه است. پس باید مولی برای عبد طریقه را تعیین نموده باشد و اگر تعیین نکرده و یا تعیین کرده ولی به عبد نرسیده چه عبد می دانسته یا نمی دانسته مولی حد عقوبت بر این تکلیف را ندارد. بله

عبد تجری کرده است. مثل آدمی که آب را به نیت شراب خورده است. این استحقاق عقوبت شراب خوردن را ندارد بنابر مشهور تجری کرده است.

مسئله این است که با عرق جنب از حرام آیا می‌شود نماز خواند؟ حضرت می‌فرمایند: "لا یصلی فیها". از این لایصلی فیها فقها دو قسم استفاده کرده‌اند. یک قسم گفته‌اند نماز ندارد ولی نجس نیست. یک عده‌ای می‌گویند ظهور در نجاست دارد و الا عرق پاک که در آن نماز خواندن اشکالی ندارد.

اگر بگوییم نجس است نمی‌تواند در آب گرم غسل کند چون هر لحظه از بدنش عرق بیرون می‌آید پس باید در آب سرد غسل کند چون بدن باید در حال غسل طاهر باشد حتی اگر توی خزینه آب گرم هم برود. اگر دو فقیه هستند که یکی نجاست را فهمیده و دیگری نفهمیده است آن کسی که نجاست را فهمیده یعنی استظهار کرده این ظهور در نجاست دارد فتوی هم به نجاست می‌دهد. دیگری می‌گوید نجس نیست. می‌تواند به کسی که مقلدش است بگوید از آن دیگری در این قضیه تقلید کن.

این که می‌گویند در احتیاطات وجوبی یجوز تقلید الغیر، این سلباً و ایجاباً محل کلام است.

شهرت، اجماع و ظهور در جایی است که اطمینان برخلاف نداشته باشیم. کسی که شأنیت اجتهاد دارد حرام است تقلید کند یا باید احتیاط کند یا اجتهاد. البته بعضی‌ها هم می‌گویند اگر فعلیت اجتهاد هم دارد می‌تواند تقلید کند.

دلیل دیگر همین دلیلی است که از آن به عنوان "هَوُّ" یاد می‌کنند. اما مکرراً گفته‌اند که لا یجوز البقاء علی تقلید المیت. چرا؟ "وَالْأَمْرُ لِلْأَمْرِ إِلَى حِصَارِ الْمَرْجِعِ فِي الْمَيْتِ". بعضی‌ها این گونه تعبیر کرده‌اند: "وهو خلاف ضرورة

المذهب". گفته‌اند اگر بنا شد تقلید میت جایز باشد ممکن است که همه بگویند تقلید بر میت جائز است و چند صد سال بگذرد و همه بر تقلید شیخ انصاری باقی بمانند و کل شیعه مقلد ایشان باشند که این خلاف ضرورت مذهب است. انصافاً این حرف تام نیست.

اولاً: این حرف در تقلید ابتدایی است نه بقاء بر تقلید میت و خلاف ضرورت مذهب نیست. بله ممکن است ۴۰ یا ۵۰ سال همه شیعه مقلد یک مرجع باشند.

ثانیاً: همین اشکال نقضاً وارد می‌شود بر کسانی که می‌گویند تقلید اعلم واجب است و اگر مرد و اعلم از احیا بود يجب البقاء علیه و کسانی که می‌گویند تقلید اعلم واجب است بنایشان بر این است که کل شیعه از یک نفر تقلید کنند.

ثالثاً: لا یلزم. چرا؟ چون در جایی نیاز می‌آید که این میت تمام جهات فضیلت و اولویت را منحصرأ در خود داشته باشد. چون در میان فقها یکی می‌گوید: تقلید اعلم واجب است، دیگری می‌گوید: تقلید اورع واجب است با خلافتی که در اعلم است که آیا اعلم اصطلاحی است که ادق نظراً باشد یا کسی است که أسرع الإنتقالاً باشد. که این‌ها همه‌اش محل کلام است.

اگر میت هم اورع باشد هم اعلم باشد و هم أسرع الإنتقالاً و هم ادق نظراً باشد شاید بشود این حرف را گفت ولی غالباً این گونه نیست که یک مرجع دارای تمام این خصوصیات باشد. پس تالی فاسد نیست.

رابعاً: برفرض باشد و واقعاً یک مرجع پیدا کردیم مثل شیخ مفید و واقعاً بعدی‌های شیخ مفید هیچ کدام افضل از او نبودند کجایش خلاف ضرورت مذهب است که از شش تقلید شود.

همیشه الحمد لله مجتهدین مختلف و متنوع بوده‌اند. درجات علمی شان هم مختلف بوده است. و چه بسا احياء اعلم از اموات بوده‌اند. مثلاً شیخ انصاری و صاحب جواهر در دوره‌هایی هستند که شاید اعلم از قبلیها و حتی از اساتیدشان بودند. این کجایش خلاف ضرورت مذهب است؟

✓ جلسه ۴

۳ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت راجع به جمع بین بقای بر تقلید میت و تقلید أعلم و قول به اینکه اگر میت أعلم بود حیاً يجب البقاء و اگر حی أعلم است يجب العدول و اگر متساویان هستند مخیر است.

عرض شد دو عبارت است یکی از مرحوم آقای حکیم در مستمسک و دیگری از آقای خوئی در تنقیح. این دو قائل به این قول شده‌اند. عبارت آقای حکیم را دیروز خواندم که استدلال کردند به اینکه مناط عقلاء این است و تنها دلیل این است که عقلاء عند وجود العالم والأعلم طریقت را برای عالم نمی‌بینند. بلکه برای أعلم می‌بینند. فرمودند: و لهذا این بناء عقلاء مجالی برای استصحاب جواز تقلید نمی‌گذارد. اما اگر ما در تقلید أعلم روی اصل تعیین گفتیم تقلید أعلم لازم است. تعیین اصلی است عقلی و اصل غیر محرز. آن وقت استصحاب مقدم بر آن خواهد بود چون اصلی محرز است.

دو عرض اینجا هست تا بعد برسیم به فرمایش مرحوم آقای خوئی و چند تا مطلب نسبت به اصل مسئله.

یک عرض این است که بنای عقلائی که آقای حکیم فرموده‌اند آقای خوئی هم همین را فرموده‌اند. با این فرق که آقای خوئی محصور کرده‌اند مسئله را در صورت تعارض فتوین و آقای حکیم مطلقاً فرموده‌اند.

یک عرض این است که بنای عقلاء که فرموده‌اند این بنای تحصیلی عقلائی است یا بنای الزامی عقلائی است و به اصطلاح اقتضائی است یا لاقتضائی صحیح است. عقلاء أعلم را مقدم بر عالم می‌دانند و طریقت برای عالم با وجود أعلم مسلوب می‌شود و بهتر می‌دانند که به أعلم رجوع شود. این یک مطلبی است. اما مدعی این است که علی نحو اقتضاء أعلم را مقدم می‌دانند.

ما می‌خواهیم بررسی کنیم چون تحویل داده شده به یک چیزی که هر روز و در هر مسئله‌ای بنای عقلاء این است. مسئله متشرعه هم نیست بلکه مسئله بناء عقلاء است. آن وقت ببینیم تحسین علی نحو لاقتضاء مسلم است و گیری ندارد و مناقشه ای هم ندارد.

نقطه بحث که که بینی علیه این تفصیل و بینی علیه تقلید أعلم بعد ذلک. اصل وجوب تقلید أعلم است که یحسن تقلید الأعم أم یجب تقلید الأعم؟. یعنی با وجود عالم و أعلم و خبیر و أخبر در یک فنی عقلاء برای خبیر اطلاقاً طریقت اصلاً نمی‌بینند یا این که نه طریقت برای هر دو می‌بینند. غیر از مسئله تا تعارض و صورت تساوی که محل بحث است که می‌گویند طریقت ندارد. مسئله عالم و أعلم بما هو عالم و أعلم طریقت را مسلوب می‌بینند. یعنی عالم طریقت است مادامی که أعلم از او نباشد. اگر أعلم پیدا شد سلب طریقت می‌شود. عقلاء این جور می‌بینند یا اینکه عقلاء أعلم را احسن و افضل می‌بینند؟

مدعای صاحب جواهر که زیاد هم اصرار بر آن دارد و جماعتی دیگر از سابقین و لاحقین این است که عقلاء تقلید أعلم را افضل می‌دانند نه لازم. علی نحو لا إقتضاء است نه علی نحو الإقتضاء. و من این تنظیر را جائی ندیده‌ام و ممکن تنظیر هذا المطلب بالثقة والأوثق در اخبار حسیه. مسئله أعلم مسئله اخبار حدسیه است.

در اخبار حسیه شکی نیست ثقات تفاوت دارند. در مقام ثبوت مسلم و در مقام اثبات خیلی وقت‌ها تا تفاضل بین می‌شود. یعنی این ثقة است و آن أوثق. این ورع است و آن أورع این ضابط است و آن أضبط در نقل خبر. در نقل حسیه اگر ثقة و أوثق و ضابط و أضبط و حافظ و أحفظ در کار بود که ملاک طریقت همین حفظ و وثاقت و ضبط است آیا عقلاء ثقة و ضابط و أحفظ را مطلوب الطریقیه در خبر حسیه می‌دانند و أوثق و أضبط و أحفظ را طریقت منحصره می‌دانند یا نه افضل می‌دانند؟

فرض کنیم زنی شوهرش به سفر رفته و مدتی است از او خبری ندارد. کسانی از آن شهر آمده‌اند می‌خواهد بداند شوهرش مرده تا عده بگیرد. همه آن‌ها ثقات هستند. یا می‌گویند شوهرش زنده است تا بماند یا بگویند نمی‌دانیم تا استصحاب کند. اگر بین این‌ها ثقة و أوثق هست یعنی یک بقال مؤمن است و شیخ انصاری هم هست. آیا این زن از نظر عقلاء اگر أوثق هست و حرجی و ضرری هم نیست به عنوان عناوین ثانویه اگر رفت از ثقة پرسید و بنای بر آن گذاشت آیا عقلاء می‌گویند کار بی‌خودی کردی یا نه بهتر است پیش أوثق برود.

در باب اخبار حسیه باید مطلب را بررسی کنیم آن وقت ببینیم می‌توانیم جامعی بین اخبار حسیه و اخبار حدسی در این بنای عقلاء بدست آوریم یا

خیر. چون بنابر عقلاء است و عقلاء می‌بینند با وجود اوثق رفتن دنبال ثقه صحیح نیست و خطاست. قول ثقه طریقت ندارد و منحصر است به جایی که اوثق محرز نباشد. یا ممکن نباشد. اضبطی ممکن نباشد. آیا این جور می‌بینند یا اینکه دنبال اوثق را بهتر و افضل و احسن و اقرب به واقع می‌بینند. آنهم احسن و قریب به واقع و درست است.

در باب خبر حسّی اگر اشکال نکردیم که نمی‌دانم اشکال می‌کنند یا خیر، باید تحقیق شود.

البته در مسئله تعارض فرق می‌کند حتی در تساوی هم اشکال می‌گیرند. می‌گویند ادله حجیت متعارضین را نمی‌گیرد که در جای خودش بحثی است. حالا بما هو قبل از اینکه به بحث تعارض برسیم می‌خواهیم ببینیم (در حالی که نمی‌دانیم متعارض هم هستند) این زن نمی‌داند برود پیش ثقه و اوثق دو جور حرف می‌زنند یا یک جور حرف می‌زنند نمی‌دانیم. اگر این زن رفت پیش ثقه و ثقه به او گفت شوهر شما مرده است و اینهم عده گرفت و بعد از چهار ماه و ۱۰ روز هم رفت و ازدواج کرد و بعد هم شوهرش پیدا شد و معلوم شد که ثقه اشتباه کرده یا معلوم شد ثقه دروغ گفته چون معصوم که نیست. عقلاء آیا این زن را مذمت می‌کنند و معلوم شد که او اوثق خبر را بهتر گفته است و واقعاً اگر از او می‌پرسید می‌گویید شوهرش زنده است. آیا عقلاء به این زن می‌گویند با وجود اوثق چرا رفتی پیش ثقه؟ یا اینکه می‌گویند زن کار درستی انجام داده است؟ البته به شرط اینکه رجوع به ثقه و یا اوثق فوق العادگی خاصی نداشته باشد و با قصد و غرضی نبوده باشد.

من به ذهنم می‌آید که اگر دائماً مطرح کنند ثقه و اوثق و ضابط و اضبط و حافظ و احفظ و دائماً تشکیک کنند عده ای در شک می‌افتند و یا بگویند

خیر فرقی نمی‌کند بین خبر حسّی و حدسی. با وجود اُضبط رفتن به دنبال ضابط معنا ندارد. اما ببینیم آیا اُضبط در اخبار حسّی وقتی که تفاضلی در ناقل خبر باشد آیا عقلاء دنبال افضل رفتن را احسن می‌دانند علی نحو لا اِقتضاء یا لازم می‌دانند علی نحو الاقتضاء؟

آیا کسی آن زن را ملامت بالغه می‌کند و آیا این زن خودش را ملامت می‌کند؟

می‌گویند در زمان میرزا محمد تقی شیرازی طبیبی در کربلا بود که می‌گفت: این میرزای شیرازی در رساله اش نوشته تقلید أعلم واجب است ولی وقتیکه مریض می‌شود به عطار سر محل رجوع می‌کند و سراغ من نمی‌آید در حالی که من مسلماً أعلم از آن عطار سر محل هستم. من عرض کردم که مرتکز است که وجود به أعلم احسن است نه لازم.

طیب و فقیه هر دو چون از حدس خبر می‌دهند فرقی نمی‌کنند.

اگر یک چیز فوق العاده است که حتی در شرعیات هم نمی‌شود به آن تمسک کرد و نمی‌شود تمسک به استصحاب کرد حتی آنها هم که می‌گویند فحص نمی‌خواهد اینجا می‌گویند فحص می‌خواهد. آنها استثناست. بلکه ما می‌خواهیم بماهو بگوئیم در حسّیات چکار می‌کنند؟

یک مهم‌هائی هستند که در آنها اصول شرعی و عقلیه اصلاً جاری نمی‌شوند. یعنی اگر من نمی‌دانم در همسایگی ما یک آدم زنده هست یا نه، یا دیشب کسی آمده در آن منزل خوابیده یا نه، حق ندارم روی استصحاب اینکه قبلاً اینجا کسی نبوده یک بمب قوی توی منزلش بیاندازم و اگر واقعاً بعد معلوم شد کسی آمده بوده و خوابیده بوده عقلاء به من می‌گویند چرا استصحاب کردی؟ فقها می‌گویند در اینجا استصحاب جاری نمی‌شود با اینکه

در موضوعات فحص نمی‌خواهد یعنی یک مواردی است که بنای عقلاء بنا بر احتیاط است.

در جاهایی که بنا بر احتیاط نیست می‌خواهیم اصل الحجیه را ببینیم. که چون بعضی اوقات امر برایشان مهم است مثل عنوان المحصل در کار می‌آید عقلاء حتی مع الحجج اکتفا نمی‌کنند بلکه احتیاط می‌کنند. و حتی بعد از فحص و عدم حصول شیء مع ذلک احتیاط می‌کنند. اگر در اخبار حسیه گفتیم عقلاء فرقی نمی‌دانند بین ثقه و اوثق می‌آئیم در اخبار حدسیه. این حدس بودن در اخبار حدسیه یک چیز است. در اخبار حسیه یک واقعه ای در خارج بوده است این آن واقعه را نقل می‌کند غیر ثقه که باشد با آن نقل اطمینان نمی‌شود. ثقه که باشد اطمینان حاصل می‌شود.

در اخبار حدسی این حدس خودش را اضافه کرده و با حدس خودش خبر را نقل می‌کند. در اخبار حسیه یک واقع است ثقه آن را نقل می‌کند. در اخبار حدسیه یک واقع است چه حکم شرعی باشد یا اینکه مریض چه مرضی دارد فقط چون خبر است اعمال حدس کرد و آن واقع را نقل می‌کند. می‌خواهیم ببینیم در اعمال حدسی که این اضافه است از خبر حسیه، عقلاء عالم را لا طریق می‌دانند یا خیر؟

مدعای مستمسک و تنقیح این است که جداً همین است فقط مدعای تنقیح عند التعارض و مدعای مستمسک مطلق است.

راستی آیا خود ما هم همین را می‌فهمیم یا نه؟ البته اینجا جایش نیست و بحث مفصل را صاحب عروه در مسئله ۱۲ وجوب تقلید أعلم مطرح می‌کند. عرض دوم همین است که دیروز به آن اشاره شد. در اصول در باب استصحاب قدری مفصل صحبت شده به التفات به آن خوب است و آن این

است که در شرع سه چیز داریم:

۱- طرق و امارات که اینها صرف اصطلاح هستند یعنی کواشف از احکام هستند که به آن طریق می‌گویند و کواشف از موضوعات را اماره گویند. خیر ثقه طریق به واقع است و اماره به واقع است.

البته نه کاشف صددرصد بالوجدان که اسمش علم است که کاشفیت ناقصه، شارع آن را با جعل اعتبار حجیت آن را جعل و امضاء نموده است.

یک چیز دیگری در شرع داریم به نام اصل محرزه که موضوع آن شک قبل از استصحاب است که مبتنی بر یقین است و قاعده فراغ و تجاوز که از آن به اصل الأصول نام می‌برند. هرچند موضوع در استصحاب در حقیقت شک است یعنی من شک دارم که هنوز ظاهر است یا نه؟ اما شکی است که من مقید و مسبوق به یقین بوده است. یعنی یک جایش به یقین می‌خورد و شک محض نیست که به آن اصل محرز می‌گویند.

یکی اصول دیگر هم در شرع داریم به نام اصول غیر محرزه که در کل موضوع شک داریم این حکم مربوط به شک است. رفع ما لایعلمون. یعنی شک و جهل. یعنی وقتی شک در واقع دارید واقع از شما مرتفع است.

عند العقلاء ما همین سه چیز را نیز داریم. شارع هم که سه قسم در ادله درست کرده تمامش روایت دارد.. هم اماره روایت دارد، هم استصحاب روایت دارد و هم رفع ما لا یعلمون روایت دارد اما لحن فرق می‌کند. حضرت می‌فرمایند: "العمری و ابنه ثقتان فما أديا إليك عني فإني يؤدیا" این کاشف از حرف من است. اماره است.

در نزد عقلاء هم همین سه چیز است. بنای عقلاء همه اش اماره نیست. عقلاء یک جاهایی بنای اماره دارند. بنا دارند که این شیء کاشف از واقع

است مثل خبر ثقه . اصلاً شارع هم که ثقه کرد چون سید العقلاء است. شارع هم چون خواسته با عقلاء صحبت کند روی مبنای آنها سه قسم کرده است. یک جا بنای عقلاء ست که کاشف و اماره است. یک جا بنای عقلاء ست و اصل محرز است. عقلاء بنایشان بر قاعده تجاوز و فراغ است. یعنی عقلاء اگر یک چیزی مال گذشته است و در آن شک کردند اعتنا به شکشان نمی کنند. می گویند همان وقت حواسم بهتر بوده است.

اصلاً عده ای از اصول مبارزه شرعی را جماعتی از فقها گفته اند این همان ارشاد به بنای عقلایی است که حضرت فرمودند: "هو حین يتوضأ أذكر من حین یشک". حضرت نمی خواهند جعل مولوی کنند بلکه بنای عقلایی است. و هکذا در باب شک در الزام در برائت استدلالشان بنای بر عقلاء است.

یکی از ادله عقلاء بنای عقل است. نه این که بنای عقلاء معنایش شک در واقع و کاشف از عدم الواقع است. هیچ وقت شک کاشفیتی ندارد و نداشته است.

یک جایی بنای عقلاء بنابراین اماره است. یک جا بنابر اصل محرز است و یک جا بنابر اصل غیر محرز و اصل وظیفه است.

پس بنابراین فرمایش آقای حکیم رحمه الله که فرمودند: "لا اشکال فی بناء العقلاء علی تعیین الرجوع إلى الأعلّم" این مجمل است. گرچه مراد ایشان مسلماً به خاطر اینکه بعداً مسئله دوران بین تعیین و تخییر را به میان کشیده اند و گفته اند که اصل عملی است، مسلماً مرادشان از بنای عقلاء بنای کاشف از واقع و اماریت است. یعنی عقلاء أعلّم را معیناً و منحصرأ اماره می دانند. یعنی با وجود أعلّم و عالم، أعلّم را معیناً و منحصرأ تعیین می دانند و این را برایش و کاشفیت می دانند. و این فرمایش ایشان را باید عرض کنم که بنای عقلاء سه

قسم است: بناء عقلاء علی اماریه است و صرف البناء و جعل العقلائى اعم است از اماره بودن.

باید بینیم در خارج بنای عقلاء بر این که أعلم را مقدم می‌دانند از باب این که مسلماً اصابه واقع می‌کند و از باب اینکه مرجعش تعیین و تخییر است یا از باب اماریت منحصر است.

به عبارت دیگر به نظر می‌رسد که این بنای عقلاء که ایشان اینجا فرموده‌اند همان تعیین و تخییر است. چون عقلاء هم تعیین و تخییر دارند از این رو بر زمین می‌گذارند و اصل را بر تعیین می‌گذارند و با وجود أعلم و عالم رجوع به أعلم می‌کنند. و لازم هم می‌دانند. آنوقت این رجوع به أعلم بخاطر این است که هر چه عالم دارد أعلم هم دارد با زیاده. آیا روی این اصل است که با وجود اعلم، عالم طریقت ندارد که اگر این باشد می‌شود اماره.

آیا سلب طریقت است و اطمینان بیشتر؟ این محتاج تأمل است. پس باید بینیم اینکه آقای حکیم می‌گویند بناء عقلاء، بر کدام نحو بناء عقلاء است؟ بنابر اماریه است که مقدم بر استصحاب می‌شود چون اماره است و استصحاب اصل محرز است. اما اگر برای اطمینان بیشتر و ابراء ذمه بهتر می‌شود و مسلم تر است، استصحاب مقدم بر بناء عقلاء است. پس این جور نیست که بناهای عقلائى مقدم بر اصول محرز باشد حتی اصول غیر محرز.

پس تأمل در این مطلب کنیم که: فرق بین حسى و حدسى است در لاقتضائى و اقتضائى بودن اوثق وثقه در حسیات و در أعلم و عالم در حدسیات اطلاق دارد یا نه.

قسم سوم این است که اینها اطلاق نیست. اما اگر شک کردیم در اینجا هذا الموجود یحتمل أن یکون علی خلاف بناء العقلاء أم لا؟ اگر شما در

احتمال قرینه موجود و یا در جاهای دیگر از اول تا آخر فقه احتمال قرینه موجود را اعمال می‌کند. اینجا این بنای عقلاء را خراب می‌کند چون دو مناسبت بین شک در وجود قرینه یا شک در قرینه موجود شک است ولی موضوع را خراب می‌کند. صاحب ریاض می‌گوید: ظواهر حجت است و کل ظن‌ها حجت است. یک مطلب دیگر اینکه آن تقيیدی که مرحوم آقای خوئی کرده‌اند و آقای حکیم در عبارتشان ندارد انصافاً باید این تقيید را نمود. و اطلاق فرمایش آقای حکیم بنای عقلاء معلوم نیست بر اساس آن باشد. اگر محرز العدم است یعنی این طور نیست که بنای عقلاء مع عدم الإختلاف بین الأعلم و العالم مع ذلک عالم را برایش حجت نداند. گر چه مرحوم آقای حکیم تصریح به این مطلب کرده‌اند و اینکه عبارت مطلق است روی بنایشان است. تصریح کرده‌اند که مع وجود الأعلم است و بعالم حتی فیما وافق نظره الأعلم حجیت ندارد. سوم اینکه اگر برگشت بحث به دوران غیر تعیین و تخییر شد که یکی از ادله‌ی وجود أعلم است نه بنای عقلاء یکی باز هم دوران بین تعیین و التخییر بناء العقلاء علی نحو الأصل العمل و الوظيفة.

اگر دوران امر بین تعیین و تخییر شد باز ما می‌گوییم میت أعلم مقدم است و حی أعلم مقدم است. این برگشتش بحث اصولی است. در اصول در دوران بین تعیین و تخییر مبنایشان چیست؟ محل خلاف است تا به امروز. بعضی گفته‌اند تعیین قید است. بعضی گفته‌اند تخییر قید است بعضی برائت وصف تعیین است یا تخییر. تخییر یعنی جعل العدل في الوظيفة یعنی الوظيفة إتباع الأعلم أو غير الأعلم یعنی عدل برایش است یا نه. تعیین قید است. آن هم یک مسئله مبنایی است که شما مبنایتان در اصول بین تعیین و تخییر چه می‌شود؟ اصالت التعیین هستید و یا اصالة التخییری هستید طبق آن مسئله اینجا

فرق می کند.

اگر بنای عقلائی علی نحو الوظیفه العقلانیه یعنی محرز بودن فراغ ذمه یعنی اشتغال که اصل عملی است. آیا شما در دوران بین تعیین و تخییر اشتغالی هستند یا برائتی. اگر مبنای شما برائتی بود که جمهره مبنایشان برائتی است و نحن بنینا علی ذلک. در مسئله این که باقی می مانید بر اعلم میت یا عدول کنید به اعلم حی اینجا برائتی می شوید و می گوئید جائز است. ولو میت اعلم باشد یجوز العدول عنها الی حی ولو حی اعلم باشد یجوز البقاء علی تقلید میت. اگر اشتغالی شدید اینجا این تفصیل را باید قائل شوید که قول چهارم است. پس باید کل مبانی را به این نحو قائل باشید تا این که درست شود.

دوران بین تعیین و تخییر یک اصل عملی است یعنی از الفاظ دستمان خالی شد نوبت به این میرسد که چه چیزی فراغ الذمه می کند؟
ما اصل برائت عقلی هم داریم. نه فقط قبح العقاب بلا بیان. بلکه مجهول عند العقل بر کسی واجب نیست که این برائت عقلی است. یک اشکال دیگر: اگر صحبت بنای عقلاء شد که هم مرحوم آقای حکیم و هم خوئی تصریح به آن کرده اند که در تقلید اعلم بنای عقلاء است.

اگر این باشد عقلاء با اعلم و غیر اعلم چکار دارند؟ چون آدمی که اعلم است ذهنش اقرب به واقع است. عقلاء کارشان با واقع است. چه کسی آنها را به واقع نزدیکتر می کند. چه کسی آنها را به صدق نزدیکتر می کند. و به حق نزدیکتر می کند. به اعلم که کار دارند از باب اقربیت نوعیه به واقع است. در اقربیت به واقع در بنای عقلاء فرق می کند. تقلید بقائی و ابتدائی که هیچ فرق نمی کند. اگر شیخ انصاری اعلم از مجدد شیرازی است. وقتی که شیخ انصاری

فوت شد می فرمایید عقلاء می گویند چون اعلم است یحب البقاء علیه. چه مطلق و چه به صورت معارضه. پس شما چرا تفصیل قائلید بین الابتدائی و البقائی؟ مثل مرحوم آقای خوئی که می گویند اجماعی است. شما این اجماع را قبول ندارید. یعنی عقلاء ابتدا و بقاء برایشان فرقی نمی کند چون فهمیده تر است دنبالش می رویم مرده و زنده هم برایشان فرقی نمی کند. اگر مساله این است که بله عقلاء می گویند اعلم مقدم و متعین است عند المعارضة مع العالم و فرقی نمی بینند بین ابتدائی و استمراری. می گویند به خاطر اجماع دست برداشتم از ابتدائی. شمایی که اجماع محتمل الاستناد را حجت نمی دانید چطور این اجماع را قبول دارید؟

اینکه اجماع محتمل الاستناد حجت نیست معنایش این است که تنها اجماعی حجت است که محرز باشد. لا مدرک له. در باب عدم جواز تقلید ابتدائی یک مشت ادله نقل کرده اند که می آید انشاء الله. لا اقل شما احتمال نمی دهید که این مجمعین ولو بعضهم الاستناد به بعضی از این ادله نموده باشند؟

آن وقت شمایی که اجماع محتمل الاستناد را حجت نمی دانید چطور تفریق قائلید بین بقاء بر میت اعلم و بین ابتداء تقلید میت اعلم. که این جواب می خواهد که حلش چیست.

✓ جلسه ۵

۴ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت به اینجا رسید که بناء عقلاست آن گونه‌ای که گفته شد. فرمایش آقای حکیم و خوئی و جماعتی دیگر بناء عقلا بر تقلید اعلم است. اگر میت اعلم است يجب البقاء و اگر حی اعلم از میت است يجب العدول. عبارت مرحوم آقای حکیم خوانده شد. یک عرض اساسی در این زمینه مختصراً شد. عبارت تنقیح را می‌خوانم تا اصل مطلب را بررسی کنیم. عبارت تنقیح (ج ۱ ص ۱۱۴) این است: «إذا علمنا أعلمية احدهما (من الميت والحی) فالمتعیّن هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحی» و دلیل را این قرار داده‌اند: «إنّ سيرة العقلائية قد جرت على الرجوع إلى الأعلّم من المتعارضين» که این متعارضین در فرمایش آقای حکیم نبود «بلا فرق في ذلك بين الأعلّم الحی والمیت ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة إذ لا مناط في المقام من التفصيل بينما إذا كان أعلّم من الحی فيجب البقاء على تقلیده وأما إذا كان الأعلّم هو الحی فلا يجوز البقاء على تقلید الميت» این عبارت تنقیح است.

موضوع مطلب را علم به اعلمیت احدهما قرار داده‌اند که اگر علمی در

کار نیست یا احتمال اعلمیت در هر دو طرف داده می‌شود یا آنکه اعلمیت را تبعیضیه احتمال می‌دهم یا می‌دانم، یعنی یکی از آنها در عبادات اعلم است و دیگری در معاملات اعلم است، این بحثی است که تعرض به آن در کتاب‌ها کم شده و ان شاء الله در بحث اعلم می‌آید که آیا این طوری است که اگر یکی از دو مجتهد در یک تکه از فقه اعلم و دیگری در تکه‌ای دیگر، بناء به تقلید اعلم واجب است تبعیض، خیلی‌ها متعرض نشده‌اند و شاید در کتاب‌های قبلی ندیده‌ام.

پس موضوع مسأله «إِذَا عَلِمْنَا أَعْلَمِيَةَ أَحَدِهِمَا» است، در همچنین جائی ادعا شده است که بناء عقلاء و لم يردع از این بناء شارع بر تعیین تقلید اعلم. اینجا چند تا عرض است:

یکی در خود اصل این بنای عقلایی. بنای عقلاء بر تعیین یعنی عدم حجیت قول غیر اعلم است. این معنای تعیین است و آن دیگری حجیت ندارد. این بحثش حالا نیست. جایش تقلید اعلم است که: «هل يجوز تقليد الأعلم على التعيين؟» بحث مفصلی است.

مسأله تفصیلی که اینجا قائلند در مسأله بقاء بر تقلید میّت بین اینکه میت اعلم باشد يجب البقاء و حی اعلم باشد يجب العدول و يحرم البقاء. اینکه فرموده‌اند: «ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة» ما باید احراز ردع کنیم از بنای عقلاء یا یکفنی احتمال الراد عنه؟ یک بحثی است مسأله شک در وجود قرینه یا شک در قرینه الموجود. یک بحث سیالی است در اصول و در فقه. در وضو، در غسل، شک در وجود المانع یا شک در مانعیه الموجود که این یک بحثی است محل کلام و خلاف هم هست قدیماً و حدیثاً، یعنی یک وقتی است من می‌خواهم غسل کنم نمی‌دانم آیا خون کذک هست یا نیست؟ شک

در وجود مانع. یک وقت است که می دانم که خون کذلك هست اما نمی دانم که آیا مانع عن دخول الماء أم لا؟ در قرینه هم همین بحث است. چون بحث ملاکش یکی است. یک وقت مولا لفظی را گفته است ظهور در وجوب دارد. امر کرده. من نمی دانم قرینه ای بر خلاف این وجوب هست یا خیر؟ بگردم یک روایتی بر خلاف پیدا می کنم یا نه؟ این شک در وجود قرینه است. یک وقت یک روایتی هست، یک تعبیری هست نمی دانم این تصلح آن تگون قرینه بر خلاف این. این شک در قرینه الموضوع. این مطلب را اینجا می خواهم مطرح کنم و آن این است که در باب تقلید ما یک اطلاقاتی داریم که بحثش گذشت، ولو این بناء بر مشهور هم همین است، ولو اینکه جماعتی قدیماً و حدیثاً - البته حدیثاً بیشتر - انکار اصل اطلاقات را فرموده اند که در باب تقلید اطلاقات نداریم، نه اطلاقات کتابیه و نه روایه. اینها اطلاق ندارد. «فللعوام أن یقلدوه» برای اصل جواز تقلید است، اطلاق ندارد، و بیان نیست و می خواهد بگوید تقلید جایز، در مقابل حرام بودن تقلید. پس اطلاقی در کار نیست. بنابراین بحثی نداریم. این اشکال فعلی را مطرح نمی کند. ما علی مبنای اینکه ما اطلاقات داشته باشیم در باب تقلید که بحثش مفصل گذشت، دلیل تقلید که مطلق است، این اطلاق که «من كان من الفقهاء فلان وفلان فللعوام أن یقلدوه» این «من» موصوله است یا عموم دارد یا اطلاق دارد؟ دیگر شامل هر فقیه می شود جوان و پیر و شیخ و سید. «فللعوام أن یقلدوه» این «من» که اطلاق دارد و تقلید روی این مطلق آمده یا عموم دارد. آیا این لا یصلح قرینه للضد. این بنای عقلاء بر فرض این، این بنای عقلاء باشد. یعنی اگر بنای عقلاء بر این است که رجوع به اعلم من الخبیرین می کند و با وجود اعلم عالم را طریقت و حجیت برایش نمی دانند. اگر ما اطلاقاتی داریم لا تصلح قرینه الردع

این بنای عقلا؟ اگر گفتیم اطلاقاتی نداریم که هیچ، اما بنابراین مبناء که مبنای مشهور است غیر از کسانی که ما در معاصرشان بودیم و یک خورده قبلی‌ها و گرنه غالباً عروه و حواشی عروه غالب، اطلاقات را قبول دارند. بنابراین که اطلاقات داشته باشیم آیا این تصلح قرینه للردع بر بنای عقلاء یا نه؟ عقلاء بنایشان بر این است که اعلم را طریق می‌دانند و غیرش را طریق نمی‌دانند. دلیل ما، روایت علی نحو المطلق که اطلاق هم حجت است می‌گوید به فقیه متقی رجوع کند. این اطلاق می‌گوید آن بنای عقلاء که تعیین می‌کند اعلم را تعیین ندارد. این یک مطلب.

آن کسانی که اطلاق را رد کرده‌اند گفته‌اند: این اطلاق لفظی است و سیره عقلاء به درد ما در شریعت نمی‌خورد. ما باید امضاء شرعی برای سیره عقلاء داشته باشیم. پس باید ردعی نشده باشد. آیا احتمال رادعیت دارد یا نه؟ اطلاق لفظ «هل هو طریق عقلائی الی کشف مراد المولی»؟ اطلاق یعنی اراده استعمالیه. آیا اراده استعمالیه طریق عقلائی بر کشف اراده جدی نیست؟ که المولی اراد المطلق.

معنای اطلاق این است که «المولی قال يجوز لك تقليد الأعلم وغير الأعلم». این بنای عقلاء را کنار می‌گذارد چون «الإرادة الاستعمالية طريق الی الإرادة الجدية».

اگر اطلاق نداریم که هیچ. لذا آقایان اطلاق را زدند، وقتی زدند گفته: «لم يردع عنه في الشريعة المقدسة» چون روایات تقلید اطلاقی ندارد. وقتی اطلاق ندارد پس از آن ردع نیست. اما اگر اطلاق داشته باشد «الإطلاق في مقام التنجيز والإعذار بمنزلة التصريح بطرفين»، یعنی اگر مولا می‌گفت «يجوز لك تقليد الفقيه العادل سواء كان أعلم أو غير أعلم» این اطلاق هم اطلاق در لفظ است

در اراده استعمالیه که می‌گویند طریقت دارد برای کشف اراده جدیه، یعنی المولی اراد الاطلاق، یعنی اراد الاطلاق من الأعلم و غیر الأعلم. اگر کسی منکر اطلاقات شد که مکرراً منکر اطلاقات شده‌اند و تأکید کرده‌اند که اطلاق نداریم، یعنی دلیل نداریم که مولی اراده کرده است اعم از اعلم و غیر اعلم را. اگر داشتیم که مشهور گفته‌اند داریم، ۴۰ - ۵۰ سال اخیر را کنار بگذارید مشهور می‌گویند اطلاقات داریم. پس خودش مطلب است که اگر کسی مبنایش این شد که ما در باب تقلید اطلاقات داریم و روایات تقلید منصرف نیست به اصل جواز تقلید بلکه اطلاق هم دارد شامل اعلم و غیر اعلم می‌شود. اگر این شد ردع می‌کند بنای عقلاء را.

گرچه ما فی محله قبول داریم که مکرر هم عرض شده است که اگر چیزی بنای عقلاء بر آن بود طریقت عقلائیه دارد برای کشف حکم شرعی به شرطی که لم یردع عنها. یک وقت می‌گوییم اطلاق داریم این ردع است. یک وقت می‌گوییم آیا احتمال دارد که این اطلاق داشته باشد یا نه؟ دو تا عرض است:

یک وقت می‌گوییم اطلاقات داریم که بنای ما بر این است. این اطلاقات رادع از بنای عقلاست. چون الاطلاق فی مقام التنجیز والإعذار بمنزله التصریح بعموم. اگر مولی گفت برو یک نان بیاور این کلمه نان مطلق است از اقسام نان، این در مقام تنجیز و اعدار به منزله این است که مولی گفته باشد هر قسم که باشد مانعی ندارد فقط آیا هر قسم که باشد نص و تصریح است؟ ظهور است برای عبد که هر قسم نان که آورد مولی اعتراض نکند.

یا می‌گوییم اطلاق داریم که رادع از بنای عقلاست یا اینکه شک می‌کنیم که آیا اینها اطلاق دارد یا نه. قسم سوم این است که اینها اطلاق نیست اما اگر

شک کردیم در اینجا هذا الموجود محتمل ان يكون قرينة على خلاف بناء العقلاء أم لا؟ اگر شما در احتمال قرینه الموجود ویا در جاهای دیگر از اول تا آخر فقه احتمال قرینه الموجود را اعمال می کنند. اینجا این بنای عقلاء را خراب می کند چون دو مبنا است. بین شک در وجود قرینه یا شک در قرینه الموجود. شک است ولی موضوع را خراب می کند. صاحب ریاض می گوید: ظواهر حجت است و کل ظنها حجت است. یک مطلب دیگر اینکه این تقييد که مرحوم آقای خوئی کرده اند و آقای حکیم در عبارتشان ندارند انصافاً باید این تقييد را نمود و اطلاق فرمایش آقای حکیم بنای عقلاء معلوم نیست براساس آن باشد اگر محرز العدم است. یعنی اینطور نیست که بنای عقلاء مع العدم اختلافات بين الأعلم و العالم مع ذلك عالم را برایش حجت ندانند گرچه مرحوم آقای حکیم تصریح به این مطلب کرده اند برای اینکه عبارت مطلق است روی مبنایشان است. تصریح کرده اند که مع وجود الأعلم است و به عالم حتی فلما وافق نظره نظر الأعلم صحت ندارد. سوم اینکه اگر برگشت بحث به دوران غیر تعیین و تخییر شد که یکی از ادله وجود اعلم است به بنای عقلاء یکی باز هم دوران بین تعیین و تخییر بنای عقلاء علی نحو اصل عملی و الوظيفة.

اگر دوران امر بین تعیین و تخییر شد باز ما می گوئیم میت اعلم مقدم است و حتی اعلم مقدم است. این برگشتش به بحث اصولی است. در اصول اگر دوران بین تعیین و تخییر مبنایشان چیست؟ محل خلاف است تا به امروز بعضی گفته اند تعیین قید است. بعضی گفته اند تخییر قید است. یعنی برائت است تعیین است یا تخییر است. تخییر یعنی جعل العدل في الوظيفة. یعنی الوظيفة اتباع الأعلم أو غير الأعلم یعنی عدل برایش است. یا نه تعیین قید

است. این هم یک مسأله مبنائی است که شما مبنایتان در اصول بین تعیین و تخییر چه می شود؟ اصالة التعین هستید و یا اصالة التخییر هستید. طبق این مسأله اینجا فرق می کند.

اگر بنای عقلائی که نحو الوظيفة العقلائية یعنی محرز بودن فراغ ذمه. یعنی اشتغال که اصل عملی است. آیا شما در دوران بین تعیین و تخییر اشتغالی هستید یا برائتی؟ اگر مبنای شما برائتی بود که جمهره مبنایشان برائتی است و نحن بنینا علی ذلک. در مسأله اینکه باقی می ماند بر اعلم میت یا عدول کنید به اعلم یعنی اینجا برائتی می شوید و می گویند جائز است. ولو میت اعلم باشد يجوز العدول عنها إلى الحي ولو حي اعلم باشد يجوز البقاء علی تقلید المیت.

اگر اشتغالی شدید اینجا این تفصیل را باید قائل شوید که قول چهارم است. پس باید کل مبانی را به این نحو قائل باشید تا اینکه درست شود. دوران بین تعیین و تخییر یک اصل عملی است یعنی از الفاظ دستمان خالی شد نوبت به این می رسد که چه چیزی افرغ ذمه می کند؟ ما اصل برائت عقلی هم داریم. نه فقط قبح العقاب بلا بیان. بلکه مجهول عند العقل بر کسی واجب نیست که این برائت عقلی است.

یک اشکال دیگر: اگر بحث بنای عقلی شد که هم مرحوم آقای حکیم و هم خوئی تصریح به آن کرده اند که در تقلید اعلم بنای عقلاء است. اگر این باشد عقلاء با اعلم و غیر اعلم چکار دارند؟ چون آدمی که اعلم است ذهنش اقرب واقع است. عقلاء کارشان با واقع است. چه کسی آنها را به واقع نزدیکتر می کند. چه کسی آنها را به صدق نزدیکتر می کند؟ و به حق نزدیکتر می کند؟ به اعلم که کار دارند از باب اقریبیت نوعیه له واقع است. در اقریبیت

به واقع در بنای عقلاء فرق می کند تقلید بقائی و ابتدائی؟ هیچ فرق نمی کند. اگر شیخ انصاری اعلم از مجدد شیرازی است و قتیکه شیخ انصاری فوت شد عقلاء می گویند چون اعلم است يجب البقاء علیه چه مطلق و چه به صورت معارضه.

پس شما چرا به تفصیل قائلید بین الإبتدائی و البقائی مثل مرحوم آقای خوئی؟ می گوئید اجماعی است. شما این اجماع را قبول ندارید یعنی عقلاء ابتداء و بقاء برایشان فرقی نمی کند چون فهمیده تر است دنبالش می روند مرده و زنده هم برایشان فرقی نمی کند. اگر مسأله این است که بله عقلاء می گویند اعلم مقدم و متعین است عند المعارضه مع العالم و فرقی نمی بینند بین ابتدائی و استمراری. می گوئید بخاطر اجماع دست برداشتیم از ابتدائی. شمائی که اجماع محتمل الإستناد را حجت نمی دانید چطور این اجماع را قبول دارید؟

اینکه اجماع محتمل الإستناد حجت نیست معنایش این است که تنها اجماعی حجت است که محرز باشد لا مدرک له. در باب عدم جواز تقلید ابتدائی یک مشت ادله نقل کرده اند که انشاء الله می آید. لا اقل شما احتمال نمی دهید که این مجمعی ولو بعضهم استناد به بعضی از این ادله نموده باشند؟ آنوقت شمائی که اجماع محتمل الإستناد را حجت نمی دانید چطور تفریق قائلید بین بقاء بر میت اعلم و بین ابتداء تقلید میت اعلم که این جواب می خواهد که حلش چیست؟

✓ جلسه ۶

۱۳ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت درباره قول رابع در بقاء بر تقلید میت بود که جمع کرده بود بین بقاء و بین مساله اعلمیت که اگر میت محرز است که از حی اعلم است یجب البقاء. اگر بعکس حی محرز است که اعلم است از میت یجب العدول. اگر محرز است تساوی بینهما یجوز البقاء و یجوز العدول.

این صحبت‌هائی داشت. فقط دوتا تمه کوچک مانده است. یکی این است که مع التساوی یجوز البقاء و یجوز العدول. اگر در علم هر دو متساوی هستند وجه این تکه‌اش چیست؟ چون صحبت‌های قبل درباره این بود که اگر میت اعلم بود یجب البقاء و اگر حی اعلم است یجب العدول.

حالا اگر هر دو متساوی هستند در علمیت یجوز البقاء و یجوز العدول. وجهش چیست؟ وجهش عدم الدلیل علی الإلزام لأحد الطرفين. پس مخیر هستیم هم این عالم است و شروط مرجعیت را دارد و هم آن.

سؤال اینجاست که آیا این تخییر شرعی است یا عقلی؟ ظاهراً این است که این تخییر عقلی است نه شرعی. و عدم المرجح الشرعی لا یجعله شرعياً.

بعضی‌ها احتمال داده‌اند یا گفته‌اند که این تخییر شرعی است نه عقلی.

اگر میت که من مقلدش بودم وحی هر دو مساوی در علمیت هستند من مخیرم بر بقاء و عدول به حی. چه کسی به من می‌گوید تو مخیر هستی؟ بعضی احتمال داده‌اند که شرع گفته چرا، چون شرع می‌توانست ترجیح دهد یا نه؟ همین که می‌توانست ترجیح دهد و نداد یعنی شارع تخییر قرار داده، این مسأله فنی است.

اما به نظر می‌آید که این تخییر شرعی نیست. بلکه عقلی است یعنی چه کسی به من می‌گوید حالا که مولی ترجیح نداد این را بر آن تو مخیری؟ عقل می‌گوید: مثل تخییر بین افراد مطلق و عام. مولی که به عبدش گفت: برو یک نان بخر، نگفت سنگک یا لواش تعیین نکرد و ترجیح نداد. چه کسی به من می‌گوید تو مخیری سنگک بخری یا لواش؟ عقل می‌گوید: اگر مولی ترجیحی داشت می‌گفت. حالا که ترجیحی نداشت پس عقل حکم می‌کند در مقام تنجز و اعدار تو مخیری بین هر کدام از این دو نه اینکه کشف از یک کدام می‌کند. مشهور هم می‌گوید: این تخییر عقلی است و عقل کشف می‌کند این اطلاق در مقام استعمال کشف از اطلاق در مقام جد است. اراده استعمالی طریق اراده جدیه است. پس مولاست که شما را مخیر کرده و قرینه تخییر مولی هم این لفظ مطلق است که گفته است.

اما گروهی دیگر آن را نپذیرفته‌اند و شاید اصح هم این باشد. در مطلقات و عمومات چه می‌گوییم؟ می‌گوییم تخییر عقلی است یا شرعی. این جا هم گفته‌اند که شرعی است یعنی مولوی است. چه شارع و چه غیر شارع.

اما ظاهراً این است که تخییر عقلی است ولو استظهار تطابق الارادتین است. و اراده جدیه یعنی اراده مولویه و اراده استعمالیه می‌تواند طریق شود و

این ظهور لفظ مولی می تواند طریق باشد ولی ظاهر این است که آنجا هم تخییر عقلی است.

در اصول هم که بحث می کنند نتیجه می گیرند که تخییر عقلی است نه مولوی نه اینکه عقل کشف می کند که مولی شما را مخیر کرده است. پس اگر مولی بنا داشت بگوید بقاء یا عدول باید بیان می کرد و چون بیان نکرده مخیریم عقلاً. بله عقل می گوید: اگر مولی یکی را می خواسته حق اعتراض به شما را ندارد. اگر کسی به من بگوید شاید مولی نان سنگک دوست نداشته باشد می گویم به من چه باید می گفت. البته عبد هم نمی تواند بگوید اگر مولی نان سنگک نمی خواست باید می گفت که این نوع را نمی خواهم. پس نمی شود تخییر را نسبت به مولی داد.

بحث این است که مولی یک وقت چیزی گفته و یک وقت چیزی نگفته و از نگفتنش عقل می گوید که در مقام تنجیز و اعدار مولی حق گیری بر تو ندارد و مولوی نیست. البته جای مفصلش اصول است و مطلق و مقید و عام و خاص که حمالی که مولی خواست چه نوع باید باشد. و عقل عبد می گوید که یک حمال بیاور هر گونه که باشد. و همه رقم انسان مصداق این حمال است و این اطلاق لا به شرط است نه به شرط لا. این عبد نمی تواند در جواب آنکه چرا نان سنگک آوردی بگوید مولی خواست. پس مولی نگفته است. و عبد می گوید چون مولی نگفت نان سنگک، عقل گفت هر کدام که گرفتی اشکال ندارد و عقل کشف می کند که مولی حق اعتراض ندارد در باب تنجیز و اعدار. پس مولی حکم نکرده و کاشف عقل است و در کتب هم در این مورد صحبت شده است و اراده استعمالیه کاشف از اینکه مولی جداً این را اراده نکرده و ظاهر این است که عقلی است نه شرعی.

یک تکه دوم تابع این تفصیل این است که جماعتی من جمله آقای حکیم فرموده‌اند مع التساوی تخیر است و لكن العدول الى الحي أولى و احوط. وجه این اولویت چیست که این مبنایی است و آن این است که به خاطر اینکه خروجاً عن خلاف من قال بعدم جواز البقاء. نظر مجتهد این است که می‌خواهد بر تقلید میت بماند یا خیر و عدول کند. اما چون عده‌ای گفته‌اند بقاء حرام است خروج عن خلاف اولئک گفته‌اند احوط استجابی این است که عدول کند چون احوط دلیل می‌خواهد و دلیلش این است که لا یکون خلافاً لمن قال حرمة البقاء. از این طرف ما قول به يجوز البقاء هم داریم. احتیاط باید جدوری باشد (احتیاط یعنی وصول به واقع) اگر دو طرف احتمال تعیین داشت. احتیاطی در کار نیست و امکان ندارد احتیاط. اگر جماعتی گفته‌اند بقاء حرام است به خاطر قول این جماعت که با آن‌ها مخالفت نکنیم می‌گوییم بهتر است عدول به حی. خوب جماعتی هم گفته‌اند عدول حرام است. پس باید گفته باشند مع اغفال هذا القول مثل اینکه همچنین قولی نیست و الا احتیاط معنی ندارد. با اینکه خارجاً همچنین قولی است هر چند که قائل به آن کم است.

پس این احتیاط نسبی است. غالبی و احتیاط به نحو مطلق نیست. چون کلمه احتیاط یعنی مطابقه الواقع و اینجا مطابقت با واقع نیست چون واقعاً احتمال دارد که بقاء واجب باشد و عدول حرام باشد. پس این چه احتیاطی است. پس احتیاط نسبی است. یعنی قائلین به وجوب عدول و حرمت بقاء بیشتر از قائلین به حرمت عدول و وجوب البقاء هستند. پس مانند این است که قول به وجوب بقاء را ما اغفال میکنیم و مثل این است که اصلاً همچنین قولی نیست.

و این تعبیری که آقای حکیم کرده‌اند عده‌ای دیگر هم گفته‌اند که احوط که این احوط نسبتاً است یعنی به نسبه به این قول مع اغفال قول به وجوب بقاء و ظاهر احوط در کلام ایشان شاید کسی احتیاط وجوبی خیال نکند. اما ایشان فرموده‌اند اولی و احوط یعنی چیزی دیگر غیر از اولی است. یعنی اولی بودن به خاطر این است که احتیاط در این طرف بهتر از احتیاط در آن طرف است. پس دو تا چیز نمیشود و یک مجازی در کار شد. بقاء بر تقلید میت احوط و عدول به حی احوط خروجاً عن من قال به وجوب عدول. اما این احتیاط اولی از آن احتیاط است پس آیا تأکید اولی و احوط این را می‌رساند؟ معلوم نیست و ما نمیدانیم که ایشان چه چیزی اراده کرده‌اند.

پس اولاً الإحتیاط نسبی و ثانیاً اولویت احتیاط در دو طرف است. اما این احتیاط اولی از آن است. البته پیش کسی که بقاء و عدول نزدش متساوی است پس احوط علی نحو المطلق نیست.

✓ جلسه ۷

۱۴ ذیحجه ۱۴۱۸

قول پنجم بر بقاء بر تقلید میت تفصیل بین مسائلی که عمل کرده در زمان حیات میت فیجوز البقاء و بین مسائلی که عمل نکرده فلا یجوز البقاء. لذا اگر از آقای بروجردی تقلید کرده و در زمان ایشان حج رفته حالا ایشان فوت کردند و می‌خواهد حج برود می‌تواند طبق فتوای آقای بروجردی عمل کند اما کسی که حج نرفته در زمان آقای بروجردی و به فتاوی‌ای ایشان در این مورد عمل نکرده ولو ۳۰ سال مقلد ایشان بود در همه چیز عمل کرده ولی حج نرفته بود، نمی‌تواند پس از فوت ایشان هر چند بر تقلید ایشان باقی بماند به فتاوی‌ای حج ایشان عمل کند.

وجهش چیست؟ دو وجه ذکر کرده‌اند. وجه اول گفته‌اند اگر بنا شد تجویز عمل باشد (اینها کسانی هستند که تقلید را عمل می‌دانند نه التزام) یتجزء بعدد المسائل. در مسأله‌ای که به فتاوی‌ای آقای بروجردی در حج عمل نکرده هر چند سی سال مقلد بوده ولی مقلد ایشان در حج نبوده. یعنی عامل

به فتوای ایشان در حج نشده. اگر تقلید عمل است او در مورد حج عمل نکرده است پس اصلاً بقاء نیست بلکه تقلید ابتدائی است. پس دانه دانه مسائلی که عمل نکرده پس از وفات مرجعش تقلید ابتدائی است. وجه دوم این است که عمده دلیل جواز بقاء استصحاب بود و اینجا در مسأله‌ای که عمل نکرده استصحاب موضوع ندارد. چون استصحاب یعنی مسأله‌ای که سابقاً به آن یقین داشته است حالا به آن شک دارد که ابقاء می‌کند به یقین سابق و آن هم ابقاء تعبدی. پس در مسأله‌ای که به آن عمل نکرده آن مسأله منجز نشده در حقیقت پس وقتی نبوده حالا چطور عمل می‌کند؟

هر چند این دو وجه نتیجه‌ی یک حرف است اما دو صورت و تقریب می‌شوند اسمش را گذاشت.

این تمام حرف این تفصیل است. مقتضای این تفصیل این است که دانه دانه مسائل فرعیه مورد این تفصیل باشد. هر چند که در این مورد تصریحی ندیده‌ام. یعنی اگر مسائل نماز که فرض کنیم روایت داریم للصلاة أربعة آلاف حد. شهید اول رضوان الله علیه این روایت را عملی کرده و زحمت غریبی کشیده و دو کتاب نوشته الألفیة (هزار واجبات نماز) و نشریة (سه هزار مستحبات و مکروهات نماز). شهید ثانی هم هر دو را شرح کرده و هر دو کتاب شهید اول بیش از یک جلد نیست.

اگر شخصی در ۳۹۹۹ مسأله نماز عمل کرده به فتوای آقای بروجردی در یک فرع جزئی عمل نکرده. در آن یک مورد پس از فوت ایشان نمی‌تواند عمل کند یا در یک مسأله روزه و یا کفارات و یا عمل نکرده. پس بعد از فوت نمی‌تواند عمل کند و اسمش بقاء نیست.

این عمده دلیل این تفصیل است. اشکال‌هایی بر این تفصیل شده که این

تفصیل درست نیست. اشکالها بعضی قابل ملاحظه است و تام نیست. یک یا دو اشکال تام است و عمدۀ اشکال بر این مطلب است و ما بالتیجه قائل به جواز بر تقلید میت مطلقاً شدیم. چطور دفع می‌کنیم تقلید ابتدائی بودن را در مورد مسائلی که عمل نکرده است.

عمده جواب این است که بقاء صدق عرفی است و دقی نیست و یصدق بر کسی که در بعضی از معتد به در مسائل عمل کرده می‌گویند که بر تقلید این میت باقی مانده است. در عین اینکه ما تقلید را عمل می‌دانیم و در عین اینکه تقلید را یتجزء به عدد المسائل می‌دانیم. خدشه در آن جاها نمی‌کنیم. اما می‌خواهیم بگوییم صدق عرفی می‌کند می‌گوییم **التقلید هو العمل و لیس بالالتزام**. اما می‌گوییم اگر کسی تقلید مجتهدی را نمود یعنی عمل به قول او **کرد علی نحو صدق فی الطبیعة نه عمل به تمام اقوالش**.

بله یک یک اسمش بقاء نیست و کسی که هیچ تقلید نکرده این بقاء نیست. یا التزام تنها پیدا کرده ولی عمل نکرده یا اسمش بقاء نیست یا اینکه شک می‌کنیم که بقاء باشد. اما اگر در یک مقداری معتد به به فتوا عمل کرده (این را هم برای دفع اشکال بیان می‌کنیم) این بعد به فتوای این مجتهد بماند در آن مسائلی که عمل کرده و در مسائلی که جدید برایش اتفاق می‌افتد طبق فتوای او عمل کند این **من حیث المجموع العرف یصاعد علی صدق البقاء علی تقلید المیت و لا یمنع**. بله دقۀ مساله جدید را اگر علم بکند این بقاء نیست و این را قبول داریم. اما همین حرف را آقایان از اول تا آخر اصول در موارد مختلف به آن ملتزم هستند یکی از آنها استصحاب است. اگر استصحاب را بخواهیم دقی بگیریم لا بقی حجر علی حجر و استصحاب نمی‌ماند. و وجه استصحاب عرفی است. این آب سابقاً کر بود و وزنش مثلاً ۳۰۰ کیلو بود و

چند پارچ برداشته‌ایم و ۱۰ کیلو کم شده عرفاً می‌گویند اگر شک کرده استصحاب جاری کن که کر است و همان آب قبل از ۱۰ پارچ برداشتن است. بله اگر نصفش را برداشته‌ایم عرفاً این آن نیست. پس این مسأله عرفی ظاهر است. وقتی می‌گویند لا تنقض الیقین بالشک متیقن همان وحدت عرفیه است نه وحدت دلیلی.

الماء المتغیر بالنجس متنجس. خوب بعد هم تغییر کرد بعد از یکماه و آب رنگ اولش را گرفت مشهور می‌گویند که نجاست باقی است. چرا؟ چون وحدت عرفیه بین قضیه متیقنه و مشروطه هست. یعنی این آب نجس بود نمی‌دانیم این آب طاهر شده یا نه؟ با اینکه این وحدت دلیلی نیست. چون دلیل گفت الماء المتغیر. اسم تغییر را آورد که الآن تغییر نیست.

وحدت دقیقه با یک پارچ آب برداشتن کم می‌شود و وحدت از بین می‌رود وحدت دلیلیه با تغییر از بین رفتنش و امثال اینها حاصل می‌شود.

اگر بنا شد که ببینم بقاء کجا می‌گویند می‌بینم عرف یصاعد علی صدق البقاء. پس اگر در مسائل متعددی از زمان حیات مجتهد عمل کرده بود حالا فوت کرده و مقلد می‌خواهد به کل مسائلی که عمل کرده و عمل نکرده عمل کند صدق بقاء می‌کند و موضوع استصحاب باقی است و موضوع عرفی باقی است. گرچه تقلید را التزام نمی‌دانیم حتی در اینجا التزام نمی‌دانیم و هرچند دانه دانه مسائل در ذهنش نبوده که باقی بر تقلید میت بماند. پس تصمیم نداشته که از دیگری تقلید کند و مجتهدین دیگر بوده‌اند که می‌توانسته از هر یک تقلید کند.

اگر به عامه مردم در بازار بگویند که ابتداءً تقلید مجتهد نکنند اما اگر مقلد مجتهدی بودید و مرد می‌توانید بر تقلیدش باقی بمانید این تفصیل به

ذهنش نمی‌آید.

این عمده اشکال است و اگر از شخصی بپرسید که شما از چه کسی تقلید می‌کنید؟ می‌گوید بر تقلید میت باقی مانده‌ام بر آقای حکیم و بروجردی. هر چند عده‌ای از مسائل در زمان حیات آن‌ها مورد ابتلایش نبوده و حتی اهل علم است و معامله محل ابتلایش نبوده و کاسب است و مسائلی که محل ابتلایش نبوده در آن وقت عمل نکرده. زن است و محل ابتلایش نبوده و مرد است و محل ابتلایش مسائل زنانه نبوده. اینها به ذهن نمی‌آید.

وقتی هم که گفت باقی بر آقای بروجردی هستم هر مسأله جدیدی هم که برایش پیش آید رجوع می‌کند به رساله ایشان. لهذا این تفصیل در عصور خیلی متأخره پیدا شده و من غالباً چون اثر عملی ندارد دنبال تاریخ مسأله نمی‌روم که چه وقتی این مسأله دست شده و این مسأله عرفی نیست. بله قبول است که دقی است ولی عرف آن را قبول نمی‌کنند.

مطلب دیگر این است که شما می‌گویید در مسائلی که عمل نکرده‌اند در زمان حیات مجتهد مقلد نبوده پس نسبت به او تقلید ابتدای می‌شود. خوب آیا آیه و روایت داریم که تقلید از میت یجوز. تنها دلیلی که داریم که تقلید ابتدائی از میت لا یجوز، اجماع است. اجماع هم دلیل لبی است و قدر متیقنش آن است که اصلاً عمل به فتوای مجتهد در زمان حیاتش نکرده باشد. حالا تازه می‌خواهد شروع کند. زمان آقای بروجردی اصلاً به دنیا نیامده بوده حالا ما زمان شیخ انصاری نبودیم حال می‌خواهیم تقلیدش کنیم.

لا اقل شکی هم نداریم که اجماع شاملش شود و همه فقها در موردش یک اجماع کرده باشند و آن تعبیر اطلاق داشته باشد یعنی یک لفظ استفاده کرده باشند و آنوقت هم اجماع می‌شود بر مطلب آن لفظ و هم اجماع می‌شود

بر خود این لفظ. آنوقت این لفظ اگر اطلاق داشته باشد آنوقت اجماع بر این بقیه است که تعبیر از آن می کنند که اگر معقد اجماع اطلاق داشته باشد که همچنین اجماعی ما از اول تا آخر فقه ممکن است کسی بگوید یک دانه هم نداریم. اگر مبالغه باشد خیلی نادر است که از شیخ مفید تا امروز که اجماع اصطلاحی که کل فقهاء حکمی را گفته باشند روی یک موضوعی که همه از یک لفظ استفاده کرده باشند. یعنی همه گفته باشند لا یجوز و آن را موضوع قرار داده باشند التقلید الابتدائی. اگر همه این را می گفتند آنوقت می گفتم در مسائلی که عمل نکرده چون تقلید عمل است این تقلید ابتدائی است و لا یجوز اصلاً جماعتی خدشه کرده اند در اصل اجماع بر حرمت تقلید ابتدائی.

اصلاً اجماعی نداریم و قطعاً معقد واحد ندارد. معقد به کلمه ابتدا یعنی به این کلمه ای که شامل این جور موارد هم می شود. پس دلیلی دیگر نداریم.

پس چه جلو ما را می گیرد که بگوییم که لا یجوز البقاء در مسائلی که عمل نکرده است؟ اگر می گوئید بقاء نیست. ابتداءً بقاء است اگر می گوئند تقلید ابتدائی است دلیل بر این جور تقلید ابتدائی بر بطلانش نداریم. دلیلی که هست اجماع است و اجماع یا مسلماً منصرف است بجائی که اصلاً تقلید نکرده در زمان حیات این مجتهد و یا لا اقل با شک است اطلاق ندارد. این معقد مطلقاً ندارد به اضافه اینکه اشکالهای دیگر کرده اند.

یک اشکال کرده اند گفته اند التقلید هو الالتزام یعنی اشکال بر این قول و این از اول که تقلید آقای بروجردی را کرد ملتزم شد که به قول ایشان عمل کند. این مقلد ایشان است چه عمل کرده باشد یا نه تقلید ابتدائی نیست.

این اشکال بر این قائلین تام نیست. بلکه اشکال مبنائی است. اشکال وقتی مبنائی شد می گویند من مبنایم این نیست. اینهایی که این تفصیل را قائلند به

قول خامس اینها عملی هستند در تقلید. این اشکال بر اینها وارد نمی‌شود. اشکال دیگر گفته‌اند که همین حرفی که سابقاً گذشت که با اینکه تقلید عمل باشد **لا ینافی صدق البقاء**. گفته‌اند تقلید عمل است اما در دو مسأله عدول و بقاء یکفی الالتزام. تقلید عملی است اما اگر کسی التزام کرد به عمل به قول آقای بروجردی ولو عمل به قول ایشان نکرده آقای بروجردی فوت شوند اگر بماند بر تقلید ایشان یصدق علیه البقاء.

یکی اگر شخصی التزام پیدا کرد که از آقای بروجردی تقلید کند هنوز عمل نکرده رایش برگشت می‌خواهد از آقای حکیم تقلید کند در زمان آقای بروجردی. گفته‌اند یصدق علیه العدول.

این هم جواب از این مفصلین نیست. لا یصدق این بحث مبنائی است که در عین اینکه تقلید را عمل می‌دانیم اما در دو مسأله تقلید را التزام می‌دانیم. تفصیل در تقلید که باید دلیل خاصی داشته باشد و الا تام نیست. این هم دو اشکال دیگر که تام نیست.

مفصل می‌گوید: ان قلت: ما در ادله تقلید کلمه بقاء که نداریم کجا در روایات و آیات کلمه بقاء داریم؟ پس چرا دوروبر این کلمه داریم می‌گردیم؟ که یصدق البقاء فیجوز نسبت به آن مسائلی که عمل نکرده. **لا یصدق البقاء فلا یجوز**.

التقلید هو العمل در مسائلی که عمل نکرده به قول این مجتهد در زمان حیاتش لم یکن مقلداً. حالا حکم بقا بکنید یا نکنید.

ان قلت: البقاء لا موضوعه در این لفظ که ما دورش بگردیم و شما بخواهید بگوئید چون صدق بقاء می‌کند اگر یک قدری از مسائل معتد به را عمل کرده پس یجوز در مسائلی که عمل نکرده. ما دورو بر بقاء نیستیم. گفتیم

التقليد هو العمل در مسائلی که عمل نکرده تقلید نکرده. می شود تقلید ابتدائی. الجواب: بقاء برایمان خصوصیتی ندارد فقط یک مسأله هست و آن این است که یک چیزی عرفاً مقابل بقاء هست که سلباً و ایجاباً یتناوبان این دو کلمه و آن ابتداء و آن مورد بحث و حکم است. یعنی ما بقاء را به ما هو کاری نداریم. ما گیر این هستیم که ادعا شده و فرضاً هم فعلاً قبولش می کنیم تا به مسأله اش برسیم. حرمة ابتداء تقلید المیت. التقليد الابتدائی موضوع. حرام، حکم یک همچنین چیزی گفته شده. آنوقت ابتدائی با بقاء متقابلاً هستند عرفاً. ما می خواهیم از گیر ابتداء در بیاییم. اگر عرفاً صدق بقاء کرد عرفاً لیس ابتداءً. وقتی که عرفاً لم یکن ابتداءً موضوع حرام عرفاً متحقق نیست. پس بقاء از این جهت بدرد ما می خورد.

✓ جلسه ۸

۱۵ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت راجع به تفصیل بر جواز تقلید میت بود بین مسائلی که عمل کرده فیجوز و مسائلی که در حال حیات مرجع تقلیدش عمل نکرده فلا یجوز البقاء و یجب العدول.

عرض شد که این مطلب اشکال بر آن است. گرچه جماعتی به آن متمسک شده‌اند یک اشکال دیگر در ابن زقه هست تقیید این تفصیل و آن این است که: گفته‌اند ما اجماعی که داریم بر حرمت تقلید ابتدائی اگر این را منقسم کنیم که این تقلید عمل است. در مسائلی که در زمان حیات مفتی عمل نکرده این مقلد نبوده در آن مسائل. بعد از وفات در این مسائل عمل می‌کند می‌شود تقلید ابتدائی. تقلید ابتدائی یشمل تقلید ابتدائی فی الكل و فی بعض المسائل.

قلت: من حیث المجموع نقضاً و حلاً سه جواب دارد این اشکال:

اولاً: آقایانی که این تفصیل را قائل شده‌اند (بین ما عمل و بین ما لم یعمل) این آقایان این اجماع پیششان مخدوش است صغراً و کبراً نمی‌توانند به این

اجماع تمسک کنند. صغراً می گویند: ما مطمئن نیستیم راستی همچنین اجماعی هست که تقلید ابتدائی مطلقاً لا يجوز. ثانياً: این اجماع کبراً پیش این آقایان تام نیست. یعنی احتمال داده می شود که این اجماع مستند داده شود به بعضی از وجوه مذکوره برای تقلید ابتدائی ولو بعضی مجمعیین احتمال دهیم که به بعضی از این وجوه استدلال کرده باشند. این اجماع را خراب نمی کند چون اجماع باید محرز باشد که مستند نیست. یعنی کل واحد واحد لا یستند. اگر احتمال دادیم استناد ولو بعض مجمعیین را، اجماع را خراب می کند.

بعضی تصریح کرده اند که ادله تقلید ظهور در حی دارد اصلاً. پس میت را شامل نمی شود یا اینکه استناد کرده اند به ادله اعتباریه یعنی به وجوه اعتباری. پس این اجماع را این مفصلین نمی توانند به آن استناد کنند.

ثانياً: بالفرض اجماع صغراً و کبراً گیر نداشته باشد. یعنی راستی کل فقهاء اتفاق کرده باشند بر اینکه لا يجوز تقلید الابتدائی و این اتفاقشان هم حجت باشد و محتمل الاستناد نباشد. مع ذلک نمی توانند به این اجماع تمسک کنند. چرا؟ چونی یک معقد مطلق ندارد. تا به اطلاقش تمسک شود تا این اجماع در کل مسائل تقلید ابتدائی کند یا بعض مسائل. خلاصه اینکه این محرز العدم است نه فقط محرز نیست وجودش.

ثالثاً: اینکه اگر بنا شد عرفاً بقاء صدق کند ولو فی المسائل التي لم یعمل بها یکفی در احرازی از حرمت تقلید ابتدائی. این تقلید ابتدائی نیست یا لا اقل شک می کنیم که این تقلید ابتدائی است.

یک اشکالی دیگر هست. استدلال شده بود به استصحاب گفته اند در مسائلی که عمل نکرده در زمان حیات مفتی این یقین سابق ندارد چطور استصحاب می کند. (مفصلین گفته اند در مسائلی که عمل کرده يجوز و در

مسائلی که تقلید نکرده لا یجوز البقاء) گفته‌اند به اینکه در بعضی مسائل عمل کرده و استصحاب می‌کند حجیت را و حکم تکلیفی و موضوع را این شامل آن مسائلی که به آنها عمل نکرده نیست. نیست.

جواب همین جوابی است که عرض شد. ما با استصحاب تنجیزی می‌خواهیم بگوئیم یا استصحاب تعلیقی. استصحاب تنجیزی روی عرفی بودن موضوع ثابت نیست. یعنی ما می‌خواهیم بگوئیم آقای بروجردی را که این شخص تقلید کرد و در بعضی مسائل عمل کرد بعد از فوت ایشان عنوانش این است که مقلد آقای بروجردی بوده و بقی علی تقلیده که این عرفی است ولو دقی نباشد. اگر هم استصحاب تعلیقی را حجیت بدانیم (که جماعتی حجیت می‌دانند) دیگر هیچ‌گیری ندارد. چون استصحاب تعلیقی معنایش این است که اگر عمل می‌کرد لکان حجتی این اگر عمل می‌کرد را تا بعد از وفات می‌کشانیم. چون شک داریم که بعد از وفات حجت هست یا نه. مثل عصیر عنبی که وقتی این زیب عنب بود اگر عصیرش گرفته می‌شد و غلیان پیدا می‌کرد نجس بود. متیقن حکم سابق، یک حکم تنجیزی دارد و یک حکم تعلیقی. همین‌طور که تنجیزی را ابقاء می‌کنیم چون اطلاق لا تنقض الیقین بالشک می‌گیرد. حکم تعلیقی را هم اطلاق لا تنقض الیقین بالشک می‌گیرد. یقین سابق ما حکم تعلیقی است.

اگر در زمان آقای بروجردی حج می‌رفت آیا باید به احکام حج عمل کند یا نه؟ بله. حالا هم که فوت کرده‌اند نمی‌دانیم اگر حج می‌کرد صحیح بود و این حکم تعلیقی خراب شد؟ می‌گوئیم: نه پس باقی است. (البته نمی‌خواهیم بگوئیم استصحاب تعلیقی حجت است یا نه. ولو ما مفصل در مسأله هستیم) ولی بنا بر مبنای استصحاب تعلیقی دیگر این شبهه هم در اینجا نیست. یک

مطلبی اینجا هست که این مفصلین که گفته‌اند در مسائلی که عمل کرده یجوز البقاء و در مسائلی که عمل نکرده یحرم البقاء و باید عدول کند. اگر تمسک به استصحاب می‌کنند این زمان حیات مفتی واجب بود به قول او عمل کند یا جائز بود؟ واجب بود. چون بنا بر مشهور عدول از حی لا یجوز. چطور بعضی گفته‌اند یجوز البقاء. اگر استصحاب است و جوب العمل است نه جواز العمل. اگر ما شهرت را **کالحجر فی جنب الإنسان** بگوئیم خیلی جاها گیر می‌کنیم. آنوقت یا باید حرفی دیگر بزنی که نمی‌زنیم یا باید به ادله اضعف از شهرت تمسک کنیم. البته نمی‌خواهیم بگوئیم شهرت سدّ اسکندر است بلکه مثل حجج دیگر است مثل خبر ثقة که حجت است.

پس این مفصلین گفته‌اند **یحوز البقاء فیما عمل فی بعض المسائل و یحرم البقاء فیما لم یعمل**. مقابل یحرم چرا یجوز گفته‌اند. نگفته‌اند یجب البقاء با اینکه متیقن سابق ما و جوب العمل در حال حیات مفتی است نه جواز. پس حالا که خوب شد اگر شک کردیم و می‌خواهیم استصحاب کنیم متیقن ما جواز البقاء نبود بلکه جوب البقاء بود. وجهش چیست که جوب البقاء را به جواز البقاء کرده‌اند در مسائلی که عمل کرده است؟ وجهش این است که عدل پیدا کرده. یعنی اگر ما بودیم و فقط استصحاب قاعده این است که بگوئیم جوب البقاء. فقط چون ادله داریم بر اینکه بعد از فوت یجوز العدول من المیت الی الحی. این یجوز العدول و جوب را از جوب انداخت جواز شد. اگر این عدل ثابت نشود حق با کسانی است که می‌گویند یجب البقاء.

من نادر دیدم یک نفر تو از فقها را. دیده‌ام و نمی‌دانم که کیست اما حاشیه چاپی مکرر دارد بر رساله‌های صاحب جواهر و میرزای بزرگ و شیخ انصاری بنام آشیخ محمدعلی اصفهانی در مجمع الرسائل یک مرجع تقلید بوده

که فتاوايش در عرض آسید محمدکاظم یزدی و آخوند و شیخ انصاری حاشیه دارد. ایشان فتوا داده است که **وجوب البقاء فیما عمل و وجوب العدول فیما لم يعمل**. یعنی این تفصیل را وجوب البقاء کرده و آن شقش را هم وجوب العدول کرده است. پس جواز العدول فیما عمل را قبول نکرده و دلیل برایش نام نبرده است که این علی المبنی درست است.

مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری در توی همین حاشیه میرزای بزرگ یک قیدی زده است به این تفصیل که: و در مسائل دیگر قصد عمل نداشته باشد. اگر قصد عمل داشته مطلقاً جائز است. وجهش هم بین است و آن اینکه شک کرده که اگر قصد نداشت صدق عرفی می کند بقاء یا نه تقلید ابتدای می شود در مسائلی که عمل نکرده اما اگر قصد عمل داشته دیگر تقلید ابتدائی نیست. یعنی همه اش مال شک در این است که حدود تقلید ابتدائی چیست؟ کی صدق می کند و کجا صدق نمی کند. آنجا که به ذهن می رسد و قوی هم هست این است که اگر در یک عده ای از مسائل عمل کرد عرفاً و موضوعاً به او می گویند باقی است ولو در مسائل جدیده عمل کند. بله اگر تشکیک کرد این از اینجا دست برمی دارد و بعد برای ما تقلید ابتدائی بودنش هم معلوم نیست.

✓ جلسه ۹

۱۶ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت راجع به بقاء بر تقلید میت بود و اقوال در مسأله. السادس: تفصیل بین مسائلی که عمل بها فی حال حیات المفتی او ابتلا بها و ان لم یعمل بها فیجوز البقاء در این مسائل و بینما لم یعمل و لم یتبل فلا یجوز البقاء. این همان تفصیل پنجم است با یک توسعه بیشتر و آن این است که تفصیل پنجم این بود که مسائلی که عمل نکرده زمان حیات مفتی نمی تواند باقی بماند بر تقلید میت. این آن مسائلی را که عمل نکرده دو قسم کرده. گفته در یک قسمش و آن ما ابتلی حال حیات المفتی می تواند باقی بماند و ما لم یتبل نمی تواند باقی بماند.

این تفصیل وجهش این است که آنهائی که عمل کرده در زمان حیات مفتی، بقاء است آنهائی که عمل نکرده و محل ابتلایش هم نشده در زمان حیات مفتی این بخواهد باقی بماند بقاء نیست تقلید ابتدائی است (بنا بر اینکه تقلید عمل باشد) و اما الحاق ما ابتلی و لم یعمل بما عمل. مثل اینکه فرض کنیم این زمان حیات مفتی، یک تسبیحات اربع را کافی می دانست در رکعت ۳ و ۴

و اما این مقلد از باب احتیاط همیشه ۳ تا می‌گفته. محل ابتلا بوده اما عمل به قول مفتی نکرده یا اینکه محل ابتلایش شده از باب لا مبالاة عمل نمی‌کرده. حج برایش واجب بوده اما از باب لا مبالاة نرفته یا از باب عدم التفات. مثل مسائل معاملات و ربا داشته اما التفات پیدا نکرده بوده که این مسأله ربوی است که اگر التفات می‌کرد عمل می‌کرد به آن مسائل. پس این الحاق وجهش چیست؟ وجهش قیام الحجۃ علیه و له. از هر دو طرف حجت تیغ دو لبه تیز است. فلک الحجۃ علی. یک کلمه حجت یک کلمه است هم نسبت به خدا داده شده و هم نسبت به عبد. اما آن لک و نسبت به عبد علی است.

وجهش این است که چون وقتی که زمان حیات مرجع تقلیدش محل ابتلایش شد حجت برایش بود یا نه؟ عمل نکرد اما حجت برایش بود یا نه؟ آیا حق داشت یک تسبیحات اربعه بگوید؟ بله حق داشت انصافاً این تفصیل احتیاج به آن نیست از دو جهت: یکی از جهت اینکه لازمه این تفصیل این است که تقلید ابتدائی را به وجه بگوئیم جائز است. باید تفصیل دهیم در تقلید ابتدائی اگر بنا شد محل ابتلا بودن این مجوز بقاء باشد چه خصوصی دارد که در بعضی مسائل عمل کرده باشد. اگر هم عمل نکرده بوده. در زمان مرحوم آقای بروجردی بودم و بنا هم گذاشته بودم که تقلید ایشان کنم اصلاً هم عمل نکرده بودم و ایشان فوت شدند. بنا بر اینکه تقلید عمل است نه التزام، اینجا لا يجوز البقاء. این مفصل اینجا باید بگوئید مسائل که زمان حیات مفتی محل ابتلایش بوده باید بتواند در آنها عمل کند به قول ایشان. چه خصوصیتی دارد که در بعضی مسائل عمل کرده باشد اگر ملاک حجت لدی الابتلاء باشد باید تقلید ابتدائی هم جائز باشد بلکه اگر التزام هم پیدا نکرده. فرضاً در جائی که حجیت منحصره بوده. یعنی فرضاً آقای بروجردی اعلم المراجع بوده‌اند در آن

زمان و بر متیقن بوده که از ایشان تقلید کنم و نکردم. قاعده‌اش این است که بر اساس این مبنا آن مسائلی که محل ابتلایم بوده باید بعد از فوت ایشان به آن عمل کنم چون منجز بوده.

ثانیاً: وقتیکه ما موضوعات احکام را عرفی بدانیم الا ما خرج بالدلیل. موضوع از بقاء یک موضوع عرفی است. وقتی که شخصی مقلد آقای بروجردی بود در عده‌ای از مسائل هم در زمان ایشان عمل کرد بعد از وفات در مسائلی که عمل کرده و نکرده و محل ابتلاء بوده و عمل نکرده و محل ابتلاء نبوده این صدق عرفی می‌کند بقاء (ولو اینکه تقلید را عمل بدانیم. مگر کسی در عرفی بودنش تشکیک کند که به نظر می‌رسد که این مطلب عرفی است. پس احتیاجی نداریم که تفصیل دهیم ما یعمل را بین ما ابتلی و ما لم یتبل. بله باید بگونه‌ای باشد که بقاء صدق کند نه در یک یا دو مسأله عمل کرده باشد. باید قدر معتد به عمل کرده باشد. قول سابع معرکه آراست. مسأله علم به مخالفت و علم به عدم مخالفت به اینکه مجتهد میت با مجتهد حی متخالفین فی الفتوی هستند علماً یا نه؟

اگر متخالفین هستند که لا یجوز البقاء چه در مسائلی که عمل کرده یا نکرده. اگر متوافقین در فتوی هستند یا یجهل عنهما متوافقان او متخالفان یجوز البقاء. که بالنتیجه این تفصیل می‌گوید یجوز البقاء مطلقاً الا در جائی که مقلد علم داشته باشد که این مرجع حی فتوایش با مرجع میت است. در این جور فتاوا بقاء جائز نیست باید رجوع به حی کند.

این قول را جماعتی قائل شده‌اند منهم مرحوم والد ما در رساله عملیه ذخیره العباد و لطیف این است که آقایانی که اینجور تفصیلات را قائل هستند. اگر تتبع فتاوا ایشان را بنمائیم می‌بینیم همه جا نگفته‌اند که این یکشف از اینکه

این مطلب استوار نبوده در ذهنشان. یا یک وقتی اینگونه بوده بعد عدول کرده‌اند. اول اینگونه نبوده بعد اینگونه شده. مرحوم والد ما در عروۀ این مطلب را حاشیه نکرده‌اند با اینکه عروۀ عبارتش اطلاق داشت. **يجوز البقاء علی تقلید المیت و لا يجوز تقلید المیت ابتداءً**. جواز بقاء بر تقلید میت اطلاق داشت - تخالف و اعلمیت هیچ مطرح نکرد بلکه علی نحو مطلق بیان نمود. البته نمی‌دانی که حاشیه عروه ایشان قبل از رساله بوده یا بعد از رساله بوده و عادتاً حاشیه عروه قبل از رساله است.

هر چند که چاپش بعد از رساله بوده. پس معلوم می‌شود که این شخص در این فتوی محکم و استوار نبوده چون باید در حاشیه عروه تعلیق می‌زده. وجه این تفصیل چیست؟ واضح است در این عصور متأخره خیلی این حرف تکرار شده مسأله اختلاف در فتوی. و آن این است در جائی که متوافقین در فتوی هستند میت و حی یا نمی‌داند که متوافق یا متخالف هستند خوب جواز بقاء به استصحاب است و عدول به حی هم جائز است و گیری ندارد پس هر دو جائز است. اما در جائی که متخالفین در فتوی هستند یکی می‌گوید نماز جمعه واجب و دیگری می‌گوید حرام است. اینجا ادله حجیت متعارض را شامل نمی‌شود و قتیکه شامل شد قدر متیقن تقلید حی است فلا يجوز البقاء.

وقتی ادله حجیت نتوانست متعارضین را بگیرد اگر ما نگفتیم تساقط که مشهور همین است لذا گفته‌اند یخیر. اگر مخیر بودم بین این یا آن پس رجوع به حی محلل یقین است و بقاء شک است. پس عدول کند.

پس چون ادله حجیت متعارضین را نمی‌تواند بگیرد عدول به حی باید کرد و تقلید میت نباید کرد چون این متیقن است. پس رجوع به حی مسلماً

جائز است و بقاء جائز نیست. البته اگر می دانم که بین میت و حی تخالف است اما اگر می دانم توافق بین این دو را یا شک دارم که متوافقان یا متخالفان هستند در اینجا يجوز البقاء أو العدول.

این حاصل و احتمال این وجه تفصیلی است.

انصافاً اگر ما باشیم و همین حرفی که زده شده است در این تفصیل. بر این اشکال‌هایی نقضی و حلی وارد می شود.

اما نقضاً: در مورد تساوی مجتهدین حی که متساوی در علمیت هستند این آقایان آمده‌اند گفته‌اند تخییر. غالباً مسأله موافق و مخالف را بیان نکرده‌اند و باید بگویند اگر متساویین و متوافقین در فتوی هستند یخیر و اگر یجهل توافقها و تخالفها یخیر و اگر يعلم تخالفها هر دو را کنار بزند چرا این تفصیل را آنجا نگفته‌اند؟ مسأله تساوی هم عین همین مسأله است. در تساوی در علمیت هم سه قسم است.

آقای بروجردی و حکیم هستند هر دو هم اعلمیتشان محرز نیست و متساوی هستند موضوعاً یا حکماً. خوب می گوئید مخیر است بین تقلید هذا أو ذاك. باید بگوئید اگر می داند توافقها یا یجهل توافقها و تخالفها مخیر است اما اگر يعلم تخالفها فی الفتوی مخیر نیست. این تفصیل را که اینجا گفته چرا آنجا نگفته‌اند؟

نقض دیگر: در صورت جهل به مخالفت. گفته‌اند اگر يعلم به مخالفت الميت و الحی، حی را تقلید کند چون متخالفین را ادله نمی گیرد اما اگر يعمل بموافقها و یجهل بموافقها و مخالفتها در اینجا می تواند بر تقلید میت باقی بماند.

در صورت جهل به مخالفت و موافقت باید استعلام کند و ادله حجیت

شامل نشود چرا؟ چون ادله حجیت شامل متعارضین نمی شود للتکاذب. این ادله که شامل نمی شود مسأله ثبوتی است یا اثباتی؟

آن که من می دانم متعارضین را شامل نمی شود یا نه چون تکاذب است شامل نمی شود چه من بدانم یا ندانم، مسأله ثبوتی است.

چون گویند: متناقضین لا یمكن وقوعهما و لا یمكن احتمال وقوعهما. زید در خانه هست. زید در خانه نیست. این تناقض است و در خارج وجود ندارد که هم باشد و هم نباشد.

اگر بگویند که احتمال دارد هم باشد و هم نباشد. این هم صحیح نیست.

پس یک دلیل شامل هست و نیست نمی شود چه من بدانم هست و نیست یا ندانم.

پس مفصل باید جهل به تخالفهما را ملحق به علم بتخالفهما کند نه ملحق به علم بتوافقهما کند.

مسأله ثبوتی است چون الادله لا تشمل المتکاذبین بما هما متکاذبین چه علم به تکاذب داشته باشیم یا خیر. پس نمی شود که هم نماز جمعه واجب باشد و هم واجب نباشد.

جواب حلی هم دو جواب است: یکی که عمده جواب است و سنگین که بعداً مطرح می شود که اصل این مطلب است که از بس گفته اند در ذهن ها راسخ شده که ادله متعارضین را شامل نمی شود اشکال عقلی دارد که باید این را بررسی کنیم.

✓ جلسه ۱۰

۱۴۱۸ ذیحجه ۱۷

صحبت در بقاء بر تقلید میت راجع به قولی بود که فرق گذاشته است بین تخالفها حی و میت فی الفتوی. یعنی العلم بتخالفها أو عدم ذلك.

عرض شد یک فرمایشی هست در تنقیح. تقریرات مرحوم آقای خوئی فرمایش مفصلی است که همه اش را می خوانم که مبتنی بر همین تفصیل است. مسأله تخالف فتویین و عدم تخالف فتویین. یعنی مقام ثبوت هر چیزی دو تاست اما مقام اثبات که شک دارد سه تا می شود. یعنی واقعاً دو تا مجتهد میت و حی یا فتوایشان موافق یا مخالف است و قسم سوم ندارد. در مقام ثبوت و واقع. اما بالنسبه به علم و جهل اگر شد نسبت به مقام اثبات سه قسم می شود: یا می دانم هر دو با هم موافقت و یا می دانم مخالفند یا نمی دانم.

این تفصیل مبتنی است بر علم بمخالفة الفتویین فلا يجوز البقاء و عدم العلم بالمخالفة اعم از علم به موافقت و جهل فیجوز البقاء.

عبارت تنقیح نصش این است: و اما الصورة الثانية اعني ما اذا علمنا بالمخالفة بين المجتهد الميت و الحي الذي يسوق الرجوع اليهم بالفتوى (یعنی آن

حی که يجوز الرجوع اليه الفتوى بما هو) اگر علم به مخالفت این دو پیدا کردیم. فلا شبهة في ان العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب سواء أكان الفتوى الميت أم الحي كما اذا اقطع احدهما بالوجوب و الآخر بالاباحة. پس ملتزم به عمل می شود چون این دو فتوی با هم معارضه ای ندارند. این در صورتی است که این دو فتوی یکی موافق احتیاط و دیگری مخالف احتیاط باشد موافق احتیاط مؤمن از عقاب است.

و اما اذا فرضنا ان كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط او ان كليهما على وفق الاحتياط من جهة و على خلافه من جهة اخرى.

اگر میت و حی هر دو فتوایشان بر خلاف احتیاط است مثل: معاملاتی که بین فقها محل اختلاف است که صحیح است یا باطل. مثل اوراق نقدیه و اسکناس آیا بیعش صحیح است یا باطل. هم قول صحت و هم قول بطلان خلاف احتیاط است. چون اینکه می گوئید صحیح است می گوئیم ملک بوده منتقل شده آنکه می گوید باطل است می گوید ملک قابل نقل و انتقال نیست. آنکه می گوید صحیح است چون معدود است می گویند ربا در آن مانعی ندارد و آنکه می گوید باطل است می گوید ربا در آن وارد است و هكذا. چون اگر بخواهیم احتیاط کنیم معلوم نیست که آیا ملک من به شما و شما به من منتقل شده یا نه؟ راه احتیاطش چیست؟ راه احتیاط ندارد. مگر اینکه هر دو از هم بگذرند که این بحث دیگری است و معامله نیست.

اگر باطل باشد ملک من به شما و شما به من منتقل نشده. اگر صحیح است که ملک منتقل شده و تصرف شما در ملکی که از من به شما منتقل شده صحیح است.

در تسبیحات اربعه اگر سه تا بگویم یقیناً عمل کرده چون یکی را هم

شامل می‌شود و سه تا مبطل نماز نیست مگر در ضیق وقت که تراحم می‌آید که آیا وقت اهم است یا تسبیحات که تراحم هم خودش مسأله‌ای است. اگر وقتی یک مرجع می‌گوید این معامله صحیح است و دیگری می‌گوید صحیح نیست. بنا بر قول اول ملک منتقل شده و بنا بر دوم ملک منتقل نشده چکار کنیم که قطعاً صحیح باشد؟ هیچ راهی نداریم و هر دو خلاف احتیاط است.

او آن کلتها علی وفق الاحتیاط من جهة و علی خلافه من جهة اخری از یک جهت موافق و از جهتی دیگر مخالف احتیاط است مثل تمام موارد مزاحمی که محل خلاف بین فقهاست مبناً یا بناءً که کدامیک مقدم بر دیگری است. که صدها فرع فقهی مبتنی بر همین فرض است.

فرض کنید شخصی است که امرش دائر است بین اینکه ایستاده نماز بخواند یا نشسته اگر ایستاده بخواند رکوع و سجود نمی‌تواند انجام دهد باید ایستاده اداء کند و اگر نشسته نماز بخواند رکوع و سجود کامل نمی‌تواند انجام دهد کدام مقدم است؟ که این محل خلاف بین فقهاست و در عروه هم هست. بعضی گفته‌اند قیام مقدم است چون تقدم زمانی دارد چون قبل از رکوع و سجود است. بعضی گفته‌اند رکوع و سجود مقدم است چون دو رکن هستند و آن ایستاده یک رکن است اگر دو فقیه اینگونه دو فتوا دارند شما بخواهید احتیاط کنید راهی ندارید. هر کدام از یک جهت موافق احتیاط است و از جهتی مخالف احتیاط. اخذ به قول فقیهی که می‌گوید قیام را مقدم بدارد موافق احتیاط است چون مقدم بر زماناً است و الآن اول نماز که می‌خواهد تکبیره الاحرام بگوید می‌تواند قائماً تکبیر بگوید یا نه؟ بله می‌تواند. پس با چه عذری قیام نمی‌کند. اما از آن جهت مخالف احتیاط است که چون بخاطر یک

رکن دو رکن را از دست داده فلا اما ان لا يعلم اعلمیه احدهما و اما ان يعلم. لا يعلم را دو قسم کرده اند. يعلم را دو قسم کرده اند. علم تساویها ایضاً لم يعلم. پس جامعش این است که اعلمیتی نمی دانم. و اما ان يعلم اعلمیه المیت من الحی أو العکس. اما الصورة الأولى که نمی دانم که اعلمیتی در کار هست یا نه. اعنی ما اذا لم يعلم اعلمیه احدهما مع العلم بمخالفتها بالفتوی فلا یکاد أن یُشک. اصلاً نزدیک نیست که شکی در آن شود. فی ان الفتویین یساقطان حیثئذ عن الاعتبار. این مسأله ای که جماعتی از اجلاء از فقهاء نه فقط شک نکرده اند بلکه گفته اند ساقط نمی شود.

لان الاطلاقات کما مر غیر شاملة للمتعارضین و فتویین یکی از مصادیق متعارضین است. فلا حجته للفتوی المیت و لا الحی. این فتوی برای من مقلد حجت نیست. نه قول میت که می گوید معامله صحیح است و نه قول حی که می گوید معامله باطل است.

و معه (وقتی هر دو فتوی ساقط شد) یتعین علی المکلف الاحتیاط. ایشان راه احتیاط را بستند. این دو مجتهد هم که فتوایشان ساقط از اعتبار است پس چه باید بکنیم؟ لأن الأحكام الواقعية متنجزة فی حقی و لا یمكنه الخروج عن.... إلا بالاحتیاط. هذا اذا تمکن من الاحتیاط و اما اذا لم یتمکن من الاحتیاط اما لدوران الأمر بین المحذورین (یکی می گوید معامله صحیح است و دیگری می گوید باطل است) و اما لعدم سعة الوقت بالاحتیاط ذاتاً. وقت من اهم شروط نماز است. اگر اجزاء و شرائط دیگر نماز مزاحم پیدا کرد و من نمی توانم همه اش را جمع کنم و وقت از دست می رود که اهم از هر دوست. اما اذا افتی احد المجتهدین بوجود قصر فی مورد و افتی الآخر بوجود اتمام منه و لم یسع الوقت للجمع بین القصر و التمام. فهل حیثئذ (از این موقع باید چکار

کند؟) قول دو مجتهد که ساقط شد و احتیاط هم نمی تواند بکند. **يجب الرجوع الى احدهما المعين لحجية نظره في حقه.** آیا فتوای آقای بروجردی چون سابقاً مقدشمان بوده یا فتوای حی چون حی است؟ **أو إن كلتا الفتويين ساقطان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة.** و الوظيفة هو الامتثال الاحتمالي و هو العمل على طبق احدهما مخيراً.

سؤال: هل التكليف ينتقل من الامتثال العلمي الى الامتثال الاحتمالي أم لا؟ یا موارد فرق می کند که این بحثی است در طول نه در عرض. آیا بما هو اگر یک تکلیفی دلیل اعتباری نداشت. احتیاط برای من ممکن نیست مجتهد هم نیست که اجتهاد کند. تقلید هم حجیت ندارد نه این و نه آن. آیا در همچین حالی آیا من احدهما را بگیرم و نمی دانم که مطابق با واقع است یا خیر. این اشکال که دیگران هم به آن اشاره کرده اند به نظر می آید که تمام باشد که باید بینم همه جا می توانیم پایبندش شویم یا خیر؟

و الوظيفة هو الامتثال الاحتمالي و هو العمل على طبق احدهما مخيراً لأن المكلف (کبرای کلی) اذا لم يتمكن من الامتثال الجزمي في مورد تنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي. (يعني يجب الامتثال الاحتمالي) الأخير هو الصحيح (يعني امتثال احتمالي) چرا؟ لعدم دلالة الدليل على حجية احدهما المعين بعد سقوط الاطلاقات على الحجية بالمعارضة للعوام أن يقلدوه. یکی از مصادیقش آقای بروجردی و دیگرش آقای حکیم است. (بدون خصوصیت هر یک) اگر فللعوام أن يقلدوه بخواهد به ما بگوید شما می توانید به فتوای آقای بروجردی یا حکیم عمل کنید. معنایش این است که این معامله صحیح است و آن معامله صحیح نیست و این تناقض است. آیا این تناقض در احدهما مخيراً نمی آید؟ بعد حجیت می شود. اگر تنزل شد به عمل على طبق احدهما مخيراً. نتیجه

همین می شود معامله صحیح است. معامله صحیح نیست.

بعد سقوط الاطلاقات عن الحجية بالمعارضة و معه تنزل العقل الى الامثال الاحتمالي لأنّ المیسور من المكلف. چون راهها و درهای دیگر برایش بسته است. و هذا هو التخییر في مقام الامثال لا انه من التخییر في المسألة الاصولية. سابقاً از مرحوم آقای خوئی و حکیم نقل شد که حجیت تخییریه نداریم. می خواهند بگویند یک وقت میچ ما را نگیرید. نگوئید حجیت تخییریه است. خیر. نمی خواهیم این را بگوئیم بلکه تخییر اصولی را می خواهیم بگوئیم. لا بدیهه نگوئید خارجیه را می خواهیم بگوئیم نه شرعیه. لمكانة الحجية احدهما شرعاً. یعنی آن نیست که شارع حجیت را مردد قرار بدهد.

و اما الصورة الثانية اعني ما اذا علمنا اعلامية احدهما فالمتعين هو الرجوع الى اعلمهما سواء كان هو الميت أو الحي و ذلك لان الاطلاق و إن لم تشمل شيئاً من فتوائيهما (فتوین) في المعارضة. هر چند گفتیم مورد تعارض را اطلاقات نمی گیرد. پس چطور شما می گوئید آنکه اعلم است را بگیریم. ادله متعارضین را نمی گیرد. ایشان می گویند در اینجا ما یک استثناء عقلانی داریم و آن اعلامیت است.

إلا ان سيرة العقلانية قد جرت على رجوع الى الأعلّم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الأعلّم الحي و الميت و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة اذن لا مناص في المقام من التفصيل بينما اذا كان الميت أعلّم من الحي فيجب البقاء على تقليده و اما اذا كان أعلّم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميت. هذا اذا لم تجر السيرة العقلية على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية احد المجتهدين المتخالفين في الفتوى أو لم نحرز سيرتهم.

این هم یک نکته مهم است که تأمل زیاد می‌خواهد که باید در موردش صحبت کنیم. وقتی که بصورت جزم فرمودند که متعارضین هیچکاره‌اند. هذا (یعنی اینکه گفتیم اگر متعارضین و احدهما اعلم. اعلم را بگیرد) این دو قید باید بزنی. لم تجر السيرة العقلية على سقوط المتعارضين ما لم نحرز سيرتهم على ذلك. یعنی در متعارضین که احدهما اعلم اند عقلاء چه می‌کند؟ چه احتمالی دارد؟ اگر راه احتیاط ندارد عقلاً چکار می‌کند؟ و اگر راه احتیاط دارد عقلاً احتیاط می‌کند یا باز رجوع به اعلم می‌کنند. هذا اذا لم تجر السيرة العقلية على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية احد المجتهدين المتخالفين في الفتوى.

تعارض تساقط درست می‌کند حتی اگر یکی از آن‌ها اعلم باشد. أو لم نحرز سيرتهم وإلا (اگر احرزنا ان سيرة العقلاء على سقوط المتعارضين حتى مع اعلمية احدهما في الفتوى) او لم نحرز سيرتهم اگر هم ندانستیم باز هم باید احتیاط کنیم چون اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و باید مستمسک حجتی داشته باشیم. پس باید احتیاط کنیم. پس معلوم می‌شود که برای ایشان روشن نبوده که اعلم مطلقاً مقدم است عند تعارض الفتویین (اگر سیره عقلانی این باشد نه اینکه کسی ادعای آن را بکند) نمی‌گویند اذا لم يدع. و الا فللمتعين هو العمل بالاحتياط.

✓ جلسه ۱۲

۲۱ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت راجع به اختلاف میت و حی بود در فتوی و اینکه اگر میت اعلم است تفضیل و يجب البقاء و اگر حی اعلم است يجب العدول و تفصیل فرمایش مرحوم آقای خوئی که فرموده بودند فتوین متخالفین را ادله شامل نمی‌شود. زید و عمر در صورتیکه متخالفین هستند. متناقضین هستند. زید می‌گوید نماز جمعه واجب، عمرو می‌گوید واجب است. این معنایش این است که حجیت کرده است برای متناقضین. و مرجعش تناقض است. یعنی مرجعش به حصل حجیت و عدم جعل حجیت است. جعل حجیه المتناقضین (یعنی اشکال عقلی) مرجعش به تناقض حجیت است. وقتیکه گفت زید می‌گوید نماز جمعه واجب است. عمرو می‌گوید واجب نیست. وقتیکه مولی می‌گوید هم قول زید حجت است و هم قول عمرو يجوز تقلید الزید؟ يجوز لك تقلید العمرو. این يجوز التقلید یتتشر بعدد مسائل که یکی از آن‌ها مسأله نماز جمعه است. یعنی هم قول این و هم قول آن حجت است. یعنی جعل حجیت لوجوب نماز جمعه و لعدم وجوب نماز جمعه. و لازمه جعل الحجیه

للمتناقضین خودش تناقض است. یعنی نماز جمعه واجب عندی و لیس بواجب. با وحدات ثمانیه معنایش این است من مولی در اعتبار نماز جمعه را واجب می دانم و در اعتبار نماز جمعه را واجب نمی دانم. پس جعل حجیت مطلق لفتوی دو مجتهد که در بعضی موارد اختلاف دارند می خواهم بگویم مطلق لفتوی دو مجتهد که در بعضی موارد اختلاف هم می شود معنایش این است جعل الحجیه المتناقضین و لازم ذلک التناقض حول هر دو در ظرف اعتبار هستند و اینجور نیست که موضوعش فرق کند، محمولش فرق کند یا محلش فرق کند و یا شرائطش فرق کند. خیر با وحدات ثمانیه برای من مقلد در زمان غیبت با این شرایط من اعتبار شده است وجود نماز جمعه و عدم وجوب نماز جمعه که این تناقض است.

لهذا گفته اند اشکال عقلی دارد. گرچه عرض کردم مرحوم آقای خوئی این را اینجا نکرده اند و در محل خودش مطرح نموده اند. مشهوری هم که اشکال کرده اند این را مطرح کرده اند و گفته اند اشکالهای دیگر مرجعش همین اشکال عقلی است و هو تعبد به متناقضین و همین عبارت را غالباً فرموده اند: آنوقت تعبد به متناقضین اشکالش چیست؟ خودش تناقض است. یعنی جعل الحجیه و عدم جعل الحجیه. پس الشارع اعتبر وجوب صلاة الجمعة ولم يعتبر وجوب صلاة الجمعة.

این توضیح اشکال سوم. یعنی وجه سوم از اشکال اول است که اشکال عقلی باشد و باید بدانیم که تناقض احتمالش هم محال است. که من در عالم اعتبار بگویم من این را ملک خود حساب می کنم و حساب نمی کنم. تناقض یعنی با وحدات ثمانیه هست و نیست. بله اعتبار تکوینی باشد این دو ظرف شد و تناقض نیست. موضوع با محمول فرق کند تناقض نیست. در تناقض

هشت وحدت شرط کن. اگر مکان فرق کند تناقض نیست زید در مغازه هست در منزل نیست.

پس شارع نمی تواند در یک زمان واحد دو قول متناقض را جعل کرده باشد. یعنی در یک زمان هم واجب باشد و هم حرام باشد و حجیت در عرض هم است در یک زمان.

همیشه تمام چیزهایی که علی البدل هستند در عرض هم هستند نه در طول. البته در ضرورت اشکالی ندارد مثل تقيه. چون صورت مختلف است نه واقع. جامع بین اثبات و نفی هیچوقت واقع نمی شود. هم این چیز پاک باشد و هم نجس باشد. عرق جنب از حرام هم نجس است و هم پاک است.

آیا می شود هم در وجوب و هم عدم وجوب شک داشته باشیم؟ این اشکال عقلی که آقایان گفته اند اگر میت اعلم بود يجب البقاء و اگر حی اعلم بود یحرم البقاء که مرحوم آقای خوئی در تقریر فرمایششان فرمودند "که لا یکادیشک" در اینکه متخالفین را اطلاعات بتواند بگیرد این یکی از سه اشکال است: یا اشکال لفظی یا اشکال عقلانی یا اشکال عقلی. که عمده اش شر اشکال عقلی است که تعبد به متناقضین است و مرجع تعبد به متناقضین خودش تناقض است.

از این اشکال دو جواب است: یک جواب نقضی: جواب نقضی اشکال را توسعه می دهد یعنی می گوید این اشکالی که شما می کنیم در اینجا هم هست که شما آن را قبول دارید. آنجا چطور حل کردید اینجا را هم حل کنید که این اشکال حلی است.

اما اشکال نقضی بتخییر فی مورد الاخبار. یعنی موارد متعددی نقل شده است که یکی از آنها این است: لا اشکال و لا خلاف که در باب روایت

تخیر داریم. حالا یا در هر تعارضی (در باب تعرض روایات) یا بعد فقد المرجحات (المنصوصة و غیر المنصوصة، داخلیة و خارجیة) بالنتیجه یک جائی فقیه به تخیر می رسد بعنوان موجب جزئیة که در باب تعادل و ترجیح بحث مفصلی دارد.

مشهور بین متأخرین این است که ابتداءً تخیر هست و مرجحات یک مرجحات استحسانی است و وجوبی نیست.

صاحب کافی کلینی رحمه الله می فرماید: **ولا اوسع من التخییر**. که در روایت تخیر هست.

در روایات که تخیر هست در متعارضین است. متعارضین دو مصداق دارد. یک مصداق متناقضین و یک مصداق غیر متناقضین. در مصداق متناقضین چکار کنیم؟ این یک. دو: بعضی از روایات تخیر صریح نصی است در مورد متناقضین.

به حضرت عرض می کند (اصلاً موضوع متناقضین است) **یأتی عنکم الخبر** ان (شاید مقبوله بین عمر بن حنظله باشد) **هذا یأمرنا و هذا ینہانا** (یعنی متناقضین. ظاهر اول وجوب و ظاهر امر تحریم است) حضرت فرمودند: فتخیر. بعنوان موجب جزئیة.

در این تخیر چه می گوئیم؟ آیا جعل متناقضین نیست؟

✓ جلسه ۱۳

۲۲ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت راجع مسأله بقاء بر تقلید میت فرمایش مرحوم آقای خوئی که اشکال کرده بودند در اینکه اگر اختلاف دو فتوی بود در صورتیکه احتیاط ممکن نبود این دو فتوی لا یکاد یشک به اینکه احتمال حجیت هر دو باشد. و عرض شد که عمده اشکال مسأله اشکال عقلی است که بناء عقلائی و اشکال لفظی مبتنی بر همان است. و اشکال عقلی این بود که تعبد به متناقضین لازم می آید.

عرض شد یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلی.

جواب نقضی اش: خبرین متعارضین است. یعنی همانگونه ای که می توانیم ملتزم شویم به حجیت دو روایت که متخالفین هستند برای مجتهد این دو روایت حجت است و مخیر بینهما. به هر ملاکی که آنجا می توانیم ملتزم شویم به همان ملاک در فتوین ملتزم می شویم. حجت به جامع اینکه حجیت برای مجتهد روایت و برای مقلد فتوای مجتهد است. پس اگر بنا شود ملتزم شویم به حجیت دو روایت متخالفین. به حجیت دو فتوای متخالفین هم می شود

ملتزم شد. این اشکال نقضی.

این که دیروز مطرح شد که مسأله طولیت و عرضی، ملاک طولیت و عرضیت می گویند این است که طولی جائی را می گویند که احدهما غیر متمکن منه بشود نوبه به دومی می رسد. عرضی این است که مع تمکین منه است. مثلاً در خصال کفاره در جایی که در عرض هم هستند این است که متمکن است هر دو. عتق، اطعام، صوم. در عرض هم هستند با تمکن. اما در جائی که کفاره مرتبه است یعنی باید عتق کند اگر تمکن نداشت نوبه به صوم می رسد. آنوقت از این جهت دو تا فتوای مجتهد یعنی علی سبیل البدل عرضی خواهد بود. پس اگر گفته اما و اما و اختیار را بدست مکلف دادند این را یا آن را اختیار کن. اینها حجیتش در عرض هم هستند. منجزیت و معذرتش در عرض هم هستند. نه معنایش در عرض هم هستند یعنی هر دو را با هم انجام بده. دلیلی که گفته این منجز است و معذر است و حجت است آن را هم در عرض همین قرار داده است بخلاف طولی که آنجائی است که مثل علم و علمی می باشد. اگر انسان علم به قبله دارد جای اماره برای قبله نیست. اماره با علم وجدانی عند الوجود الخارجی است. اماره در طول علم است. یعنی اگر علم بود جای اماره نیست. اگر نبود جای اماره هست. اما اگر در مقام حجیت و علی نحو القضية الحقیقیة نبود وجود خارجی در عرض هم هستند **کما هم المشهور خلافاً لمیرزا النائینی** در بعضی از موارد. که علم و علمی در عرض هم هستند یعنی اگر راهی دارم برای تحصیل علم به طهارت این یا آن مع ذلک قول بینه برایم حجت است. مع ذلک اصل عملی برایم حجت است. ولو خیلی میسور و سهل باشد.

پس طولیت و عرضیت ملاکش این است که حجیت این در عرض

حجیت آن هست یا نه؟ اگر در عرض حجیت آن بود ولو علی سبیل علی البدل بود ولو بدلیلین بود. یک دلیل می گفت این حجت است و یک دلیل می گفت آن حجت است. یا به نحو اطلاقی بود و مصادیقی که از یک اطلاق منشعب بودند اینها فرق نمی کند. اینها عرضیت است.

طولیّت در جائی است که این منجز است و معذر است و حجت است اگر تمکن نشد نوبت تنجیز و تعذر به آن دیگری می رسد.

این جواب نقضی. اما جواب حلی: چطور می تواند مولای حکیم به عبدش گوید این دو فرزند من که یکی می گوید نان بخر و دیگری می گوید نان نخر هر دو قولشان حجت باشد. تخییر بین وجود و عدم هم قرار دهد.

ظاهراً این همان اشکال این قید است نه یک طریق دیگر. یک تقریب دیگر مطرح شده. اگر در نظرتان باشد در معالم اشکال این قسم را ذکر کرده. آیا اشکال چه بود؟ همین بود ولی به یک صیغه دیگر. در اصل جعل حجیت برای غیر علم. این قید اشکال کرد و گفت: یلزم منهما تحلیل الحرام و تحریم الحلال. اگر گوید قول ثقه حجت است. قول ثقه که قد یصیب و قد یخطی این معنایش این است که شارع اجازه داده در تحلیل حرام. ثقه اشتباه کرده گفته حلال حرام و حرام را گفته حلال سبب می شود ولو جزئاً ولو در بعضی از موارد شارع اذن فی تحلیل الحرام. بلکه جعل تحلیل برای حرام کرده چیزی که خودش آن را حرام کرده جعل تحلیلش کرده چون گفته قول ثقه حجت است. و جعل تحریم کرده برای چیزی که خودش حلال کرده است.

این اشکال این قسم به صیغه دیگر آمده اینجا. اشکال جمع بین متناقضین شده که لازمه اش التبعّد بالمتناقضین. جواب حلی این است که این تبعّد به متناقضین نیست. این در ضمن تسهیلاتی است که عقلاء دارند. شارع هم دارد.

شارع اگر بنا بود تضييق کند به اینکه در هر چیزی علم لازم بیاید چطور منافات با توسعه و تضييق داشت شارع برای تسهیل در حدی که خودش تسهیل را قرار داده (نمی‌خواهیم مرسله گوئیم) مصلحت تسهیل اولی است در نظر شارع از مصلحت احکام اولیه‌اش که لازمه‌اش وقتی که شارع فرمود شما می‌توانید به قول این که گوید نماز جمعه واجب است و ملتزم به آن شوی و می‌توانی به قول آن عمل کنی که می‌گوید نماز جمعه واجب نیست و نخواهی این لازمه‌اش این است که آن واقع از بین می‌رود در یکی از دو صورت یعنی من نماز جمعه می‌خوانم و شما نمی‌خوانید. یکی از دوتای ما واقع از دستش رفت. آیا بیش از این چیزی هست؟ یا بگوئیم هر دو واقع از دستشان رفته، چه می‌شود؟ مگر در باب اماره در اصول شارع همچنین کاری نکرده است؟ همان حرفی که ما در باب حجج و اصول علمیه می‌گوئیم همان را در اینجا به صیغه دیگر بیان می‌کنید.

یعنی حرف مقداری نو است مقداری فکر می‌خواهد.

گیر این است که شارع چون یک واقعی دارد و اینها را، به آن واقع قرار داده نمی‌تواند راه، به واقع هم وجوب به نماز جمعه باشد و هم عدم وجوب به نماز جمعه باشد. اگر گیر این است که شارع از واقعهش دست برداشت. مثل جعل امارات در اصول. جعل امارات در اصول مستلزم مخالفت با واقع است قطعاً در بعضی از موارد، اما در حین آن آن را ظرف نمی‌داند. اگر این است که شارع دست از واقعیت برداشته. البته در این حدّ. یعنی حدی که جعل کرده. هیچ گیری هم ندارد.

پس مسأله واقع از بین رفتن گیری ندارد. می‌آیم سر مسأله اینکه شارع اراده متناقضین کرده. یک حب و بغضی داریم که ریشه است. یک فرع این

حب و بغض دارد که اراده و کراهت است. ما می‌خواهیم ببینیم از باب حجج و اصول علمیه شارع که جعل می‌کند این دو تا هست یا نیست؟ نمی‌شود گفت هست. در واقعیات شارع تابع حب و بغض است و تابع اراده و کراهت است. چون شارع دوست می‌دارد نماز را جعل وجود در واقع برای نماز کرده. چون دوست می‌دارد اراده کرده و چون اراده کرده جعل وجوب کرده با مراحل اربع یا خمس که قرار می‌دهند. مراحل اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجیز و...

پس شارع دوست داشته نماز را به معنای حبی که برای خدا معنا دارد. خدا دوست داشته نماز را تابع دوست داشتن اراده کرده بنده‌هایش نماز بخوانند بعد تابع آن نسبت به واقع امر کرده. نسبت به ظاهر چیست؟ شارع دوست داشته است که خبر ثقه برساند به واقعیات؟ خبر ما را به واقعیات نمی‌رساند. شارع دوست داشته خبر ثقه بر کرسی بنشیند. ان أصاب الواقع أو لم یصب. شارع دوست داشته تسهیل بر عباد کند اصل طهارت قرار داده نه اصل نجاست این معقول است چه به واقع برساند یا نرساند. ظن بر خلاف و شک باشد یا هر چه دیگر باشد.

پس وقتیکه واقع مسأله شد در این حد و دائره نه مطلق. در حدی که شارع مصلحت تسهیل را اهم از مسأله واقع دانسته یا مصلحت کرسی نشانندن قول ثقه را اهم از مصلحت واقع دانسته یا هر چیز دیگر از این قبیل از عناوین ثانویه.

اینجا ما می‌آیم می‌بینیم شارع گفته این روایتی که ثقه برای شما نقل می‌کند حجت است. یعنی چه؟ یعنی إن أصاب الواقع منجز است و إن أخطأ الواقع معذر است برای شما. با اینکه شارع می‌داند یک روایت می‌گوید نماز جمعه واجب و یک روایت می‌گوید نماز جمعه واجب نیست. پس حب و

بغض و اراده و کراهت نسبت به مضمون خبر ثقه گیری ندارد و آن را قبول داریم. نسبت به چیز دیگر کجایش تناقض لازم می‌آید؟ اگر اراده کرده بود وجود را و اراده عدم را، تناقض لازم می‌آمد. اما اگر تسهیل کرده چه مانعی دارد؟ لهذا آقایان متأخرین که قائل به حکم ظاهری نیستند می‌گویند غیر واقع حکمی دیگر نداریم. اگر چیزی هم هست اماره هست یا یصیب الواقع یا یُخطأ الواقع. پس شارع جعل ندارد.

من به ذهنم می‌آید که این همان اشکال ابن قبه است فقط یک بیان دیگر دارد.

پس این تعبد به متناقضین با حفظ وحدت ثمانیه را شارع وضع کرده است. شارع می‌گوید من هرچند اوامری برای تو دارم و قطعاً جائز نیست که مخالفت کنی اما درحالی که مصلحت تسهیل هم برای تو می‌خواهم و یک مواردی هم از واقعیات است پیش من ولی من برای تو تسهیل کرده‌ام. پس چون مولی می‌گوید می‌خواهم در سعه باشی به هر قول که عمل کنی من بر تو اشکال نمی‌گیرم یا منجز هستی یا مخطأ. البته نمی‌خواهد بگوید هم برای تو نماز جمعه را واجب کرده و هم حرام. می‌خواهد بگوید هر کدام را ملتزم شدی از تو قبول دارم.

اگر این شد می‌آئیم سر هسته مرکزی فرمایش مرحوم آقای خوئی که فرمودند. **لأن الأحكام الواقعية متنجزة في حقه (مكلف) و لا يمكن الخروج عن حقيتها إلا بالاحتياط.** پس نه قول این حجت است و نه قول آن پس باید احتیاط کرد تا به واقع رسید.

و اینکه **"الأحكام الواقعية متنجزة في حقه"** این اول کلام است یعنی وقتی مولا خبر ثقه را جعل کرد **قد يجب الواقع و قد يخطأ الواقع.**

✓ جلسه ۱۴

۲۳ ذیحجه ۱۴۱۸

با توجه به اینکه اگر مقلد مجتهدی بود و از دنیا رفت جائز البقاء تابع تفصیلی است بین اینکه احدهما أعلم باشد چه میت و چه حی. باید به فتوای او عمل کند و اگر میت است یجب البقاء و اگر حی است یجب العدول و اگر علمی در کار نیست و علمی به اعلمیت ندارد اگر احتیاط ممکن است تقلید هیچکدام جائز نیست و باید احتیاط است.

اما اگر احتیاط ممکن نباشد. مثل دوران بین المحذورین و مثل جائی که الاحتیاط یزاحم بها هو اهم من الاحتیاط.

احتیاط معنایش این است که کاری بکند که هر دو قبول دارند و می گویند جائز است. مثل دوران بین یا سه تسبیحات که آن کسی هم که می گوید سه تا یک را قبول دارد.

اما آن کسی که می گوید نماز جمعه واجب نیست و حرام است اینجا راه احتیاط بسته است آن کسی که می گوید نماز جمعه واجب است می گوید قول آن دیگری بی مورد است حسب علم من. آن کسی که می گوید حرام می گوید

حسب علم من قول دیگری بی مورد است. یا در جائی که اگر بخواهد تسبیحات اربعه بخواند وقت از دست می رود.

احتیاط عقلاً جائی ممکن نیست که دوران بین وجوب و عدم باشد یا دوران بین محذورین. یک وقت احتیاط شرعاً ممکن نیست. مثلاً یک دلیل شرعی هست که اهم از احتیاط است. دلیل وقت اهم از سه تسبیحات اربعه است. یا اگر بخواهد احتیاط کند بین جمع بین وضوء جبیره و تیمم نمازش قضاء می شود. احتیاط شرعاً ممکن نیست. در این جا باید به فتوای یکی از مجتهدین عمل کند یعنی تخییر نه از باب تخییر بمعنای حجیت فقط چیزی که هست العقل یتنزل من الموافقة القطعية الغير الممكنة الى موافقة الاحتمالية. تخییر در مقام امتثال. نه اینکه مخیر به فتوای این به شما یا فتوای آن برایتان حجت است.

پس چیزی که هست العقل می گوید: اطاعت مولی بما یوجب الیقین بالامتثال إن أمکن واجب اما در جائی که امتثال یقینی موافقت قطعیه ممکن نیست عقل می گوید يجب الموافقة الاحتمالية در مقام امتثال شما مخیرید. شما کاری کنید که اطاعت مولی کرده باشید لازمه موافقت الاحتمالیه لازمه اش این است که یا به فتوای این یا آن عمل کنید. این مدعا بود. لأنه المیسور فی مقام الطاعة.

اینجا یک تعلیقی هست و آن این است که اگر در نظرتان باشد در اصول مطرح می کنند و آن قاعده میسور است. قاعده میسور یعنی اگر مولی یک امری کرد مرکب از اجزاء و شرائط (در مرکبات ارتباطیه) و موانع و قواطع اگر عبد نتوانست جامعة الاجزاء و الشرائط و فاقد الموانع و القواطع انجام دهد در این جا مشهور تمسک به قاعده میسور کرده اند. جماعتی منهم مرحوم آقای خوئی

تبعاً لصاحب المدارک و دیگران گفته‌اند قاعده میسور مدرکی ندارد چه از نظر عقلی یا بناء عقلاء یا شرع و انما المشروط عدمه عند عدم الشرط هست. اگر مولی شرط کرد نماز را فرض بفرمائید به استقبال. کسی که نتوانست استقبال انجام دهد نماز ساقط می‌شود. چون مأمور به مشروط به این شرط بود که اگر این شرط نشد ما نمی‌دانیم که امری نسبت به بقیه اجزاء و شرائط هست یا نه؟ یک جاهائی دلیل داریم که گیری ندارد. یک جائی هم دلیل داریم که بقیه داریم مثل در باب صوم که گیری ندارد. اگر کسی می‌تواند از اذان صبح تا نیم ساعت به غروب آفتاب امساک کند صومش قبول نیست چون دلیل داریم.

صحبت سر جائی است که دلیل نداریم. در این جا گفته‌اند قاعده میسور جاری نیست چرا؟ چون المشروط عدم شرطیه. یک بحث نقضی و آن این است که همان حرفی که آنجا در قاعده میسور اشکال کردند آیا اینجا نمی‌آید؟ المشروط عدم عند عدم شرطه یعنی لا دلیل علی بقاء المشروط عند عدم شرطه نه اینکه دلیل بر عدم بقاء هم هست. یعنی حجیت نداریم. آیا همین حجت نیست که آنجا باشد که العقل یتنزل من الموافقة القطعية الى الموافقة الاحتمالية؟ من وقتی که نتوانستم یک جزء از اجزاء مرکب ارتباطی را انجام دهم و نمی‌دانم آیا این جزء رکنی است که المشروط عند المولی عدم است عند عدمه الشرط یا این مشروط غیر رکنی است که یبقی الأمر به بقية الأجزاء. وقتی که شک کردم اینجا آیا مصداق ما نحن فيه نمی‌شود که الموافقة القطعية متعذر اما احتمال می‌دهد که مولی بخواهد بقیه را.

در قاعده میسور ۹ یا ۱۰ دلیل اقامه شده که آن را ثابت کنند.

پس اگر ندانستم که کدام حکم حجت است هر دو ساقط می‌شوند و چون باید اوامر مولی را اطاعت کنم باید احتیاط کنم. اصل اولی هم همین

است که باید احتیاط کنم. عقل می گوید اگر می توانی اطاعت یقینی کنی انجام بده اما اگر نمی توانی امتثال یقینی کنی یجب علیک امتثال احتمالی.

اگر در لابدیت مولی می گوید فعل را انجام بده گیری ندارد یعنی التزام به فعل است یک وقت می گوید ترک را انجام بده باز هم گیری ندارد یک وقت من یا فاعل هستم یا تارک. مولی می گوید برای تو جعل کردم اینکه یا فاعل باش یا تارک باش که این غیر از لغو چیزی نیست.

پس در جائی که دوران بین المحذورین است ولا یمکن الاحتیاط العقل یتنزل. ما می خواهیم این کلمه العقل یتنزل را بررسی کنیم.

اگر این العقل یتنزل کبرای کلی است باید با آن قاعده میسور را درست کنیم یعنی القلیل یقول للمکلف ان امکنک اطاعة المولی بما یتیقن باطاعة تجب الاطاعة وان لم یمکنک الاطاعة المولی بما یتیقن باطاعته یجب علیک التصدی باحتمال الاطاعة. اگر یک همچنین چیزی بگوید در کل موارد باید قاعده میسور را بیاوریم مگر آنکه دلیل باشد که شارع قاعده میسور را نمی خواهد مثل در باب صوم، در نماز یک رکعتی و نماز ظهر سه رکعتی مثل وضوء نصفه. اینها را شارع نمی خواهد چون دلیلی در این مورد نداریم.

ما کبرای العقل یتنزل من وجوب موافقة القطعية الی وجوب الموافقة الاحتمالية و یا این کبری را قبول داریم فقط می خواهیم ببینیم اگر این کبرای کلی درست است با آن قاعده میسور را درست کنیم و اگر کبری درست نیست در ما نحن فیه چه خصوصیتی دارد مگر کسی ادعا کند در این مورد عقل همچنین حکمی بالخصوص می کند نه در همه جا بلکه در حجیتین متعارضین این حکم را دارد.

✓ جلسه ۱۵

۲۴ ذیحجه ۱۴۱۸

صحبت راجع به فتویین متعارضین بین المیت و الحی بود. گفته شده بود که اگر احتیاط ممکن است باید احتیاط کرد اگر احدهما اعلم است باید به اعلم رجوع کرد چه میت چه حی (البته میت بقائی نه ابتدائی) و اگر احتیاط ممکن نیست در این جائی **یتنزل العقل من وجوب الموافقة القطعية الى وجوب الموافقة الاحتمالية**. این قدری صحبت شد.

بعد فرمایشی دیگر داشته یکی اینکه اگر مع الفتویین احد المفتیین اعلم بود این تخالف و تعارض موجب تساقط نمی شود و انما يتعين الرجوع الى الأعلّم. یکی می گوید نماز جمعه واجب دیگری گوید حرام. اگر یکی از اینها اعلم است تساقط نمی کند این فتویین را بلکه يجب الرجوع الى الأعلّم. دلیل چی بود؟ دلیل این بود: **السيرة العقلائية**. عقلاء وقتیکه دو تا طریق و فتوی تعارض با هم کردند تساقط می فهمند و اعتماد به هر یک نمی کنند. اگر احد الطریقین اعلم بود اینجا تساقط نمی گویند بلکه رجوع به اعلم می کند. اینجا اجمالاً یک مطلبی هست و آن این است وقتیکه مطلب مربوط به

سیره عقلائیه شد اشکالی ندارد که انسان تأمل کند که واقعاً چگونه است سیره عقلائیه اینجور نباشد که چون مکرراً گفته شده ایشان اطمینان بر وی پیدا کند. البته وسوسه هم نباشد. چون: **التفکر مرآة صافية.**

دو حرف اینجا هست:

۱ - در این سیره در استثناء از تساقط در تعارض است

۲ - در خود این تساقطی که در تعارض است.

دو فتوی که با هم تعارض کرد که اصل در آن ساقط است. چرا تساقط

اصل عقلائیه است یا عقلی یا شرعی؟

فتوی خصوصیت ندارد. فتوی یک مصداق است از یک کلی و یک صغری از یک کبری. کبری این است اگر یک ثقه گفت راه تهران از این طرف است. من و شما هم جائز است که آن راه را طی کنیم. این طریقت عقلائیه است. اگر یک ثقه دیگر که خبیر است گفت: اگر از این راه بروید به تهران نمی‌رسید تعارض می‌شود. این یعنی چی؟ تعارض یعنی تعارض باعلم. من علم اجمالی دارم که یکی از این دو طریقت ندارند. این طریقت نداشتن فتوین یک مصداق از این طریق است فتوای مجتهد چکار برای مقلد می‌کند؟ مجتهد خبیری است ثقه و عادل. این خبیر ثقه برای من می‌گوید: نماز جمعه اینگونه است یا نیست. تکلیف را برای من بیان می‌کند. طریقته عقلائیه - عقلیه - شرعیه به واقع دارد. نه طریقت یقینیه بلکه طریقته منجزه و معذره.

وقتی یک مجتهد دیگر برخلاف این گفت. طریقت هر کدامی این نه آن و آن نه این. هر دو با هم ساقط می‌شوند. این آره نه آن ترجیح بلا مرجح است. آن نه این ترجیح بلا مرجح است. هر دو با هم تکاذب را عامل می‌شود. پس از طریقت می‌افتد. این مطلب تعارض و تساقط است و همه جا هست یکی از

آن‌ها هم فتوین متعارضین است. ما یک دلیل شرعی نداریم که به اطلاق آن بخواهیم تمسک کنیم یا دلیل لَبّی که اطلاق نداشته باشد که بگوید: **اذا تعارضت الفتوین تساقطتا**. این فتوین یک مصداقی است از کلی طریقت.

پس مسأله مسأله راه بودن به واقع است. راه تنجیز و اعذار نه راه وجدانی و جدّی.

اگر بنا شد طریقت با تعارض تساقط کند چه کسی موجب تساقطش شده؟ تکاذبش. چون آن کسی که می‌گوید راه تهران این است و لازمه قطعیه‌اش این است که آن کسی که می‌گوید راه تهران این نیست دروغ گوید. البته طبق واقعی نه فاعلی. آن کس که می‌گوید راه تهران این نیست ذاتی اینکه راه تهران این است که اینکه می‌گوید راه تهران این است دروغ می‌گوید. پس تکاذب بین ذاتیها است. **طریقین متخالفین متعارضین**.

این اگر طریقت از بین رفت اعلم اینجا چکار می‌کند؟ آیا می‌شود طریق؟ پس طریق برای اعلم و غیر اعلم فرق نمی‌کند. دو تا خبیر و ثقه یکی می‌گوید راه این است دیگری می‌گوید راه آن است. آنکه می‌گوید راه این است می‌گوید او دروغ می‌گوید و برعکس. در اینکه اعلم باشند یا نباشند فارق نیست در تکاذب. فارق نیست در اسقاط طریقت. می‌ماند مسأله استثناء و آن اینکه عقلاء در صورتی که احد الطریقین اعلم باشد در این صورت در عین اینکه تکاذب است در عین اینکه تعارض با اعلم اجمالی است. در عین اینکه من نمی‌دانم این راه به واقع است یا آن راه به واقع است؟ احتمال جدی می‌دهم که اعلم راه به واقع باشد نه علم. احتمال جدی می‌دهم که عالم طریق به واقع باشد نه اعلم. در اینجا مدعا این است که اگر احدهما اعلم بود عقلاء تساقط نمی‌کنند حتی اگر منافات با علم هم داشته باشد. عقلاء طریقت

منحصره را برای اعلم می دانند (طریقت منجزه).

اینجا ما دو حرف داریم: ۱ - آیا این خصوصیت دارد به اعلم عند العقلاء؟ یا نه. اعلم و غیر اعلم در اینصورت فرقی نمی کنند که این بحثی است و صرف ادعاست. آقایان می گویند این خصوصیتی به اعلم دارد در طریقتی که تعارض بینهما شد.

پس ما در باب تعارض اشکال به تکاذب نکنیم. یعنی بحث می آید روی جای دیگر که کمتر دیده شده که متعرض شده باشند.

در طریقتین متعارضین می گویند چون تکاذب است ساقط می شود این تکاذب در اعلم و غیر اعلم هم هست.

آیا عقلاء عالم را طریقت بما هو منحصر می دانند بصورت عدم معارضة الأعلم بما هو که اگر اعلم با آن متعارض شد از بما هو طریق می افتد یا از تنجز و حجیت می افتد؟ فعلیت ندارد نه اینکه طریقت ندارد.

پس عالم ثقه بما هو طریق و عالمی دیگر که او هم بما هو طریق اگر تعارض کردند این تکاذب است چون نمی شود هر دو طریق باشند هر چند هر دو عالم باشند. اما اگر یکی اعلم شد تکاذب هست طریقت لولائیه (لولا المعارضة) هست طریقتش فقط عقلا می گویند طریقت لولائیه آن به فعلیت و تنجیز نرسیده طریقت اعلم فعلیت و تنجز دارد. پس تکاذب هست. فعل این تکذیب قول آن و فعل آن تکذیب قول این را می کند. فقط عقلاء می گویند اگر به قول عالم عمل کردی و مخالف واقع درآمد معذور نیستی. اما اگر به قول اعلم عمل کردی و مخالف واقع درآمد معذوری.

پس تکاذب در طریقت لولائیه هست. سیره عقلائییه این است و در همچین جایی این راه را منجز می دانند فقط و راه معارض را منجز نمی دانند نه

اینکه می‌گویند اگر اعلم معارض کرد طریقت لولائتیش ساقط می‌شود نه اینکه می‌گویند اگر اعلم معارض شد عالم جاهل می‌شود.

پس اعلم منجز و معذر است. این تنجیز و تعذر مال چیست در سیره عقلاء؟ آیا یک ذاتی هست که احتمال موافقت با واقع در آن بیشتر است و چه این سیره عقلانی چیست؟

یک وقت می‌گوئیم ما نمی‌دانیم ملاک عقلاء چیست؟ بحثی نیست. اما ما معتقد هستیم و به آن تصریح هم شده از زمان شیخ انصاری تا به امروز که ملاک عقلاء ترجیح اعلم است. می‌فرمایند ملاکش الأقریبه الی الواقع است. ظاهراً هم همین است چون عقلاء می‌خواهند کارهایشان پیاده شود آنوقت در صورت تعارض چه چیزی اقرب است دنبال آن می‌روند. که به این مطلب تصریح هم شده. اعلم طریقتش منجزه است اما عالم طریقت لولائتیه اش منجزه و معذره نیست.

به عقلاء می‌گوئیم چرا سیره شما این است؟ چرا عمل به قول اعلم می‌کنید نه عالم؟ البته باید بگویند اقریبیت نه مطلق، الأقریبه الکامنه فی الأعلم که اعلمیت خصوصیت دارد باز هم توضیح کردیم. گو اینکه ما می‌گوئیم مطلق الأقریبه ملاک عقلاست.

پس ملاک اینکه در تعارض اعلم ساقط نشود با اینکه تکاذب هست ملاک اقریبیت به واقع است. اگر این شد باید این را تقید کنیم به یک قیدی که نادر الوجود می‌کند اعلم را و آن این است که بگوئیم اگر تعارض کرد فتوای دو فقیه یکی اعلم یکی عالم. این سیره عقلاء برای رجوع به اعلم و عد تساقط. این در جایی است که اعلم قولش با عالم موافق نباشد. چون اگر قول عالم با اعلم از این اعلم و لولا اموات باشد موافق بود. طریقت آن اقوی است

از طریقت این. یعنی آقای حکیم اعلمند از آقای خوئی فرضاً عند التعارض سیره عقلاء رجوع به اعلم است که رجوع به آقای حکیم می کنند اما شیخ انصاری فرضاً مسلماً اعلم از آقای حکیم است و آقای خوئی فتوایشان موافق با شیخ انصاری است در طریقت (که چه اقرب به واقع است) فتوای آقای خوئی اقرب به واقع است چون این طریق موافق با اعلم است. اگر این قید را کردیم نادر پیدا می شود در فقهی که با هم متعارض باشند و اعلم، اعلم علی الاطلاق باشد. یعنی حتی اعلم از امواتی که موافق با این است این طریقت دارد.

در مسأله تقلید اعلم به این مسأله اشاره شده است که اگر بنا شد تساقط در متعارضین ذاتی باشد فقط چیزی که هست عقلاء در صورت اینکه احدهما اعلم باشد استثناء می کنند از تساقط و تکاذب یعنی می گویند با اینکه تکاذب است اما این منجز و معذر است. باید به این مطلب عقیده داشته باشیم که آن عالم من جهة اخرى اقربیه از این نداشته باشد.

✓ جلسه ۱۶

۱۶ محرم ۱۴۱۹

تقلید یعنی عمل وقتیکه عمل شد در هر مسأله‌ای ممکن است ایشان مقلد یک مجتهد حی باشد اما نسبت به فلان مسأله که از او فوت می‌شود نمی‌داند که حکمش چیست؟ و چون اهل علم است می‌تواند فتوا را بدست آورد.

این تفصیل از ۳ تا ۴ ثقه نقل شده یکی علامه حلی یکی محقق اردبیلی یکی معاصر صاحب رسائل الشیخ سلمان البحرانی یکی دیگر شیخ علی بن هلال که استاد محقق کرکی بود. که محقق در مورد ایشان فرمود: فقیه اهل البیت فی زمانه. صاحب جواهر هم از اینها نقل می‌کند. پس تا مجتهد جامع الشرائط هست و... الرجوع الیه لا یجوز اگر نبود یجوز. این نبود حتی در یک یا دو مسأله می‌گیرد. آنوقت این یجوز بدرد مقابل احتیاط می‌خورد. یعنی اگر مقلد مرجع تقلیدی است و فتوایش الآن در دسترسش نیست و نمی‌تواند مسأله را بفهمد هر قضیه فوت می‌شود لازم نیست احتیاط کند. البته حتی اگر احتیاط ممکن هم باشد و می‌تواند ابتداءً به میت رجوع کند. این قول سوم.

قول چهارم تفصیل قائل شده است بین من یفتی بنصوص الآیات و

الروایات فیجوز تقلیده ابتداءً و بین غیره فلا یجوز. مثلاً صدوق و علی بن بابویه پدر صدوق یا کافی را بردارد آنجائی را که قبول می دهد عمل کند اشکالی ندارد. اما غیر اینها لا یجوز. این را از فاضل قمی نقل کرده اند.

قول خامس گفته است: اگر میت یک حی جامع الشرائط موافقش هست جائز است از او تقلید کند اگر نه، نه یعنی عدم جواز التقلید میت ابتداءً را در جائی گفته است که لا یوجد له موافق جامع للشرائط. اگر موافق جامع الشرائط حی است چرا به میت رجوع کند؟ این بدرد این می خورد در موارد اینکه ایشان یک مسائلی است که علم دارد. یعنی فرض کنید فلان مسأله را صدوق یا مفید فرموده است آدم یقین دارد و این احیاء موافق هم دارد حالا کدام است نمی داند. همین مقدار کافی است. این حاصل اقوالی است که بدست آمده است.

اما اجمال اصل مسأله تا وارد به تفصیلش شویم. اصل مسأله این است که هل من شروط (جواز شرعی للتقلید میت ابتداءً) الحیاة أم لا؟ این یکی از سه چیز است:

۱ - یک حکم عقل مسلم ۲ - بناء عقلاء ۳ - دلیل خاص. اگر نه اصل برائت عقلاً و شرعاً محکم است. اصل اولی جواز است ولو شک در حجیت موضوع عدم حجیت است اما این شک در حجیت مسبب است از اشتراط. اگر اصل عدم اشتراط تام بود شکی در حجیت نمی ماند که بگوئیم موضوع عدم حجیت است.

ما می خواهیم ببینیم همانطوریکه وثاقت شرط است عدالت شرط است. رجولت شرط است آیا حیا هم شرط است یا نه؟ این شرط را باید شرع تعیین کند یا از عقل و بناء عقلاء استفاده شود.

اگر ما گفتیم الأصل عدم اشتراط است. نماز می خواند ولی نمی داند که آیا مبرء ذمه هست یا نه. اصل مبرء ذمه بودن است. اما اگر اصالت عدم اشتراط در جلسه استراحت درست شد موضوع برای این اصل نمی ماند و محرز آنه مبرء للذمه. فقط به احراز تعبدی. همیشه می گویند اصل برائت مقدم بر اصل اشتغال است و حاکم است اگر تام باشد مگر در موارد استصحاب اشتغال یا اطراف علم اجمالی. در این دو جا اصل اشتغال مقدم بر اصل برائت است. در غیر این دو جا استصحاب اشتغال ذمه باقی است. اما اگر اصالة عدم الاشتراط تام بود آن مقدم بر این است. چون برایش موضوعی نمی گذارد.

در ما نحن فیه میت شیخ مفید برای من تقلیدش جائز است یا خیر؟ معنای جواز تقلید یعنی حجیت و عدم حجیت. چون شک می کنم بینی و بین الله قول میت برایم حجت است یا نه؟ اصل عدم حجیت است. چون حجیت احراز می خواهد. اما اگر از ادله ثابت شد که اصل عدم اشتراط درست است و شک کردیم که آیا شرط است باضافه بر فلان و فلان شرط آیا حیات در ابتداء هم شرط است یا نه؟ اگر اصل عدم اشتراط تام شد معنایش این است که بله حجت است. لهذا در مباحث آینده باید یکی از دو چیز را می خواهیم و باید درست شود. یا دلیل شرعی داشته باشیم برای اینکه حیات شرط فی الابتداء (در بقاء که گفتیم شرط است) یا اینکه دلیل عقلی و عقلانی غیر مرجوع عنه شرعاً. یکی از این دو تا باید باشد یا بگوئیم تقلید میت لا يجوز ابتداءً و حیات شرط فی التقلید الابتدائی. اگر هیچکدام از این دو نبود و نتوانستیم جا بیندازیم اصل عدم اشتراط حیات است.

بالنسبة عقل عقلاء ولو در مباحث آینده می آید. ظاهراً باید روشن باشد. برای عقل عقلاء خبریّت و وثاقت شرط است و غیر آن شرط نیست.

رجوع جاهل به عالم است. این رجوع هم طریقت دارد و موضوعیت ندارد که باید آن عالم زنده باشد و منهم رجوع به او بکنم. و از او سؤال کنم. خیر جاهل رفع جهلش به حدس عالم است. عالمی که حدش معتبر است. دکتر و مهندس و معمار و خیبر در هر علمی است. عقل و بناء عقلاء روی رجوع الجاهل الی العالم و ثقۀ است. پس حیات شرطی در رجوع نیست و هیچ خصوصیتی ندارد ما می مانیم و دلیل شرعی. بینیم دلیل شرعی داریم یا خیر؟ عمده چیزی هم که ادعا شده ادله شرعیه است. سیره عقلاء و اجماع نقل شده و شهرت عظیمه.

اگر اعلمیت در میت بود و بناء عقلاء بر اعلم است آنوقت آنجا چه؟ اگر امر دائر شد العیاذ بالله مجتهد حسابی نبود یک دو تا مجتهد متجزی بود در بعضی مسائل اجتهاد کرده یا دسترسی به مجتهد کامل ندارد. در زندان است و دسترسی به مجتهد جامع الشرائط ندارد و مسأله ای برایش پیش آمده تقلید این را بکند که حی است و در نظرش است که صاحب شرایع فلان نظری را دارد و یقیناً از این فقیه متجزه اعلم است. مسلماً رجوع به اعلم میت می کنند. اگر بناء عقلاء باشد.

شکی نداریم که رجوع به مجتهد حی در ۱۰۰۰ جا لازم است. اما بحث این است که فتوای میت معتبر است یا نه؟
ما می مانیم و ادله شرعیه که در آینده یک یک به ادله و استدلالها می پردازیم.

✓ جلسه ۱۷

۲۰ محرم ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید ابتدائی میت بود و اقوال در مسأله. دیروز ۵ قول نقل شد. یک قول دیگر قول ششم باشد حالا در مقام نقل قول هستیم تا برسیم به ادله این اقوال.

قول ششم مرحوم سید محمد مجاهد فرزند صاحب ریاض، صاحب مفاتیح الاصول کتابی دارد مختصر بنام اصلاح العمل در این کتاب این قول را نقل کرده‌اند و بعد از ایشان جماعتی از شاگردان ایشان و جماعتی از شاگردان شاگردها این قول را در رساله‌های عملی‌شان یا در حاشیه‌های رساله‌های عملیه که یکی از آنها صراط النجاه، که رساله عملیه شیخ انصاری است و حواشی جماعتی از شاگردهای ایشان و شاگردهای شاگردها چاپ شده جماعتی از آنها هم همین تفصیل قول ششم را در مقام فتوی حتی در رساله عملیه این را ذکر کرده‌اند. منهم شیخ انصاری - الشیرازیان (مجدد شیرازی و محمدتقی شیرازی) آخوند محمدکاظم خراسانی - میرزای نائینی. اینها که در حواشی موافقت کرده‌اند با شیخ.

این تفصیل اجمالش این است: تفصیلی است مترتب بین اموری که آخرها تقلید المیت ابتداءً است. اولش گفته‌اند اگر اجتهاد یا احتیاط ممکن است تقلید میت ابتداءً جائز نیست. اگر اجتهاد یا احتیاط ممکن نشد، عدم امکان اعم از عقلی و شرعی. بقال است. امکان عقلی ندارد تا اجتهاد کند می‌خواهد نماز بخواند. یا نه اهل علم است. فاضل هم نیست می‌تواند این مسأله‌ای که اقوی محل ابتلاش است را در آن اجتهاد کند ولی برایش محرج است و زندگیش مختل می‌شود یا مختل هم نمی‌شود برایش ضرر دارد. این عدم امکان شرعی اشمس است. اگر عقلاً و شرعاً امکان نداشت نوبت به عمل به مشهور می‌رسد تازه به تقلید میت نمی‌رسد علی نحو الترتب. یعنی حالی‌ای که این طالب فاضل اهل اجتهاد است و فعلیت اجتهاد ندارد در این مسأله اگر ممکن است فتوای مشهور را بدست آورد و عمل به فتوای مشهور کند باز تقلید میت جائز نیست یجب علیه عمل به فتوای مشهور و لا يجوز له عمل به قول میت ابتداءً. اگر عمل به قول مشهور هم نه عقلاً و نه شرعاً ممکن نشد یا ایشان عامی است که نمی‌داند دانه قول مشهور چیست یا طلبه فاضل است اما مسأله یک مسأله مشهور و غیر مشهور در آن نیست. دو طرف جماعتی از فقهاء هستند یا عسر و حرج است و امکان شرعی ندارد. آنوقت نوبت به میت می‌رسد. باز هم میت را تقسیم به دو قسم می‌کنند: اگر ممکن است بدست آورد **الأعلم الأزهد من الأموات** را که این دو وصف در آن مجتمع باشد چه کسی در فقهاء از زمان شیخ مفید تا به امروز اعلم از کل باشد و ازهد من الكل باشد. آنوقت فتوای آن را بگیرد و آن میت مقدم بر غیرش است. اگر اینهم ممکن نشد عقلاً و شرعاً آنوقت نوبت به تقلید میت ابتداءً می‌رسد.

این والحاصل تفصیلی است که سید محمد مجاهد آن را اختیار کرده

است. من این کتاب سید مجاهد را چون خطیش را داشتم آوردم که عبارتش را بخوانم که کم و بیش یک تفصیل اینجوری ایشان قائل است. که تقلید میت ابتداءً اینگونه ممکن است: البته صراط النجاء این مسأله را یک جا ذکر نکرده در باب تقلید توی دو سه تا مسأله ذکر کرده. شیخ انصاری در مکاسب از سید مجاهد تعبیر به سید مشایخنا یاد می‌کند. سید مجاهد استاد شریف العلماء است که شریف العلماء و هم دوره‌هایش اساتید شیخ انصاری هستند.

عبارت سید مجاهد این است: و اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل مرتبة الاجتهاد الا مع عسر و مشقة لا يتحمل عادةً فالأحوط بل اللازم تحصيلها حتى مع العسر و المشقة كما صرح به بعض الأصحاب و قال عند ضيق وقت الصلاة (مسأله فرعی را ذکر کرده در باب نماز و از آن می‌خواهد بعنوان کلی استفاده کند که آن آقا فرموده) و اذا لم يتمكن المكلف في صورة عجزه من المجتهد الحي عن الاجتهاد و تمكن من العمل بالاحتياط على وجه لا يلزم منه الحرج و جب عليه كما صرح به بعضهم و اذا لم يتمكن (شراً) من الاجتهاد ولو كان فيه حرج عظیم فهل يجوز له تقلید الميت حيثئذ أو لا. بل يجب على العمل بما هو المشهور بين الأصحاب. صرح بالثاني بعض و هو الأقرب و إن لم يتمكن من العمل بالمشهور أيضاً فالأحوط بل اللازم تقلید الأعلّم من الأموات و أزهدهم و إن لم يتمكن من معرفة جميع ذلك و انحصر بتحصيل أحكامه في تقلید الميت جاز بل و جب.

این همانی بود که آن را خلاصه کردم با این فرق که ایشان احتیاط را بعد از اجتهاد گذاشته نه در ردیف آن.

این تفصیل را شیخ و آخوند و میرزای بزرگ و امیرزا محمدتقی و میرزای نائینی و یک عده‌ای دیگری که حاشیه بر رساله‌های شیخ دارند و اینجا را موافقت با شیخ کرده‌اند بیان نموده‌اند.

و اگر جماعتی از اجلاء و اعظم قائل به آن بودند شاید ذکر نمی کردیم
حالا می آئیم سر ادله این اقوال.

القول الأول: عدم الجواز مطلقاً. تقلید میت ابتداءً مطلقاً جائز نیست دلیلش چیست؟ این قول مشهور بین متأخرین است و مکرر ادعای اجماع بر آن شده که یکی از ادله اش بلکه عمده ادله اش اجماع است. اینها ادله ای برایش ذکر شده که تعداد ادله متفاوت است که بعضی هایش از ۲۰ وجه برای این قول ذکر کرده اند.

ظاهراً هیچیک از این ادله تام نیست.

الوجه الأول: الإجماع. مدعین این اجماع جماعتی هستند یکی مرحوم نراقی صاحب مستند. کتاب اصولی دارد بنام مناهج الأصول چاپ هم شده. در آنجا ادعا کرده است: الإجماع المحقق علیه یعنی خود من صاحب مستند تحصیل اجماع کرده ام که تقلید میت ابتداءً لا يجوز.

یکی دیگری سید مجاهد که تقریباً قدری متقدم بر صاحب مستند نراقی است. فرموده: **فظهر الاتفاق الامامية عليه.** در منتهی الأصول مرحوم بجنوردی این جور فرموده: **ادعى الإجماع عليه جمع كثير من الاساتين كالمحقق الثاني (کرکی) و شهيد الثاني في المسالك و صاحب المعالم في المعالم و المحقق الداماد.** (که هر یک از اینها اجماع محقق نقل کرده اند) و **العلامة في النهاية و ابن ابي جمهور الاحسائي و قد استفاض نقله** (در عربی استفاضه لغه تعبیر به فیضان می کنند. ظرفی که در آن آب می ریزند پر می شود دیگر جا ندارد و می ریزد به آن فیضان می گویند. **فاض الماء.** اگر رودخانه آبش زیاد شد در عربی می گویند فیضان) **حتى انّ الشهيد الثاني حمل كلام الشهيد الأول في الذکری من خلاف بعض العلماء في المسألة على علماء العامة دون الخاصة.** شهید اول فرموده تقلید میت

ابتداءً جائز نیست. و خالف فيه بعض العلماء (شهید اول فرموده) شهید ثانی گفته چون مسأله پیش شیعه اجماعی است بعضی از علمائی که شهید اول گفته منظور علماء عامه است نه خاصه.

این عبارت شهید ثانی را اگر بخواهید مراجعه کنید صاحب مفاتیح الأصول در صفحه ۶۱۹ نقل کرده. شیخ انصاری هم همین برداشت را فرموده. فرموده: فلعل نظره الی العامة. یعنی حرف شهید را پسندیده و گفته اینکه شهید اول فرموده لا يجوز تقلید المیت ابتداءً مثلاً خلافاً لبعض العلماء یا خالف فيه بعض العلماء. شیخ انصاری فرموده: شاید مراد شهید اول از بعض علماء، علماء عامه است.

اینها نقل‌های اجماع است که جمهره‌ای از اجلاء آن را نقل کرده‌اند این دلیل اول عدم جواز تقلید ابتدائی از میت.

این دلیل به تنهایی اگر ثابت شود برای ما حجت است. اما انصاف این است که این اجماع صغراً و کبراً مخدوش است. اما صغراً، اجماع نیست. اتفاق الكل نیست. بعضی‌ها آمده‌اند تأویل کرده‌اند اینکه شهید ثانی و تبعه شیخ با لعل عبارت شهید اول را در مخالفت گفته‌اند علماء عامه هستند. نه مسلماً باید مراد علماء خاصه باشند. چون دیروز یک عده‌ای از آن‌ها ذکر شد که از علماء خاصه قائل به تقلید ابتدائی از میت هستند. اخباریون مقدار زیادی از آن‌ها قائل هستند. میرزای قمی صریحاً قائل است. صاحب ضوابط قائل است. پس اینکه شهید ثانی و بقیه فرمایش شهید اول را حمل بر علماء عامه نموده‌اند، لازمه‌ای همچین حملی نیست. اجماعی نیست. بلکه عده‌ای از علماء خاصه هستند آنهم از اجلاء علماء خاصه که يجوز تقلید المیت ابتداءً.

بعضی آمده‌اند و گفته‌اند این اجماع صغراً مخدوش نیست ولو اینها

مخالفتند. چرا؟ به همان ملاکی که اجماع محتمل الاستناد را حجت نمی دانند به همان ملاک مخالفت این عده **لا تضرر بالاجماع**. چطور؟ گفته اند اجماع حجت است. چرا اگر محتمل الاستناد شد حجت نیست؟ بخاطر اینکه مستند این حرف است و این دلیل است و ما می بینیم که این دلیلیت ندارد.

چیزی که **ثبت لدینا عدم دلیله** اگر دانستیم **مُجمَعین أو بعضهم** استناد به این کرده اند یا احتمال دادیم که استناد به این کرده اند. این اجماع را از حجیت چطور می اندازد؟ مخالفین اجماع در ما نحن فیه چون می دانیم مستندشان چیست و مستندشان تام نیست پس **لا تضرر مخالفتهم بالاجماع**.

آنوقت دانه دانه ذکر کرده اند که این مخالفین اجماع مستندشان چیست؟ اینجور گفته اند: اما میرزای قمی که گفته تقلید میت ابتداءً جائز است و مخالف اجماع است، گفته اند چون ظن مطلق است، روی انسداد گفته. وقتیکه ما انسداد را قبول نداریم در اصول، **لم یثبت لدینا انسداد باب علم و علمی**. باب علمی بحمد الله منفتح است و ظن مطلق هم نیست. پس محقق قمی مخالفتش لا تضرر، چون **لهذه الشبهة** است و این شبهه هم تام نیست.

و اما صاحب ضوابط جواز تقلید میت را بنا بر اجماع مرکب گذاشته است و اجماع مرکب از جهات مختلف مخدوش است پس تام نیست به صاحب ضوابط اینجور نسبت داده اند که فرموده: دو شخص زمان آقای بروجردی هر دو زنده اند. زید از آقای بروجردی تقلید کرد و حجت بود قول آقای بروجردی برایش. عمرو اصلاً نماز نمی خواند. قول آقای بروجردی حجت برایش بود اگر استناد می کرد. یعنی تقلید نکرد. اگر بگوئید زید که مقلد بوده چون بقاء است یجوز له تقلید آقای بروجردی بعد از فوت ایشان و عمرو که تقلید نکرده است چون ابتداءً است لا یجوز این خلاف اجماع مرکب

است. این دلیل تام نیست. صغراً و کبراً اشکال دارد. پس صاحب ضوابط بخاطر شبهه اجماع مرکب قائل شده است به جواز تقلید میت ابتداءً و چون این شبهه تام نیست پس مخالفتش للشبهه الغير التامه است نه تضارب اجماع. این دفاعی که از اجماع بعضی‌ها کرده‌اند. انصافاً این است که این دفاع صغرای اجماع را درست نمی‌کند تام نیست.

✓ جلسه ۱۸

۲۱ محرم ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال به اجماع بود بر عدم جواز میت ابتداءً. عرض شد که اشکال شده است در این اجماع صغراً و کبراً. صغراً یعنی اجماع نیست کبراً یعنی بر فرض اجماع باشد حجت نیست.

راجع به اشکال صغروی: این عمده چیزی که جواب از این اشکال می‌تواند باشد دو چیز است: امکان این است که اجماع نیست چون عده‌ای مخالف تقلید میت ابتداءً هستند. پس لا اجماع علی حرمة تقلید الميت ابتداءً. عمده جواب دو جواب است، یکی مبنائی است و دیگری بنائی.

اشکال مبنائی این است که در اصول ثبت عندنا کالفقه عند المشهور که شهرت هم حجت است حتی نباید اجماع باشد. این بحث مبنائی است و در محلش در اصول بحث شد و چون با متقدمین بوده که صریحاً در اصول گفته‌اند که شهرت حجت و در فقه هم پایبند به آن هستند. به عکس جماعتی از شیخ و متأخرین عنه که در اصول محکم گفته‌اند شهرت حجت نیست اما در فقه عمل به شهرت کرده‌اند. نه یک مورد و دو مورد بلکه موارد مختلف.

البته این بحث مبنائی است. اما ما این را پذیرفته‌ایم. ما فقط اجماع را حجت نمی‌دانیم. شهرت خیرای یک فنی که ثقات هم باشند. برای ما طریقت عقلائی است. این یک جواب مبنائی. یعنی این یک مبنائی است که آیا دلالت اجماع یخداشها خلاف جمع او لا یخداشها. هر چند ۱۰ نفر تو هم مخالف باشند. شهرت عظیمه که هست. این دلیلی پیش ماست.

برای یک خبری شهرت عقلاء یک فنی دلیل است که این یک بحث اصولی مفصل است و اجمالاً عرض شد که یوافقنا فی ذلک عمل فقهاء. حالا نمی‌گوئیم عمل فقهاء بلا استثناء. علی العمل المعظم الفقهاء فی معظم موارد فقه. چون اجماعی که راستی مورد اطمینان و اتفاق کل باشد که اجماع محصل باشد خیلی نادر است مع ذلک به همین اجماع استدلال کرده و حجت دانسته‌اند. بلکه همین را در مورد شهرت نیز گفته‌اند شیخ ده‌ها مورد در کتاب‌های فقهی‌شان که بیش از ۱۰ کتاب است بیان نموده‌اند و تصریح کرده‌اند که دلیل شهرت است و طبق آن فتوی داده‌اند.

اگر این اشکال و جواب مبنائی نباشد اشکال صغروی درست است و می‌پذیریم یعنی راستی اجماع و اتفاق کل نیست.

بله اشکالی که بر این صغری کرده‌اند تام نیست. اشکال به این است که اجماعی نیست چون گروهی مخالف هستند. پس لا اجماع. جواب داده‌اند که **مخالفة هؤلاء لا تضر بالاجماع**. چرا؟ چون مستند مخالفتشان را ذکر کرده‌اند و ما دیدیم که دلیل‌هایشان تام نیست. میرزای قمی مستند مخالفتش با اجماع را ذکر کرده است. صاحب ضوابط و اخباریون ذکر کرده‌اند و مستند این‌ها مستندی فاسد است و وقتی که فاسد است مستند فاسد لا یهدم الإجماع كما أنه اگر خود اجماع مستند فاسد داشت حجیت نداشت. این جواب از اشکال

صفری تام نیست. اولاً یک جواب عام می‌دهیم از این حرف اگر نباشد مخالفین اجماع چون مستندشان را می‌دانیم و می‌دانیم مستندشان باطل است این ضرر ندارد به اجماع صغریاً ما اجماعی نداریم. اگر یک مسأله ده قول هم در آن بود. یک قولش را قبول کردیم و نه قول دیگر ادله‌شان را دیدیم و رد کردیم می‌گوئیم در مسأله اجماع هست.

در مورد نهایت وقت نماز عشاء ۱۱ قول است. اگر شمای فقه از بین ۱۱ قول یکی را انتخاب می‌کنیم ۱۰ تای دیگر را رد می‌کنید. آیا صحیح است که شما ادعا کنید طبق قول خودتان اجماع بر این قول است؟ چرا؟ قول مستند آن ۱۰ قول دیگر را می‌دانیم و می‌دانیم که فاسد است. لا یضر به دلیل عیبی ندارد برای شما قول ۱۱ معتبر است و ادله ۱۰ قول دیگر را رد کرده‌اید. آیا این اجماع نیست. این جواب عام است.

اما جواب خاص. اینهایی که مخالف بودند با اجماع یکی اخباریون هستند که می‌گویند تقلید میت جائز است. پس اخباری‌ها هم یکی و دوتا نیستند و عده‌ای هستند. جواب داده‌اند مخالفت اخباریین ضرری نمی‌زند چون آنها مخالف با اصل تقلید هستند و فرقی نمی‌کند بین میت و حی. نه اینکه می‌گویند تقلید میت جائز نیست می‌گویند تقلید الحی هم لا یجوز. پس چطوری اینها را مخالف اجماع بر حرمت تقلید میت ابتداءً قرار دادید؟ این حرف تام نیست. چرا؟ اولاً: اخباریین از لفظ تقلید فرار می‌کنند در حالیکه تقلید را جائز می‌دانند اسمش را تقلید نمی‌گذارند. اخباریین عین اصولیین ظواهر را حجت می‌دانند و از ظواهر استفاده می‌کنند و علمایشان برای عوام ظاهر را می‌گویند و برای عوام تعارض را بیان می‌کنند چون عوام که در متعارضین نمی‌دانند کدام مقدم است و عموم من وجه کدام است و در بین

تعارض کدام را باید انتخاب کند. تخییر است یا تساقط؟

پس مخالفت آن‌ها با تقلید میت ابتداءً یجوز. لفظ تقلید را نمی‌گویند. در حالیکه خود تقلید را جائز می‌دانند. تا حالا شیخ حسین عصفور ۲۰۰ سال قبل را به کتاب رساله‌اش عمل می‌کنند. رساله صلواتیه صاحب حدائق مال ۲۰۰ سال قبل یا بیشتر را تا به الآن چاپ می‌کنند و عوام به آن عمل می‌کنند. فقهایشان هم می‌گویند اشکال ندارد.

علماء اخباریین همین کتب اربعه و به همین روایاتش و اسانیدش عمل می‌کنند و بعضی‌هایشان هم مختلف هستند و خیلی بحث دارند. پس تقلید دارند و می‌گویند تقلید المیت یجوز بله اسمش را تقلید نمی‌گذارند. پس مخالفت این‌ها به اجماع ضرر می‌زند.

آمدیم راجع به میرزای قمی. گفته‌اند میرزای قمی انسدادی است و از باب دلیل انسداد می‌گوید الظن حجه و روی این که ظن حجت است، تقلید میت را ابتداءً جائز دانسته چون هر دو ظن می‌آورد حی و یا میت. روی این جهت می‌گویند تقلید المیت ابتداءً یجوز و انسداد کتاب نیست. به نظر ما و مشهور، پس مخالفت میرزای قمی، مخالفت نیست.

جواب: مخالفت میرزای قمی با مشهور و اصولیین در ادله است یا در اینکه هذه الادلة توجب العلم بالحجیه أو الظن بالحجیه. خلاف میرزای قمی با اصولیین در یک کلمه است. میرزای قمی به همین روایت عمل می‌کند و کتاب‌های متعدد دارد. فقط حرف میرزای قمی این است و خلافتش در این است که اینها اسمش ظن است مشهور می‌گویند: علم است. مشهور به میرزای قمی می‌گویند: علم است و شما وسوسه می‌کنید اسمش را ظن می‌گذارید. میرزای قمی یکی از محققین علماء و اصولیین و فقهاء است و به همین ادله

عمل می کند و استدلال هایش هم همین هاست.

بله یک آثاری دارند که اسمش را ظن بگذاریم یا علم ولی بالنتیجه فرق همین است. پس مخالف میرزای قمی به اجماع ضرر نمی زند.

یک اشکال دیگری تنقیح به میرزای قمی کرده، گفته است که لازمه حجیت ظن که میرزای قمی می گوید که نگوئید تقلید حی جائز است و نگوئید تقلید میت جائز است. چرا؟ چون آنکه برای عامی ظن به حکم خدا می آورد نه فتوای حی است و نه فتوای میت. بلکه فتوای مشهور است. باید میرزای قمی بگوید که بقال و عطار و نانوا باید به فتوای مشهور عمل کنند. بله وقتی عامی می بیند حتی مرجع تقلید و مجتهد یک جور فتوا دادند ظن به حکم الله برایش حاصل می شود. پس میرزای قمی که مبنایش حجیت ظن است. ظن مکلف ملاک است و مکلف که معظم آنها عامی هستند آن است که محتاج به تقلید است که تقلید حی کند یا میت. آن از هیچ یک از اینها ظن برایش حاصل نمی شود. این فرمایش انصافاً روشن نیست.

✓ جلسه ۱۹

۲۲ محرم ۱۴۱۹

صحبت راجع به اشکال بر نقد اجماع در حرمت تقلید میت ابتداءً بود. مکرر نقل کرده‌اند تقلید میت ابتداءً لا يجوز بالإجماع. عرض شد اشکال کرده‌اند این اجماع هم صغراً و هم کبراً. اشکال صغروی این بود که یک عده‌ای مخالفند و تقلید میت ابتداءً را جائز می‌دانند پس اجماع بمعنای اتفاق کل الفقهاء نیست. در این زمینه صحبت‌هایی شد یکی این است که در تنقیح اشکال کرده‌اند بر مخالفت میرزای قمی در این اجماع. اشکال کرده‌اند که میرزای قمی گفته است از باب انسداد ظن حجت است. اگر ظن حجت باشد باید ظن مکلف حجت باشد. این یتسنى لهم ظن به احکام شرعیه با اینقدر اختلاف اموات و احياء از علماء در رأی. اختلافی که علماء دارند چطور برای نانوا و بقال و عطار ظن به حکم شرعی حاصل می‌شود.

پس اینکه میرزای قمی فرموده است واقع خارجی غالباً ندارد. این اشکال تام نیست. چون میرزای قمی حجت ظن را برای چه کسی

گفته است؟ برای مجتهد گفته نه برای عوام الناس. میرزا گفته است این ادله‌ای که ادله الأحكام است. ظواهر قرآن، روایات به سند و دلالتش، اجماعات ادله عقلیه، ادله اربعه، شمای مشهور می گوئید اینها علمی است نه علم آور نیست بلکه ظنی است.

میرزای قمی چه چیزی را با مشهور مخالف است که مشهور می گویند: باب علم اگر منسد باشد اما باب علمی منسد نیست یعنی ظواهر قرآن علم به حجیتش داریم. روایات ظواهرش علم به حجیتش داریم. اجماع ادله عقل علی نحو قضیه‌المحتموله علم به حجیتش داریم. میرزا می گوید: اشتباه می کنند اینها علم نیست، ظن است. و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً. می گوید چون می دانیم احوال احکام جائز نیست در این زمینه ظن حجت است. پس میرزای قمی نمی گوید ظن عامی حجت به حکم الله. عامی راهی به حکم الله ندارد که ظن پیدا کند یا علم.

میرزای قمی ظن مجتهد را می گوید حجت است، نه ظن عامی. پس بحث میرزای قمی سر عامی نیست سر ادله اربعه است. میرزا می گوید اگر انسداد شد ظن حجت است. فقط می گوید ادله اربعه انسداد است. میرزا می گوید: العلم و العلمی اصل هستند. اگر علم و علمی هیچکدام نبود آنوقت نوبت به ظن می رسد. برای مقلد هم اگر تحصیل احکام اگر مجتهد تقلیدش راه علمی و علمش منسد شد با مقدمات اربع یا خمسۀ برای آن هم ظن حجت است. اما حرف میرزای قمی راجع به ادله است که توجب العلم أو العلمی یا نه؟ غالباً لا توجب. لا العلم و لا العلمی. بیش از ظن نیست. پس بحث میرزا سر مکلفش نیست بلکه سر مجتهدش است.

ایشان بعد فرموده اند در تنقیح فالصحيح بناءً علی هذا المعنى الفاسد (یعنی

مبنای میرزای قمی) أن يقال ان العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة لأن فتواه مفيدة للظن.

اولاً خود دلیل انسدادی که میرزای قمی بناءً عليه حجت ظن را دو مبنا هست: یکی کشف، یکی حکومت. یعنی یا کشف می‌کند از اینکه شارع ظن را دلیل حجیت کرده یا اینکه... دلیل است بر اینکه العقل يحكم بحجية الظن في هذا المورد در حالیکه علم و علمی نیست و نمی‌شود رجوع به اصل برائت کرد و رجوع به اصل علمی اختلال نظام است و عسر و حرج.

پس اینجوری نیست که بنا بر انسداد ظن عوام حجت شود به قول شیخ بنابراین ما باید بگوئیم اول آن چیزهایی که علم و علمی است اگر کافی شد ظن‌های قوی از امارات و ادله اگر کافی نشد ظن‌های ضعیف از امارات و ادله، اگر کافی نشد ظن‌هایی که از اصول علمیة ایجاد می‌شود.

پس اینجور نیست که اگر میرزای قمی قائل به حجیت ظن شد ما این کلمه را گرفته و تا گاو و ماهی بگوئیم. پس هر جا که ظن است حجت است. میرزا این را نمی‌گوید و مبنا این نیست. بله اگر مبنا حکومت شد (که محل اشکال شدید است) کل ظن می‌شود حجت با حفظ موضوع که لم يمكن العلم و العلمی، چون عمده مقدمات انسداد است.

بنابراین که شهرت لیست من الامارات پس ظن عامی از شهرت هم نباید حجت باشد بنابر کشف. وقتیکه کشف شد یعنی مقدمات انسداد کشف می‌کند که شارع در این زمینه ظن را حجت کرده است. آنوقت شارع در این زمینه ظن را حجت کرده این لبی است وقتی که لبی شد قدر متیقن دارد لفظ ندارد. اگر شارع گفت الظن حجة. کلمه الظن اطلاق دارد می‌گوئیم تمام ظن‌ها را شامل می‌شود چه از دلیل معتبر باشد و چه از دلیل غیر معتبر. اما وقتیکه از

دلیل لُبّی از عقل کشف کردیم بدون لفظ که شارع ظن را حجت کرده چه ظنی؟ نمی دانیم چه مرتبه‌ای از مراتب ظن، قوی یا ضعیف؟ نمی دانیم. چون اطلاقی ندارد از چه سببی این ظن حاصل شده باشد؟ از امارات معتبره یا غیر آن؟ قدر متیقنش ظن قوی الحاصل من الاماره المعتمره.

پس شهرت اگر از امارات معتبره نباشد نوبتش وقتی می شود که ما از مجموع ظواهر و خبرهای ثقه و عدول و اینها قدر معظم فقه را نتوانستیم بدست آوریم نوبت به این ظن می رسد.

اینگونه نیست که شهرت غیر حجت بما هی این بناء علی انسداد حجت می شود. بله اگر میرزای قمی حکومتی باشد. حکومت می گوید عینی ندارد این حرف درست است. اما می خواهیم عرض کنیم مجرد حجیت ظن بناء علی الانسداد لازم‌هاش این نیست. باید دید این آقا چه میرزای قمی و چه غیر ایشان، کسیکه انسدادی است. خود آقایان تا الآن غالباً در رجال انسدادی هستند. انسداد صغیر به تعبیر شیخ در لغت انسدادی هستند. منهم الشیخ. می گویند در باب لغت این لفظ معنایش چیست؟ صعید معنایش چیست؟ فتیمموا صعیداً. خدا امر کرده که تیمم به صعید کنید. صعید معنایش چیست؟ شیخ می گوید مقدار مسلم این است که دو نفر لغوی که هم اهل خبره باشند. ثقه باشند اگر اتفاق بر یک معنا کردند و این اتفاق بر این معنا معارض نداشت حجت است. همچنین چیزی در معظم کلمات نیست. کجا دو تا لغوی عادل پیدا می کنیم؟ لغوین یا کفار هستند یا سنی هستند غالباً. یا قاموس است یا اقرب الموارد یا منجد است یا لسان العرب است یا... یک شیخ طریحی است که آنها در او تشکیک است که آیا لغوی است یا غیر لغوی (مجمع البحرین) آنها اکثر لغات را ندارد. شاید کل مجمع البحرین کمتر از ۲۰ درصد لغات

محل ابتلاء را داشته باشد. حالا اگر خلیل بن احمد و طریحی توافق کردند و معارضی هم نداشتند همچنین چیزی شاید ۱۰ درصد هم پیدا نشود. در باب لغت در کشف مراد است شارع از کلماتی که گفته. باب علم و علمی منسد است. رجوع به احتیاط موجب اختلال نظام است و تبعیض در احتیاط لا دلیل علیه. ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید چه چه. و تمام این مقدمات انسداد را در لغت گفته‌اند. آنوقت چه ظنی حجت است؟ اگر یک ماست فروش یک لغتی را معنا کرد آیا شیخ آن را حجت می‌دانند؟ خیر.

من ای سبب کان و فی ای مرتبة کان و اهمال النتيجة هل نتیجه الانسداد الإهمال أم العموم؟ این خودش بحثی است و در رجال هر ظنی را حجت نمی‌دانند.

خلاصه اینجور نیست که اگر ما انسداد قائل شدیم یعنی این اشکال بر میرزای قمی وارد نیست. بله انسداد میرزای قمی را قبول نداریم. اما این تفریع بر میرزای قمی وارد نیست. اولاً بنا بر کشف اشکالی نیست. ثانیاً بیدو للنظر در خارج که عامی نه اینکه فقط برایش ظن حاصل می‌شود در قول مجتهدش بلکه در معظم موارد علم برایش حاصل می‌شود اطمینان حاصل می‌شود ۹۰ درصد عوام وقتی برایش رساله خوانده می‌شود یا می‌خواند حتی خود ماها که تقلید می‌کردیم. بدون این که این شبهه حالا ذکر می‌شود آیا به ذهنمان می‌آمد که شک است یا ظن؟ خیر اطمینان حاصل می‌شد غرض رسیدن به حکم الله است. اگر بگوئیم سبب این اطمینان عدم التوجه بوده، باشد بالنتیجه مثل اطمینانی است که در خیلی موارد برایمان حاصل می‌شود چون خفایای اشخاص را نمی‌شناسیم. نمی‌دانیم روایت است یا کلمه حکمتیه می‌گوید: أخبر

تقلع. یعنی غالب افراد را اگر داخل زندگی‌اش وارد شوی ترکش می‌کنی. ما به همدیگر حسن ظن داریم و از حرف‌های همدیگر علم برایمان حاصل می‌شود چیزی برای اینکه از داخل یکدیگر اطلاع نداریم آن سبب است. اما در نتیجه برایمان علم حاصل شد که حجت است و چند ظن است ولی حجت است. بله ظن از شهرت قوی‌تر است. یعنی عامی وقتی می‌بیند آقای بروجردی فتوایشان این است که یک تسبیح اربعه در نماز کافی است مطمئن می‌شود که حکم الله همین است. اگر دید آقای حکیم هم همین را می‌گویند و سید ابوالحسن و آقای فلان هم همین را می‌گویند اطمینان بیشتری برایش حاصل می‌شود. اسمش را ظن می‌گذارید. ظن قوی‌تر است قبول داریم. اما اینجور نیست که به این منحصر باشد و اشکال بر میرزای قمی وارد باشد.

یکی دیگر از کسانی که از او نقل شده حجیت قول میت ابتداءً شیخ صدوق است. سید صدر شارح وافیه اینجوری فرموده: ان ابن بابویه صرح بجواز العمل بما فی کتابه من لا یحضره الفقیه مع انه کثیر ما ینقل فیه فتاوی ابیه. (ابن بابویه برای پدرش نامه‌ای نوشت که احکام را بیان می‌کند مثل رساله عملیه منحصر شیخ صدوق آمده یک تکه‌هایی از این نامه پدرش را در من لا یحضره الفقیه آورده "و فی رساله ابیه" و در من لا یحضره می‌گوید شیخ صدوق ۳۰۰ کتاب دارد که هر چند الان بیش از ۱۰۰ تایش نیست و بقیه گم شده و از دست رفته. یکی از کتاب‌هایش من لا یحضره الفقیه است. در اولش شیخ صدوق فرموده که در این کتاب من روایات را آورده‌ام اما قصدم این نبوده که هر چه روایت بوده جمع کنم. آن روایاتی را آورده‌ام که حجت است بینی و بین الله. و فتوای من همین‌هاست. صاحب وافیه فرموده: در اثناء کتاب فتوهای پدرش را هم ذکر کرده است و از این دو مطلب کشف می‌شود که

پدر شیخ صدوق که فوت شده بود شیخ صدوق معتقد بوده فتاوی پدرش که میت است بعد وفاته حجت است.

پس شیخ صدوق از کسانی است که قائل است به جواز تقلید میت و مخالف این اجماع است.

چهار اشکال بحرف صاحب وافیة گرفته‌اند. دو تا را قبول داریم و دوتایش را نه.

اشکال اول گفته‌اند به چه دلیل شیخ صدوق اینجا از پدرش چیزی نقل کرده است؟

اشکال دوم بر صاحب وافیة وارد است و آن این است که حالا شیخ صدوق گفته آنچه که بینی و بین الله حجة است من آورده‌ام فرضاً فتاوی پدرش را آورده باشد. خوب شاید مطابق فتاوی خودش بوده که آورده فقط احتراماً لایبیه خواسته رساله پدرش را بیاورد. یعنی تلازمی ندارد که قائل باشد جواز تقلید میت ابتداءً. شاید تکه‌هایی از فتاوی پدرش را آورده که خودش هم به آن فتوا می‌دهد لازمه‌اش این است که هر چه پدرش فتوا داده او ضدش باشد.

پس مجرد اینکه پدر شیخ صدوق مرده بود و صدوق بعضی از فتاوی پدرش را منصوباً الیه فی رساله ابی توی این کتاب آورده باشد و گفته باشد هذه حجة. این لازمه‌اش جواز تقلید میت ابتداءً نیست. چون شاید این‌ها فتاوی خودش هم بوده. خودش که حی است.

پس این استنباط صاحب وافیة که شیخ صدوق از قائلین به جواز تقلید میت ابتداءً است تام نیست.

✓ جلسه ۲۰

۲۰ محرم ۱۴۱۹

یک عده عباراتی هست از مختلف فقهاء و اصولیین که از آنها روشن می‌شود مسأله حرمت بقاء تقلید ابتدائی از میت اجماعی نیست ولو مجموعه‌ای از اجلاء این قول اجماع را کرده‌اند اما عبارات دیگر است که بعضی از آنها ظاهر و بعضی صریح در این است که مخالفین از علماء شیعه قائلین به جواز تقلید میت ابتداءً هست.

نقل شده از جعفریه کرکی و شرح ارشاد محقق اردبیلی که اینجور تعبیر کرده‌اند: ان اشترط الحیة قول الأكثر. ظهور دارد که مخالف نه یکی و دو تا است. از نظر دقی اکثر افعال التفضیل است و در جایی گفته می‌شود که در مقابلش کثیر باشد و الا مکرر در فقه متذکر هستند اشهر بالمشهور. اگر یک وقت قولی است که ۹۰ درصد از علماء این را گفته‌اند و ۱۰ درصد به گونه‌ای دیگر گویند المشهور اما اگر گفته‌اند الأشهر معنایش این است که دو شهرت دارد اما این شهرتش بیشتر است یکی ۶۰ درصد از علماء گفته‌اند قول دیگر را ۴۰ درصد از علماء گفته‌اند. افعال التفضیل ظهور در این دارد که مفضل علیه

هم این ماده در آن هست. یعنی شهرت آن طرف هم هست اما این طرف بیشتر است. هم محقق اردبیلی و هم محقق کرکی از مدققین علماء هستند پس مسلماً اجماع نیست.

کتابی دیگر است بنام جعفریه که مال فاضل جواد است صاحب کتاب اصول الدین بر شرح باب حادی عشر که می‌گوید: انّ جواز تقلید المیت قول بعض علمائنا که منظور تقلید ابتدائی است.

صاحب معالم تعبیر کرده که تا زمان ابن ادریس علماء هم خودشان و هم عوام را توجیه می‌دادند به فتاوی شیخ طوسی (کتاب النهایه شیخ طوسی) که مثل شرائع است کتاب احکام است. علماء هم بر اساس آن فتوا می‌دادند. حاجی کلباسی از شاگردان وحید بهبهانی در کتاب اشارات این عبارت را دارد که: و یشعر کلام بعضهم لوجود الخلاف كالعلامة في التهذيب (پس مسأله خلافی است و اجماعی نیست) حیث استقرب الاقرب عدم جواز تقلید المیت ابتداءً (یعنی یک قریب دیگر آن طرف است) و يظهر ذلك من جماعة كالشهيد في الذكري حیث نصب المنع الى ظاهر العلماء والتجويز الى بعضهم و كذا المحقق الثاني في الجعفرية حیث نصب الاشرط الى الأكثر و تبعه شهيد الثاني في المنية در اصول و المقاصد في فقه و الاردبیلی.

من هم این قول را قبول دارم که مخالفی دارد این قول اجماع. یک اشکال دیگر بر صغرای این اجماع کرده‌اند این اشکال تام نیست و گفته‌اند مسأله تقلید میت که جائز است یا نیست این مسأله حادثی است چطور ادعای اجماع می‌کنید و می‌گوئید اتفاق کل است اصلاً آن زمان مطرح نبوده. در اصول متأخره درست شده، در مسأله حادثه چطور می‌شود ادعای اجماع کرد. پس اجماعی نیست.

ظاهراً این اشکال تام نیست به وجوه مختلف. یک وجه، وجه مبنائی است که عادتاً اشکال مبنائی اشکال فنی نیست. طرف می گوید من قبول ندارم این اشکال فنی را. اشکال مبنائی اشکال فنی است. اشکال مبنائی این است که بر فرض که مسأله ای حادثه باشد. بر فرض اگر شهرت عظیمه باشد. عده ای زیاد آن را قبول دارند که حجت است. بله حجیت اجماع اقوی است و گرنه نه اینکه این حجت نیست.

شخصی ثقه است قولش حجت است. شخصی هم ثقه است و هم عادل قوت بیشتر دارد. خود وثاقت مراتب دارد. ابن ابی عمیر قولش اکثر اعتباراً است از معاویه بن عمّار.

اشکال مبنائی دو جواب از آن است: یکی اینکه در اصول متقدمه تقلید میت بوده است. چرا؟ بالاقتبار. با حدس می توانیم این مطلب را مطمئن به آن شویم چون تقلید یعنی تبعیت جاهل از عالم.

چون مرتکز عقلاء این است که حیا و موت موضوعیت ندارد این طبیعی که به آن مراجعه می کنید زنده است که دواي فلان مرض را می دهد یا کتاب قانون ابن سینا این دوا را تجویز می کند.

از نظر عقلا چون فرق نمی کند کسی شبهه نمی کرده تا سؤال کند پس عملاً تقلید میت بوده بالنسبه به رواه غیر از اینکه فتوی می داده اند عمل می کرده بعد راوی مرده بوده کسی دیگر همچنین مسأله ای برایش اتفاق می افتاده می گفته من از محمد بن مسلم یا زراره پرسیدم اینگونه جواب داد. طرف هم برایش شبهه نمی شده که محمد بن مسلم که فوت شده است بلکه عمل می کرده اند.

پس الاعتبار الخارجی یؤید بل یدل بر اینکه تقلید جاهل از عالم چه حی

چه میت یک چیز متعارف بوده که در همه موارد من جمله فقه به آن عمل می شده است. پس مسأله حادثه نیست. بله در عصور متأخره پر و بال پیدا کرده و حولش بحث زیاد شده و وجوهات مختلف ذکر شده است.

ثانیاً در عامه که قطعاً بوده. پس حادثه نیست. البته نمی خواهیم از عامه تبعیت کنیم. عامه مسلماً تقلید میت می کرده اند. حصر مذاهب در چهارتا کردند ولی به فتوایشان بعد از فوتشان عمل می کرده اند.

این تمام کلام در اشکال صغری که اجماعی نیست بر حرمت تقلید میت ابتداءً قبل از اینکه به اشکال کبریاً شویم. لکن یک تعبیری بعضی علماء دارند که انصافاً این را به ذهن نگهدارید و ملاحظه کنید روی مبانی عقلانی حرف خوبی است - ان الإجماع (بر حرمت تقلید میت ابتداءً) الذي نقله عدد من الاساتین المذهب و كبار محققى علماءنا الأعلام مع الشهرة العظيمة المحصلة القطعية و سيرة من اهل الدين في مختلف الأعصار و الأمصار و الطريقة المستقيمة على اعتبار تقلید الميت ابتداءً امرأ غیر مشروع و غیر معذور من اقوى الادلة على المنع من التقلید ابتدائى للمیت.

ما می خواهیم ببینیم در مقام تنجیز و اعذار در یک همچین مسأله ای که معظم علماء شیعه که این مسأله را مطرح کرده اند گفته اند لا يجوز.

متدینین هم بعنوان یک امر غیر مشروع و مألوف تلقی اش می کنند. سیره شان بر تقلید میت ابتداءً نیست. در یک همچین جائی اگر کسی ابتداءً تقلید میت کرد و واقعاً انکشف که عند الله جائز نبوده آیا معذور است؟

به نظر می آید که معذور نباشد در همچین زمینه ای با این قرائنی که ممکن است روی دانه دانه اش اشکال کرد. گرچه ما در اولش اشکال نداریم. و عرض کردیم که شهرت را قبول داریم اما بحث مبائی است.

مرحوم شیخ در مورد آیه نبأ که آیا مفهوم دارد یا نه؟ می فرمایند. نیف و عشرین اشکال بر آن شده بعد می فرمایند با تمام این اشکالات ظهور در مفهوم دارد. یعنی کامل هست که یک مشت مطلب دانه دانه با اینکه شیخ اشکالات را دانه دانه جواب می دهد ولی ممکن است برای یک اشکال مدرک نباشد اما این ۱۰ درصد یا آن ۲۰ درصد و ۳۰ درصد که مجموعه اش می شود ۹۰ درصد که بعد اطمینان عقلانی می شود.

از زمان شیخ مفید تا الآن شاید نتوانیم بیش از ۱۰ نفر را اسم ببریم که قائل به جواز تقلید میت ابتداءً هستند. با اینکه من کم و بیش بررسی کردم آنهایی که از ایشان نقل می کنند در کتابهای مفصل اصول است مثل اشارات، قوانین که خیلی با بررسی زیاد خودشان قائل بوده اند به جواز تقلید میت ابتداءً. نتوانسته اند بیش از ۱۰ نفر را پیدا کنند. یعنی در عین حال ما قبول داریم این مجموعه آیا کافی نیست برای رفع العذر؟ به نظر می رسد حرف بدی نباشد. اما اشکال کبروی دو کلمه است. و آن این است که گفته اند اجماع بر فرض که صغراً اجماع باشد حجت نیست. چرا؟ چون یا یقین به استناد این اجماع داریم یا لا اقل احتمال استناد به همین ادله را داشته اند. پس اجماع بما هو دلیل نیست. اگر یقین داریم که اجماع استناد به این ادله دارد و ادله را یک یک رد کردیم. یا احتمال دادیم که استناد به این باشد. پس برای ما حجت نیست. لهذا گویند: الإجماع مدرکیة أو محتمل المدرکیة.

پس بر فرض هم که اجماع باشد برای ما حجت نیست چون باید بدانیم مستند اینها چیست؟ آیا دلالتش معتبر است از نظر سندی، معارضی ندارد. اعراض از آن نشده. اما اگر استناد به این وجوه کردند و وجوه را ما تام نمی دانیم پس این اجماع حجت ندارد. یا مقطوع الاستناد است و یا تنزل

می‌کنیم و می‌گوئیم محتمل الاستناد است.

متأخرین از شیخ انصاری تا به امروز در این اجماع اشکال کبروی کرده‌اند حتی اگر جای اجماع تام باشد یک یک فقهاء هر کسی استناد به روایتی کرده یکی استناد به فتوای جماعتی کرده و یکی شهرت را حجت می‌دانسته و استناد به آن کرده پس این اجماعی که حجت باشد نیست.

این اشکال کبروی و این بحث مبنائی است که آیا اجماع مقطوع الاستناد حجت هست یا نیست. و در اصول مبنای ما این شده که لا اقل اجماع محتمل الاستناد حجیت عقلائی دارد خصوصاً در جائی که مستند معلوم الحجیه پیش ما نباشد نه مقطوع العدمش حجت باشد. یک وقت مجمعی استناد به ادله‌ای کرده‌اند که ما می‌دانیم حجت نیست که نمی‌شود به آن اعتماد کرد.

بحث مبنائی این است که آیا اجماع محتمل الاستناد طریقه عقلائی نیست چون صدها فقیه که محقق و متدین هستند کم و زیاد می‌کنند و راحت فتوا نمی‌دهند آنقدر دقت می‌کنند تا مسأله‌ای را جواب دهند.

پس اجماع را نه دخولی، نه لطفی، نه تشریفی، نه حدسی طریقه عقلائی است. خبرای اهل یک فنی و خبرای ثقات اگر یک چیزی را نقل کردند حجت عقلائی دارد حتی اگر محتمل الاستناد باشد. اما ما هستیم و عقلاء ببینیم واقعاً حجیت عقلائی دارد یا نه؟

پس بالنتیجه الوجه الأول حرمة التقليد المیت الإجماع دو اشکال شد صغریاً که اجماع نیست ما قبول داریم اما اجماع نبودن را مبنای ما این است که حجیت را خراب نمی‌کند اگر شهرت عظیمه شد با قرائنی که عرض شد در حجیت کافی می‌دانیم. اشکال کبروی این است که بر فرض که اتفاق الكل حجیت نیست چون مقطوع الاستناد یا محتمل الاستناد است. اطمینان داریم که

استناد بعضی مجمعین بر بعض ادله را. اما اجماع را بما هو حجت می دانیم
مگر اینکه ثابت شود که این درست نیست مثل امارات دیگر. پس دلیل را
قبول داریم.

۷ جلسه ۲۱

۲۶ محرم ۱۴۱۹

صحبت راجع به وجوهی که ذکر شده است برای حرمت تقلید میت ابتداءً بود.

الوجه الثانی: اصل. اصل عدم حجیت. تقلید میت ابتداءً شک می‌کنیم قول این مجتهد میت حجت است ابتداءً برای شخص یا نه؟ حجت احراز می‌خواهد و اگر آنها نشد حجت نیست. اصالة عدم الحجیة عند الشک. تقریرهای مختلفی برای این اصل شده یک تقریری شیخ در تقریراتشان دارند. فرموده‌اند اصالة عدم الحجیة خود تقلید. در آیات و روایات استفاده می‌شود عمل به قول کسی دیگر در دین بدون دلیل درست نیست. تقلید معنایش همین است. معنایش این است که دینم را از کسی بگیرم بدون اینکه دلیل و مدرکش را بدانم. ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾. این اصل بالنسبة بخصوص تقلید استفاده می‌شود.

شیخ فرموده‌اند تقلید حی به اجماع از این اصل خارج است. چون اجماع دلیل است و اصل را کنار می‌زند. اجماع داریم تقلید مجتهد جامع الشرائط

حی جائز است. این اصل را دلیل کنار زده است. این تقریری است که شیخ برای اصل فرموده‌اند که اصل عدم حجیت است مدرکش هم ادله اربعه است خرج از این اصل در تقلید تقلید مجتهد حی جامع الشرائط باجماعاً. اجماعاً تقلید مجتهد حی جائز است. نسبت به تقلید میت بقی علی الأول.

دیگران از راه ظن آمده‌اند و جوری دیگر تقریر کرده‌اند. شیخ مستقیم اصل را موجه کرده به خود تقلید. قبلی‌های شیخ تقریر به ظن کرده‌اند گفته‌اند هر چیزی که علم نیست یکی از آنها هم تقلید است. هر چیزی که علم نیست لا يجوز العمل به. تقلید هم یک از آن چیزهایی است که علم نیست. شمای مقلد که می‌خواهید به فتوای شیخ مفید عمل کنید می‌گوئید تسبیحات اربعه در رکعات سه و چهار کافی است آیا علم داریم که یک تسبیحه کافی است؟ خیر. پس لا تحکم ما لیس لک به علم.

گفته‌اند هر ظنی غیر حجت است و یکی از آن ظن‌ها تقلید میت است ابتداءً.

بعضی دیگر هم تقریرهای دیگری کرده‌اند که للعموم و الخصوص فرق می‌کند با جزئیاتی و حاصلش این است که الأصل عدم حجیة التقلید یا الأصل عدم حجیة غیر العلم و التقلید مصداقاً من مصادیق غیر العمل. پس تقلید جمله و تفصیلاً چون علم نیست جائز نیست به قول شیخ چون بالخصوص تقلید نهی از آن شده جائز نیست تقلید حی به دلیل خارج است و اصل را کنار زده و تقلید میت اینگونه نیست.

شیخ رضوان الله علیه بعد از این یک اشکال و جواب به خودشان فرموده‌اند. این استدلال به اصل عدم الحجیة برای حرمت تقلید میت ابتداءً. این استدلال تام نیست. عرض شد من قائل به حرمت تقلید میت ابتداءً

هستم اما این معنایش این است که هر استدلالی برایش کرده‌اند آن را پذیرفته باشد. این استدلال برای حرمت تام نیست. چرا؟ چون به همان ادله‌ای که استدلال شده به جواز تقلید میت حی به همان ادله استدلال می‌شود به جواز تقلید میت ابتداءً منهای اجماع و سیره متشرعۀ.

به چه دلیلی در اول بحث تثلیث اقسام **يجب على كل مكلف في عباداته و معاملاتہ أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً** به چه دلیل گفتیم: **أو محتاطاً أو مقلداً** عرض شد واجب تخییری است. تقلید عدل احتیاط و اجتهاد است.

دلیل تقلید چی بود؟ **الكتاب (میت و حی فرق نمی‌کند) السنة (میت و حی فرق نمی‌کند) بناء العقلاء (میت و حی فرق نمی‌کند) بله سیره متشرعه در این‌ها فرق می‌کند. اجماع هم در آن فرق می‌کند. اجماع بر تقلید حی هست و بر جواز تقلید میت نیست.**

و الأصل اصل حیث لا دلیل. اصل عدم حجیت یعنی عدم الحجیة موضوعش نمی‌دانم است. اصل یعنی این. چون نمی‌دانم تقلید میت ابتداءً جائز است یا جائز نیست. این نمی‌دانم موضوع است حکمش چیست؟ عدم الحجیة. اگر نمی‌دانم شد بدانم یا می‌دانم وجدانی یا تعبدی اصل کنار زده می‌شود.

پس باید ببینم ادله‌ای که بر جواز تقلید میت اقامه شد که بعد ادله‌اش می‌آید آن ادله اگر همه‌اش رد شد و یک دانه‌اش هم نماند نوبت به اصل عدم حجیت می‌رسد اما فی محله ما باید همه ادله را رد کنیم. اگر یکی از ادله سالم ماند اصل عدم حجیت وجودی ندارد. چون اصل موضوعش نمی‌دانم است. اگر این نمی‌دانم شد می‌دانم اصل کنار زده می‌شود. منهای سیره متشرعۀ و اجماع تام ادله‌ای که اقامه شده بر جواز تقلید حی دانه دانه به آن استناد شده

برای تقلید میت باضافه یک دلیل دیگر که در تقلید حی نبود و آن استصحاب. در تقلید حی ابتداءً استصحابی نداریم اما در تقلید میت این مجتهدین وقتی زنده بودند قولشان حجت بود یا نه؟ نه برای منی که آنوقت بالغ نبودم، این قول حجت بود یا نه؟ استصحاب می‌کنیم. در تقلید میت ابتداءً یک استصحاب اضافی دارد که باز هم استصحاب اصل عدم حجیت را کنار می‌زند چون استصحاب اصل محرز است. اصل عدم حجیت اصل عدم محرز است. ادله اصل عدم الحجیه را بالورود کنار می‌زند. موضوعش را از بین می‌برد. استصحاب بالحکومه کنارش می‌زند.

اصل عدم حجیت یعنی چون من نمی‌دانم تقلید میت جائز است یا نه این موضوع است پس جائز نیست نمی‌دانم حجت است یا نه. ادله کتاب، سنت، بناء عقلاء. نمی‌دانم را به می‌دانم تبدیل می‌کند وارد بر اصل است. موضوع را از بین می‌برد.

استصحاب موضوع را از بین نمی‌برد، اخص مطلق‌ها را از بین می‌برد. موضوع عدم حجیت عدم الاحراز است. الشک فی الحجیه است. موضوع استصحاب الشک فی الحجیه المقید بأنه مسبوق بالحجیه. اخص مطلق است. هر اخص مطلق اعم مطلق را کنار می‌زند.

فرق بین تخصص و ورود: ورود همان تخصص است در ظرف اعتبار. حکومت همان تخصص است در ظرف اعتبار. تخصص یعنی تخصص تکمیلی. مولی گفت: اکرم العماء. العلماء موضوع است. بقال از العلماء نیست این به تخصص خارج است چون اصلاً و وجداناً عالم نیست تکویناً عالم نیست. اما وقتی که اصل عدم حجیت موضوعش نمی‌دانم است. آیه یا روایت یا بناء عقلاء این هم نمی‌دانم وجدانی است اما علمی است چون علم به

حجیتش است نمی دانمش شده می دانم. می دانم به اعتبار. لهذا موضوع اصل را تعبداً از بین می برد. یعنی دلیل تعبد این را به علم تبدیل می کند و نمی دانم را از بین می برد و گرنه استصحاب هم بر اصل عدم حجیت حکومت دارد فقط بالحکومه. یعنی موضوع استصحاب هم شک است. موضوع اصل عدم حجیت هم شک است فقط فرق بین موضوع عدم حجیت و موضوع استصحاب این است که موضوع عدم الحجیه صرف شک است موضوع استصحاب الشک المسبوق بالعلم. و قتیکه این قید خورد اخص مطلقاً از شک می شود. وقتی اخص مطلق از شک شد هم ظهور دارد بر حکومت که مطلق شک و هم اینکه از نظر اعتبار خارجی. اگر ما بخواهیم موضوع اصل را مقدم بر موضوع استصحاب کنیم یک مورد برای استصحاب باقی نمی ماند.

اگر بخواهیم موضوع استصحاب را مقدم بر اصل بدانیم خیلی موارد برای اصل می ماند. مواردی که مسبوق به علم نیست. یا علم نداریم یا علم به حجیت نیست. پس اگر یکی از ادله آینده که اقامه شده است برای حجت تقلید مجتهد میت تام شود ولو استصحاب تنجیزی بنا بر اینکه استصحاب تعلیقی صحیح نیست یا حتی استصحاب تعلیقی اگر استصحاب تعلیقی راجح بدانیم. اگر این درست شود کل اصل عدم حجیت آب شده و از بین می رود. پس جواب این است ما باید در ادله حجیت بیائیم همه ادله را رد کنیم بدون استثناء حتی استصحاب تعلیق و تنجیزی را تا این اصل عدم حجیت درست شود.

خلاصه ضعیف ترین اصل است اصل عدم حجیت. البته نمی خواهیم بگوئیم که اصل ضعیف تر از آن نیست. ممکن است اصل عقلی عدم حجیت ضعیف تر باشد از اصل شرعی عدم حجیت.

اینجا مرحوم شیخ یک نقضی بر خودشان کرده‌اند و جواب داده‌اند. گفته‌اند: شمائی که می‌گوئیم تقلید میت جائز نیست پس چطور کان السلف يعملون بفتاوی علی بن بابویه عند إعراض النصوص؟ معروف است کسانیکه بعد از پدر صدوق ابن بابویه بوده‌اند ایشان فتاوائی داشته اگر در مسأله‌ای روایت بدست نمی‌آمده علماء و مجتهدین بعد از غیبت صغری و فتوائی از ابن بابویه بوده به همان فتوی عمل می‌کرده‌اند این مگر تقلید میت ابتداءً نیست؟

شیخ جواب به خود کرده‌اند که انصافاً این جواب دقت می‌خواهد که تام است یا تام نیست و ظاهراً تام نیست این جواب.

فرموده‌اند ابن بابویه فتوی نداشته. اجتهاد نداشته. ابن بابویه فتاوایش یکی از دو چیز است: یا نص روایت بوده ولو بالنقل بالمعنی یا مضمون روایات بوده پس اجتهاد نبوده. حالا ما می‌گوئیم تقلید زراره و محمد بن مسلم مگر الآن به قول آنها عمل نمی‌کنند و تقلید میت ابتداءً است این تقلید اصطلاحی نیست. زراره و محمد بن مسلم و ابن ابی عمیر یا نص روایت را نقل می‌کرده یا با تغییر لفظ یا مضمون روایت را نقل می‌کرده‌اند.

بعد هم شیخ فرموده‌اند: و یکفیک شاهدأ. معاصر ابن بابویه حالا ممکن است کسی به شمای شیخ انصاری بگوید شما از کجا می‌گوئید: ابن بابویه فتوی نداشته؟

عمری که نائب دوم حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده آمدند از او پرسیدند: ما نضع بكتب الشلمغاني ابن ابي العضاfer و بیوتنا منها ملاء. عمری عالم و مجتهد بوده و ملا. گفت: اقول فیها ما قاله ابو محمد (حضرت عسکری علیه السلام) فی کتب بنی فضال (خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا).

کتاب‌های شلمغانی که مرتد شد آن حرف‌هائی که فتواست به آن عمل نکنید اما آنهائی که روایت نقل کرده دروغ نیست به آن عمل کنید. شیخ بعد می‌فرمایند: پس معلوم می‌شود عمری راجع به شلمغانی یک حرف نو که می‌خواسته بزند مضمون روایت حضرت عسکری علیه السلام را آورده و فتوا داده است.

پس ابن بابویه فتوا نداشته و علماء بعد که به فتاوایش این‌ها مضمون روایات بوده است. این ان قلت و قلتش بود.

انصافاً این است که شیخ علی جلالته. این فرمایش را ما نمی‌فهمیم. اولاً: فتاوی ابن بابویه مسلماً و قطعاً اگر تأمل کنیم منحصر نبوده به نقل معنا و مضامین روایات چرا؟ چون روایات معصومین علیهم السلام اینقدر در آنها اضطراب بوده بیش از الآن ۱۰۰۰ سال فقهاء تنقیح کرده‌اند تا اینطور به ما رسیده دروغ و تقیه و امتحان و کم و زیاد آن بوده و می‌شده است.

ابن بابویه دو روایت متعارض را می‌دیده چطور فتوی می‌داده است؟ یکی را تقدیم بر دیگری می‌کرده و این فتوا است. حدس می‌زده این درست است نه آن. حکم به احتیاط یا عدم احتیاط می‌کرده. تخصیص می‌زده تقييد می‌کرده. مفاهیم را با هم متعارض می‌دیده و تمام این کارها را می‌کرده است.

بله این توسعه‌ای که الآن اجتهاد هست نبوده. لهذا تعبیر خود همان علماء این است که کان السلف يعملون بفتاوی علی بن بابویه. چرا نمی‌گفته روایاته. معلوم می‌شود ابن بابویه یک چیز استثنائی بوده است. فتوی می‌داده و به فتوایش عمل می‌شده است.

یک مسأله هست که آن مؤید همین مطلب است. تسبیح حضرت زهرا علیها السلام که روایت دارد افضل من ألف رکعة بعد از نماز اگر بخواند.

تسبیح حضرت زهرا علیها السلام اول تکبیر بعد حمد بعد تسبیح است. روایاتش مختلف است بعضی تسبیح را آخر گفته و بعضی حمد را آخر گفته‌اند و علی بن بابویه از کسانی است که روایت را در حمد در آخر را ترجیح داده و لهذا در زیارت حضرت معصومه که مروی از حضرت رضا علیه السلام است تسبیح مقدم بر حمد است. این مال تقدیم آن روایت است.

در روایت حضرت معصومه علیها السلام اول مستحب است تسبیح حضرت زهرا علیها السلام. خیلی‌ها می‌گویند: این خصوصیت دارد ولو تسبیح حضرت زهرا علیها السلام حمد وسط است اما در زیارت حضرت معصومه علیها السلام تسبیح حضرت زهرا علیها السلام نیست چون بالخصوص اینگونه گفته شده است. علی بن بابویه راوی این زیارتنامه است از سعد بن عبد الله. یک عده‌ای هستند که در تسبیح حضرت زهرا علیها السلام این را مقدم کرده‌اند. یک عده‌ای آن را مقدم کرده‌اند. جمله‌ای از متأخرین من جمله صاحب جواهر گفته‌اند تخییر است. هر دو تسبیح حضرت زهرا علیها السلام هست.

یک عده‌ای از بعدی‌ها اشکال کرده‌اند که تسبیح حضرت زهرا علیها السلام یک جور است. آیا حضرت گاهی اینجور و گاهی آن جور می‌خوانده‌اند؟ پس علی بن بابویه چون این روایات را ترجیح داده البته پیش متأخرین مشهور این است که حمد وسط است تسبیح آخر است.

شاید اگر برای متدینین صدها نفر ذکر کنید ۴ - ۵ تایش این را بلد نباشند و همه می‌گویند حمد وسط است.

علی بن بابویه این را ترجیح داده آیا این اسمش اجتهاد نیست؟ این آیا نص روایت را گفته یا مضمون روایت را گفته است؟ این فتواست و احتمال و اشکال و احتیاط هم نگفته بلکه گفته همین است و تعیین کرده یعنی من حسب حدس علی بن بابویه تسبیح حضرت زهرا علیها السلام این است و نه آن و

اسم آن را اصلاً نیاورده یقیناً ابن بابویه اجتهاد می کرده و فتوی می داده و سلف عمل به فتوایش می کرده‌اند. گذشته از این شیخ انصاری رضوان الله علیه یک جاهائی یک جور با دقت و عمق نظر مو را از ماست می کشند یک جائی هم مثل اینجا می فرمایند: (و یکفیک شاهداً) الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً پس این مال کجاست؟

یک مورد شیخ پیدا کرده‌اند از عمری مسأله را سؤال کرده‌اند استدلال به فرمایش به حضرت عسکری علیه السلام کرده و این دلیل می شود که کل عمل همه شان اینگونه بوده است. مضافاً به اینکه خود عمری اجتهاد کرده. واقعاً اگر ما جای عمری بودیم آیا شک می کردیم. بنی فصال آدم های خوبی بوده‌اند ولی عمل عقیده شان بد بوده. حُسن فاعلی را داشته‌اند حسن فعلی در عقیده نداشته‌اند. ۱۲ امامی بوده‌اند. اما هیچ جائی ندیده‌ام که آدم های بدی بوده‌اند یعنی توی جو خراب قرار گرفته بودند شستشوی مغزی شده بوده‌اند و نمی دانم فطحی یا کیسانی بوده‌اند. اما خودشان آدم های خوب بوده‌اند.

حضرت عسکری علیه السلام راجع به بنی فصال فرمودند: باید مرجع تقلیدی که به فتوایش عمل می شود ۱۲ امامی باشند که این ها نیستند اما اگر روایتی نقل می کنند به آن ها عمل کنید.

از کجا عمری این را آورد در شلمغانی که ملعون توصیف شد. یعنی آدم بدی بود. آیا این استدلال به فرمایش حضرت عسکری علیه السلام برای آدم خوبی که عقیده اش قصوراً بد است بالنسبه به کسی که خودش آدم بدی است آیا این خودش اجتهاد نیست؟ آیا اگر ما بودیم شک نمی کردیم که شاید نسبت به شلمغانی شاید نقلش درست نباشد. اجتهاد که فقط در بیع و معاملات نیست. این هم خودش اجتهاد است.

✓ جلسه ۲۲

۲۹ محرم ۱۴۱۹

در تعقیب صحبت دیروز یک تکه‌ای که متسالم علیه بینهم است. دو اصل اگر داشته باشیم یک سببی و دیگری مسببی، اصل مسببی جاری نیست. بخاطر اینکه موضوع ندارد و شیخ در مختلف مباحث اصولیه و فقهیه در موارد مختلف اینگونه تعبیر کرده‌اند که اصل سببی بالنسبه به اصل مسببی کالدلیل. چطور دلیل اگر باشد موضوع برای اصل نمی‌گذارد اصل سببی هم همینگونه است. این فرمایشی در شیخ است. وقد تقرر في تعارض الأصول انّ الأصل الجاري في الشك السببي كالدليل بالنسبة الى الأصل الجاري في الشك المسببي سواء كان معارضاً له أم معاضداً. (معارض اگر باشد اصل مسببی جاری نیست. معاضد موافق اصل مسببی باشد اصل مسببی كالحجر فی جنب الإنسان است) وقتیکه دلیل داریم بر اباحه شرب الماء باید تمسک کرد بر کل شیء لک حلال. چون اصل در جائی است که دلیل نباشد. این اصل اگر درست بود چطور با وجود اصل در سبب وجودی (وجود حجت) برای اصل مسببی نیست. یعنی ادله جعل اصول، اصول مسببه را نمی‌گیرد چرا؟ چون خود شارع

رفع شک کرده است فی الأصول السببیه. استصحاب مسبب، استصحاب شرعی نیست. آن دلیلی که می‌گوید استصحاب حجت است این نیست. چون آن لا تنقض یقین بالشک. یعنی در حکم غیر شک است.

در طهارت شیخ است و شاید ۱۰ جا از این تنظیر استفاده کرده است.

این یک قاعده کلیه است که اگر یک اصل جاری در سبب داشتیم (اصل بی معارض) نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد. این که این کلی را منضم می‌کنیم به همین ما تسالم علیه ولو شیخ در رسائل بنا بر عادتش با تردد مسأله را مطرح می‌کند. اما نتیجه الأقوی می‌گویند با اینکه شیخ کم تعبیر الأقوی را بکار می‌برند. می‌فرمایند: شک در شرطیت برائت در آن جاری است (برائت عقلیه و نقلیه) چون قبل از شیخ خیلی‌ها قائل به اشتغال بودند و اضطراب در مسأله بوده است. شیخ در جایی می‌فرمایند: لا یخلو عن قوة اشتغال بعد می‌فرمایند: وإن كان الأقوی خلافه که باید در آن برائت جاری نمود. چون وقتی شک کردیم در شرطیت این شرطیت مما نعلمه است؟ خیر. این شرطیت یئنت لنا؟ خیر. پس اصل برائت جاری شد. پس اصل برائت می‌گوید: هذا الذي اعتبره جماعة شرطاً ليس بشرط. وقتیکه شرط نشد یترتب علیه لزومی ندارد. یعنی مجرایش است.

پس اگر شک کردیم هل النتيجة تترتب بدون این یا نه؟ اصل عدم نتیجه جاری نمی‌شود. اصل عدم الامتثال جاری نمی‌شود. اصل عدم الحجیه جاری نمی‌شود. چون شک در شرطیت نتیجه می‌گوید: هذا ليس شرط. نه وجداناً. یعنی لا اعتبار شرعیة لشرطیه هذا. وقتی این شد موضوع شک در سببیت را از بین می‌برد. چون شک در سبب روی احتمال شرطیت این است. ما نحن فيه همینجور است.

ما وقتی که شک می‌کنیم که آیا حیا از شروط مرجع تقلید است یا نه؟ ما معتقدیم شرط است و دلیل هم داریم اما اگر کسی اینها (شهرت - تسالم - سیره) را نگفت گفت سیره الزام‌آور نیست و تشکیک در شهرت کرد و حجیت آن و همه اینها را یک اشکال کرد نوبت به اصل رسید. اصل عدم حجیه مسبب است از شک در شرطیت. چرا ما شک می‌کنیم فتوای میت حجت است یا خیر؟ علتش چیست؟ چون احتمال می‌دهیم حیا شرط باشد در مرجع تقلید (در حجیت قول مرجع تقلید). اگر گفتیم **الأصل عدم الشرطية**. **الأقوى عدم الشرطية**. معنایش این است که **الحياة ليست شرط**. عدالت شرط است. اثنی عشری شرط است. اجتهاد مطلق بودن شرط است اما حیا شرط نیست. آنوقت شک در حجیت آب می‌شود که موضوع برای عدم حجیه است. **الشك في الحجية موضوع برای عدم حجت است**.

اگر این را اینجا نپذیریم که یک جزیت است از اول تا آخر فقه صدها و صدها مسائل است که یک فقهای گفته‌اند فلان چیز شرط است و فقهای دیگر رأی مخالف آنها داشته‌اند. شما هم بعنوان یک فقیه یا اطمینان پیدا می‌کنید و خیلی جاها هم انسان اطمینان پیدا نمی‌کند نوبت به اصول عملیه می‌رسد. آیا ماضویت، عربیت شرط در عقد است یا نه؟ تقدیم ایجاب که قبول شرط است یا نه؟ اتصال ایجاب فی القول شرط است یا نه؟ و هکذا خیلی مسائل اینگونه است. در تمام اینها اگر نوبت به اصل عملی رسید بناء الفقه و الأصول از شیخ به بعد و همین هم درست است بنا بر اصل عدم شرطیه است. لذا فقها در ثبوت موضوعات آیا نجاست ثابت می‌شود یا نه؟ اگر طهارت ثابت بود نجاست ثابت می‌شود یا نه؟ قبله ثابت می‌شود یا نه؟ در ثبوت موضوعات مثلاً ماه رمضان ثابت می‌شود یا نه؟ قبله ثابت

می شود یا نه؟

اگر ما شک کردیم که آیا عدالت شرط است یا نه؟ اگر شک کردیم عدالت را با چه چیزی رفع می کنیم؟ چون اگر اصل عدم اشتراط نداشته باشیم در شک در شرطیه نوبت به شک در امتثال می رسد. باید بگوئیم شرط است آن هم نه وجداناً، باید بگوئیم بدون این شرط **لا یشیت الحکم لعدم ثبوت هذا الموضوع.**

رفته جائی نماز بخواند کافری صاحب آنجاست از او می پرسد قبله کجاست؟ می گوید حجاز از کدام طرف است. این هم خبیر است و هم ثقه. اگر من او را خبیر و ثقه بدانم اگر گفت حجاز از این طرف است قولش برای من حجت است، این یک قاعده است فقهاً و اصولاً هر جا شک در شرطیت کردیم اصل عدم شرطیت جاری و اگر این اصل ثابت شده دیگر نوبت به اصل عدم تحقق المركب. چون اگر واقعاً این شرط باشد **المشروط عدم عند عدم الشرط** و ما وجداناً احتمال می دهیم که واقعاً شرط باشد و وجداناً نمی دانیم که آیا مشروط تحقیق پیدا کرده است یا نه؟ اما این نمی دانیم اعتبار ندارد. چرا؟ **لإصالة عدم الاشتراط.**

وقتی که اصل عدم اشتراط جاری شد لهذا اعتبار ندارد. و از همین باب است که فقهاء در بسیاری از این موارد عدالت را کنار می زنند مگر در مسأله هلال. چون روایاتی است که عده ای از فقهاء احتیاط را لازم دانسته اند و با قول یک ثقه اکتفاء نکرده اند. عده ای هم اشکال کرده اند که چه فرقی بین این موضوع و موضوعات دیگر است. اگر از ادله خاصه دیگر ثابت شود فرق داشتن هلال با موضوعات دیگر. بنابراین پس استدلال (البته ما قبول داریم حیاة ابتداءً در مرجع تقلید شرط است للدلیل. اما اگر کسی آن دلیل را

نپذیرفت خوب به اصل رسید) اصالة التعيين آن را درست نمی‌کند. چون اصالة التعيين محکوم به اصالة عدم اشتراط است.

اصالة عدم اشتراط الحياء اگر ثابت شد كما هو المحقق، حياء لازم نیست. وقتی حیات لازم نشد تقلید میت ابتداءً و تقلید حی از نظر حجیت شرعیه سواء است. اصل عدم حجیت هم آب می‌شود. این اشکال بر اصل تعیین است. اگر این اشکال نباشد اشکال‌هایی دیگر بر اصل تعیین نموده‌اند که آن‌ها همه تام نیست. یکی از آن اشکال‌ها این است که گفته‌اند: مقتضای اصل التعيين احتیاط است (این اشکال بر اصل تعیین است) و اگر احتیاط در مسأله اصولیه معارض شد با احتیاط در مسأله فرعیه یعنی چه؟ یعنی مجتهد میت آقای بروجردی، مجتهد حی آقای حکیم مثلاً آقای حکیم که مجتهد حی هستند و مقتضای احتیاط ابتداءً تقلید الحی است فتوایشان این است که تسبیحات اربع یک عدد کافی است. اما میت که آقای بروجردی باشند فتوایشان سه تسبیحات است. در همچنین جائی باز هم می‌گویند تقلید میت ابتداءً جائز نیست؟ با اینکه اینهم احتیاط است. می‌گوئید: تقلید آقای بروجردی جائز نیست حتی اگر فتوای میت موافق احتیاط در مسأله فرعیه باشد و فتوای حی مخالف احتیاط باشد مع ذلک می‌گویند تقلید میت جائز نیست؟ نمی‌توانید بگوئیم. چون احتیاط مسلم است. در تقلید اشکال بود در اصل جوازش و اخباریین و دیگران اشکال کردند. اما در احتیاط اشکال ندارد. پس مسلماً تقلید میت ابتداءً در جائی که قول میت موافق احتیاط باشد و قول حی مخالف احتیاط باشد تقلید میت ابتداءً مسلماً جائز است و اگر جائز شد الموجبة الجزئية تفيض للسالبة الكلية. پس کلیه نمی‌توانید بگوئید تقلید میت ابتداءً جائز نیست.

اگر اصل تعیین تام نباشد این اشکال تام نیست یعنی اگر ما شک در شرطیت اشتغالی شویم نه برائتی تا موضوع شک در امتثال از بین ببرد. در شرطیت اگر اشتغالی شویم این جواب نیست چون **القسم لا ینقسم الی القسم** و قسمه احتیاط قسم تقلید است وقتی چیزی قسم تقلید است شما نمی‌توانید آن را از اقسام تقلید حسابش کنید تا بگوئید **تقلید المیت ینقسم الی قسمین**. یکی در جائی که میت قولش موافق احتیاط باشد. احتیاط خودش قسم تقلید است. قسم تقلید نمی‌شود. لذا این احتیاط از باب اینکه مطابقت واقع هست.

اگر این اشکال نباشد تام باشد در جمیع شروط مرجع تقلید می‌توانید اشکال کنید. یشرط فی مرجع التقلید أن یکون امامیاً اثنی عشریاً می‌گوئید خیر لا یشرط. چرا؟ چون اگر یک غیر امامی و اثنی عشری، مثلاً بنی فصال قولش موافق با احتیاط بود آیا جائز است به قولش عمل کنیم؟ خیر.

یا اینکه مرجع تقلید ولد الزنا قولش موافق با احتیاط بود.

پس احتیاط قسم تقلید است. یعنی **یحوز ترک التقلید رأساً و الاحتیاطاً**. بحث سر تقلید است که تقلید چه کسی لازم است؟ نه در جائی که **یحوز ترک التقلید رأساً**.

اگر کسی احتیاط می‌کند جائی برای تقلید نمی‌ماند. تقلید قسم است. **تقلید حجة لمن لا یحتاط**، این دارد احتیاط می‌کند. **اللهم الا أن یقال**: که اگر گفتم در احتیاط استناد شرط است و گفتیم احتیاط لا أن استناد حجیت ندارد که ما این حرف را نمی‌گوئیم و نمی‌گوئید. اگر کسی گفت این اشکال وارد است. بله فقهاء می‌گویند از باب حکم عقل و تنجیز و اعدار کیفیت احتیاط را عامی بلد نیست باید از اهل خبره بپرسد که احتیاط در این مسأله چطور است؟ اما اگر نزدش مسلم شد که احتیاط چطور است یک تسبیحات یا سه تسبیحات؟

مسلم شد که سه تا اگر بخواند از این جهت نمازش بی اشکال است. آیا در این تقلید احتیاط می خواهد؟

بلکه یک جاهائی تعارض احتیاطات است یعنی وقت ضیق آن تعارض پیدا کرد بین وقت و سه تسیحات. در این تزامن کدام مقدم است که این تقلید می خواهد و اجتهاد و احتیاط.

اما اگر این است که احتیاط فی الحمل الشایع. این خودش قسیم تقلید است. الاحتیاط عمل من لا یقلد من لا یجب له التقلید و لا حجة التقلید بالنسبة الیه. این اشکال اول. پس نمی تواند اشکال بر اصالة التعمین باشد. اشکال دیگر گفته اند: شمائی که اشکال بر اصل تعیین می کنید این اشکالتان معنایش این است که تقلید حی را راحج می دانید بر تقلید میت و المرجحیة کالحجیة امر توفیقی و دلیل می خواهد. مثل حجیة اصل عدمش است تا دلیل ثابت کند حجیت را. مرجحیت هم اصل عدمش است تا دلیلی آن را ثابت کند و مع الشک فی مرجحیة فتوی الحی علی فتوی المیت فالأصل عدم المرجحیة. این اشکال هم تام نیست. چرا؟ چون مرجحیت فرع اطلاق است یعنی مرجحیت را در کجا بکار می بریم؟ یک اطلاق داریم که این دو مورد را گرفته. هم میت و هم حی. می گوئیم آن مرجح دارد یا نه؟ صحبت سر این است که اگر ما اطلاقی داریم نوبت به اصل تعیین نمی رسد تا اشکال بر اصل تعیین کنید. اصل تعیین اصل عملی است و جایش جائی است که ادله لفظیه و اطلاقی نداشته باشیم. این اشکال فنی است. فنیاً این اشکال بر اصل تعیین تام نیست.

اصل تعیین جائی است که لا دلیل و موضوعش نمی دانم است. در جائی که دلیل نباشد. مرجحیت جائی است که دلیل هر دو را گرفته نمی دانیم این را گرفته یا آن را؟

پس اگر آن اشکالی که بر اصل تعیین شد که اصالة عدم الشرطية تام که
تام هم هست نوبت به اصل تعیین نمی‌رسد.
برای اشتراط حیات ابتدائی در تقلید میت اگر ما دلیلی داریم که داریم
ظاهراً، فیها. اگر نداریم با اصل تعیین درست نمی‌شود بخاطر اصالة عدم
اشترط نه بخاطر این اشکال‌ها.

✓ جلسه ۲۳

۱ صفر ۱۴۱۹

امروز دنباله همان صحبت‌های قبل راجع به اصل تعیین و تخییر را ادامه می‌دهیم. اصل تعیین و تخییر در باب اجتهاد و تقلید و هم در موارد مختلف دیگر مکرر مورد حکم قرار داده می‌شود و توسل به اصالة التعیین می‌شود. و این عرضی که شد برای بیان اینکه خوب است دقت بیشتر راجع به آن شود و انسان بتواند بالنتیجه در آینده یک مبنای مستقری در اصل تعیین پیدا کند و خودش مشخص کند کجا اصل جای اصل تعیین و کجا جایش نیست. تا اینکه مثل بسیاری تردیدی پیدا نکند. یکبار اینجوری نفرماید یکبار آنجوری. این خیلی محل ابتلاء است. خود همین باب اجتهاد و تقلید مکرر مورد استدلال شده است یا مورد استدلالی که برای شما مقبول است یا نه.

من دو تا مطلب دارم و کتاب برایتان می‌خوانم.

یکی اینکه اجلائی مثل صاحب جواهر در جائی که از نظر استدلال یک جور می‌نماید یک جا به اصل تعیین تمسک کرده، یک جا اصل تعیین را رد نموده‌اند. یک مطلبی که یک کلمه‌اش را از مرحوم شیخ انصاری نقل کردم.

مطلب اول راجع به جواهر جلد ۳۳ کتاب کفارات البته عنوانی ندارد بعنوان کتاب کفارات. در آخر کتاب ظاهر بعد از طلاق صاحب شرائع کفاره ظاهر را بیان نموده است و فرموده: و يلحق بذلك النظر في الكفارات غير از كفاره صوم و حج و اینها که در ابوابش گفته، یک عده کفارات را اینجا ذکر نموده‌اند.

راجع به کفارات در این جلد آمده است صفحه ۱۹۶. مسأله این است که آیا ایمان در عتق رقبه شرط است یا شرط نیست؟
 الأول: الإيمان. در هر جا عتق رقبه واجب است باید رقبه مؤمنه باشد.
 الإيمان أي الإسلام (نه اثنی عشری بودن) کافر نباشد و هو معتبر في كفارة القتل و في غيرها (در ظاهر، در صوم) علی التردد و الأشبه الاشرطه. علی التردد یعنی خلاف در مسأله.

صاحب جواهر در صفحه ۱۹۶ استدلال می‌کند برای اشتراط اسلام در رقبه با اینکه اگر ما شک کردیم و نوبت به اصل عملی رسید جای اصل انتقال است یا جای اصل برائت؟ جای اصل برائت است چون شک در اشتراط است. این به قدر متیقن باید یک رقبه آزاد کند. حالائی که می‌خواهد آزاد کند شک می‌کند که آیا باید مسلمان باشد یا نه؟ اصل عدم اشتغال و تکیه این اصل جاری شد. شک در مسبب اصلاً از بین می‌رود. شک در مسبب یعنی اینکه این رقبه کافر را که آزاد کرد که آیا برائت ذمه‌اش شده یا نه؟ استصحاب اشتغال می‌کند. و عدم برائت ذمه می‌کند. تکلیف و اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد. شک در برائت ذمه نیست. چون وقتی خود شارع گفت رفع ما لا يعلمون. عقل گفت قبح عقاب بلا بیان. لم یبین لي اشتراط الإسلام در رقبه در غیر قتل. لم اعلم باشتراط الإسلام في الرقبة. اما در همین مورد اگر نوبت به اصل

رسید صاحب جواهر می گوید: و بقاعدة الاحتیاط (یعنی اشتغال) الواجب مراعاتها عند کثیر فی مثل المقام (همه قبول ندارند) قبل از جواهر در این امر اضطراب بوده است. چرا می گویند عند کثیر، چرا می فرماید فی مثل المقام. صاحب جواهر استاد اصول و فقه است یعنی با دقت این را می فرماید. اگر اصل مسببی مسبوق به اصل سببی نباشد جای بحث نیست قاعده اشتغال جاری شود.

ظهر شده و نماز ظهر بر من واجب شده. یک ساعت قبل از مغرب هنوز وقت است شک می کنم که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده ام یا نه؟ اینجا کثیر نمی خواهد و فی مثل مقام نمی خواهد مسلماً قاعده اشتغال جاری است و احتیاط شغل یقینی به صلاة دارم براءت یقینی حاصل شده است. چرا ایشان این مطلب را نمی گویند؟ مال همین است که این براءت قبلش است اصل عدم اشتراط است و تا عصر صاحب جواهر خوب منقح نبوده است.

تحصیلاً للبرائة یقینیة من یقین الشغل و بها دلّ.

ممکن است شما بفرمائید چون ادله دیگر در مقام است مهم نیست. اما اگر ادله دیگر در مقام باشد نوبت که به اصل نمی رسد چه براءت و چه اشتغال. ولی صاحب جواهر می فرمایند نوبت که به اصل رسید جای اشتغال است. "والاشبهه اشتراطه" دلیل این اشتراط چیست؟

در همین جلد صفحه ۱۹۷ س ۳ به آخر. مسأله دیگر اینکه آیا لازم است که این رقبه شیعه باشد یا سنی هم اشکالی ندارد؟ روایات در مقام مختلف است. روایتی دارد که شیعه باشد. حضرت می فرمایند: سنی آزاد می کنی که دشمن ما زیاد شود. روایت صریح داریم.

اگر نوبت به اصل رسید بنابر اینکه صاحب جواهر اینجا فرمود آنجا هم

باید اصل اشتغال جاری کند. در صفحه ۱۹۷ برائتی می‌شود و می‌فرماید مسلمان باشد و شیعه نباشد. "و کذا لا يعتبر الإيمان بالمعنى الأخص بمعنى الإقرار بالأئمة الإثني عشر عليهم السلام. تا بعد می‌گویند خلافاً للتنقيح فاعتبره (باید شیعه باشد)" حاکماً له عن ابن ادریس (که گفته باید شیعه باشد) دلیل آن‌ها که گفته‌اند باید شیعه باشد همان دلیلی است که صاحب جواهر برای اسلام آورد للقاعدة الشغل. که آنجا صاحب جواهر خودش استدلال به قاعده شغل کرد اینجا برای مخالف استدلال می‌کنند. للقاعدة الشغل التي هي غير مُعقّدة "غير مفيدة" (یعنی درست نیست و نظر صاحب جواهر نیست) باید شیعه باشد.

اگر نوبت به قاعده شغل نرسیده مسأله روایات که قاعده‌ای اصلاً نیست و اصلی نیست. اگر نوبت به اصل رسید چه فرقی می‌کند بین اسلام و شیعه بودن؟ بله در اسلام شهرت است که باید رقبه مسلمان باشد در شیعه بودن شهرت است که لازم نیست شیعه باشد.

اصلاً قاعده شغل، برائت جایش کجاست؟ جائی که دلیل نداشته باشیم آنوقت در وقت شک بین این دو چه فرقی هست؟ این یکی.

این اشکال به صاحب جواهر نیست. ما هر چه داریم از اینها داریم بعد از ائمه عليهم السلام.

مورد سوم صفحه ۲۱۰ س ۴. مسأله این است که رقبه‌ای که آزاد می‌شود باید تام الملك باشد یعنی یک عبد مدبّر دارد فایده‌ای ندارد آزاد کردنش اما اگر عبد مکاتب دارد آیا اگر آزادش کند کافی است؟

عبارت شرائع این است و لا المكاتب المطلق التي ادّى من كتابته شيئاً. چون تشبث بالحرية.

خلاف پس این است: ولو لم يؤدى (هنوز هیچ خبری از او آزاد نشده) او

کان مشروطاً (که آخرین ریال را که داد آزاد شود). پس این ملک تام هست یا نیست. فعلاً مفصلاً ملک تام است. از آن طرف ادای کتابت کرده. قال في الخلاف لا يجزى و لعله نظر فلان و ظاهر كلامه في النهاية انه يجزى. بعد صاحب شرائع خودش رأی می دهد و لعله اشتبه (که یجزی) باصول المذهب و القواعد من حيث تحقق الرقبه. بعد می آید به اصول عملیه که بحث مفصلی است می گوید: صاحب جواهر قائل به این است که عتقش قبول است یعنی لا يشترط في العتق أن لا يكون مكاتباً. بعد می گوید چرا شرط نیست؟ چون استدلال به اصل برائت می شود. شاهدش این تکه است که می گوید اگر کسی بگوید استصحاب بقاء شغل می کنیم می گوئیم نمی دانم اگر این مکاتب را آزاد کردیم این اشتغال ذمه تان به عتق که بود آیا فراغت ذمه حاصل شد یا نه؟

و دعوى معارضة البقاء بإصالة الشغل واضحة الفساد بمعلومية ورود الأولى على الثانية. وقتی که اصل در سبب وارد شد موردی برای مسبب نمی گذارد. همین صاحب جواهر که اینجا اینقدر قوی استدلال می کند آنجا طوری دیگر فرموده است.

این فقط اشکال بر خود صاحب جواهر و شخص نیست برای این است که آیا این شرطها با هم فرق می کند؟ بله یک فرقی می کند که از نظر استدلال فارغ نمی دانند شهرت آن طرف و این طرف را.

راجع به خود اصل تعیین و تخییر، اگر این دو اصل در موردش تعیین قید زائد بود در همچنین جائی رفع ما لا يعلمون و قبح بلا بیان جلو تعیین را می گیرد و روایتی از شیخ است که می فرماید: رسائل صفحه ۴۸۱ چاپ جدید. می فرماید: و مما ذكرنا يظهر الكلام فيها لو دار الأمر بين التخيير و التعيين كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص عتق للقادر عليه وبين احدى الخصال الثلاث.

✓ جلسه ۲۴

۴ صفر ۱۴۱۹

عبارتی شیخ در رسائل دارد راجع به تعیین و تخییر فرموده‌اند: **ومن انّ الإلتزام باحدهما كلفة زائدة على الإلتزام باحدهما بالجملة.**

در اینجا نه اصل تعیین و نه اصل تخییر را می‌توانیم جاری کنیم. از طرفی دیگر گفته‌اند تعیین یک کلفت اضافی است. بحث سر تقلید میت و حی نیست. این یکی از جزئیاتش است بلکه کبرای کلیه است از باب اینکه ذهن روشن باشد. این مثال را عرض می‌کنم که من یا مخیر هستم بین تقلید میت ابتداءً و تقلید حی یا معین است بر من تقلید حی. این تعیین کلفه زائده به انسان می‌گوید می‌خواهی این راه یا آن راه را برو. این یک توسعه است. ولی اگر به او بگویند حتماً باید از این راه بروی این یک تضییق است. آن وقت این تضییق را من شک دارم.

ومن انّ اللالزم باحدهما كلفة زائده على اللالزام باحدهما بالجملة. الزام به جامع اما هذا أو هذا این گفته است بخلاف الزام احدهما بخصوصه. تکلیف اضافی است و هو ضیق على المكلف و حیث لم يعلم المكلف بذلك الكلفة فهي

موضوعه علی المکلف.

از من محجوب است علم به این ضیق و تحدید و کلفه که الا باید تقلید حی کنی نه تقلید میت. پس اگر واقعاً هم در لوح محفوظ تقلید حی معین است به من نرسیده. وقتی که به من نرسیده از من موضوع است. و حیث لم يعلم المکلف بذلك الضیق فهو فی سعة منه بحکم الناس فی سعة ما لا يعلمون. می گویند این را چکار می کنید که تخییر را هم نمی دانم. همانطور که علم به تعیین حی ندارم علم به تخییر هم ندارم و علمش از من محجوب شده. می گویند خیر این جاری نمی شود.

و اما وجوب الواحد المردد بین المخیر و المعین فيه فهو معلوم. مسلم است که من باید رجوع به جامع کنم و اگر بخواهم نماز بخوانم باید احکامش را از چه کسی بگیرم؟ باید از عالم به حکم بگیرم.

فلیس موضوعاً عنه و لا هو فی سعة من جهته. از من محجوب نیست و یقیناً باید به یکی از این دو رجوع کنم. پس معلوم است که من در سعة نیستم. سپس شیخ فرمودند اگر شک شد بین تخییر و تعیین دو احتمال و وجه است و این هم دلیل های دو وجه.

و المسألة فی غاية الإشکال. وجه غایه الإشکال چیست؟ این است که جوّ در زمان شیخ یک جوّ ملتهب بوده در این مسأله. اگر به کتب معاصرین شیخ رجوع شود مثل: **حقائق الأصول**، خزائن دربندی و کتاب های دیگر و کتاب های اساتید اینها مثل تقریرات شریف العلماء و کتب میرزای قمی و صاحب فصول و سید محمد مجاهد می بینید همینطور که سرد اقوال می کنند. شیخ نگفته اند که چه کسی قائل به چه قولی است یک مشت از اعیان و اجلاء دنبال این قول و گروهی دنبال آن قول هستند و آدم های عادی هم نبوده اند

همه از اجلائی هستند که کارکشته در فقه و اصول هستند که قائل به اصالة التعین یا تخییر شده‌اند.

چرا مسأله فی غایة الإشکال؟ لعدم جزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعین بعد العلم الإجمالی و عدم کون المعین المشکوک فيه امرأً خراجاً عن الملکف به.

وجه اشکال را شیخ این می‌گویند که یک وقت است من یک کاری باید بکنم نمازی باید بخوانم نمی‌دانم توی این نماز باید جلسه استراحت هم بجا آورم یا منهای این جلسه استراحت است. پس یک واحد خارجی بنام نماز است حالا یا با جلسه استراحت یا بدون آن. مثلاً در عقد ماضویه شرط است یا نه؟

شیخ می‌گویند این مسأله اشکال دارد چون دو تاست. آیا معین است بر من تقلید این حی یا من مخیرم بین این حی یا اینکه آن را ترک کنم و خارجی دیگر که میت است را بگیرم. این سبب شده که آن را شبیه متباینین کند و علم اجمالی منجز للواقع کند.

نمی‌دانیم عقل اینجا می‌گوید براءت از آن تعیین یا نمی‌گوید براءت. اگر عقل بگوید براءت در تعیین یعنی حی لازم نیست برو سر میت. پس در خارج دو تاست نه یکی باجزء و بی جزء با شرط و بی شرط.

مأخوذاً فيه على نحو الشرطية أو الشطرية بل هو على تقديره عن الملکف به. والأخبار غير الى نفي التعین لأنه في معنى نفي الواحد معین فيعام بنفي الواحد المخیر. فلعل الحكم بجوب الاحتياط والحاقه بالمتباینین لا يخلو عن قوة یعنی در دوران بین تعیین و تخییر ما تعیینی می‌شویم. می‌گوئیم اشتغال یقینی براءت یقینی می‌خواهد و گفته‌اند که کفاره ماه رمضان را بده نمی‌دانم اگر اطعام و صدقه دادم در صورت امکان آیا کفاره شده یا نه؟ گویند هیچ نشده و کفاره

ندادی. اما اگر عتق عبد کردم یقیناً کفارہ شده است.

بل الحكم في الشرط و الحاقه بالجزء لا يخلو عن الإشكال.

چهار مسأله شد: شک در جزئیت، شک در شرطیت، دوران بین تخیر و

التعین، شبهة بدویة استقلالية.

دوران بین تخیر و تعیین شبهه شک در جزء و شرط نیست بلکه شبهه به متباینین است که در آن احتیاط لازم است. بلکه ما اگر بخواهیم شک در شرطیت را ملحق به جزئیت کنیم آن هم اشکال دارد. یعنی شک در شرطیت را شبهه متباینین کنیم. در متباینین احتیاط لازم است. شک در اقل و اکثر هم بگوئیم احتیاط است.

لكن الأقوى فيه الإلحاق. با تمام این حرفها اقوی این است که الحاق

کنیم تعیین و تخیر را به شک در تقلید و برائت در آن جاری شود.

حالا ممکن است کسی بگوید لکن الأقوی فيه نمی دانیم ضمیر فيه به کجا

برمی گردد. کلمه بعد این ضمیر را روشن می کند.

فالمسائل الأربع في الشرط حکمها حکم المسائل الجزء. در شرط چهار مسأله

است سه تا شبهه حکمیة است. **الشک لعدم الدلیل - الشک في تعارض الأدله،**

الشک لاجمال الدلیل، یکی هم شبهه موضوعیة است.

چهار مسأله در شرط است چهار مسأله در جزء است. تمام مسائل شرط

هم مثل مسائل جزء است.

بعد ایشان می آیند سر قاطعیت و مانعیت.

پس ما نحن فيه که جزئی از این کبری است. ما نمی دانیم آیا اگر تقلید

میت ابتداءً کردیم آیا مجزی است یا مجزی نیست؟

شک در هر شرطی حکمش در این شک بار می شود به شرطی که تعبداً

آن شرط بماند اما اگر این شک مسبب از شک در چیز دیگری بود که بالنسبه به آن شیء اصلی عقلی یا شرعی هست جاری شود اگر اصل عقلی یا شرعی در آنجا جاری شد موضوع برای این شک نمی ماند آن وقت لاشک می شود تعبداً. و ما نحن فیه از این قبیل است. من شک می کنم تقلید میت ابتداءً جائز است یا نه. پس اصل عدم جواز است چون شک در حجیت است. اگر نماز و روزه و احکام را به این شخص بدهم و بر اساس رأی او انجام دهم آیا منجز و معذر واقع برای من هست یا نه؟ دلیل می خواهد. پس من باید کاری کنم که تکالیف مسلمة را احراز کنم یا وجداناً یا تعبداً یا از گردنم برداشته شود. اما این شک در کفایت، حجیت، حجت در تقلید میت ابتداءً چرا شک کنم. چون احتمال می دهم دو مرجع تقلید مضافاً الی الاجتهاد، عداله اثنی عشریه، ایضاً یشرط الحیاة. یعنی صحت قول مجتهد عادل مشروط است بأن یکون حیاً. اصلاً از دوران بین تعیین و تخییر درمی آید یعنی توی مسأله اهون می افتد.

هل یشرط فی مرجع التقلید مضافاً الی المعلوم من الشروط ایضاً الحیاة. اگر اینجا می گویند اشتراط همه جا باید بگوئید اشتراط. اقل و اکثر ارتباطی هم هست. اگر جاهای دیگر نمی گوئید اشتراط اینجا هم نگوئید. اگر گفتیم الأصل عدم اشتراط الحیاة آیا شک می کنیم که مجتهد میت قولش حجت است یا نه؟

پس اصلاً این استدلالی که شده است برای حرمت تقلید میت ابتداءً باصالة التعمین بالدقة شک در شرطیت اقل و اکثر ارتباطی هست نه دوران بین تعیین و تخییر. بله بدو دوران بین تعیین و تخییر است. خارجاً دوران بین تعیین و تخییر است که آیا این حی بر من تقلیدش لازم است یا من مخیرم بین حی و میت ابتداءً.

اما واقع مسأله این است که آیا شارع در مقام تنجیز و اعدار الشرط الحیاة

أم لم یشرط. وقتی که اصالة عدم الاشتراط جاری شد دیگر شکی نمی ماند در کفایت قول المیت. عالم است و عادل است و مرد است. قولش کافی است به چه دلیل؟ به دلیل عدم اشتراط الحیاء. اگر واقعاً هم شرط است به من نرسیده است.

حالا یک جمله ای است در اینجا. این مسأله دوران بین تخییر و تعیین بسیار مفصل است که در اصول هم زیاد بحث می کنند. اجمالاً بهذه المناسبة دوران بین تعیین و تخییر تقسیم می کنند متأخرین از شیخ به سه قسم: ما که شک می کنیم که آیا این معیناً بر من لازم است یا مخیر بین این و دیگری هستم؟ یک وقت شک در جعل واقعی است. یک وقت شک در جعل ظاهری است یک وقت در مقام امتثال است.

یعنی من در دوران بین تعیین و تخییر سه مورد وجود دارد که هر یک از این اقسام دارند و مباحثی دارند و محل خلاف بین اجلاء و اعظام است. یک وقت من حکم واقعی را نمی دانم که معین است یا مخیر. آیا ظهر روز جمعه مخیرم بین نماز جمعه و ظهر یا معین است نماز ظهر فرضاً یا معین است نماز جمعه. پس دو مسأله است. این دوران بین تعیین و تخییر است در حکم واقعی.

یک وقت دوران بین تعیین و تخییر در حکم ظاهری است که مسأله یا از این قبیل است یعنی دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است و حکم واقعی را نمی دانم و شک در حکم واقعی هم ندارم می خواهم بدانم قول چه کسی بر من حجت است؟ طریقت کدام دارد؟ هر دو دارد یا نه فقط حی طریقت دارد. یک وقت است نه، در مقام امتثال است مثل باب تزاحم و دوران بین محصورین. در باب تزاحم اگر من احتمال دادم اهمیت احدهما من الآخر می شود

دوران بین تعیین و تخییر. دو نفر دارند غرق می‌شود هر دو یقیناً مؤمن هستند هر دو را هم نمی‌توانم نجات دهم؟ حالا یکی را قادر هستم نجات دهم کدام را نجات دهم اگر احتمال اهمیتی ندهم و اگر یقین باهمیهٔ احدهما باشد يجب تقدیمه اگر احتمال اهمیت به یکی از این‌ها دارند. اگر احتمال دهم پیامبر باشد. در همچنین جائی دوران بین تعیین و تخییر در مقام امتثال می‌شود یعنی حالتی که من در مقام امتثال عاجز از این هستم که دو الزام مولوی را امتثال کنم و ناچارم یکی را امتثال کنم. آیا آن یکی معین است این باشد یا آن. اگر این نبی باشد که واجب است نجاتش ما نحن از قبیل دوم است و اینجا که از قبیل دوم است باید گفت که باید آن را مورد عنایت قرار داد که این اصلاً یک مسأله جواز شک در شرطیت نیست. نتیجه شک در شرطیت است. نه اینکه یک مسأله داریم *الشک فی الجزئیة*، یک مسأله داریم *الشک فی الشرطیة*. یک مسأله داریم متباینین، یک مسأله داریم تعیین و تخییر. تعیین و تخییر داریم اما این قسم دوم از دوران بین تعیین و تخییر، هی به هی. مسأله دوران بین اقل و اکثر ارتباطی است *فی الشک فی الشرطیة* این همان است. من شک می‌کنم که آیا شرط اضافی در این هست یا نه؟ بله شرط اضافی دو قسم است ولی همان است. یک شرط اضافی مفرد است یک وقت مفرد نیست. یک وقت اگر گفتم الحیاء شرط یعنی این مجتهد نه آن. یک وقت می‌گویم نماز متضمن با آن. و نمی‌تواند فارغ از آن باشد مگر از دلیل اگر آن را بفهمیم. اما اگر نوبت به اصل عملیه رسید لباً و واقعاً دوران بین تعیین و تخییر، قسم دومش که شک در چیز ظاهری یا تنجیز یا اعدار است هر چیز که شک در شرطیت گفتیم اینجا هم می‌گوئیم.

✓ جلسه ۲۵

۵ صفر ۱۴۱۹

صحبت راجع به ادله حرمت تقلید میت ابتداءً بود. بعد از تمام کلام
اجمالاً از دوران امر بین تعیین و تخییر سه بحث اصولی است همین مقدار
کافی بود. ولو اجماع اصولی در این مسأله شد و شاید از بحث فقهی خارج
شد.

دلیل چهارم که بر حرمت تقلید میت ابتداءً به آن استناد شده سیره
متدینین است. گفته‌اند سیره متشرعه قائم بر این است که ابتداءً تقلید حی
می‌کنند نه تقلید میت با اینکه ما اکثر علماء الأموات رضوان الله علیهم که هم
در علم متفوق بوده‌اند و هم در صفات تقوی متقدم بوده‌اند. از شیخ مفید تا
عصور متأخره مثل شیخ انصاری و طوسی، سیره‌شان بر این است که تقلید از
میت نمی‌کنند. کتاب‌هایشان هم در دسترس است و مسائل حدیثه هم نیست.
اکثر مسائل محل ابتلاء عموم مردم در عبادت و معاملات هست. اما سیره
متدینین بر این است که تقلید حی می‌کنند نه میت.

اگر ما شک کردیم این سیره حادثه است یا این سیره متصل بوده تا زمان

معصوم علیه السلام با استصحاب قهقری و به عقب، این سیره تا زمان معصوم علیه السلام بوده که متدینین تقلید میت نمی کرده‌اند پس جائز نیست. این اجمال دلیل رابع. از این دلیل جواب‌هائی داده شده است. قبل از ذکر جواب‌هائی که داده شده این دلیل در ضمن ادله‌ای است که مورد قبول ماست و ما سیره را حجت می‌دانیم اجمالاً اما قدری که بیان این باشد که آیا گیری ندارد و جواب‌ها تام نیست. اجمالاً مختصر عرض می‌کنم.

سیره از متدنیون از یک کاری انجام می‌دادند و این کار را ملتزم بوده‌اند و جهش هم معلوم بود این طریقت عقلائی دارد و در عقلاء اتصال به زمان معصوم علیه السلام هم لازم ندارد این کشف عقلائی می‌کند که این دین حکمش اینگونه است. از باب یک مورد نمونه یک روایت دارد یا دلیل است یا مؤید است. در باب حیض و سائل: *ابی حمزه عن ابي جعفر علیه السلام أنه بلغه ان نساءً كانت احداهن تدعوا بالمصباح في جوف الليل تنظر الى الطهر فكان يعيب ذلك ويقول متى كانت النساء يصنعن هذا. وسائل: كتاب الطهارة ابواب الحيض باب ۱۹ ح ۱.*

معنای روایت که ظاهر است که خبر به حضرت باقر علیه السلام رسید که زن‌هائی هستند که بعضی از اینها اینکار را می‌کنند. شب در حال حیض چراغ می‌آورند و به طهر نگاه می‌کردند (طهر یعنی بینه‌ای که زن وقت عادت از آن استفاده می‌کند و البته به خود موضع هم طهر می‌گویند) یعنی می‌خواسته ببیند خون است یا نیست زیاد است یا کم. حضرت باقر علیه السلام می‌گفته این کار درستی نیست وقتی زن‌ها این کار را می‌کردند. این استدلال به سیره است. مسلم مراد از کلمه حضرت زن‌های متدینیات است که این‌ها این کار را نمی‌کردند.

ابو حمزه از علماء اصحاب معصومین علیهم السلام است. حضرت این کار را عیب دانستند. خوب حضرت یک کلمه می فرمودند: این کار درست نیست، چرا استدلال به عمل و سیره متشرعه از زنان نموده‌اند.

حضرت یک صغرائی فرمودند که کبرایش مسلم است و آن این است وقتی که بنا شد زن‌های متدین سیره‌شان بر این نباشد شب چراغ آورده و نگاه کنند این سیره حجت است اگر غیر این بود که حضرت عیب نمی گرفتند. و سیره زن‌ها هم هست که می شود فتح باب برای سیره نمود و لازم نیست سیره الكل باشد و احراز باشد. آیا می شود به حضرت اشکال گرفت که آقا حتی یکی از زن‌ها هم این کار را نمی کرده و آیا محرز بوده که تمام زن‌ها بلا استثناء اینگونه بوده‌اند؟ از این لزوم این مطلب در نمی آید. ظاهراً ظهور روایت از حضرت کان یعیب استناد به سیره کرده‌اند و الا یعیب معنا نداشت. ظهور این حرف تام است.

البته در این روایت اشکال سندی و اعراض اشکال دلالی (که در موضوع است نه حکم) اخص مطلق است در یک مسأله‌ای استصحابی است ولو لفظ استصحاب ندارد. اما ظاهراً هیچ‌یک از این اشکالات تام نیست. سند این روایت درست است و راویانش ثقه هستند. و ظهورش بر اینکه آیا می شود به سیره متدینات اعتماد کرد، گیری ندارد و خصوصیتی ندارد که زن باشد و حیض بودن. بلکه حضرت به یک کبرای کلی اشاره می کنند در این مورد خاص.

اشکال‌هایی بر این سیره شده است. یکی گفته‌اند ما وجه این سیره را نمی دانیم صحیح است که متدینین لا یقلدون المیت. چرا؟ آیا برای این بوده که جائز نمی دانسته‌اند یا اینکه تقلید حی سهل تر است. تقلید حی احوط است

تقلید حی افضل است.

اگر این اشکال در سیره باشد ما ملتزم نیستیم و نمی‌گوئیم اینگونه سیره حجت است و لکن خارجاً متدینین که تقلید میت نمی‌کنند آیا محرز نیست که از باب اشکال در تقلید میت ابتداءً است. اگر کسی گفت محرز نیست از سیره دست برمی‌داریم. ما سیره‌ای را حجت می‌دانیم که وجهش معلوم باشد. چون سیره عمل است و عمل هم گنگ است. باید وجهش معلوم باشد. اگر معلوم بود حجت است. یعنی بنای متدینین شیعه بر این است که تقلید میت نمی‌کنند آیا بخاطر این است که چون افضل و احوط است یا نه چون مرتکز این است که تقلید میت ابتداءً گیر و شبهه دارد.

اگر این شد این اشکال اول بر سیره تام نیست. اگر نه بخاطر اشکال بر تقلید میت ابتداءً است.

اشکال دیگر گفته‌اند خوب اگر سیره ثابت شد از کجا می‌گویند که زمان معصوم علیه السلام اینگونه بوده است. ما استصحاب قهقری را حجت نمی‌دانیم چون استصحاب مدرکش شرع است نه عقل و عقلاء و روایات لا تنقض الیقین بالشک دو قسم را یک قسم مسلم است که می‌گوید حجت است قسم دوم هم می‌شود نسبت به شهرت داد. قسم سوم یک وقت دیروز متیقین ما بوده می‌خواهم تا به امروز بکشم شک دارم که آیا مبدل شده یا نه این مسلم از استصحاب است. یک وقت متیقن من حال است می‌خواهم بکشم برای فردا. سر ظهر شده تکلیفش جبیره است نمی‌داند که تا مغرب که سعه دارد نماز ظهر و عصر بره حاصل شده و خوب می‌شود می‌تواند وضوی جبیره بگیرد یا نه؟ شاید بتوان بین متأخرین ادعای شهرت کرد که استصحاب استقبالی را حی می‌دانند از شریف العلماء به این طرف. لهذا روی استقبال استصحابی

می گوید تا شب بُرء حاصل نمی شود پس الآن نمازش را با وضوی ناقص (اضطراری) جبیره می خواند اول وقت، هل يجوز البدار بذوي الإعدار؟ نماز ایستاده نمی تواند اول وقت بخواند. یک وقت است که می داند تا قبل از مغرب خوب نمی شود که گیری ندارد. یک وقت است که می داند تا قبل از مغرب خوب می شود گیری ندارد حالا نمی تواند نماز بخواند. گیری ندارد که محل خلاف است ولی غالباً گفته اند نمی تواند. یک وقت است که وجداناً شک دارد که آیا تا قبل از مغرب می تواند ایستاده بخواند یا خیر؟ آیا يجوز ابتداءً که نماز اضطراری بخواند یا نه؟ این استصحاب استقبالی است.

اما اینکه متیقن من حالا است می خواهم به دیروز بکشم وارونه. استصحاب قهقری. شریف العلماء فرموده قائل دارد معلوم نیست کیست. استدلالشان هم این است که لا تنقض اليقين بالشك چه متیقن قبل باشد یا حال یا آینده.

اما مشهور این را تام نمی دانند و شاید هم تام نباشد مگر در یک مورد و آن در ظواهر است که آن هم بناء عقلاء بر آن است. اگر ما می گوئیم که امر ظهور وجوب دارد اگر راستی جداً شک کردیم که زمان معصومین علیهم السلام هم ظهور در وجوب داشته یا نه؟ روی مناسبات روی قرائن روی فتاوی فقهاء کم کم ارتکاز اینطور شد که امر ظهور در وجوب دارد می گویند اینجا استصحاب قهقری حجت است. در این یک جزئی که آن هم بناء عقلاء بر آن است در این خصوص نه از باب ادله استصحاب.

پس استصحاب قهقری اینجا حجت نیست مگر در ظهور.

یک عرض دیگر اینکه مبنای ما این است که در سیره متشرعه لازم نیست اتصال به زمان معصوم علیهم السلام را. یعنی احراز را لازم نمی دانیم نه اینکه اگر در

زمان معصوم علیه السلام اینگونه نبوده و معصوم علیه السلام بر خلاف آن فرموده. نه. بنای عقلاء بر این است که از اهل کسانیکه ملتزم به یک طریقه‌ای هستند اگر سیره‌شان بر چیزی انعقد این طریقت عقلائی و کشف آن دین و مذهب دارد. سیره مراتب دارد و اقلها اینکه متدینین یک عصری من غیر علم خلاف عصور آخری له. همین متدینین زمان ما اینگونه است که دلیلی اقوی بر خلافش نیست. معارض با سیره مخالف قبل نیست خودش حجت است. یعنی نباید احراز کنیم که کل عصور اینگونه بود تا به زمان معصوم علیه السلام متصل بوده و عمل اجلاء در فقه حرف ما را تأیید می‌کند.

✓ جلسه ۲۶

۶ صفر ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال به سیره متدینین بود و عدم جواز تقلید میت ابتداءً.

عرض شد اشکالاتی بر این سیره شده است.

یکی دیگر از این اشکالات گفته‌اند همچنین سیره‌ای محرز نیست حرمت دلیل می‌خواهد. احراز قطعی که قاطع عذر باشد در مقام فتوی. بله عده‌ای از متدینین تقلید ابتدائی از میت نمی‌کنند اما یک چیزی باشد که سیره و عمل متدینین باشد که ملتزم باشد که تقلید میت ابتداءً نکنند محرز نیست.

واقع این است که خارجاً سیره هست فقط مرتبه قویه‌اش نیست. هر حجتی مراتب دارد، حتی علم که اقوی الحجج است و در عین حال به نظر عرفاً تبعاً لظاهر القرآن آن هم مراتب دارد. قول ثقه حجت است اما مراتب دارد. یکی اعلی مراتب وثاقت است و یکی ادنی مراتب وثاقت. بله اعلی مراتب سیره نیست اما ادنی مراتب وثاقت سیره هم نیست.

سیره معنایش اجماع نیست معنایش این است یعنی سالم بر این عمل در

خارج بین سیره و اجماع عموم مطلق است.

مراد از سیره یعنی الملتزمون من المسلمین. نه اینکه کلهم بلا استثناء سیره اتفاق کل نیست و هیچ کس این را نگفته. مراد هم این نیست. محقق گفته در معتبر که اگر بخواهیم کشف کنیم مذهب ابوحنیفه و مالک را از متدینین احناف و موالک کشف می‌کنیم که این مذهب اوست در مقام التزام و اجماع در آن شرط نیست و این مراتب دارد. پس نوعاً طریق است و برای جایی است که من شک کنم و قطعی در بین نباشد. در سیره لازم نیست که کل و همه اینگونه باشند بله باید خلاف ظاهر معروف نباشد.

بالنسبه به تقلید میت التزام متدینین عوام بر اینکه تقلید میت ابتداءً نکند هست. پس اشکال در سیره تام بودنش موضوعاً روشن است. اشکال دیگر: گفته‌اند سیره اشکال ندارد بالفرض سیره باشد مردوعه باده‌ای که اقامه شده است بر تقلید میت ابتداءً. پس سیره تام نیست این اشکال دو حرف است: ۱ - ادله بعضی‌هایش رادع است و بعضی از آنها مردوع است. اگر یک روایت صحیحه السند ظاهره الدلاله بر خلاف سیره بود آیا ما از سیره دست برمی‌داریم؟ خیر. سیره عقل نیست که با یک دلیل کنار زده شود. سیره مثل ظهور و قول ثقه می‌ماند. سیره طریقت عقلائیة دارد. نوعاً کاشف از واقع است در مقابل تنجیز و اعدار کشف واقع می‌کند.

پس اینگونه نیست که به مجردی دلیلی بر اقامه جواز ارائه نمودیم در مقابل سیره بایستند. بله سیره دلیل من الأدله.

روایات صحیحه السند ظاهره الدلاله بلکه صریح هست بر اینکه ابوال چهار پایان نجس است جماعتی هم فتوی داده‌اند. حتی متأخرین این را رد

کرده‌اند و گفته‌اند که سیره بر معامله نجاست نیست و بخاطر سیره از روایات دست برداشته‌اند و چه بسا روایات تواتر اجمالی بر نجاست داشته باشد و حمل بر ترک کرده‌اند این روایات را.

یک اشکال دیگر بر سیره شده گفته‌اند شما چطور می‌گوئید سیره بر حرمت بر تقلید میت هست با اینکه بعد از غیبت صغری به فتاوی‌ای علی بن بابویه عمل می‌کرده‌اند و تقلید میت ابتداءً بوده و به حرف‌های شیخ طوسی عمل می‌کرده‌اند و این چه سیره‌ای است که در عصوری که متصل به زمان معصومین علیهم‌السلام از آن مستثنی است و تقلید میت ابتداءً می‌کرده‌اند.

اگر سیره تام باشد این اشکال وارد نیست و نمی‌تواند آن را خراب کند. اولاً: بر مبنای ما سیره متدینین هر عصری کافی است مگر ثابت شود بر درست نبودنش. بله اگر در عصری سیره اینگونه بود و در عصر دیگر به گونه‌ای دیگر این تعارض است و تساقط می‌کند.

ثانیاً: خود این مطلب روشن نیست که وقتی فتاوی‌ای شیخ طوسی بیان می‌کرده و به آن عمل می‌کرده‌اند بدون غور در آیات و روایات و استنتاج اجتهادی بوده است. خیر اگر رأی مجتهد با شیخ طوسی موافق بود آن فتوی را به اسم شیخ طوسی نقل می‌کرده است.

پس عمده اشکال در این سیره اشکال صغروی است که سیره نیست. اگر اشکال صغروی نبود این اشکالات روشن نیست.

پس اشکال عمده در وجه سیره است که باید ظهور عقلانی داشته باشد و متدینین تقلید میت ابتداءً کافی نمی‌دانند نه اینکه حی افضل است بلکه او افضل است نه از باب اینکه این احوط است بلکه از باب اینکه آن را کافی نمی‌دانند.

بالنتیجه بالااضافه به سیره مقتنع هستیم، سیره را جزء می‌دانیم اگر کل ندانیم.

دلیل پنجم یک دلیل عقلی است که مستدلین بر حرمت تقلید میت ابتداءً آن را ارائه نموده‌اند گفته‌اند اینکه می‌گوید یجوز تقلید میت ابتداءً اعتماد بر خود میت می‌کنند یا اعتماد بر قول حی؟ اگر اعتماد بر قول میت است که این دور است اگر قول حی است که از حی تقلید کند چرا از میت تقلید می‌کنند؟ پس دلیلی ندارند بر جواز تقلید میت ابتداءً.

ما با لا یجوز هستیم اما این دلیل درست نیست نقضاً و حلاً. چرا؟ اما نقضاً تمام شروط مرجع تقلید همین مسأله در آنها می‌آید. کسی که می‌گوید تقلید غیر اعلم جائز است یا تقلید متجزی. می‌گوئیم این درست نیست چون دلیلی نداریم چون اعتماد می‌کند بر جواز تقلید متجزی بر خود متجزی و این دور است که مجتهد مطلق این تقلید متجزی نیست.

کسی که می‌گوید تقلید غیر اعلم است اعتماد می‌کند بر غیر اعلم دور است بر اعلم لیس تقلیداً لغير الأعلم.

جواب نقضی توسعه اشکال می‌دهد یعنی مستشکل توی گیرودار می‌افتد که یک وجه و فارق درست کند بین آن که مسلم است و این.

در اشکال حلی جواب می‌دهند: قد یكون مستند تقلید میت خود عقل عامی است که می‌گوید رجوع به میت و حی فرقی نمی‌کند. نه اعتماد بر میت می‌کند تا دور باشد و نه اعتماد بر حی می‌کند که تقلید حی باشد.

پس خارج از جواب است. یا اینکه مثلاً از فضلا است و قدری ملاکات مسائل دستش است. ادله حرمت تقلید میت را دیده مقتنع شده می‌گوید تقلید میت جائز است.

شخص باید مقتنع شود به جواز تقلید تا تقلید کند. پس ممکن است خودش به این نتیجه رسیده یا از کسانی که گفته‌اند تقلید میت اشکالی ندارد اطمینان شخصی برایش حاصل شد.

یکی دیگر اینکه حقیقهً هذا لیس تقلیداً. می‌گوئیم تقلید میت می‌کند اعتماداً بر حی و هذا تقلید للحی فی مسأله واحده وهو جواز تقلید الميت ابتداءً و تقلید الميت فی کل المسائل. حقیقهً اینگونه است؟

می‌گوئیم تقلید میت اعتماداً بر میت نمی‌کند، تقلید میت اعتماداً بر حی می‌کند می‌گوئیم هذا تقلید للحی لا تقلید للمیت چون بخاطر اینکه حی گفت یجوز این تقلید میت می‌کرد می‌گوئیم اشکالی ندارد پس هذا لیس تقلیداً للحی. تقلید از حی است در یک مسأله و در کل مسائل دیگر از میت تقلید کرده. یک تسبیحات اربعه می‌خواند اعتماداً بر میت دارد، حج میقاتی برای میتش می‌دهد اعتماداً بر میت ممکن است حی این فتواها را قبول نداشته باشد. پس تمام احکامش از میت است.

اگر تقلید را التزام بدانید این التزام پیدا کرده است به عمل به قول حی در این مسأله که یجوز تقلید الميت و التزام پیدا کرده به قول میت در صدها مسأله.

پس اگر تقلید میت اشکالش این باشد که وارد نیست.

✓ جلسه ۲۷

۸ صفر ۱۴۱۹

دنباله صحبت راجع به تقلید المیت ابتداءً که آیا این اقل و اکثر است یا متباینین. مرحوم آقا ضیاء فرمایشی دارند که مطابق بر ما نحن فیه است که اقل و اکثر اگر در خارج عرفاً متباینین باشد جای اصالة التعمین است. یعنی احرز می‌خواهد اصل عدم جاری نمی‌شود مثل حریه و رقیه. که حریه ولو اینکه یک وصف زائد است اما خارجاً الحر و التعبد دو چیز هستند یا هاشمی و غیر هاشمی در نسب دو چیز است نه مثل اسلام و ایمان و عدالت که یک عرفاً زیادی است.

در ما نحن فیه این است که آیا تقلید میت ابتداءً جائز است یا نه؟ عرض شد که شک می‌شود در حجیت فتوای میت. فتوای حی مسلماً حجت است. فتوای میت آیا حجت است یا نیست؟ شک در حجیت مجرای عدم حجیت است. بلکه با تعبیر شیخ موضوع لأصل عدم الحجیه. خود شک موضوع است. عدم حجیت کجاست؟ آنجائی که ندانم حجت است نه آنجائی که بدانم حجت نیست.

پس شک در حجیت خودش موضوع عدم حجیت است. ما که شک می‌کنیم که تقلید میت ابتداءً جائز است یا نه؟ یعنی شک می‌کنیم که قول میت ابتداءً حجت است یا نه یا اصل عدم حجیت است.

عرض شد این اصل عدم حجیت محکوم است به اصل عدم اشتراط حیات. چون ما می‌دانیم مرجع تقلید باید مجتهد باشد باید اثنی عشری و عادل باشد نمی‌دانیم ایضاً باید حی باشد. حیاء یک وصف زائدی است شک می‌کنیم اقل و اکثر است. اقلش مسلم است در اکثر شک می‌کنیم. اگر اصل عدم اشتراط کما هو الحق و معظم متأخرین هم آن را قبول کرده‌اند دیگر جایی در شک در حجیت نمی‌ماند. تعبداً محرز الحجیه می‌شود. یعنی تعبداً آنکه شک حیات در آن نیست محرز الحجیه است. اشکال مرحوم آقا ضیاء اینجا می‌آید و قابل انطباق است. خود ایشان این اشکال را متعرض نشده‌اند در جایش اما خودش مطلبی است. چون میت و حی ولو حیاء یک وصف زائدی است در مرجع تقلید و ما شک می‌کنیم. اما میت و حی در عرف متباینین هستند. دو موضوع هستند نه میت می‌تواند خودش را متصف به حیاء کند و نه حی مادام حیاً می‌تواند خودش را متصف به موت کند مثل عدالت و ایمان و اسلام نیست.

پس بنابراین اگر عرفاً میت مثل حی دو چیز هستند این اقل و اکثر نیست ولو دقّه اقل و اکثر باشد. پس اصالة عدم اشتراط در این جاری نمی‌شود طبق این فرمایش آقا ضیاء در جای دیگر.

پس اصل تعیین است نه تخیر عند دوران بین التعین و التخییر چرا؟ چون شک در حجیت است و این شک محکوم به اصالة عدم اشتراط نیست. این حرف به نظر می‌رسد که تام نباشد. اولش این است که خود مرحوم

آقا ملتزم به آن نشده‌اند و اگر حرفی بود که محکم به آن قائل بودند خودشان پایبندش می‌شدند. غرض اشکال به اشخاص نیست غرض استفاده مطالب است یک نمونه را عرض می‌کنم.

در شرح تبصره به قلم خود ایشان: مسأله‌ای است که مقدمه عرض کنم. در کفارات حج یک جاهائی محل خلاف است کفاره‌اش مطلق دم است چه بدنه چه بقره چه شاء یا خصوص احداها؟

اگر ما در یک موردش شک کردیم ولو دم اعم است از اشتراط آن تکون هذه بدنه أو بقره أو شاء. اما خروف با بقر و شتر عرفاً ولو دقه شرط هستند ولو عرفاً متباینات هستند. موضوعاً مثال ما نحن فیه است. اگر ما شک کردیم که تکلیف مطلق الدم است یا خصوص مطلق بدنه یا شاء. ولو شک در شرطیت است و اصل عدم اشتراط است و عرفاً این‌ها متباینین هستند باید شک در شرطیت جاری نشود. پس این مثال مصداق ما نحن فیه است و مرحوم آقا ضیاء تصریح کرده‌اند در این مسأله که اقل و اکثر است و برائت جاری می‌شود.

شرح تبصره جلد ۶ - ۵ کتاب الحج صفحه ۲۳۱ (بعد از اینکه ایشان نقل خلاف می‌کنند و اینکه از روایات مختلف استفاده می‌شود و نقل خلاف می‌کنند بعد نوبت به اصول عملیه می‌رسد) و **حیثئذ یرجع المقام الی دوران الأمر بین الشاة و فوقها** (تعبیر از بدنه و بقره) و **من المعلوم ان المقام حیثئذ بنظر العرف من باب الأقل و الأكثر** (بقره اکثر است شاء و زیاده، بدنه شاء و زیاده) قدر متیقن است و اصل عدم نسبت به زیاده جاری می‌کنیم. با اینکه از نظر عرفی شاء، بقر، بدنه سه چیز هستند. حالا شاء حی و میت یک چیز است ولی حی بودن و میت بودن دو تا چیزش کرده.

بحث سر این است که *الحياة في تقليد الميت شرط أم لا؟* ولو حياءً اضافه بر اصل اجتهاد و ایمان و اسلام و عدالت است. اما عرفاً چون حی و میت دو موضوع هستند متباینین هستند همانگونه که شاه بقر و بدنه متباینین هستند. حياءً و موت دو چیز است اما *اشتراط الحياة مضافاً* به اجتهاد و اسلام یک چیز اضافی است.

ثانیاً: در قضایای خارجییه درست است اما در احکام و در کل اعتباریات که *علی نحو القضايا الحقیقیة* هستند این درست در نمی آید. یک وقت است که مولی به عبدش می گوید حرف این پسر را بشنو بعد می گوید اگر این پسر دیگرم هم گفت قبول کن. عبد شک می کنند که آیا منظور مولی پسر سومش هم هست یا نه؟ در اینجا هر جا شک کنیم اصل عدم است.

اگر حکم رفته روی قضیه خارجییه نه روی مفهومییه مصادیق در خارج دارد. در قضیه خارجییه حی و میت دو تا هستند اما اگر حکم روی مفهوم رفته. شارع فرموده اما من کان من الفقهاء (باید مجتهد باشد. صائناً لنفسه) باید عادل باشد) باید اثنی عشری باشد روی مفهوم رفته شک می کنم باضافه این صفات باید حی هم باشد این حی عرفاً قید زائد است ولو مصداق حی با مصداق میت در خارج دو تا باشد. اگر این باشد می تواند و نمی تواند. زید حی و میت در نظر عرف خیلی کمتر از زید فاسق با عمرو عادل است.

ما می خواهیم ببینیم از نظر عرف آقای بروجردی حی و میت دو تا اگر باشد زید فاسق و عادل. ابوذر فاسق قبل از اسلام و ابوذر عادل بعد از اسلام بیشتر دو تا است. یعنی از نظر عرف یک صفاتی هستند که بیشتر دو تائی بودن از آن پیدا می شود. یعنی اگر جوری باشد صفت که لا یمکن أن یغیره. این مفهوم را عوض نمی کند ما شک داریم این مفهومی که شارع تجویز کرده

تقلیدش را باید این شخص داشته باشد، حیاة هم جزء آن هست یا نه؟ ولو حیاة در خارج و میت دو تا باشند و متباینین باشند.

ما دنبال این هستیم که چه چیزی دلیل برای ما آمده است. پس این شک در شرطیت ولو در خارج دو قسم باشد و متباینین باشد. اما اگر در قضیه حقیقیة بود این تابع است در وجود و عدم به وجود و عدمش در خارج. هر جا موضوع پیدا شد فرق نمی‌کند از نظر عرفی بینشان تباین باشد یا خیر؟ پس اگر قضیه خارجیة بود روشن است و حرف خوبی است اما در قضایا حقیقیة روشن نیست.

ثالثاً می‌آئیم سر ادله عقلیه و شرعیه. شارع فرموده: **رفع ما لا یعلمون** **المجهول** مرفوع. این موضوع و محمول است. لا یعلمون مرفوع است. ما می‌خواهیم ببینیم اگر شک کردیم که درجه فوق عدالت شرط در مرجع تقلید است یا نه؟ اعلامیت شرط است یا نه؟ می‌گوئیم اصل عدم اشتراط است. چرا؟ چون اشتراط مجهول است. اگر شک کردم که حیاة هم شرط است در مجتهد یا نه؟ اشتراط حی مجهول هست یا نه؟ چه گیری دارد که این اشتراط ما لا یعلمون را بگیرد؟ و هکذا قبح عقاب بلا بیان که برائت عقلیه است. قبح عقاب بلا بیان محمولش قبح عقاب است موضوعش لا بیان است. لا بیان نمی‌گیرد شک در اشتراط حیاة را؟ **اشتراط الحیاة یُبْنِ له**؟ لا بیان سلب است مقابلش بیان است. هر جا لا بیان شد مرفوع است. لا بیان سه قسم ندارد. یا لا بیان است و یا بیان. لا بیان و اصل مقابلش بیان و اصل است. هل وصل له بیان اشتراط حیاة؟

پس این تفصیل در اقل و اکثر ارتباطی هم اصل تفصیل برای ما روشن نیست تبعاً که اصلش روشن نیست ما نحن فیه را می‌گیرد. پس اصل تفصیل

تام نیست و مانعی نیست که ما اصل عدم اشتراط را جاری کنیم. پس الأصل عدم اشتراط الحیاء اگر رسید به اصول عملیه.

شارع وقتیکه می گوید حیاء برای شما شرط نیست، یعنی حی و میت فرقی نمی کند.

✓ جلسه ۲۸

۵ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید میت بود ابتداءً. موضوع بحث صرف حجیت قول میت است برای عمل. مجتهد جامع الشرائط بود فتاوائی داشت فوت شد. بعد از فوتش کسی که زمان حیات مجتهد مقلدش نبوده می تواند به فتاوای او رجوع کند یا نه؟ در بعضی از استدلالات تحدید موضوع بدرد می خورد. اگر شیخ مفید می گوید یک تسبیحات اربع کافی است آیا کسی می تواند در نماز به یکی اکتفاء کند این موضوع بحث است.

سابقاً صحبت شد ادله ای ذکر شده است برای عدم حجیت و حرمت. این نمازی که بر اساس فتوای شیخ مفید می خواند مبرء ذمه نیست و معذر نیست اگر خلاف واقع باشد. ادله ای اقامه کرده اند. یک عده ای دیگر را ذکر می کنیم تا ببینیم کافی هستند یا نه؟

یک دلیل دیگر برای حرمت تقلید میت ابتداءً گفته اند: ما رُوی عن علی علیه السلام: "یموت العلم بموت حاملیه". شیخ مفید علمش با مردنش می میرد. اگر علم شیخ مفید مُرد مقلد در تقلید میت ابتداءً تقلید چه می کند؟ خود شیخ

مفید که مرد پس علمش هم می‌میرد. این می‌خواهد روی علمش اعتماد کند که علمش این بوده یک تسیحه کافی است.

این را جماعتی استدلال کرده‌اند. ما باشیم و این دلیل، تام نیست از چهار جهت. از سبیل منع خلو دلیل است که روی این روایت نمی‌توانیم اعتماد کنیم.

اولاً: این روایت عند المحققین سند معتبر ندارد این روایت ضمن روایت معروفی است که کمیل بن زیاد از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده که یک تکه اش **ان هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها**. این در ضمن آن روایت است سند این روایت شیخ صدوق این روایت را در دو کتاب نقل کرده: خصال و کمال الدین همه را هم مسند نقل کرده است.

در خصال سندش مشحون بالمجهولین والضعاف است.

در کمال الدین چهار سند برایش ذکر می‌کند و یکی از آنها تام نیست عند المحققین. پس روایت معتبر نیست که حضرت این کلام را فرموده‌اند یا نه؟ نه وجداناً و نه تعبداً. نه سند معتبر دارد و نه متواتر است. بله اگر دو حرف را علی سبیل منع الخلو بگوئیم که بعضی‌ها گفته‌اند اما خلاف مشهور است کل فقرات این روایت معتبر می‌شود.

یکی ما قائل شویم که مستفیض حجت است چون بیش از ۴ - ۵ سند دارد اما عند المحققین مستفیض اعتبار صدور درستی نمی‌کند بما هو مستفیض.

دوم: یکی از اسناد شیخ صدوق در اکمال الدین معتبر نیست و آن عبدالرحمن جندب است که از کمیل نقل کرده (عبدالرحمن جندب مهمل نیست و توثیق نشده و ادعا شده که از قرائن معتبره اعتبار این شخص ظاهر

می‌شود که از خواص شیعه بوده. خطبه‌های حساس متعددی از حضرت امیر علیه السلام هست که این شخص روایت کرده و چندتا از خطب معصومین علیهم السلام را ایشان بیان کرده و خطبه حضرت زهرا علیها السلام را این یکی از طرفش است. اگر این قرائن کامل شود این روایت اشکال سندش برداشته می‌شود چون غیر از عبدالرحمن بن جندب بقیه رواه معتبر هستند از اجلاء. اما این قرائن و تمسک به آنها اطمینان شخصی می‌خواهد و اطمینان نوعیه نیست.

اما اگر نه از قرائن مطمئن شویم و نه حسن رجل و وثاقت رجل و نه مستفیض طریق عقلانیة دارد. اشکال سندی می‌ماند. اشکال دوم که عمده اشکال است. معنای **یموت العلم بموت حاملیه** نیست. ظهور در این معنا ندارد که شیخ مفید وقتی که مرد تحقیقاتش هم از بین می‌رود. این مراد نیست و مراد نفی تشریح نیست، مراد نفی یک واقع خارجی و تکوینی است. مردم را علم تنها هدایت نمی‌کند حامل و عالم می‌خواهد. مثل اینکه قرآن تنها مردم را هدایت نمی‌کند امام می‌خواهد که مبین قرآن باشد که مشوق باشد.

یعنی وقتی که علماء مردند علم وجودش و عدمش است. مردم عادتاً همج رعاء غالباً خودشان دنبال علم نمی‌روند عالم می‌خواهد که دنبالشان برود و آنها را بسوی دین بکشاند و تشویق کند.

پس تحقیق شیخ مفید به بدنش نیست، بلکه مربوط به روح و درکش است و درک و روح از بین نمی‌رود. پس در قبر از چه از او سؤال می‌کند و اگر علمش مرد روی چه چیزی جواب می‌دهد.

مراد از **یموت العلم بموت حاملیه** اصلاً ظهور در این معنا ندارد. ظاهر در این است که علم برای هدایت مردم است که عالم می‌خواهد و اگر عالم نبود علم تنها کافی نیست. پس ربطی به تقلید میت ابتداءً ندارد.

و یوئیده که حضرت نفرمودند بموت حامله بلکه فرمودند بموت حاملیه یعنی همه. روی موازین ادبی و اصولی جمع مضاف ظهور در عموم دارد یعنی کل حاملیه. اگر همه علماء مردند علم هم می میرد یعنی کسی نیست تشویق کند نه اینکه اگر یک حاملیه مرد و شیخ مفید مرد دیگر کسی نیست که مردم را تشویق کند. خیر شیخ طوسی و شیخ انصاری هستند که مردم را تشویق و هدایت کنند.

چون جاهل نیست به امور روحی و معنوی احساس نیاز نمی کند که دنبالش برود و این عالم است که این احساس را نموده تا دنبالش رود. ثالثاً: بر فرض این روایت سندش تام باشد و بر فرض که ظاهر در این باشد که از حجیت ساقط می شود با موت عالم. معارض دارد. معارض اکثر، اقوی، اصح.

الناس موتی وأهل العلم أحياء. با اینکه اهل علم که جسمشان مرده بلکه احياء بلحاظ علمشان. آنقدر علم قدرت دارد که عالم مرده ولی زنده است. آنچه شیخ مفید را شیخ مفید کرد چشم و گوش و زبانش که نبود. بلکه علمش بود و هست. **مثل العلماء باقون ما بقي الدهر.**

رابعاً: الاعتبار الخارجي. عالم هیچ خصوصیتی ندارد بلکه علم است که خصوصیت دارد. وقتی شیخ مفید فرمود یک تسبیحات اربعه کافی است این تحقیق شیخ مفید است که حتمیت دارد اگر جای شیخ مفید محمد بن حسن طوسی بود باز همین ارزش را دارد و اگر سید مرتضی بود باز هم همین است. اعتبار عالم مال آن تحقیق است. پس باید روایت را تأویل کنیم. بر فرض که ظهور در این معنا داشته باشد. چرا؟ للاعتبار الخارجي. عالم و علم کدامش خصوصیت دارد؟ عالم طریقت دارد. عالم یک وسیله و ابزار است و این مغز

و گوش و زبان وسیله است.

پس این روایت نمی‌شود به آن استدلال کرد بر حرمت تقلید میت ابتداءً. یک دلیل دیگر بر حرمت تقلید میت ابتداءً گفته‌اند اگر می‌گوئید تقلید میت ابتداءً جائز است مجتهد حی محل لزوم است برای بسیاری از امور که **يعبر عن ذلك يا بالولاية العامة بنا بر قولی يا بالولاية في الأمور الحسبية على قول آخر.** بالنتیجه مجتهد عادل زنده یحتاج الیه یا در ولایه عامه یا حسبیه. اگر شما گفتید تقلید میت ابتداءً جائز است. امور مردم عامه و حسبیه چه کسی می‌تواند یقوم به. شیخ مفید آیا می‌تواند برای صغار قیّم تعیین کند و مصالح مسلمین امروز را هدایت کند؟ خیر. چون تشخیص و انشاء می‌خواهد. نه می‌تواند الآن تشخیص دهد و نه انشاء کند.

این حرف با اینکه از عده‌ای از اجلاء نقل شده انصافاً خارجاً از بحث تقلید میت ابتداءً خارج است. چون موضوع تقلید میت ابتداءً چی بود؟ اخذ به فتوا فقط و فقط. مجتهد حی دو کار می‌کند. یکی فتوی می‌دهد. دوم ممارست عملی می‌کند بنا بر ولایه عامه یا حسبیه.

آنکه مورد بحث است اینکه آیا جائز است یا نه اولی است که نظر دادن در احکام شرعیه باشد. آنکه با موت از بین نمی‌رود امر دوم است. ما شکی نداریم که مجتهد جامع الشرائط حی وجودش لازم است. بحث در تقلید میت ابتداءً اصلاً این نیست. کار عملی است. مجتهد فتوائی داده است و حالا مرده بعد از موتش آیا ابتداءً می‌شود به فتوایش عمل نمود.

این استدلال خروج موضوعی دارد و از بحث خارج است و ربطی به ما نحن فیه ندارد. این می‌گوید امور عملیه‌ای که **يحتاج فيها حسب ادلة شرعية الى المجتهد** این‌ها زمین می‌ماند خوب نتواند. بحث سر آن نیست. بحث سر صرف

الفتوی است.

ما در عین اینکه در امور حسبیه و امور عامه احتیاج به مجتهد حی جامع الشرائط داریم در عین حال می خواهیم بفهمیم می شود به فتوهای شیخ طوسی عمل کنیم در احکام. می شود به شرائع عمل کنیم؟
دلیل دیگر گفته اند فتوی الحی اقرب الی الواقع.

ما یک حیث تعلیلی داریم و یک حیث تقیدی در همه جا. یعنی در امور اعتباریه که جعل دارد یک وقت است جعل به علتی جعل می شود، یک وقت است که جعل مقیداً جعل می شود.

در حیث تعلیلی این علت هیچ ربطی به سعه و ضیق مجعول ندارد. فقط در حیث تقیدی است که این قید مُضِیق و موسع مجعول است. دائره مجعول در حد دائره قید است نه زیاد و نه کم.

گفته اند فتوای حی اقرب الی الواقع من فتوای میت. چرا؟ چون جعل حجیت برای فتوا چرا شده؟ چرا گفته اند مجتهد باید فتوی دهد نه بقال؟ چون مجتهد خطاء و انحرافش از واقع کمتر است. چرا گفته اند عادل باشد چون معصیت تعمدی کم می کند. چرا چرا.

شروط اصلاً در تشریح و جعل اعتباری که درست می شود بنخاطر اقربیت به مطلوب است و قتیکه بنخاطر این جهت شد گفته اند حی قولش به واقعیت اقرب است چرا؟ لأنّ الحی وقف علی ما وقف المیت من الأدلة والزیادة ولم یقف المیت علی کلّ ما وقف علیه الحی. چون حی بعد از او آمده و هر چه مجتهدهای قبل گفته اند دیده و هر چه این مجتهد حی دیده آنها تک تک ندیده اند. چون علم همه باضافه علوم دیگر را هم دیده. پس این حی فتوایش به واقع نزدیکتر است تا میت. پس قول میت حجیت ندارد. ثانیاً گفته اند الحی

ادقّ من المیت چون طبیعت کثرت علم دقت بیشتر است. شیخ مفید ده مطلب دیده و مجتهد امروز مطالب همه علماء را دیده و دقت بیشتری دارد. فهو أجمع الأدلة وأدقّ و این سبب اقریبیتش به واقع است.

انصافاً این دلیل هم صغراً و کبراً تام نیست. اولاً: اقریبیت در حی مسلم نیست که بیشتر از میت باشد گاهی به عکس است چون میت اقرب الی عصور المعصومین علیهم السلام بوده و اقرب الی القرائن حالیه بوده، قرائن مقالیه شاید بوده و احتمالاً از بین رفته و این‌ها پیش متأخرین نیست و فقط یک عبارتی برایش نقل شده. اما این عبارت را چه موقع گفته‌اند و چگونه گفته‌اند و این صفة استفهام بطریق استفهام حقیقی بود یا اقرار یا تقریر و استنکار بوده. این چیزهایی است که گاهی توی لفظ نمی‌آید و طرف به ذهنش نمی‌آمده که این قرینه از بین می‌رود تا تلفظ کند تا ناقل نقل کند.

اولاً سابقین یک قرائنی داشته‌اند که من حیث المجموع بعضی از آنها از ما پنهان شده است و ثانیاً گاهی فتوای میت اقرب الی المشهور است یا اقرب به احتیاط است. پس اینجور نیست که فتوای حی اقرب الی الواقع باشد. چون خیلی از روایات از بین رفته. ثالثاً: اقریبیت علی نحو الحیث التقییدی اخذ حجج یا علی نحو حیث تعلیلی؟ علی نحو حیث تعلیلی بوده. چرا شارع گفته مجتهد نه بقال؟ چون خبر فقیه اقرب به واقع است. چرا گفته عادل نه فاسق. حیث تعلیلی است قید نیست تا ندور مدار این علت باشیم. اگر حیث تقییدی بود این حرف درست است اما در حجج همیشه قید تعلیلی است مگر اینکه تقییدی شود و بالخصوص ذکر شود.

و اینکه متأخرین همه علوم متقدمین را جمع کرده‌اند این در مقابلش خسر المتأخرون ما كان المتقدمون من القرائن. بله در امور عقلیه بعضی از متأخرین شاید ادق باشند که این هم معلوم نیست.

✓ جلسه ۲۹

۶ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به اقربیت به واقع بود. دیروز عرض شد یکی از ادله‌ای که جماعتی از علماء به آن استناد کرده‌اند برای حرمت تقلید میت ابتداءً، به اینکه فتوای حی اقرب الی الواقع، این صغری و کبری: **کلما کان اقرب الی الواقع فهو الحجة دون غیره.**

دیروز عرض شد که صغراً و کبراً اشکال دارد و جواب‌هایی داده شد. حالا در مقام این هستیم که این مطلب را قدری بیشتر بررسی کنیم. الأقریبیة الی الواقع صغری یک بحث است که فتوای حی اقرب است یا فتوای میت کبری یک بحث است که **الأقرب الی الواقع هو الحجة.**

بینید شکی نیست و متسالم علیه است بین فقهاء که طرف اطاعت و معصیت عقلائی است شیخ و صاحب کفایه هم دارند. مگر آن قدری که شارع توسعه داده باشد یا تضییق کرده باشد. یعنی عبد باید مطیع خدا باشد. چه چیزی مصداق اطاعت است. نباید عاصی باشد چه چیزی مصداق معصیت است. چه چیزی طریق الی الطاعة و المعصیة است. بر چه چیزی طاعت و

معصیت صدق می‌کند.

این تسالم فقه بر آن است که عقلانی هم هست. هر جا عقلاً بگویند هذا مطیع هذا طریق الاطاعة. این درست است و کافی است و شرعاً هم متبع است. هذا طریق المعصية. هذا معصية. معصیت حساب می‌شود. مگر یک جاهائی خود شارع تضییق و توسعه داد. مثلاً فرموده است: در باب اموال قول یک زن کافی است در ربع مال. این توسعه و تعبدی است که آن را می‌پذیریم و مسلماً درست است ولو عقلاء آن را قبول نداشته باشند یا در باب اثبات زنا چهار شاهد لازم است. آن هم علم حسّی آن‌ها کافی نیست باید رؤیت و عینی باشد اینجا شارع تضییق دارد. عقلاء این تضییق را ندارند. می‌گویند شخص اگر ثقة باشد و جدی دارد خبر می‌دهد حجت است. چهار تا لازم ندارد.

شارع گفته قیاس حجت نیست ولی عقلاء قیاس را قبول دارند. عقلاء ظن قوی را قبول دارند ولی بنابر مبنای متأخرین حجیت ندارد و شیخ می‌گوید ادله اربعه بر عدم حجیتش وارد شده است. این تضییق است. پس اصل است (یعنی قاعده) که آنچه عقلاء آن را طریق به طاعت و معصیت و مصداق طاعت و مصداق معصیت می‌دانند هذا متبع مگر ادله شرعیه آن را تضییق و توسعه داده باشد.

بنابر این می‌آئیم سر یکی از مصادیق طرق عقلانی الی الاطاعة والمعصية. الاقربية الی الواقع یکی از مصادیق است. کبرای مسأله مسلم است یعنی عقلاء از علم که پائین آیند دنبال مطابقت واقع هستند هر چه اقرب به واقع باشد بهتر است. کسی که می‌خواهد جنسش را بفروشد که ضرر نکرده باشد اینجا اگر کسی به او گفت این قیمت بازار است این آدم قولش اقرب به واقع است از کسی دیگر عقلاء قول این را قبول کرده و عمل می‌کند.

وقتی که علم نباشد و نوبت به طرق و امارات و حجج برسد و نوبت به نتجیز و تعذیر برسد هر چه اقرب به واقع است آن را عمل می‌کند.

بله در باب اصول عملیه مسأله تسهیل نفس بزرگی دارد. یعنی شارع که می‌گوید **كل شيء لا تعلمه نجساً فهو طاهر**. لا تعلم هیچ اقریبیتی به واقع ندارد. جهل راهی به واقع نیست اصلاً. یا اینکه در مقام شک در مکلف به عقل می‌گوید احتیاط کن. اینکه من نمی‌دانم این نجس است یا آن و می‌دانم یکی نجس است این جهل من طریقتی به واقع ندارد. مصلحت واقع ملاحظه شد که هر دو را انجام بده. مصلحت تسهیل ملاحظه شده در شک در اصل تکلیف گفته اصل عدم جاری کن. این در اصول عملیه است. مسأله اقریبیت به واقع نیست. بلکه چیزهای دیگر مداخله کرده است. اما در باب طرق و امارات چه طریق به واقع است. علم طریق وجدانی است. اما اگر علم نبود که طرق و امارات ظرفش شک است. چیزی اماره بر واقع است که اقرب به واقع باشد. پس اقریبیت الی الواقع این کبرای کلی ملاک عقلانی برای حجیت دارد. بله یک بحث است که هل اقریبته نوعیه أو الأقریبیه الشخصیه؟ در مقام نتجیز و اعذار قاعده‌اش اقریبیه نوعیه است. خبر ثقه حجت است حالا این ثقه است اما او وثق است اما هر دو ثقه هستند آیا ثقه از حجیت می‌افتد که این در محلش بحث است که بنای مشهور این است که خبر از حجیت نمی‌افتد. اقریبیه نوعیه ملاک عقلاست. چون عقلاء اگر می‌خواستند الا به واقع برسند معتقد به علم می‌شوند. حرج و ضرر و مشکلات دیگر درست می‌شود. بنابر طریقت و اقریبیه الی الواقع آن را قبول دارند.

اگر اقریبیه شخصیه ملاک حجیت باشد (که این ملاک نیست) حینئذ تقلیدش هم حرج و ضرر است.

لدى العقلاء در امور حسی قول ثقة حجت است. در امور حدسی ثقة و خبرویت حجت است. اما هم وثاقت مراتب دارد مثل اینکه این ثقة است آن اوثق است. سومى از هر سه اوثق است و هم خبرویت که این عالم است آن اعلم است.

حالا بحث وثاقت است نه بحث خبرویت. آیا وثاقت نوعیه ملاک است و اقریبیه نوعیه ملاک است. یعنی آدم صادق اللهجة اقرب الى الواقع است قولش از آدمی که صادق اللهجة نیست یا نمى دانم که صادق اللهجة هست یا نه؟ پس صادق اللهجة اقرب الى الواقع است. یعنی چه؟ یعنی اگر این ۳ نفر اگر هر یک ۱۰۰ خبر گفته. اینکه ثقة و محرز الوثاقة است مطابقتش با واقع از اینها کمتر نیست شاید هم بیشتر باشد. آن وقت اینکه ثقة است. نه غیر ثقة است و نه مجهول الوثاقة است مراتب دارد. ثقة و اوثق دارد.

آیا عقلا که ملاکشان الأقرب الى الواقع است یعنی الأقرب فالأقرب شخصاً یا نه. اقریبیت بما هی اقریبیت مقابل غیر اقریبیت یعنی اقریبیت نوعیه حالا شیخ مفید خبری است ثقة فوت شده و حی نیست. در کتاب مقنعه نوشته تسبیحات اربعه یکی کافی است در رکعت سوم و چهارم. من می خواهم نماز بخوانم آیا می توانم به این قول اعتماد کنم. ممکن است که مطابق با واقع باشد و نماز درست باشد. احتمال هم دارد که اشتباه کرده باشد من اگر اعتماد کردم به شیخ مفید و یک تسبیحات خواندم اگر روز قیامت منکشف شد که شیخ مفید اشتباه کرده آیا من در این خطا معذورم. آیا رجوع به میت ابتداءً موجب عذر عند الخطا می شود یا نه؟ کل يجب عند الحجج و امارات مسأله عند الخطاست و تنجیز عند الاصابة اگر انجام نداد. آیا این عذر است یا نه؟ ما باید ببینیم شیخ مفید با فلان مرجع تقلید که امروز زنده است نه تعارض هم

در قولشان است، شیخ مفید لآنه میت، این مرجع تقلید امروز لآنه حی، آیا قول حی أقرب الی الواقع از میت است؟ اگر باشد ما اقریبیت را قبول داریم. اگر اقریبیت نوعیه بگوئیم که در حی نسبت به میت نیست.

اگر اقریبیت شخصیه می گوئید این مصداقی از مصداقی تقلید اعلم است. می خواهم عرض کنم مضافاً به عرائض دیگر. اگر بگوئید شیخ مفید اوثقیت نوعیه کافی است در اوثقیت نوعیه معلوم نیست که حی اوثق از میت باشد. چون حی حرفهای شیخ مفید باضافه آراء دیگر را دیده اما در عین حال قبلیها چون قرب عصر به معصوم داشتهاند شاید یک قرائنی برایش روشن شده که برای امروزیها روشن نشده است. یا اموری بوده که با قیافه و لحن از استفهام معلوم می شده اما وقتیکه تبدیل به خط شد دیگر معلوم نیست که این قرائن حالیه چه بوده اگر مراد اقریبیت شخصیه است که آن هم تقلید اعلم است می خواهید بگوئید حی اقرب الی الأموات است که باید در تقلید اعلم آن را بحث کنید.

خلاصه این کبرای کلی که الأقرب الی الواقع باشد را ما قبول داریم کل بحث در صغراست که هذا لیس بأقرب الی الواقع. بله گاهی اوقات است. حیات و موت هیچ خصوصیتی در قرب و بعد به واقع ندارند.

پس اقریبیت نوعیه صغرایش گیر دارد. الحی دائماً اقریبیت نسبت به میت دارد خیر اینگونه نیست. واقعاً خود ما که قدری دستمان در استدلال است واقعاً فلان مجتهد حی امروز را قولش را اقرب به واقع می دانیم نسبت به صاحب جواهر؟ خیر. بله ممکن است از فلان مجتهد میت اقرب به واقع باشد. شیخ انصاری نه عمر زیاد داشته و نه وقت زیاد و نه کتاب زیاد داشته اند. ولی در عین حال از خیلی از مجتهدین که همه این امور پیششان بیشتر بود قولشان

اقرب الی الواقع است. صاحب مستند ۹۰ سال عمر کردند و تفرقشان هم بیشتر بوده از شیخ انصاری و مشکلات شیخ انصاری بیشتر از صاحب مستند بوده با تمام این‌ها که (شیخ انصاری با ربع چشم کار می‌کرده) لا اقل محرز نیست که صاحب مستند اقرب الی الواقع باشد از شیخ انصاری.

اقریبیت مجموعه‌ای از اشیاء است که باید شخص دارا باشد و حیات و موت و رجولیت و انوثیت در آن مدخلیتی عند العقلاء ندارد. بله شارع فرموده باید مرد باشد می‌گوئیم چشم. باید مسلمان و مؤمن باشد. اما در بعضی ابواب این‌ها خصوصیتی ندارد. مثلاً در باب قبله یا در ابواب دیگر که می‌فرمایند ولو کان کافراً أو امرأة أو صبی. چون در خبر حسنی ملاک و ثابت است.

در باب مرجع تقلید شارع فرموده وثاقت، خبرویت و امامی و عادل باشد ملتزم می‌شویم.

پس اقریبیت اگر نوعیه است نه حیات و موت در آن ملاک است نه تقدم و تأخر در آن ملاک است.

اگر اقریبیت شخصیه می‌گوئید این همان تقلید اعلم است و می‌شود مسأله اشتراط حياة في التقليد الابتدائي جزئياً من جزئيات تقلید اعلم. چون این حی متأخر پس اعلم است در میت بعد در بحث تقلید اعلم اگر توانستیم ثابت کنیم اینجا هم ثابت می‌کنیم.

✓ جلسه ۳۰

۷ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به ادله قوی به حرمت تقلید میت ابتداءً بود. اگر کسی الآن می‌خواهد در مسأله‌ای رجوع به شیخ مفید کند آیا جائز است؟
مرحوم شهید اول یک رساله خاصی دارند در عدم جواز تقلید میت. ادله طرفین را ذکر کرده‌اند. این دلیل از ادله‌ای است که مرحوم شهید آنجا ذکر کرده‌اند.

می‌فرمایند: **مما یدلّ علی عدم جواز تقلید میت ابتداءً** (ضم مسأله تقلید میت بمسأله وجوب تقلید اعلم اگر هر دو را کنار هم می‌گذاریم) یتتج (یک نتیجه فاسده) پس **تقلید میت لا یجوز**. بیان ذلک فرموده‌اند: تقلید اعلم واجب است اگر بنا شد تقلید میت ابتداءً جائز باشد باید برای هیچکس تقلید هیچ مجتهد حی‌ای جائز نباشد و هر کسی باید در زمان خودش تقلید حی نکند و از اموات تقلید کند.

تقریر فرمایش ایشان این است که اگر بنا شد تقلید اعلم واجب باشد و بگوئیم تقلید میت ابتداءً هم جائز است. خوب شما باید تقلید اعلم کنید میت

باشد یا حی. بعید است که در مجتهدین احیاء کسی باشد که اعلم علی الإطلاق من کلّ الأحياء و کلّ الأموات باشد. وقتیکه این بعید شد پس تقلید هیچ حی ای و شخصی دیگر نمی تواند در زمان خودش از مجتهد حی تقلید کند. آیا می توانید در مراجع احراز کنید که شخصی از اموات و احیاء اعلم است؟

پس باید از زمان شیخ مفید تا الآن اعلم را تقلید کنید. این بعید است. پس هیچ کسی در زمان خودش تقلید مجتهد احیاء نباید بکند. و بیان آخر: اگر کسی بگوید خوب بعید باشد و محرز نباشد که در احیاء کسی اعلم است از کل اموات این چه اشکالی دارد؟ هذا منافی للإجماع علی وجوب تقلید الأعلم الأحياء. و اگر ما گفتیم تقلید میت ابتداءً جائز است این منافات با این دارد. این حاصل فرمایش شهید است.

این دلیل تام نیست و اگر جواب داریم نه اینکه قائل به تقلید میت ابتداءً هستیم بعضی آمده و فرمایش شهید را تکمیل کرده اند که اگر ما بگوئیم تقلید میت ابتداءً جائز است و تقلید اعلم چه واجب است آنوقت اعلم من الأموات و الأحياء یک دانه می شود آنوقت می شود امام سیزدهم. یعنی همه مسلمین بعد از دوازده امام علیهم السلام باید یک نفر را پیروی کنند چون اعلم من الكل است و این به نظر روایات تشیع تام نیست. انصافاً این فرمایش شهید تام نیست و یرد علیه:

عده ای از اجلاء قائل هستند ولو خلاف مشهور است که تقلید اعلم واجب نیست پس مثل صاحب جواهر پیش آنها این تالی فاسد وارد نمی شود. دوم کسی که مثل خود شهید اول تقلید اعلم احیاء را جائز نمی داند بر خود او هم اشکال می شود. به شهید می گوئیم تقلید میت ابتداءً چه گیری

دارد؟ شما می گوئید لازمه اش این است که تقلید احیاء نتواند بکند چون تقلید یک **حي من كل الأحياء و الأموات** باشد. پس ذیل کلام شهید رد کلام خودشان است.

پس برای اینها که من جمله خود شهید است این اشکال لازم می آید. اشکال وقتی می آید که **وجوب تقلید الأعلّم أي اعلم كل الأموات و الأحياء** مراد باشد اما شمای خود شهید این اجماعی که نقل فرمودید که **اعلم من الأحياء** یکفیی تقلیده این اشکال لازم می آید.

بله اشکال شهید بنا بر خلاف مبنای خود شهید و مبنای عده ای از اجلاء لازم می آید.

ثانیاً: بر فرض که این اشکال لازم آید ما بخاطر اجماع از آن دست برمی داریم. چون اجماع می گوید یکفیی نمی گوید لازم است.

اگر کسی اشکال کند که چرا صدر کلام شهید را نمی گیرد و ذیلش می گیرید. این منافاتی ندارد. اگر اجماع حجت است ایشان هم اجماع نقل کرده اند و فقهاء یلتزمون بأشده من ذلک در فقه. در یک روایت به تکه ای از آن عمل می کنند و به تکه ای دیگر خیر. چون به آن تکه ای که عمل نمی کنند دلیل اقوی بر ترکش است.

روایت: **اغتسل للجماع و الجنابة**. مشهور می گویند جنابة اغتسل. واجب است و جماع مستحب است - یک اغتسل بیشتر نیست. اگر وجوب است هر دو واجب و اگر مستحب است هر دو مستحب. نه می گویند اغتسل ظهور در وجوب دارد که جنابت را می گیرد و غسل جمعه هم اگر دلیل اقوی نداشته باشیم آن را هم می گوئیم واجب است. اما چون دلیل اقوی داریم از اینکه غسلش واجب باشد دست برمی داریم.

یکی دیگر وقتی که دو مسأله را به هم ضم کرد مرحوم شهید و یک تالی فاسد لازم آمد چرا تالی فاسد را از این طرف انداخت نه از آن طرف؟
یعنی ایشان گفت تقلید المیت ابتداءً یجوز، تقلید الأعلّم واجب، گفت وقتیکه این دو را با هم بگذاریم لازمه اش این می شود که تقلید أعلّم الأحياء جائز نباشد چون بعید است یک حی اعلم از کل احياء و اموات باشد پس دست برمی داریم از جواز تقلید میت. تالی فاسد از ضم درست شد. یکی را که بیاندازی از تالی فاسد از بین می رود. چه دلیلی هست که تالی فاسدی که از ضم مسأله درشت شد آن مسأله را طرح می کنید.

اللهم الا ان يقال تقلید الأعلّم وجوبش اوضح است و اکثر قائلًا هستند در جواز تقلید میت. اشکالی ندارد روی این مبنا درست است اما این مقنع برای کسی که این دو مطلب را قبول ندارد نیست.

میرزای قمی تقلید اعلم را اوضح نمی داند و اکثر قائلًا را هم معتبر نمی داند. بله اگر ضم به در مسأله شکلی از آن ایجاد شد آن مسأله مسلّم از بین نمی رود، آن مسأله دیگر از بین می رود، اما این مقنع نیست.

یکی دیگر ایشان فرمودند: بعید است که کسی در زمان خودش شخصی را احراز کنند که اعلم از احياء و الأموات باشد. خوب اگر احراز کرد چه؟ خوب اگر کسی خود شمای شهید اول را اعلم من کلّ الأحياء و الأموات تشخیص دهد آنوقت تالی فاسد نمی شود. پس باز این اشکال لازم نمی آید. ایضاً شما چرا اشکال را روی احياء گرفته اید؟ روی اموات هم همین اشکال است یعنی تقلید میت جائز. تقلید اعلم هر که واجب است. شهید فرمود بعید است یک حی ای را پیدا کنید که اعلم من کلّ الأحياء و الأموات همین در خود میت هم هست. اصلاً احراز این مسأله که این مجتهد اعلم من الكلّ، این بعید

است. ممکن است کسی ادعا کرده باشد و شده. ولی انصافاً بعید است. محقق حلی از زمان شیخ مفید تا به امروز از تمام مراجع اعلم است و همینطور شیخ انصاری، پس تقلید اعلم ساقط می شود. نمی تواند انجام دهد. نه اینکه تقلید میت ساقط می شود. ایضاً یرد علیه خود آقایانی که قائل بوجوب تقلید اعلم شده اند که مشهور هم هست خود اینها گفته اند مع امکان التّشخیص و عدم العسر و الحرج. اگر نباشد فرمایش شهید در جائی می شود پذیرفت که تقلید اعلم چه اعلم اموات و احیاء عسر و حرج نباشد تشخیص آن.

✓ جلسه ۳۱

۸ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به فرمایش شهید اول بود که استدلال فرموده بود برای عدم جواز تقلید میت ابتدائی به اینکه اگر ما این مسأله را قائل شویم (مسأله جواز را) این را منضم کنیم به مسأله وجوب تقلید اعلم یلزم منه تالی فاسد. و آن این است که تمام شیعه باید از یک مجتهد میت تقلید کنند که اعلم از همه مجتهدین است که در احیاء فردی را پیدا کنند که اعلم از کل الاموات و الاحیاء باشد.

اگر ما بگوییم تقلید میت ابتداءً جائز نیست که دائره تقلید منحصر در احیاء می شود. اما اگر هم تقلید میت ابتداءً جایز است دائره تقلید کل اموات را ایضاً می گیرد. آنوقت اگر گفتیم تقلید اعلم لازم است یعنی از تمام احیاء و الاموات.

عرض شد وجوه نقاشی در این فرمایش هست. عرض شد که بعضی فرمایش شهید را تأیید کرده اند که اگر ما بخواهیم قائل به جواز تقلید میت ابتداءً شویم که قائل هم هستیم به وجوب تقلید اعلم لازمه اش این است که

۱۲ امام شونده ۱۳ امام. چون یک نفر که اعلم من الكل هست آنوقت تمام شیعه همانطور که اعتقاد به ۱۲ امام دارند باید به نفر سیزدهم هم عقیده داشته باشند و از او تقلید کنند از صدر اول تا حالا مثلاً از شیخ مفید یا شیخ انصاری تقلید کنند.

انصافاً این حرف جنبه خطابی دارد نه برهانی از دو جهت:

اولاً: این استدلال و تأیید فرمایش شهید یک فرض است که غیر واقع خارجی است بلکه ممکن نیست عادتاً واقع شود و نمی‌شود. چرا؟ چون شما ببینید اعلمیت و تشخیص آن مسأله‌ای است که در هر عصری محل خلاف است تا چه برسد به تمام عصور.

الآن در همین عصر ما و مراجع قبل و قبل در هر عصری یک عده مراجع که هستند. عده‌ای از فضلاء یک نفر را اعلم می‌دانند. اینکه اتفاق پیدا کنند که فلان کس اعلم من الكل همچین چیزی عادتاً خارجاً ممکن الوقوع نیست. بلکه ممکن عقلی هست تأیید این استدلال تأیید خطابه است.

بالفرض که اینگونه شود که نشده و نخواهد شد. برداشت‌ها از اعلمیت محل خلاف است و اینکه چه کسی اعلم است و چه کسی نیست محل خلاف است و اختلاف است و یک عده بینهم و بین الله محرز است که فلانی اعلم است و عده‌ای می‌گویند فلانی اعلم است. تا به برسد به تمام عصور. پس امام سیزدهمی درست نمی‌شود.

ثانیاً: امام سیزدهم، امام یک میزه‌ای با غیر امام دارد که اهم آن عصمت است و بالفرض یک نفر در تمام عصور انتخاب شد این امام سیزدهم نمی‌شود. این شرطش این است که این مرجع تقلید که همه معتقد به اعلمیت او هستند در تمام عصور، خود این شخص معتقد به ۱۲ امام باشد نه کم نه

زیاد. پس عصمت اهم امور است که خدا برای معصومین چهارده گانه قرار داده است. پس اگر ما باشیم و این استدلال برای حرمت تقلید میت این دلیل نمی شود.

دلیل دیگر از محقق صاحب شرائع نقل نشده برای حرمت تقلید میت ابتداءً ایشان یک مقدمه ای ذکر فرموده اند و آن این است: اگر مجتهد دوتا فتوای متخالف متعاقب داشت یک روز گفت سه تسبیحات یک روز گفت یک تسبیحه. فتوای متأخره حجت است و نمی شود به فتوای مقدمه عمل نمود. اگر بگوئیم تقلید میت ابتداءً جائز است ما در احیاء که تقلید حی می کنیم امروز فتوایش این است به این عمل می کنیم فردا عوض شود به آن فتوی عمل می کنیم. اما بالنسبه به اموات ما نمی دانیم کدام کتاب را قبل و کدام را بعد نوشته تا تشخیص دهیم فتوای بعدی کدام است تا به آن عمل کنیم، پس تقلید میت جائز نیست. این فرمایش از محقق مکرر نقل شده است. انصافاً این فرمایش هم دلیلی بر حرکت تقلید میت نمی شود.

اولاً: این اخص از مدعاست همین مطلب به حی که بشود نمی توانیم عمل کنیم. اگر واقعاً دو نفر از یک مجتهد حی فتوایی متضاد نقل کرده اند یک متقدم یکی متأخر و نمی دانیم کدام متقدم و کدام متأخر است. پس شما بگویید آن جاهائی تقلید میت جائز نیست که دو فتوای متعارف داشته باشد و ندانیم کدام قبل و کدام بعد است و غالباً اینگونه نیست. حتی مجتهدین احیاء ده هزار فتوی دارند صدتا از آنها نظرش عوض می شود. اینجور نیست که اگر فتواها تبدیل رأی در آن شود فتواهائی که عوض می شود نادر است و به نادر نمی توان نفی کبرای کلی کرد.

بحث این است که آیا الحیاء شرط فی مرجع التقلید ابتداءً یا نه؟ محقق

می فرماید: الحیاء شرط به خاطر اینکه نیم درصد یک در هزار نمی شود به فتاوی اموات عمل کرد به خاطر اینکه تقدم و تأخرش را نمی دانیم. اولاً خیلی جاها روی قرائن معلوم است که کدام کتاب قبل و کدام بعد نوشته شده است نقل هم به مناسباتی اینها را نقل می کنند. ثانیاً: تعارض در فتاوا خیلی کم است چه احیاء و چه اموات که ندانیم کدام قبل و کدام بعد است. ثالثاً: بر فرضی که تعارض در فتاوا پیدا شد در فتاوی حی که تعارض پیدا شود و قبل و بعدش را نمی دانیم چکار می کنیم؟ در اموات هم همین کار را می کنیم. اگر متعارضین را قائل به تخییر شویم که جماعتی قائل به آن هستند می گوئیم مخیرید به خصوص در فتوا خیلی قائل به این امر شده اند. اگر گفتیم تساقط، خوب در تعارض در فتاوی اموات هم تساقط می شود که در آن مسأله می شود به حی رجوع کنیم یا با یک میت دیگر. این دلیل نمی شود که رجوع به میت جائز نیست چون بعضی از فتاوایش تعارض دارد و ما نمی دانیم کدام قبل و کدام بعد است.

مضافاً به اینها یک مطلبی است که مفصل در مسأله عدول مجتهد از رأیش می آید. این مسأله ای است هم اصولی و هم فقهی. شیخ و صاحب کفایه و قبلها مفصل درباره آن بحث کرده اند و آن این است که اگر مجتهد از نظر سابقش رجوع کرد آیا فتاوی سابق از حجیت می افتد مطلقاً یا بعضی صور از حجیت می افتد بحثی است. البته معروف بین متأخرین این است مطلقاً ساقط می شود که مرحوم شیخ محمد حسن صاحب فصول یک عبارتی در رسائل دارند که شیخ عبارت ایشان را نقل می کنند که فرموده است: المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادین. شیخ در رسائل می فرماید: این فرمایش لیس تبیناً و لا مبیناً یعنی ما نمی فهمیم یعنی چه یعنی مجمل است و ثانیاً برای ما هم بیان نشده و

ما ظهور را از آن نمی‌فهمیم و این عبارت طریق بر کشف مراد نیست کسی نگفته که مراد چیست؟ که نقل می‌کنند که شیخ برای صاحب فصول کتاب را فرستاده‌اند و فرموده‌اند که مرادتان از این جمله نیست چون شیخ صاحب فصول را درک کرده‌اند شاید از شاگردان صاحب فصول بوده‌اند که صاحب فصول تأملی فرموده و فرموده‌اند یادم نیست که این مطلب را نوشته‌ام مرادم چه بوده است.

گرچه در مقام فتوی شیخ می‌فرماید عند العدول فتوای اولی ساقط می‌شود اما تفصیلش و ادله‌اش می‌آید و جماعتی که قول این‌ها اقرب به برهان باشد قائل شده‌اند که مطلقاً فتوای اول ساقط نمی‌شود اگر فتوای اول بالقطع مجتهد از آن دست برداشت ساقط می‌شود و گیری ندارد.

اگر فتوای اولش این بود که یک تسبیح در رکعت سه و چهار کافی است. فتوای دومش این است که الأحوط وجوباً این است که سه تسبیح بگویند. حالا که ما می‌توانیم به فتوای اول عمل کنیم وقتی فهمیدیم عدول کرده است. مشهور فتوای او احتیاطاً که بعضی‌ها هم فتوی نداده‌اند حتی از متأخرین، این است که فتوای اول را دیگر نمی‌شود به آن عمل نمود اما جماعتی گفته‌اند و شاید اصح همان است که اگر مبتنی روی این یک جور احتیاط نبود فتوای دوم می‌شود به فتوای اول عمل نمی‌شود. یعنی یک وقت مجتهد می‌گوید استنباط کرده‌ام در فتوای اول چون اعتماد به فلان روایت کردم و بعد سندش را دیدم که معتبر نبوده است. یعنی فتوای به خلاف می‌دهد. و عدول قطعی از فتوای اول دارد نه عدول احتیاط.

پس اگر ما گفتیم در عدول مجتهد از فتوای سابق خیلی کم است و اینکه اشتباه کرده باشد غالباً آن جاهانی که عدول کرده عدول به احتیاط است. فتوای

حرمت داده بعد این حرمت را مبدل به احتیاط کرده در این جاها جماعتی فتوا داده‌اند که فتوای اول از حجیت نمی‌افتد. بنابراین دائره آن اشکال محقق بر تقلید میت ابتداءً خیلی ضعیف می‌شود و شاید برای مقلدین حتی یک مورد هم پیدا نکند و این نمی‌تواند دلیل شود بر عدم تقلید میت ابتداءً. پس این که برای حکیم هم تام نیست.

✓ جلسه ۳۲

۹ جمادی الثانی ۱۴۱۹

یکی دیگر از استدلال‌هایی که برای حرمت تقلید میت ابتداءً کرده‌اند حرمت اعم از وضعی و تکلیفی است. یعنی عدم صحت قول میت. گفته‌اند ادله جواز تقلید همه‌اش دلالت دارد بر تقلید حی یا سلباً یا ایجاباً دلیلی برای حجت تقلید میت نداریم. ادله جواز تقلید چه بود؟ عمده‌اش یا دلیل بود که اجماع - سیره - بناء عقلاء - آیات و روایات گفته‌اند اما سه دلیل اول اجماع - بناء عقلاء و سیره در تقلید میت نیست. چون ادله جزئیت از آنها اگر ما شک کردیم که دلیل جزئی شامل یک مقرراتی می‌شود یا نه خود شک کافی است اما دلیل لَبّی را شامل نکنیم چون اطلاقی است و عمومی ندارد. یعنی اگر اجماع داریم بر جواز تقلید و می‌دانیم تقلید حی بالاجماع جائز است. و شک کردیم که تقلید میت هم جائز است یا نه؟ شک کردیم که مجمعی تقلید میت را جائز می‌دانند یا نه؟ پس لم یحرز اجماع علی تقلید میت. بنای عقلاء هست بر تقلید میت یا نیست؟ لم یحرز بناء من العقلاء علی تقلید میت، سیره همینطور. سیره متشرعۀ. اگر شک کردیم سیره متشرعۀ بر

تقلید میت جائز است یا نیست؟ لم تحرز بالسیره.

پس اگر سه تا ادله لیبیه هستند و خود شک مساوق لعدم الشمولی الدلیل اللبّی. اطلاقی و عمومی ندارد که بگوئیم عمومش شک را می گیرد. این بالنسبه به این سه تا. و اما الآیات والروایات، اینها ظاهر در حی هستند فاستلوا اهل الذکر. از میت می شود سؤال کرد؟ لینذروا قومهم اذا رجعوا. میت می تواند انذار کند؟ موضوع لینذر حی است و موضوع سؤال حی است. پس میت از موضوع آیات خارج است و هكذا روایات. انظروا الی رجل منکم ممن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا و حرامنا فارضوا به حکماً. رجل منکم و فارضوا، آیا میت میشود حکم باشد؟ خیر پس موضوع در ادله جواز تقلید و روایات حی است. آیه و روایت لفظ دارد و فقط ممکن است اطلاق عموم داشته باشد. پس ما چه دلیلی بر تقلید جواز میت داریم؟ چون ادله جواز تقلید باید ببینیم شامل میت می شود یا نه؟ آنهایی که لبّی است که مجرد الشک کاف فی عدم الشمول. آنهایی هم که لفظ دارد که آیات و روایات باشد آنها هم ظهور در حی دارد. پس چه دلیلی بر جواز تقلید میت داریم؟

این در بعضی از تقریرات وارد شده است. انصافاً این استدلال بشقیه تام نیست. گفته اند اجماع - سیره متشرعه و بناء عقلاء ادله لیبیه است و شامل میت نمی شود این را در باب اجماع اصول ذکر کرده اند و مکرر مطرح شده که اگر اجماع انعقد علی لفظ که آن لفظ به عموم او اطلاق، یا دیگر دلیلی لبّی نمی شود. اگر اجماع انعقد جواز تقلید المجتهد العادل. یعنی تقلید المجتهد العادل. اجماع تعلق به این. این اطلاق است. المجتهد العادل می خواهد میت باشد یا حی. شیخ مفید مجتهد عادل است فلان مرجع تقلید زنده هم مجتهد عادل است. هر دو جائز است.

اگر اجماع مَعْقَد داشته باشد. یک وقت است که یا اجماع را جمع می‌کنیم. این فقیه یک جور فتوی داده آن فقیه یک لفظ گفته آن یک لفظ دیگر. یک جامعی در آن برداشت ماست و برداشت‌های نه آنکه لفظی است که مجمع علیه است و اجماع است. در همچنین جائی بله اگر مصداقی را شک کردیم که مورد اجماع است یا نه باید اشکال شود که کل فقهاء این را خواسته‌اند و گفته‌اند. اما اگر اجماع مَعْقَد دارد.

تقلید المجتهد العادل با شروط دیگر: اگر اجماع انعقد بر این، این دلیل لَبّی بودن اشکال خود اجماع دلیل لَبّی است لفظ ندارد اما اگر تعلق و انعقد بر یک لفظی و آن لفظ اطلاق یا عموم دارد العبرة بمعقد الإجماع لا بنفس الإجماع و متسالم علیه است و حرف درستی است و ظاهراً اجماع علی تقلید مجتهد العادل هست با شروط دیگر که اضافه شده این بالنسبة به اجماع.

نسبت به بناء عقلاء. ظاهراً بسیار روشن است که عقلاء علم و خبره طرف برایشان مطرح است و نه چیز دیگر و وثاقت. یعنی فرض کنید خبره داشته باشد و دشمن انسان نباشد و آدم بد نباشد. به دلیل غیر مورد تقلید. به طیب که عقلاء مراجعه می‌کنند اصلاً کار دارند که مسلمان است یا کافر؟ مؤمن است یا غیر مؤمن؟ شراب خوار است یا نیست؟ مهم این است که خبره باشد و ثقة باشد. در مورد مهندس و راننده و تاجر و دیگر امور اجتماعی نیز اینگونه است. بله اگر در خبرویت و وثاقتش شک شد امرشان را دست او نمی‌دهند.

پس حیات ملاک نیست و خبرویت ملاک است در نزد عقلاء. پس حی و میت خصوصیتی ندارد. بله یک مواردی است که حی خصوصیت دارد مثلاً میت نمی‌تواند راننده اتوبوس شود نه از باب اینکه حیات خصوصیت دارد

بلکه نمی تواند رانندگی کند.

در تقلید ملاک ما این است که احکام الهی را برای ما بیان کنند چه میت و چه حی فقط ثقه باشد و خبرویت داشته باشد. بله شارع گفته مسلمان هم باشد و ۱۲ امامی هم باشد. اما غیر از اینها تقلید یعنی مجتهد عادل و ثقه. لهذا بناء عقلاء دلیل لَبّی است و اگر ما شک کردیم که شامل میت می شود یا نه که شک نمی کنیم. بله اگر شک کردیم صَحَّ دلیل لَبّی. در بناء عقلاء اشکال در صغری است که در بناء عقلاء شک نمی کنیم که میت را شامل می شود یا نه؟ و اگر شک کردیم بناء عقلاء دلیل لَبّی است و باید احراز شود که احراز نمی شود. می آئیم سر سیره که سیره متشرعه است. سیره متشرعه در عصور متأخره بر عدم جواز تقلید میت ابتداءً است و انصافاً نمی شود این را انکار کرد و لکن منشأ این سیره اطمینان است نه ظن و احتمال که منشأ این سیره فتاواوی خود مراجع است.

یعنی فرض کنید از محقق گرفته به این طرف اینها هی گفته اند تقلید میت ابتداءً جائز نیست و متدینین هم تابع مراجعند خلفاً عن خلف. پس سیره متشرعه است.

اما سیره متقدمین مضافاً الی آنه لم یحرز که سیره متدینین بر عدم جواز تقلید میت باشد بلکه سابقاً صحبت شد که روات و منبع در روایت امثال صدوقی و صفار و این علماء دیگر از محدثین و هکذا از مجتهدین امثال مفید، سید مرتضی - شیخ طوسی. این طبقه در این زمانها تقلید مجتهد میت می کرده اند و نه اینکه دلیل نداریم بر اینکه سیره متدینین بر تقلید مجتهد حی بالخصوص از میت است بلکه از قرائن کشف می شود که فرق نمی کرده و روات همین جوری که نقل روایت می کرده اند فتوی هم می داده اند ولهذا فقهاء

به روایات نقل روایت استدلال به جواز تقلید میت کرده‌اند روایت استدلال به جواز تقلید میت می‌کرده‌اند. العمري وابنه ثقتان فما اذيا إليك عني يؤدیا عني. ادله جواز تقلید است.

انظروا إلى رجل منكم ممن روی حدیثنا. این یکی از روایات و ادله جواز تقلید است. پس سیره نسبت به متأخرین انصافاً صغیراً درست است فقط صحبت سر حجیت این سیره است. سیره اگر مستندش معلوم شد و معلوم شد که تام نیست بنا بر مشهور حجتی ندارد این سیره.

و اما نسبت به متقدمین نه اینکه فقط سیره نیست بلکه سیره بر خلافش ممکن است ادعا شود. تقلید میت می‌کردند فرقی نداشته از شیخ صدوق مسأله را بپرسد زمان شیخ صدوق فرزند (پسر) یا اینکه شیخ صدوق برایش نقل کند **في رسالة والدي الي هكذا.** پدرم اینطور می‌گفته است.

اما آنجائی که یقین داریم که مستند دلیل لَبِّي چیزی است و نمی‌دانم بطلان آن شیئی را. یک وقت است می‌دانیم بطلانش را (حجیتش برای ما ثابت نیست. یک روایتی است مجهول میدانیم باطل است).

در جائی که مستند دلیل لَبِّي معلوم باشد و معلوم البطلان نباشد آنجا هم می‌گوئیم اشکال ندارد بنابر بناء عقلاء. اما اگر یک دلیل لَبِّي هست و می‌دانیم صحیح نیست.

نظر آقایان از شیخ به اینطرف می‌گویند اجماع اگر محتمل الاستناد شد یا مظنون الاستناد شد یا متیقن الاستناد شد ولو مستند معلوم البطلان باشد هیچکدامش حجت نیست. من عرضم این است که بناء عقلاء بر هر سه است. فقط اجماع به هر دلیل لَبِّي که مستندش معلوم باشد و معلوم البطلان باشد این حجت ندارد که هیچکس هم نمی‌گوید که فایده ندارد.

پس اجماعی که متیقین الاسناد است نه اینکه مطلقاً قائل به حجیتش شدیم فإنما در صورتی که مستند روایتی است ضعیف است نه اینکه می دانیم درست نیست، روایتش نمی دانیم درست است یا نه؟ یکی از افراد سند مجهول است و مستندش معلوم الحجیه نیست.

به عبارت دیگر سیره متأخرین ظاهراً هست بر عدم جواز تقلید میت اما مستندش معلوم است و مطمئن الیه است و آن هم دلیل نمی شود و اگر تعارضت سیره المتقدمین و المتأخرین من این را در بحث اصول یادم هست بحث شده در شهرت این را بحث کرده اند اما در سیره که اصل سیره در اصول بحث کرده اند و بحث مستقلی نکرده اند و جایش هست که بحث شود چون یکی از ادله است و صدها مورد به آن استناد می شود و بعضی از موارد دلیل منحصر است.

در شهرت گفته اند اگر تعارض شد بین متقدمین و متأخرین حکمش چیست؟ در سیره عرض شد در اصول که اگر سیره متقدمین و متأخرین تعارض کرد حق با سیره متقدمین است چون عمل آنها اقرب به صحت است و قرب به معصومین داشته اند تا سیره متأخرین. بله اگر تعارض کردند ساقط می شود.

اگر قائل به تعارض و تساقط شدید یا قائل به این شدید که سیره مطلقه حجیت دارد نه سیره بعض متدینین پس این سیره هم حجیت ندارد. اما اینجور نیست که دلیل لَبّی است و سیره بر خلاف است. خیر سیره بر خلاف نیست به نسبت به متأخرین مسلم است و بالنسبه به متقدمین اگر یک شخصی مقداری شجاعت داشته باشد می گوید مسلم است که سیره بر جواز تقلید میت بوده است.

و اما دلیل لفظی آیات و روایات. فاسئلوا اهل الذکر کجایش حیات از آن استفاده می شود. می فرمائید که نمی شود از میت سؤال کرد. می آئیم این ظهور را باز می کنم فاسئلوا اهل الذکر إن کتم لا تعلمون. چیزهایی که بلد نیستید از آن کسانی که بلد هستند سؤال کنید. آیا سؤال خصوصیت دارد؟ بالاجماع خصوصیت ندارد و متعرض هم شده اند. در تفسیر، فقه و اصول. لهذا شما لازم نیست از مرجع تقلید سؤال کنید و او جواب دهد تا برای شما حجت باشد. اگر شما رفتید پیش مرجع تقلید نشستید و ابتداءً یک مسأله ای بیان کرد آیا برای شما حجت است یا نه؟ یا اینکه آیه می فرماید فاسئلوا و شما سؤال نکردید.

می گویند سؤال خصوصیت ندارد. چرا؟ چون رأی اوست که اثر بر آن مترتب است و سؤال طریقی دارد. به همین ملاک می گوئیم حیات خصوصیت ندارد. چه خصوصیتی دارد. وقتی که مجتهد حی بوده اعمال نظر کرده و ثقه هم بود. گفته نظر من این است اهل ذکر است و نظرش حجت. به همان ملاک که می گویند لا خصوصية في السؤال لا خصوصية في الحي. بله اگر حی نباشد سؤال نمی شود از او کرد غیر از حی هم جواب لسانی نمی تواند بدهد اما جوابها در کتابش هست همان گونه که می گویند ظاهر آیه این است که درک مجتهد و اهل ذکر و وثاقت اهل ذکر آن است که حجت برای قولش قرار داره نه سؤال. لازم نیست حتی جواب به شما بدهد. اگر شما از چهره اش فهمیدید که رأیش چیست آیا نمی توانید عمل کنید؟ اصلاً اگر حیات مطرح نمی شد اصلاً به ذهن نمی آید که خصوصیتی دارد. مثل اینکه در طب خصوصیتی ندارد و مطرح نمی شود و شک نمی شود.

لینذروا قومهم اذا رجعوا اليهم. تصریح کرده اند در کتابهای فقه و تفسیر

که انذار خصوصیت ندارد و اگر غیر از انذار هم گفت باید به آن عمل شود. آیا در رساله عملیه انذار است؟ اگر شک بین سه و چهار کردید بنابر چهار گذاشته و اگر بنابر چهار نگذاشتید در معرض احتمال عقاب هستید.

اگر کسی بی تفقه از اولیاء الله بود یک چیزهائی را فهمید از احکام از راه رمل و جف و اسطرلاب. آیا باید تفقه کرده باشد. خیر باید فقیه باشد و خیرویت در احکام داشته باشد.

روایت دارد که آمد خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض کرد که می خواهم لغات را یاد بگیرم حضرت چند ریگ از زمین برداشته به او دادند و گذاشت تو دهانش تمام زبانها را صحبت می کرد و روایت می گوید به ۷۰ لغت صحبت می کرد حالا این فهمش خصوصیت دارد یا درس خوانده باشد؟ بله بی درس خواندن غالباً نمی تواند یاد بگیرد. بی تفقه غالباً نمی تواند احکام خدا را یاد بگیرد پس اینها خصوصیت ندارد و هکذا انظروا الی رجل منکم ممن قد روی حدیثنا. آیا به میت می شود نگاه کرد، واقعه این است که ادله لفظیه حتی اگر صراحت هم داشته باشد. این رجل خصوصیت ندارد مگر اینکه دلیلی داشته باشیم که خصوصیت داشته باشد مثل باب قضاء و امام جماعت نسبت به مردها و مرجع تقلید پس این فرمایش که ادله تقلید یا ظهور در حی دارد یا لَبّی است که شامل میت نمی شود نمی تواند تقلید میت را بزنند.

✓ جلسه ۳۳

۱۲ جمادی الثانی ۱۴۱۹

حجت راجع به این بود که تقلید میت ابتداءً جائز نیست استدلال شده بود به دلیلی که جلسه قبل صحبت شد و اینکه ادله تقلید شامل میت ابتداءً نمی‌شود به خاطر اینکه ادله تقلید یا لَبَّیْهُ است که اجماع و سیره و بناء عقلاء قدر متیقن در غیر میت است یا ادله لفظیه است که آیات و روایات باشد که ظهور در حی دارد فاسئلوا اهل الذکر. نمی‌شود از میت سؤال کرد. لینذروا قومهم. میت نمی‌تواند انذار کند و امثال این‌ها.

عرض شد که این استدلال مناقشاتی در آن است که حجت شد.

بعضی آمده‌اند و مناقشه‌ای دیگر کرده‌اند که این مناقشه تام نیست و آن این است که بعضی گفته‌اند که الجزئیة لا یکون کاسباً و لا مکتسباً. شما آمدید رد کردید تقلید میت را به این که پنج دلیل ذکر کرده و جواب دادید. اجماع، سیره و بناء عقلاء و آیات و روایات، گفته‌اید شامل تقلید میت ابتداءً نمی‌شود. خوب شما باید دلیل بیاورید بر اینکه تقلید میت ابتداءً صحیح نیست کافی نیست و جائز نیست. اینکه شما این ادله را رد کردید این اثبات عدم جواز

نمی‌کنید. این اثبات می‌کند این‌ها دلیل نیست. شما که گفتید بناء عقلاء نمی‌تواند تقلید میت را بگیرد، سیره متشرعه نمی‌تواند بگیرد و اجماع را نمی‌تواند بگیرد چون ظهور در حی دارد. بر فرض که تام باشد این حرفها بالتیجه شما می‌گویند این پنج تا دلیل تقلید میت را نمی‌گیرد این اثبات نمی‌کند که تقلید میت جائز نیست. شما باید اثبات کنید دلیل دیگری هم ندارد. این را اثبات نکردید. انصافاً این مناقشه تام نیست چون دلیل یک مسأله‌ای اگر غیر از این پنج تا چیز دیگر نیست خوب این‌ها یکی یکی رد شد پس الجزئی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً نیست. غیر از این‌ها دلیل تقلید میت چیست؟ یا لَبی است یا لفظی. قسم سوم هم ندارد.

مدعی ادعا کرد که لفظ‌هایش ظهور در حی دارد و لَبی‌هایش قدر متیقن

حی است دیگر چه می‌ماند؟

این مناقشه، مناقشه فنی است. این استدلال، استدلال برهانی نیست یعنی ناقص است. باید شما می‌گفتید که ادله تقلید منحصر است در این‌ها و این‌ها بی‌اینکه ظهور دارند در حی و بین اینکه لَبی شامل میت نمی‌شود. این درست است اما این رد نمی‌کند تقلید میت را.

استدلال دیگر در تقریرات بعضی متأخرین وارد شده که آخر استدلال‌ها

قرار می‌دهیم و آن این است که گفته تقلید میت جائز نیست ابتداءً. چرا؟

شما که امروز مرجع تقلید حی هست نمی‌توانید تقلید شیخ مفید کنید.

چرا؟ چون در چه مسأله‌ای تقلیدش می‌کنند؟ در مسأله‌ای که موافق با فتوای

حی است یا مخالف فتوای حی؟ چون در مقام ثبوت دو قسم بیشتر نیست.

یکی یکی مسائل را که بگیرید شیخ مفید فتوایش با فتوای مجتهد حی یا موافق

است یا مخالف و قسم سوم ندارد. اگر شما در مسأله‌ای که فتوای شیخ مفید

موافق فتوای حی است در آن فقط تقلید شیخ مفید کنید این تقلید چه اثری دارد؟ اگر در مسأله‌ای که فتوای شیخ مفید مخالف فتوای حی است و می‌خواهید فتوای شیخ مفید را بکنید ادله تقلید و ادله دیگر مورد تعارض را نمی‌گیرد. چون تعارض تکاذب است و تقلید طریقت دارد. شما تقلید می‌کنید که به واقع نزدیک شوید وقتی که شیخ مفید می‌گوید یک تسبیحات اربعه کافی است مجتهد حی می‌گوید یک تسبیح اربعه کافی نیست. دلیلی که می‌گوید قول این حجت است یا قول آن نمی‌تواند متناقض یا ضدین را شامل شود. این می‌گوید کافی است و دیگری می‌گوید کافی نیست دلیل حجیت نمی‌گوید هم این حجت است و هم آن. چون لازمه‌اش تناقض است و قسم ثالث هم ندارد.

و الحاصل شما می‌خواهید تقلید مجتهد میت را بگوئید جائز است در چه موردی؟ لا یخرج عن قسمین: یا تخالف میت مع الحی یا توافق. اگر توافق است که بحثی نداریم و اگر با هم مخالف باشند نمی‌تواند دلیلی باشد برای رد تقلید میت. چرا؟ اولاً: همین جوری که گذشت و تفصیلش بعداً انشاء الله می‌آید در صورتیکه دو تا مجتهد یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و هر دو هم زنده بنابر وجوب تقلید اعلم و عدم حجیت قول غیر اعلم. **عند توافقهما فی الفتوی، جماعتی از اعظم هم به قولی ملتزم هستند که تقلید مفضول لا یجوز حتی فیما وافق فتواه الأفضل** که اجمالاً قبلاً صحبت شد و تفصیلش در جائی که خود صاحب عروه مطرح می‌کند خواهد آمد. یک عده‌ای از اجلاء که منهم صاحب عروه است منهم آقا ضیاء و عراقی و شیخ عبدالکریم حائری و آقای خوئی هستند، گفته‌اند احتیاط و جوبی این است که استناد در تقلید به فتوای مفضول نشود حتی در مورد دیگر وافق فتواه فتوی الأفضل. بنابر این قول که

الاحوط عدم جواز تقلید المفضول حتی فی المسألة التي وافق فتواه فتوى الافضل که بعداً در ذیل این مسأله بحث می شود. بنابر این قول پس اثر دارد. پس این حرف که اثرش اینطور نیست که اگر متوافقین فی الفتوی بودند میت و حی لا اثر لها و لغو است. خیر اثر دارد و لغو نیست. چون در جائی که دو مجتهد حی یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و موافق هم در فتوی هستند هر دو گویند تسبیحات اربع یکی کافی است. آقایان عده ای هستند و فیهم الاجلاء گفته اند نمی شود استناد به فتوای معقول کرد. اگر واقعاً یکی کافی بود تجری است این کار، اگر واقعاً یکی کافی نبود نماز شما درست نیست چون بی حجت یک تسبیحات اربع گفتند.

پس بنابر این قول اثر دارد اگر فتوای میت با فتوای حی متوافق باشد این **اولاً، ثانیاً: النقض باختلاف الاحیاء.** در احیاء شما چکار می کنید؟ همان کار را در اموات انجام دهد.

در جائی که تقلید دو مجتهد حی جائز باشد یا بنابر اینکه تقلید اعلم را لازم ندانید شما و یا بنابر اینکه تقلید اعلم را لازم ندانید شما و یا بنابر اینکه تحصیل اعلم عسر و حرج باشد و یا قول هر دو اینها شرعاً حجت باشد چه می گویند؟ می گویند **يجوز تقلید هذا المجتهد الحي و يجوز تقلید هذا المجتهد الحي.** به شما می گویند این حرف درست نیست چون فتوهای این دو مجتهد حی یا موافق یکدیگر است یا مخالف. اگر موافقند که این تخییر لغو است و اگر تخالف دارند که هیچ یک را نمی گیرد. شما چه جواب از این می دهید در حین؟ اگر بنا باشد که اشکال این باشد که عند الموافقه لغو است و عند المخالفة الدلیل لا یكون شیئاً منها. این اشکال نقض است همان جواب را اینجا بدهید.

پس این اشکال بر تقلید میت نیست. این اشکال توسعه دارد. جواب نقضی اسکاتی است، برهانی نیست. یعنی می‌گوید شمائی که آنجا ملزمید آنجا چکار می‌کنید اینجا هم همین کار را بکن. اشکال را توسعه می‌دهد. دوتا مجتهد چه هر دو میت چه هر دو حی، چه یکی میت چه یک حی. یا متوافقد یا متخالف. اما بالتیجه در هر یک یک مسائل اگر نباشد اشکال اینکه المتوافقان لغو است تعیین تقلید احدهما. المتخالفان دلیل هیچکدام را نمی‌گیرد در حین هم همینطور است. در مواقعی که تقلید هر دو فی نفسه جائز است نه در حین آن که از آن‌ها اعلم است یقیناً و یکی ایشان مفضول است یقیناً که تقلید اعلم در آن مورد لازم است که هم تشخیص اعلم داده شده و هم ممکن است و هم محذوری ندارد.

ثالثاً: یک قولی هست که در مجتهدین متخالفین تقلید کلیهما جائز است قول سختی است. در متساویین که این هست و قولش هم مشهور است. اگر دوتا مجتهد هر دو زنده و در علمیت متساوی هستند با تساوی وجدانی یا تساوی اعتباری از باب اصل عدم افضلیت احدهما علی الآخر است. اصل است به اعتبار اینکه احراز افضلیت نشده نه مقام ثبوت نه مقام اثبات.

شاید مشهور قائل باشند از شیخ به این طرف می‌گویند که از هر یک می‌خواهید تقلید کنید حتی مع تخالفهما. بنابراین قول که جماعتی آن را قبول می‌کنند این اشکال شما وارد نیست. چون گفتید اگر میت فتوایش موافق با حی است که لا اثر علیه چه این چه آن. اگر مخالف است که دلیل هیچ یک را نمی‌گیرد بنابراین قول دلیل هر دو را می‌گیرد. پس این اشکال نیست. دلیل شما اخص از مدعاست. مدعای شما این است که می‌گوئید تقلید میت ابتداءً لا يجوز مطلقاً چرا؟ چون اگر موافقد که لغویت لازم می‌آید بنابر قول به اینکه

در موافق هم لا یجوز حرف شما تام نیست. اگر مخالفانند که دلیل هیچکدام را نمی‌گیرد بنابر اینکه دلیل هر دو را بگیرد حرف تام نیست.

یک جواب دیگر، جماعتی از علماء و منهم مرحوم سید عبد الهادی شیرازی گفته‌اند تقلید میت ابتداءً عند الضرورة جائز است. شخصی رفته بود خدمت مرحوم آسید عبد الهادی شیرازی از ایشان سؤال کرده بود می‌خواهم حج بروم آنجا محل ابتلاء می‌شود مسائل زیادی اگر چیزی را در مناسک شما پیدا نکردم و توی مناسک کسی دیگر بود از احیاء به آن عمل کنم؟ فرموده بودند اشکالی ندارد. گفته بوده اگر یک مسأله‌ای اتفاق افتاد؟ در هیچیک از مناسک‌های احیاء نبود. توی جواهر و یا اقوال اموات بود عمل بکنم فرموده بودند اشکالی ندارد.

تقلید میت ابتداءً در این جزئی جماعتی می‌گویند اشکالی ندارد عند الضرورة. یعنی لازم نیست احتیاط کند. بنابراین حرف تام نیست. پس این حرف هم فی اصله تام نیست و هم علی المبانی المختلفة تام نیست. تقلید میت ابتداءً اگر اشکالش این باشد این هم فی نفسه تام نیست و هم علی المبانی المختلفة تام نیست. بله بر یک مبنای جزئی این حرف تام است. اما این برای استدلال علمی به درد نمی‌خورد. به نظر آقائی که تقلید متوافقین را لغو می‌داند، یعنی تعیین را لغو می‌داند و تقلید متخالفین را صحیح نمی‌داند. نه این نه آن. می‌گوییم دلیل هیچ کدام را شامل نمی‌شود. بنابراین قول بله این حرف تام است آن وقت اسم این استدلال نیست. چون استدلال همیشه توی فقه و اصول یک وقت شخص می‌خواهد بگوید دلیل من این است خوب این حقیق است. چه دلیل تام باشد یا نباشد. یک وقت می‌خواهد دیگران را با این استدلالش اقناع کند. این دلیل برای دیگران نیست.

هذا تمام الكلام في حرمة تقليد الابتدائي. البته یک مشت ادله دیگری هم هست که متعرض آن نشدم از دو جهت هم مطلب و استدلال طول می کشد و هم محل ابتلاء خیلی نیست. غالباً قائلند متأخرین که تقلید ابتدائی جائز نیست و آن ادله دیگری که ذکر نشد اگر شما به مفصلات مراجعه کنید از حرفهای این ادله می شود جواب و اشکال و مناقشه را ملاحظه نمود.

از جهت دیگر بالتیجه تقلید میت را من حیث المجموع ما قائل نیستیم الا فی الضرورة. اولاً: اجماعات مدعاتی هست ثانیاً: شهرت قطعیه هست برخلافش و بالتیجه توی فقه آقایان از شهرت های قطعیه نمی گذرند در مقام فتوا و این ها بحث ها و مناقشات علمی بود. مضافاً به اینکه بحمد الله در عصور متأخره مجتهد عدول متعددی هستند که اینجور نیست که ضرورت اقتضاء کند که انسان بخواهد تقلید اموات کنند لهذا از نظر رأی و نظر و فتوی قول به عدم جواز تقلید میت ابتداءً اگر اقوی نباشد احوط و جویی است.

این بالنسبه به دو قول مطلق راجع به تقلید میت ابتداءً. یکی قول به عدم جواز که قول دوم قرار داریم و یکی قول به جواز که قول اول بود و صحبت آن شد.

حالا در اینجا یک رشته تفصیلات در مسأله هست. نه جواز مطلقاً، نه عدم جواز مطلقاً. این تفصیلات کم و بیش از حرفهائی که گفته شده ظاهر می شود بحث و استدلالش به مجرد طرح. اما بد نیست که متعرض چندتای آن بشویم.

✓ جلسه ۳۴

۱۳ جمادی الثانی ۱۴۱۹

بعد از این ادله متعدده که ذکر شد برای جواز تقلید مجتهد میت ابتداءً به همه ادله یک یک جواب داده شد. یک عرضی است که احتمالاً گفته شده طرح این مورد از نظر بحث علمی مورد مهمی است بد نیست تکرار شود با بیان دیگر و آن این است: تمام این ادله‌ای که اقامه شد برای جواز تقلید میت تمامش رد شد مع ذلک چرا قائل به جواز نیستیم؟ شهرت مسلم بر عدم جواز هست و این را ما به عنوان تقلید از مشهور انجام نمی‌دهیم این اسمش تقلید نیست. می‌خواهم عرض کنم بنای عقلاء در هر جا که باشد در طریقت اعتبار دارد. ملاحظه کنید چند مثال می‌زنیم که مطلب را توضیح می‌دهد.

صیغه امر ظهور در وجوب دارد از اول تا آخر فقه هزاران روایاتی که صیغه امر در آن است چه صیغه افعال باشد یا لیتفعل باشد یا غیر این‌ها غالب فقهاء حمل بر وجوب می‌کنند. یک عده‌ای از فقهاء مثل صاحب معالم و بعضی دیگر می‌گویند صیغه امر دلالت بر وجوب ندارد و از قرائن وجوب و استحبابش بدست می‌آید ما روی چه میزانی صیغه امر را استفاده وجوب از آن

می‌کنیم حتی در موارد شک بلکه حتی در مواردی هم ظن شخصی بر عدم وجوب داریم. در باب حجج حجیتش متوقف است نه بر ظن وفاق و نه حتی بر ظن بر خلاف. اگر فقیه ظن شخصی دارد که توی این روایت صیغه افعال مراد از آن وجوب نیست مراد امام وجوب نبوده ظن است. می‌گویند فایده ندارد باید حمل بر وجوبش کنید. چرا؟ بخاطر یک مطلب و آن مسأله تخییر و اعذار عقلائی است. زبر بنای تمام این‌ها این است. تنجیز و اعذار عقلائی یعنی اگر بنای عقلاء بر این است که صیغه امر ظهور در وجوب دارد (اگر این صغری درست شد) که صاحب معالم مناقشه در صغری می‌کند می‌فرماید صیغه امر ظهور در وجوب و استحباب ندارد و مجمل است. اما مشهور گفته‌اند ظهور در وجوب دارد. اگر این مسأله صغرایش درست شد که درست هم هست و ما آن را قبول داریم که صیغه امر بما هی لولا القرائن علی الوفاق والخلاف ظهور در وجوب دارد که اگر این درست شد در یک موردش فقیه ظن شخصی پیدا کرد که این جا مراد از امر وجوب نیست. یعنی در عین اینکه قبول دارد که صیغه افعال بما هی ظهور در وجوب دارد اما در عین حال می‌گوید من مظنونم این است که امام اراده وجوب نکرده‌اند در همچنین جائی (تنجیز و اعذار این است عقلاء هم صیغه امر را ظهور در وجوب می‌دانند) اگر شخص عمل به وجوب کرد به عنوان وجوب با این صیغه امر برخورد وجوب کرد و واقعاً وجوبی نبود عند العقلاء معذور است و اگر عکس کرد در عین اینکه ظهور عقلائی دارد چون ظن شخصی پیدا کرد که این صیغه امر مراد از آن در این مورد وجوب نیست روی قرائن و ظن شخصی که اگر این قرائن را به عرف عرض کنید عرف هم می‌فهمد که ظهور در وجوب ندارد که هیچ ظهور ندارد. یک وقت است خیر می‌گوید این قرائن را عرف قبول ندارد من

ظنم این است که ظهور در وجوب ندارد. اگر بر اساس ظن شخصی اش گفت اراده جدیه نیست لظنی الخاص، و اگر ظن نوعی را و ترک کرد ظهور نوعی را به ظهوری که شخصاً به ذهنش می‌رسد. آن هم که علم به آن دارد ظن دارد. و اگر واقعاً مخالف با واقع در آمد عقلاء ملامتش می‌کنند. تنجیز و اعدار معنایش این است.

این هم که فقهاء و خصوصاً متأخرین اصرار دارند بر اینکه حتی مع الظن بالخلاف. (متقدمین یک رجرجه غریبی در فتاوا ایشان هست. غریب یک فقیه حتی یک فقیه گاهی، در اینکه آیا حجیت حجج مقید است به ظن شخصی بالوفاق؟ جماعتی تصریح به عدم ظن شخصی علی الخلاف، بعضی هم ظاهر کلامشان این است. متأخرین هر دو را زده‌اند از شیخ به این طرف و شاید از تأسیسات وحید بهبهانی باشد چون شاگردان وحید غالباً این را ملتزم نیستند (مثل سید بحر العلوم و کاشف الغطاء و صاحب ریاض و میرزای قمی). که نه ظواهر حجیتش متوقف است بر ظن شخصی به وفاق نه متوقف است علی عدم الظن شخصی علی الخلاف بخاطر همین مسأله تنجیز و اعدار است. چون اگر ظن نوعی بود نه ظن نوعی بلکه حجیت نوعی داشت - ظهور نوعی داشت. اینجا تنجیز و اعدار می‌آید. اینجا از دایره ظن شخصی بیرون می‌رود. بله اگر شخص علم پیدا کرد، بنای فقه و اصول بر این است که علم شخصی مطلقاً برای شخص حجیت است من ای سبب کان و فی ای باب من ابواب الفقه. یک سوم هم ما اضافه می‌کنیم و بای مرتبه من مراتب العلم کان. چون فلاسفه می‌گویند علم مراتب ندارد انکشاف است که امرش دایره بین وجوب و عدم است. عرفا می‌گویند (هر چند که این عرفان اصطناعی را نمی‌پذیریم) علم مراتب دارد. آیات قرآن در روایات هم شاید بر آن است. هر چند که فلاسفه

آن آیات و روایات را تأویل می‌کنند. علم الیقین - عین الیقین - حق الیقین اگر علم بود گیری کسی ندارد که حجیت ندارد. اما اگر از علم آمد پائین، بقول ما هیچکدام از مراتب علم را نبود که اسمش می‌شود ظن، که ظن اطمینانی ادنی مراتب علم است. این در مقام تنجیز و اعذار هیچ نقشی ندارد. روی همین مبنی بُنی اهم مسائل اصول که ظواهر باشد و روی همین مبنا بُنی الفقه. ما می‌خواهیم عرض کنیم با تمام این ادله‌ای که اقامه شد بر عدم جواز تقلید میت و همه‌اش رد شد، مع ذلک می‌خواهیم ملزم شویم به عدم جواز تقلید ابتداءً المیت. چرا؟ چون می‌گوئیم این یکی از صغریات مسأله تنجیز و اعذار است نه به خاطر خوف از مشهور یا تقلید از مشهور، به خاطر یک حقیقتی که به ذهن می‌آید. و آن مسأله بنای عقلاست. ما مدعی صغری هستیم که هر کس قبول ندارد صغری را قبول ندارد و گرنه کبری همین بود که عرض شد.

در باب تقلید من همین صغری هست و آن این است که اهل خبره هر فنی اگر مشهور آنها خصوصاً شهرت عظیمه آنها بر یک شیءای انعقد لزوماً (یا وجوب است یا تحریم) یک نفر دیگری از اهل خبره بعد آمد. یک وقت آن اهل خبره‌ای که بعد می‌آید که مجتهد هم هست، یقین می‌کند و علم دارد و ظن اطمینانی دارد که این مشهور اشتباه کرده‌اند، بحثی نیست و برایش حجیت دارد. اما یک وقت جداً علم ندارد راستی اطمینان شخصی ندارد و می‌رسد به مرحله شک که ظرف و امارات ظرفش شک است که اگر شک کرد در همچین جانی قول مشهور برای این شخص تنجیز و اعذار است. یعنی اگر مشهور اطباء گفته فلان دارد علاج فلان مرض است اگر این دارو را به این مریض ندهید می‌میرد چون داروی منحصرش است یک طبیبی امروز آمد و ادله این مشهور را دید که می‌گویند این داروی منحصره این مرض است و اگر

نخورد می‌میرد. اگر آن ادله را دید که تام نیست، یک وقت از مجموع تمامیت را نفهمید، یک وقت از مجموع این‌ها اطمینان پیدا می‌کند که این دارو، داروی این مرض نیست برایش حجت است یک وقت این طب توی شک می‌افتد حالا که شک کرد امرش دائر است بین دو چیز منحصره است یا نه؟ اصل عدمش است. آیا داروی این مرض است؟ اصل عدمش است و اگر به این اصل عمل نکرده باید ملتزم به قول مشهور شود.

می‌خواهم عرض کنم اگر به عقلاء گفت من شاک بودم، اما چون شاک بودم موضوع شک برای اصل است به اصل عمل کردم و داروی دیگری به این مریض داد و مریض مرد. آیا این مذموم نیست عند العقلاء؟

اهل خبره به او می‌گویند مشهور اهل خبره گفته این داروی منحصره است چرا به او ندادی؟ و بالعکس اگر این دارویی که مشهور اهل خبره گفتند این داروی منحصره است، به مریض داد و آن دارو او را کشت آیا معذور نیست عند العقلاء؟ به او می‌گویند توئی که اطمینان شخصی پیدا نکردی که این دارو، داروی این مرض باشد چرا این دارو را دادی؟ لا یعتبر عذراً.

پس اگر به قول مشهور و اهل خبره عمل کند و خطا شد معذور است و اگر به قول این‌ها عمل نکند در وقت خطا معذور نیست. این مدعاست. و مؤید این مدعی خود فقهای هستند که می‌گویند شهرت حجت نیست. توی فقه از یک شهرت ضعیف خیلی اوقات دست بر نمی‌دارند. حتی بعضی از فقهاء تصریح کرده‌اند که شهرت کالحجر فی جنب الإنسان است مقابل ادله. چون حجر با انسان هیچ نسبتی ندارد و سنخیتی ندارد. خود همان‌هایی که در اصول این تصریح را دارند توی فقه از شهرت دست بر نداشته‌اند. حالا نه همه جا و یا مدعی هستیم که شهرت اقوی الأدلّه است می‌گوئیم معذر است. چطور

می گوئیم ظواهر حجت است. خیلی جاها از ظواهر بخاطر یک حجت اقوی دست برمی داریم. چطور می گوئیم مفهوم شرط حجت است خیلی وقتها از آن بخاطر یک دلیل اقوی دست برمی داریم.

ما نمی گوئیم هر جا شهرت بود باید به آن چسبید. مدعی فقط این است که مقابل سلب کلی شهرت حجیت دارد خصوصاً اگر حجت عظیمه شد. در باب تقلید میت حجت عظیمه بلا اشکال و شبهه، شهرت عامه است من المتقدمین والمتأخرین بر عدم جواز تقلید میت ابتداءً. لذا در عین اینکه این ادله حرمت تقلید میت را یکی یکی رد کردیم. در عین حال نمی خواهیم قائل به جواز تقلید میت ابتداءً شویم.

بله این وجه جای مناقشه و بحث دارد و مرکزش اصول است و عمده مطلب یک کلمه است آیا بنای عقلائی که انعقد و توافق علیه المشهور در اینکه صیغه امر ظهور در وجوب دارد نظر آن بناء عقلاء در باب حجیت شهرت هست یا نیست؟ تنجیز و اعذار هست یا نیست؟ بحث این است.

هر کس در هر رشته ای که هست و خبرویت می خواهد و اعمال حدس می خواهد آیا شهرت لدی المطابقه منجز ولدی المخالفه للواقع معذر هست یا نیست؟ مدعی این است که معذر است و یکی از آنها هم همین است.

پس بخاطر این شهرت عظیمه که مطلق هم هست در نزد متقدمین و متأخرین تا به امروز این شهرت هست به حرمت تقلید میت ابتداءً. چون ما منجز و معذر می دانیم از این باب می گیریم. نه از باب ادله دیگری که اقامه کرده اند بر حرمت تقلید میت که یک یک رد شد و نه حرف دیگر که بعضی های دیگر زده اند و آن این است در رسائل در باب حجیت خبر واحد ادله مختلفه ای ذکر کرده می فرمایند، دهها دلیل بر حجیت خبر واحد ذکر

کرده‌اند. شیخ یکی یکی در آنها مناقشه می‌کند بعد آخر کار می‌فرماید ما هر چند در یک یک این‌ها مناقشه نمودیم اما این‌ها من حیث المجموع ظهور عقلائی دارد بر حجیت خبر واحد.

بعضی‌ها در باب تقلید میت همین حرف شیخ را خواسته‌اند بزنند. گفته‌اند ولو ادله حرمت تقلید میت را ما یک یک رد کردیم اما من حیث المجموع افاده اطمینان می‌کند. ما این را هم نمی‌خواهیم بگوئیم. واقعش ما اطمینان نداریم. حالا ممکن است که اطمینان پیدا کند. این ادله که در این مدت طویله استعراض برای حرمت تقلید میت که در آنها مناقشه شد بعضی گفته‌اند من حیث المجموع اطمینان نوعی که بناء عقلاء اسمش باشد یا اطمینان شخصی که علم شخصی باشد بر حرمت تقلید میت ابتداءً این دلیل‌ها یک یک افاده حرمت نمی‌کند مثل ظنون ضعیفه‌ای که جمع می‌شود با هم و من حیث المجموع اطمینان آور هستند.

فلان کس از حج آمده چه کسی می‌گوید؟ فلان بچه می‌گوید. خوب قول بچه که حجت نیست. فلان فاسق نقل کرد، این هم حجت نیست. فلان مجهول الحال نقل کرد. این هم که قولش حجت نیست. از در منزلش رد شدیم دیدیم آب پاشی کرده‌اند، شاید مقدمه آمدنش باشد و نیامده است. این‌ها یک یک حجت نیست، اما هر یک، یک نسبتی از ظن دارند. یکی یک درصد یکی دو درصد یکی پنج درصد که جمع شد می‌شود اطمینان. بعضی خواسته‌اند اینگونه بگویند که این ادله حرمت تقلید میت به تنهایی هر یک دلیل نیست اما هر یک نسبتی از ظن دارند جمع شده‌اند برای ما ظن اطمینانی آورده است و بعضی گفته‌اند اطمینان نوعی عقلائی در این است ما این دوتا را هم ادعا نمی‌کنیم. چون راستش همچین خبری به ذهن نمی‌رسد. در باب خبر

واحد فرمایش شیخ را قبول داریم اما در این جا نمی‌خواهیم این را ادعا کنیم که باز این خودش یک امر ظنی هست اما ظن غیر معتبر بعضی این حرف معلوم البطلان نیست برای ما محرز الصحۀ نیست. و این معنایش این است که یک مرتبه‌ای از ظن دارد نه اینکه هیچی ندارد. ممکن است این مؤید باشد. اما آنچه که ما اعتماد بر آن می‌کنیم اصولاً و فقهاً و یویدنا موارد مختلفه فقه را که فقهاء اعتماد کرده‌اند شهرت دارد.

اگر کسی شهرت را کالحجر فی جنب الإنسان دانست و از نقضهائی که بر آن دارد می‌شود در فقه ملزم شده به شهرت یک یک جواب داد فبها، اما نتیجه ما می‌خواهیم جمع کنیم بین اینکه این حرمت یک یک ادله حرمت تقلید میت را رد کردیم و اینکه حالا می‌خواهیم بیندازیم حرمت تقلید میت را، آن چیست؟ روی همین شهرت عظیمه است که مدعا این است که این در مقام تنجیز و اعدار عقلاء آن را می‌پذیرند.

و الحاصل این است تمام کسانی که این ادله حرمت تقلید میت را رد کرده‌اند و می‌گویند مع ذلک تقلید میت لا یجوز. این‌ها یکی از دو دلیل را دارند. یا مسأله حجیت شهرت است که ما از آن اتباع می‌کنیم و یا مسأله این است که می‌گویند این ادله را هر چند ما رد کردیم اما من حیث المجموع افاده اطمینان نوعی می‌کند یعنی ظهور عقلائی یا افاده اطمینان شخصی می‌کند یعنی علم شخص. وجه دیگری هم به ذهن نمی‌رسد و کسی بیان نکرده است. بالتیجه به نظر می‌رسد که دلیل اول را ما می‌پذیریم چون دلیل دوم به ذهنمان نرسیده است. در باب خبر واحد قبول کرده و فهمیده‌ایم فرمایش شیخ را که من حیث المجموع اطمینان شخصی می‌آورد بلکه اطمینان نوعی هست بر حجیت خبر ثقه عند العقلاء در مقام تنجیز و اعدار. اما در اینجا به ذهن نرسیده است. حالا ممکن است اگر تأملی کنیم آن هم به ذهنتان برسد.

✓ جلسه ۳۵

۱۴ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به این بود که تقلید مجتهد میت ابتداءً جائز نیست دلیل آن هم ادله‌ای که ذکر شد در گذشته.

دلیل آن این بود که تمام این ادله یک یک جواب داده شد. و دیروز عرض شد مع ذلک، قائل به عدم جواز تقلید میت ابتداءً. چرا؟ شهره و السیره. سیره متدینین (نه عقلاء) بر این است که در احکام شرعیه که اسمش تقلید است از مجتهد تقلید ابتداءً نمی‌گیرد. مشهور بین اهل خبره هم که فقهاء شیعه باشند از صدر اول تا به امروز این است که تقلید مجتهد میت ابتداءً مبرء ذمه نیست و جائز نیست (الوضعیه والتکلیفی) چون در اصول مکرر در این عصور متأخره ذکر شده است که شهرت فتوائی حجیتی برای یک فقیه ندارد تا برای آن اعتماد کنند. حتی مقابل اصل عملی و تصریح به این مطلب بعضی‌ها نموده‌اند. بعضی‌ها هم عبارتشان اطلاق دارد. یعنی عمل به اصل می‌کنند و عمل به شهرت فتوائی نمی‌کنند و تعبیر کرده‌اند از شهرت در مقابل دلیل حتی مقابل اصل عملی کالحجر فی جنب الإنسان. یعنی شهرت هیچ دلیلیتی ندارد حتی به

اندازه یک اصل عملی.

اینکه عرض شد اعتماد به مشهور می‌کنیم از روی چند کتاب مطالبی به عرض می‌رسد. هر چند که این‌ها مشت نمونه خروار است.

هفت الی هشت مورد را می‌خوانم که این‌ها حتی مقابل دلیل از دلیل دست برداشته‌اند و اعتماد بر شهرت کرده‌اند یا اینکه ظهور که دلالت است که ظواهر حجت است و دلیل است از ظهور دست برداشته‌اند بخاطر شهرت. روایت صحیح‌ه‌السند مع اعتراف بصحّه‌سندها و ظهور دلالت‌ها دست از آن برداشته‌اند بخاطر شهرت و این فقط برای صرف دفع استبعاد است که این‌که به ذهن می‌رسد که چطور می‌شود اعتماد بر شهرت کنیم و یا یک فقیه دلیل دیگری جز شهرت نداشته باشد و آن‌که دلیل قرار دهد می‌خواهیم عرض کنیم عملاً فقهاء در فقه در مختلف ابواب همین کار را کرده‌اند.

مکاسب شیخ انصاری که دهها مورد در آن است. مکاسب خط طاهر خوشنویس ص ۱۱۴ اواخر صفحه، در مسأله اینکه آیا صبی ممیز اگر بیع کرد در حالی که بلوغ شرعی ندارد آیا بیعش صحیح است؟ بنای عقلاء بر صحت بیعش است چون قائل به رشد هستند. شیخ می‌فرماید: از روایات استفاده می‌شود که قولش حجت نیست بعد رد و جواب می‌دهند و می‌فرمایند: فالعمدة فی سلب عبارة الصبی (یعنی عمده دلیل) هو الإجماع المحکمی المعتضد بالشهرة العظيمة والأفالمسألة محل اشکال. یعنی لولا اجماع منقول که شهرت عظیمه پشتیبان این اجماع است اگر این نبود مسأله محل اشکال بود.

بعد سر این مسأله صحبت می‌کنند و می‌فرمایند: فالإنصاف أنّ الحجة فی المسألة هي الشهرة المحققة والإجماع المحکمی. دهها مورد در مکاسب از این امور هست. دوم: شرح تبصره آقا ضیاء جلد اول کتاب الطهارة ص ۲۵۵. یک مسأله

است و آن اینکه اگر کسی لباسش نجس بود یا بدنش متنجس بود یادش رفت و نماز خواند نمازش باطل است. اگر جاهل به نجاست بود نمازش صحیح است اگر فراموش کرد نمازش باطل است. اگر بعد از نماز فهمید در وقت اعاده کرد بعد از وقت هم باید قضاء کند مشهور این است.

روایت دارد که اعاده نمی‌خواهد و روایت هم دارد که اعاده می‌خواهد. یک روایت صحیحه سوم هم هست که اگر ما بودیم و روایات این روایت سوم مفصل است می‌گوید اگر در وقت یادش آمد اعاده کند اگر بعد از وقت یادش آمد اعاده نمی‌خواهد که این روایت اگر ما بودیم و روایت، شاهد آن در اطلاق می‌شد. یعنی آن روایتی که می‌گفت اعاده کند به قرینه این روایت که صحیحه علی بن مهزیار است حمل می‌شود بر اعاده در وقت. روایتی که می‌گوید اعاده نمی‌خواهد و اطلاق دارد به قرینه این روایت که می‌گوید خارج وقت اعاده نمی‌خواهد حمل می‌شود آن اطلاق هم بر اینکه در خارج وقت قضاء می‌خواهد.

مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند: قاعده‌اش این است که لولا اعراض المشهور، مشهور از این تفصیل که این صحیحه گفته اعراض کرده‌اند و ما دست بر می‌داریم پس چون مشهور به این روایت مفصله عمل نکرده‌اند ما از آن دست بر می‌داریم. لمکاتبه ابن مهزیار المشتملة علی إعادة ما صلّی مع نجاسة کفه نسیاناً تلك الصلوات التي بقى وقتهن و اما ما فات وقتها فلا إعادة (این نص روایت است) ایشان می‌فرماید و لولا اعراض المشهور عنها (از این مکاتبه ابن مهزیار) لكانت شاهدة جمع بين المطلقات العامرة بالإعادة والعامرة بعدها. ما می‌خواهیم بگوئیم چه اثباتاً که فرمایش شیخ بود و اثباتاً جاهای دیگر هم دارند. چون بالنسبه به شهرت بعضی‌ها مطلقاً رد کرده‌اند مثل مرحوم آقای خوئی در اصول

بعضی‌ها تفصیلاً قائل شده‌اند گفته‌اند اعراض مسقط سند است اما مسقط دلالت نیست. اینجا اعراض هم مسقط سند شده و هم حفظ دلالت. مورد سوم: یک مسأله هست و آن اینکه شهادت یک زن در ربع از اموال حجیت دارد و هم روایت دارد و هم مشهور گفته‌اند. شهادت یک زن یعنی اینکه اگر زید مرد وصیت کرد ۱۰۰ دینار به این شخص بدهند و شخص مدعی این حرف است می‌آید و می‌گوید ۱۰۰ دینار بدهید. می‌گویند تو مدعی هستی، شاهدت کو؟ اگر یک زن شاهد آورد یک ربع ۱۰۰ دینار را به او می‌دهند. اما اگر هیچ شاهد ندارد ادعا می‌کند که زید وصیت کرد ۱۰۰ دینار به من بدهد. شاهدت کو؟ می‌گوید خدا شاهد است. یک فلس هم به او نمی‌دهند چون صرف ادعا فایده‌ای ندارد. روایت صحیحۀ دارد و صریح است که اگر شاهد هم ندارد ربع به او بدهید.

مبانی تکلمة المنهاج مرحوم آقای خوئی جلد اول صفحه ۱۳۳ - اوائل صفحه - بقى هنا شيء و هو ان حماداً روى في الصحيح عن الحلبي قال: سئل ابو عبد الله عليه السلام عن امرأة ادعى انه اوصي لها في بلد بالثلث و ليس لها بينه. قال عليه السلام تُصَدَّقُ فِي رُبْعٍ مَا ادَّعَتْ. اين شاهد. شاهد سر فرمایش مرحوم آقای خوئی است. می‌فرمایند: و هذه الصحيحة شاذة لا عامل بظواهرها منّا و هي مطروحة أو مأولة. بگوئیم که مراد این است که یک شاهد زن دارد.

پس روایتی است صحیحۀ ولی فقهاء به آن عمل نکرده‌اند.

مورد چهارم: مصباح الفقاهة مرحوم آقای خوئی جلد ۳. یک مسأله هست و آن اینکه موالات بین ایجاب و قول در عقد شرط است یا نه؟ شما می‌گوئید بعثت یک هفته بعد می‌گوئیم قبلت. آیا این بیع صحیح است یا نه؟ ایشان استدلال می‌کنند بر اینکه این بیع صحیح است. موالات شرط نیست بین

ایجاب و قبول و استدلال به سیره است.

ص ۵۷. يدل على عدم اعتبار الموالاة بين الإيجاب و القبول قيام السيرة (مراد ایشان سیره و بناء عقلاء نیست بلکه سیره متدینین است) بين التجار المتدينين على معاملهم بعضهم بعضاً بالكتابة والبرقية مع تحلل فصل الطويل بين ايجابها و قبولها و لم تناقش احد في صحتها. سیره متدینین این است که بین ایجاب و قبول شرط نمی‌دانند که موالات باشد.

یک مورد دیگر در صفحه ۱۳۰، استدلال می‌کنند به السیره العقلائية. مسأله این است که در غصب اگر کسی غصب کرد ضامن است حالا اگر عنوان غصب بر آن صدق نمی‌کند یا شک کردیم عنوان غصب بر آن صدق کرده یا نه؟ می‌گوئید: باز هم ضامن است. چرا؟ للسیره العقلائية و تنها دلیل هم همین است. نعم يمكن الاستدلال على الضمان بأمرين: السيرة القطعية العقلائية فإنها قائمة على أن أموال الناس لا تذهب حذراً و عليه فإذا استولى احد على مال غيره سواء أكان ذلك بعنوان الغضب أم كان بعنوان آخر (که مهم این اولی است) ضمنه بجميع الخصوصيات التي هي دخيل في المالية فتكون دليلاً على ضمان المنافع المستوفاه (ولو عنوان غصب بر آن صدق نکند).

تابع همین مسأله این است که شخصی غاصب باشد یا غیر غاصب هست چه حدودی ضامن است؟ می‌گویند به جميع خصوصيات ضامن است. از کجا این جميع خصوصيات استفاده می‌شود؟ للسیره.

ص ۱۳۸: و حاصلها آن الغاصب انما يضمن عين المغصوب للمغصوب منه بجميع خصوصياتها الشخصية والنوعية للسيرة القطعية العقلائية فإنها قائمة على ان الانسان إذا وضع يده على مال غيره لزم عليه رده على مالكة بجميع خصوصياته و شئونه.

مورد پنجم: یک مسأله‌ای است که صبی اعمالش اعتبار ندارد. در هبه و هدیه قبض شرط است. یعنی اگر کسی به شما گفت این انگشتر هدیه برای شما. یا خانه. تا قبض نکرده باشید داخل ملکتان نمی‌شود. حالا اگر شما چیزی به بچه‌تان دادید ملکش می‌شود یا نه؟ یا کسی چیزی به بچه شما داد. آیا قبض الصبی قبض أم لا؟ چیزهای دیگرش اعتبار ندارد. می‌فرمایند: قبض الصبی قبض للسیرة. یعنی از لا ملک، ملک می‌کند. دلیلش چیست؟ نه روایت دارد و نه آیه، سیره است. ولكن الظاهر (ص ۲۶۵) أن قبض الصبی یفید الملكية فی الهبة و غیرها. هبه یا صدقه و نحله و خمس، که البته فوارقی هم با هم دارند. لقیام السیره علی ذلک (چه سیره متدینین چه عقلاء).

مورد ششم: کتاب المعتمد، شرح مناسک حج مرحوم آقای خوئی جلد سوم ص ۳۰۲. دو صحیحۀ ذکر می‌کنند. یکی می‌فرمایند کالصحیحۀ حریز لا یکون عمرتان فی سنۀ سندش صحیحۀ است متنش هم حصر نفی و استثناء است. و فی صحیحۀ الحلبي العمرة فی کل سنة مرة که بالمفهوم دلالت می‌کند، ادله بالنطوق دلالت می‌کرد.

ایشان می‌فرمایند و هذا القول که در سال بیش از یک عمره نمی‌شود انجام داد مما لا یمکن الإلتزام به. دو صحیحۀ است دلالت‌هایش هم خوب است. یکی حصر است و یک ظهور دارد. ظهور بالمفهوم. و هذا القول (قائل هم دارد که در یک سال دو عمره نمی‌شود انجام داد) اطلاق هم دارد. و هذا القول مما لا یمکن الإلتزام به للسیرة متدینین نه عقلاء) القطعية علی اتیان العمرة مکررة فی کل سنة فلا بد من طرح هذه الروایات او حملها عل عمرة التمتع.

مورد هفتم: کتاب حج ایشان جلد دوم ص ۴۵۲، مستند عروۀ، تقریرات سید رضا خلخالی روایت دارد که: غسل احرام واجب است (جماعتی از فقهاء

هم فتوا داده‌اند) روایت هم صحیحه است اما مشهور حمل این وجوب را بر استحباب کرده‌اند. مشهور عمل به ظهور دلالتی نکرده‌اند. لا ریب فی أن من جملة المستحبات غسل الإحرام بل الأخبار به مستفیضة بل کادت تكون متواترة و ظاهر جملة منها بل صریح بعضها وان كان هو الوجوب كما فی موثقة ساعة لاطلاق الواجب علیه (على غسل احرام) ولكن لا بد من رفع يد عن ذلك و حملها على الاستحباب اذ لا يمكن الالتزام بالوجوب مع تصريح الأصحاب بالاستحباب (چون اصحاب گفته‌اند مستحب نمی‌توانم از این وجوب استفاده کنیم با اینکه نص در وجوب است و روایت معتبره است.) ولم ينقل القول بالوجوب الا من ابن ابي عقيل و ابن الجنيد ولا يعبأ بخلافها لقيام السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين على الخلاف. یعنی مسلمین سیره‌شان بر این است که ملزم به وجوب نیستند.) بل نقل عن المرتضى نسبة الوجوب إلى أكثر اصحابنا.

✓ جلسه ۳۶

۱۵ جمادی الثانی ۱۴۱۹

لا یجوز تقلید المیت مع عدم وجود الحی فیجوز. این از علامه و محقق اردبیلی نقل شده است. اگر کسی در این زمان می‌خواهد تقلید شیخ مفید کند گفته‌اند جائز نیست چون تقلید ابتدائی است در حالیکه حی است. حی عادل. اگر کسی می‌خواهد تقلید میت کند در یک عصری که مجتهد جامع شرایط یا نیست یا لااقل این اطمینان پیدا نکرده، یا نیست وجدانی یا تعبدی بالتیجه، روی بینه روی علم روی اصل تنجیزی اصل غیر تنجیزی، بالتیجه مجتهد حی ندارد این جائز است.

استدلال این‌ها معتمد بر دو حرف است. شبیه این حرف را در مباحث گذشته از سید عبد الهادی شیرازی نقل شد که از ایشان سؤال شده بود که اگر توی مناسک‌های مجتهدین احیاء یک مسأله‌ای محل ابتلاء شده بود و پیدا نشد آیا جائز است به اموات رجوع کنیم؟ فرموده بودند: اشکالی ندارد.

این تفصیل بالتیجه می‌گوید لا یجوز تقلید المیت ابتداءً الا اگر مجتهد حی نباشد یعنی یک استثنا به عدم جواز زده، موافق مشهور است ولی استثنا زده

و استدلالشان به دو دلیل است:

اولاً: عمده ادله تقلید لیبی است و اجماع و شهرت و سیره است و بناء عقلاست و اینها در جائی است که تقلید حی ممکن نباشد اگر ممکن بود نوبت به این ادله نمی‌رسد. موردی که امکان باشد تحصیل فتاوی حی عقلاً و شرعاً یعنی هم ممکن باشد و هم ضرر و حرجی نباشد. اما اگر یکی از این دو منتفی شد یعنی عقلاً ممکن نبود انسان به حی رجوع کند با اینکه شرعاً ممکن نباشد حرج و ضرر است. اگر اینها منتفی بود حرمت تقلید میت ابتداءً منتفی می‌شود.

ثانیاً: بر فرض ما ادله لفظیه برای تقلید داشه باشیم که حی و میت را بگیرد چون لفظ اطلاق و عموم دارد، این وجوب تقلید مثل بقیه احکام مقید به شرائط عامه است که یکی از آنها شهرت است و اگر تقلید حی نشد بکنم واجب نیست از حی تقلید کنم. این حاصل این مفصلین است.

این حرف را عمده با اضافه حرفهای گذشته یک اشکال بر آن است و آن اینکه اینها می‌خواهند بگویند که اگر مجتهد جامع الشرائط حی هست و ممکن است به او رجوع کنیم لا یجوز تقلید المیت و اگر نیست و امکان ندارد عقلاً و شرعاً رجوع به حی یجوز تقلید المیت.

اینجا یک اشکال است و آن این است که استدلال ناقص است. مجتهد حی یا نیست یا رجوع به او واجب نیست چون حرج است. خوب امر مگر دائر بود بین مجتهد حی و مجتهد میت تا اینکه اگر این نشد آن؟ مگر آنها ضدین هستند که اگر یکی رفت دیگری بیاید ما در این بین احتیاط داریم که باید شما مضافاً به این استدلالتان، استدلال کنید و لا یجب الاحتیاط و الامتثال حی نیست. با وجود حرمت تقلید میت ابتداءً چطور مع عدم وجود المجتهد

الحی می‌روید سراغ مجتهد میت؟ باید احتیاط کنید اگر احتیاط عقلاً و شرعاً ممکن باشد باید احتیاط کنید و با احتیاط می‌توانید یقین به فراغ ذمه پیدا کنید. اگر احتیاط را نمی‌دانید و جهش چیست و نمی‌توانید احتیاط کنید یا دوران بین مخدورین است یا امثال این‌ها. باز هم نوبت به میت نمی‌رسد. باز هم استدلال ناقص است. باید استدلال کنید که رجوع به مشهور واجب نیست. در همچنین حالی اگر رجوع به مشهور واجب باشد نوبت به تقلید میت نمی‌رسد. یعنی باید چیزهایی که مقدم است در افراغ ذمه علماً و جدانیاً او تعبدیاً ولو للإسداد عقلاً او شرعاً، مقدم است بر امری که ابتداءً حرام بوده و هو تقلید المیت، این‌ها را نمی‌شود طفره رفت. شما باید بگوئید مجتهد حی امکان تقلیدش نیست و احتیاط هم واجب نیست یا ممکن نبود و عمل به شهرت واجب نباشد یا جائز نباشد آن وقت نوبت به میت می‌رسد.

جماعتی از اعظم و اجلاء این را قائل شده‌اند مثل شیخ انصاری، مرحوم میرزای بزرگ و آشیخ محمد تقی شیرازی. در رساله‌های عملیه ایشان تقلید کرده‌اند جواز تقلید میت را به صورتی که نه فقط تقلید حی ممکن نباشد، احتیاط ممکن نباشد، عمل به مشهور واجب نباشد، یجب الاحتیاط.

یک وقت است مسائل محل ابتلاء که خلافتی باشد کم است می‌شود احتیاط است. تسبیحات اربعه را سه بار می‌خواند. ضرر و حرجی نمی‌شود اگر احتیاط ممکن نیست و دروان بین مخدورین است یا نمی‌تواند انجام دهد بخاطر ضرر و حرج نوبت به قول مشهور می‌رسد. اگر خودش اهل علم است می‌تواند بدست آورد اقرب به واقع است. اگر قول مشهور را نمی‌فهمد چون اهل علم است باید پرسد در حد قدرت عقلی و شرعی اگر ممکن نیست آن وقت نوبت به تقلید میت می‌رسد. وگرنه اصل تفصیل بالنتیجه یک استثنائی

است از حرمت تقلید میت و این کافی نیست. البته برای دو طرف این تفصیل همان حرفهای قبل هست.

تفصیل دیگر هست. مرحوم شیخ در تقریراتشان نقل فرموده‌اند از فاضل طونی که فرموده است: اگر تقلید مجتهد حی ممکن است که از او تقلید کنید اما اگر ممکن نیست و حرج و ضرر است می‌خواهید تقلید مجتهد میت کنید تفصیل در مسأله قائل شده، گفته مثل شیخ مفید - کلینی - صدوق جائز نیست از آنها تقلید نمود. من یفتی بالروایات یجوز التقلید وان کان میتاً اما من یفتی باللوازم العقلیه والملزومات والملازمات این‌ها لا یجوز تقلیده. و به عبارت دیگر فقهای مجتهدین لا یجوز تقلید هم، فقهای محدثین یجوز تقلیدهم. وجه تفصیل ایشان چیست؟ فرموده است لا اشکال در اینکه راوی میت می‌شود از او قبول کرد. اگر کسی یفتی بالروایات این هم حکم همان راوی را پیدا می‌کند.

اما اگر استلزامات و این‌ها را در کار می‌آورد مثل مجتهدین مثل مفید - طوسی - مرتضی رضوان الله علیهم، نه ادله حرمت تقلید ابتدائی این‌ها را می‌گیرد و به عبارت دیگر ایشان یک استثناء قائل به حرمت تقلید ابتدائی است الا من یفتی بالروایات. این را شیخ بعنوان تفصیل از ایشان نقل می‌کنند.

عبارتی که از ایشان همان جا نقل شده ظهور دارد در اینکه اگر زنده هم باشد لا یجوز تقلید المجتهد و خاص به میت نیست. عبارت ایشان در تقریرات مسارح الانصار صفحه ۲۶۷ می‌فرمایند: والذي یختلج فی الخواطر فی هذه المسأله (فرمایش منصوب به فاضل طونی) ان من علم من حاله انه لا یفتی الا بالمنطوقات الادله (یعنی روایات و کتاب و سنه) و مدلولاته الصریحه کابنی بابویه و غیرهما من القدماء یجوز تقلیده حیاً کان أو میتاً ولا یتفاوت حیاته و موته فی فتاویه و أما من لا یعلم من حاله ذلك (مقید باشد به مدلولات و منطوقات

روایات) کمن يعلم باللوازم غیر البنية (لوازمی که روش نیست و هر کسی این لازم را نمی فهمد) و الجزئیات غیر البینة الاندراج فی شکل تقلیده حیاً کان أو میتاً. مرحوم شیخ همان جا جواب ایشان را داده‌اند: و اما ما افاده من التفصیل فهو ذهاب الی ما ذهب الیه الظاهریون و رجوع عما أسسه العلماء الالمیون (که گروه مقابل را غیر الهی می دانند) و هدم لبنیان الاجتهاد و الفتوی.

پس بالتبجیه ایشان مفصل است در اینکه مجتهد این تفصیل را باید در اول باب اجتهاد و تقلید نقل کند. این می گوید المجتهد الذی یفتی بالروایات تقلید او متعین است چه زنده چه مرده. عملکرد مجتهد فرق می کند. مرحوم شیخ فرمایش خوبی فرموده‌اند: فرموده‌اند که اجتهاد مبنی بر همین چیزهاست. اجتهاد یعنی الاستظهار من الادله. چون شیخ مفید، شیخ انصاری تا به امروز، اگر مجتهدین لوازم عقلیه را بحث می کنند و استدلال می کنند بخاطر استفاده از ادله است و به عبارت دیگر مجتهدین می گویند ما عوام نیستیم که لفظ یک روایت را بگیریم و ببینیم چه گفته باید ببینیم در چه موردی بوده، معارضی داشته یا خیر، مزاحم دارد یا نه؟ بالتبجیه جمع کلمات المعصومین و قرآن است این اجتهادها و این لوازم و مستلزمات و تعبیرات اینها طریقت دارد نه اینکه روی لازم شیخ مفید فتوی می دهد. هیچ مجتهدی روی لازم فتوی نمی دهد.

اینها توی خود فرمایشات معصومین هم هست و واقعاً هم بنیان اجتهاد و فتواست. در خود روایات مکرر این وارد شده است.

آمد از حضرت علیه السلام سؤال کرد اقل حمل چقدر است؟ فرموده‌اند: ۶ ماه. بعد عرض کرد مدرکش چیست؟ فرمودند: یک جا فرموده: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ و در آیه‌ای دیگر فرموده: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ

ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴿ پس اقل حمل ۶ ماه است. این لوازم است. یا آمد به حضرت عرض کرد: یا بن رسول الله می گویند همه سر را باید مسح کرد شما می فرمائید نه همه رأس. حضرت فرمودند: لمكان الباء. از عرب های فصیح سؤال کنید. نفرموده رؤسکم فرموده برؤسکم. باء یعنی بعض رؤسکم. این تبعیض نه اینکه امام فلسفه را آورده اند در احکام خدا. که لازمه جمع این دو آیه این است که اقل حمل ۹ ماه است. نه این برای فهم ادله است. لذا این استدلال تام نیست. مضافاً به این دو عرض در جواب فاضل طونی می شود گفت:

اولاً: از ادله اربعه که سابقاً در الاجتهاد و التقليد صحبت شد ثبت من الادله الاربعه که تقلید اینگونه مجتهدین جائز است مجتهدی که از لوازم و ملزومات استفاده می کند طریقیاً برای استفاده بهتر از ادله.

ثانیاً: ایشان فرموده اند مثل کلینی و ابن بابویه. می گوئیم این ابنی بابویه فتوا داده اند طبق روایات یا مضمون روایت را به عنوان حکم نقل کرده اند؟ اینکه فاضل طونی می فرماید: می شود از صدوق تقلید کرد یعنی می شود یک عامی من لا يحضره الفقيه را بردارد و روایاتش را ببیند عرب هم هست عربی را می فهمد طبقش عمل کند. آیا می خواهد این را بگوید؟ که این مسلماً جائز نیست. چرا؟ چون یک عامی این روایت را در شبهات حکمیة محض کند بعد عمل کند یا نه؟ آیا نباید بداند که این روایت معارض دارد یا نه؟ این اطلاق تقیه دارد یا نه؟ راوی ثقه است یا نه؟ وقتی که صدوق می فرماید این روایت صحیح است می شود بر تصحیح صدوق اعتماد کرد بدون معرفت افراد؟ اینها شبهات حکمیة است. این عامی یا باید مجتهد باشد که اسمش مقلد نیست و اجتهاد است و از بحث خارج است.

اگر ایشان می خواهد بفرماید: من یفتی بالروایات یعنی کلینی روایات را

بررسی کرده و جهاتش را ملاحظه کرده نتیجه طبق بعض روایات و خلافاً لبعض آخر فتوا داده، همین در مجتهدین هم هست کلینی هم همین را کرده فقط اجتهادها فرق دارد.

در عصر ما یک عده‌ای مثل صاحب مدارک و بعد از این‌ها، این‌ها مقید هستند که اگر شیخ طوسی یا صاحب جواهر یا محقق اردبیلی فرمودند: هذه روایة صحیحہ عن الصادق علیه السلام شما حق ندارید به آن عمل کنید خود شما باید بروید و سندش را تحقیق کنید که آیا سند واقعاً صحیح است. شاید اصالة العدالة‌ای بوده، شاید فاضل را دلیل وثاقت می‌دانند.

و یک گروهی دیگر هم هستند که می‌گویند اگر گفتند روایت صحیح است دیگر ما اگر بگردیم چیزی بیشتر پیدا نمی‌کنیم و دنبال سند نمی‌روند مگر در ضرورت.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک یک جایی می‌فرمایند صحیحہ و یک جای دیگر می‌فرمایند مصححه. یعنی من نمی‌دانم صحیح است یا نه.

اگر کلینی و صدوق روایات را حلاجی کرده‌اند، بالتیجه بر اساس بعضی روایات این را معتبر دانسته یا آن را فتوی داده‌اند این همان تقلید مجتهد است پس نتیجه حرف فاضل طونی تفصیل تفصیلی است در مجتهد نه در حیات و موت و در محلش هم تام نیست.

✓ جلسه ۳۷

۱۶ جمادی الثانی ۱۴۱۹

تفصیل سوم در مسأله تقلید ابتداءً میت تفصیلی است از جماعتی نقل شده که **يجوز التقليد الميت ابتداءً فيما وافق الحي ولا يجوز فيما خالف الحي**. اگر شیخ مفید فتوایش موافق با مجتهد زنده فعلی است می شود به عنوان تقلید شیخ مفید به آن عمل کنیم. شیخ مفید می گوید: تسیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم یکی کافی است مجتهد حی هم همین است فتوایش. اما اگر شیخ مفید می گوید یکی کافی است و مجتهد حی می گوید سه تا، نمی تواند به فتوای شیخ مفید عمل کنید.

این مطلب و جهش واضح است. مسأله طریق تقلید است. مثل این است که بگویند در حجیت قول ذی الید، بگویند قول ذی الید در آن تفصیل است. حجت است در جائی که موافق با بینة باشد اگر مخالف با بینة شد قول ذی الید حجت نیست. این معنایش عدم قول ذی الید است مع وجود بینة. بینة مقدم است. استصحاب حجیت دارد به شرط اینکه مخالف با قول ذی الید نباشد. این نتیجه عدم جواز تقلید میت است در صورت مخالفت با

مجتهد حی.

لکن مع ذلک دو اشکال بر این قول وارد است. سابقاً صحبت شد که خود این مسأله مبنائی است و جماعتی آن را قبول ندارند. جواز استناد به قول غیر اعلم و حتی فی المسأله التي توافق فتواه فتوی الاعلم. عده‌ای از متأخرین هم در این جماعت بوده‌اند. خود آسید محمد کاظم یزدی هم از این جماعت است. می‌گوید استناد حجیت می‌خواهد اگر غیر اعلم حجت نیست قولش. اگر میت ابتداءً قولش حجت نیست حتی در مسأله‌ای هم فتوایش موافق با فتوای کسی باشد که قولش حجت است. در آن شما نمی‌توانید به آن استناد کنید. یعنی اگر تقلید حی لازم است در یک مسأله‌ای میت فتوایش موافق فتوای حی است. آنها اشکالشان این بود که اگر شما استناد به میت کردید این عند الموافقه للواقع تجری است و عند المخالفه للواقع عذر نیست. شما اگر استناد به قول حی می‌کردید عند الموافقه منجز بود و عند المخالفه معذر. اما اگر به چیزی که حجت نیست استناد کردید و اعتماد بر آن کردید این عند الموافقه تجری و عند المخالفه للواقع معذر نیست.

ما باید ببینیم این مفصل که می‌گوید فتوای میت ابتداءً حجت است فیما وافق الحی اگر از کسانی است که موافق للحجّه را موجب حجّیت می‌داند عیبی ندارد اما از کسانی است که موافقه للحجّه را حجت نمی‌داند بر این تفصیل اشکال وارد است. اگر هم خودش از کسانی است که غیر حجت موافق با حجت را حجت می‌داند باز هم می‌گوئیم این بر فتوای شماست اما کسی که حجت نمی‌داند تام نیست بنابر سبیل منع الخلو یکی از این دو اشکال بر ایشان وارد است.

اشکال دوم این است که مفصل اینجور فرموده که إذا وافق فتوی المیت مع

فتوی الحی یجوز تقلید المیت و إذا خالف لا یجوز. صورت موافقت یعنی احراز موافقت.

قبل از اینکه این دوم را عرض کنم در مسأله سابقه اشاره شد که ما با این هائی هستیم که می گویند اذا وافق غیر الحجة مع الحجة یکنفی هم معذراً و هم منجزاً. بلکه در جایش می آید ما می گوئیم اگر وجود موافق کافی است احراز موافقت لازم نیست. یعنی اگر کسی نماز می خواند تقلید هم نمی کند یک تسبیحات اربعه فقط می خواند این اگر واقعاً یک تسبیحات اربعه کافی است که گیری ندارد مگر مسأله تجری که هست و اگر یک تسبیحه کافی نیست اما یک حجتی بوده که یک تسبیحه اربعه کافی است ولو من نمی دانستم (البته این فتوای عملی نیست اینجا بحث های علمی است که ببینیم چقدر دلیل داریم).

مستشکل ممکن است بگوید این نمی دانسته به حجیت، علم به حجیت دخلی در حجیت ندارد مولائی که می خواهد معاقبه کند حق معاقبه ندارد چون حجتی غیر از این نبوده است. البته این خودش بحث مفصلی است. ما از نظر علمی موافق با این حرف هستیم و تفصیل را قبول داریم حتی اگر تقلید مجتهد میت را جائز ندانیم که نمی دانیم.

اشکال دوم که اهم از اشکال اول است این مسأله را برای چه کسی مطرح می کنیم (مسأله تقلید مجتهد میت) برای کسی که عامی است و کالعامی است از اهل علم است اما مقلد است و مجتهد نیست. غالباً کسانی که می خواهند تقلید کنند طریقی به احراز مطابقه فتوای میت مع الحی و مخالفتش ندارند. یعنی در غالب مسائل نمی دانند توافق هست یا تخالف هست. الآن خود ما که اهل علم هستیم واقعاً شرائع که فتوای مجتهد میت است را بگیریم و مطالعه کنیم. یک کلیات و کبریاتی و مسلماً حی و میت موافقند اما واقعاً فلان مجتهد

حی که امروز جوائز تقلید هست یا مجتهدینی که جوائز تقلید هستند چند درصد شرائع می‌دانیم که موافق یا مخالف با فتوای حی است؟ خیلی کم است اکثر مسائل لا يعلم موافق و المخالفة فيه و این تفصیل متذکر آن‌ها نشده است. تفصیل گفته اگر موافق است میت با حی تقلید میت ابتداءً جوائز است و اگر مخالف است جوائز نیست. خوب این معنایش دانستن موافقت و مخالفت است. اگر نمی‌دانم موافقت و مخالفت را که اگر مقلدین نسبت به اکثر مسائل موافق و مخالف را نمی‌دانند این حکمش چیست؟ تفصیل باید این تکه که بزرگتر است را هم بیان کند.

جواب این است که این بر مبنایی مختلف است. اگر کسی اصالة الجواز است در تقلید میت الا ما خرج باید بگوید جوائز است در موارد شک اگر اصالة العدم الجوازی است که ما از قسم دوم هستیم بالنسبة به تقلید میت الا ما خرج باید بگوید جوائز نیست. این فرق می‌کند.

مرحوم شریف العلماء اینجا یک عبارتی دارند در تقریر درسشان که مخطوطه است ص ۳۸۴ که می‌فرمایند: ثانیهما (در تقلید میت) فی جواز تقلید میت مع عدم تمکین اخذ الاحکام من المجتهد الحی ولو بوسائط کثیرة (در شهر دیگر است و این از آن و آن از دیگری تا برسد به مرجع حی می‌پرسد اما اگر کسی می‌تواند به مرجع حی حتی با وسائط برسد) و الجواز التقلید میت ابتداءً فی هذا المقام مما لا ریب فيه و لا شبهه تأضریه (یعنی تأترضه) یعنی جای شبهه نیست که تقلید میت ابتداءً برایش جوائز است.

این فرمایش ایشان که شاگردان ایشان که یکی از آنها شیخ انصاری است و شاگردان شاگردان یک گروهی از آنها این حرف را قبول ندارند. نه فقط شک و ریب و شبهه در آن دارند بلکه فتوی به خلافش داده‌اند.

مطلبی که بیان می کنیم از دو کتاب نقل می کنیم: ۱- صراط النجاء و مجمع المسائل اینها فتوهای شیخ انصاری را دارند و فتوهای میرزای شیرازی بزرگ و حواشی متعددی دارند که من جمله محقق رشتی، سید محمد کاظم یزدی و آخوند خراسانی میرزا محمد تقی شیرازی و بقیه. اینها در این دو رساله در متنش و حواشی تصریح کرده اند که اگر مجتهد حی نمی تواند فتوایش را تحصیل کند نوبت میت نمی رسد. اول نوبت به احتیاط یعنی يجب الاحتیاط. اگر احتیاط ممکن نبود مثلاً دوران بین محذورین بود یا طریق احتیاط را بلد نیست که چیست؟ یا عسر و حرج است. ثم العمل به قول المشهور باید به مشهور عمل کند و نوبت به میت نمی رسد. اگر شهرت نمی تواند پیدا کند یا در مسأله شهرت نیست تصریح کرده اند الا شهر فالاشهر آنکه مشهورتر است را باید عمل کند اگر نه نوبت تقلید میت می رسد. چیزی که هست و به نظر می رسد این تفصیل را خود ما قبول داریم از هر دو جهت یکی از جهت اینکه موافق الحجۃ حجۃ للطریقۃ. تمام دلیل ما هم همین یک کلمه است. تقلید طریق دارد الا ما وسع الشارع له. اما اگر توسعه ثابت شد تقلید طریق دارد و راه این است که بفهمم احکام حسب الحجۃ چیست؟ اگر مجتهدی که قولش حجت است و حی است این حرفش حجت است و طریق است برای اینکه برای من بیش از یک تسبیحات اربع لازم نیست چه اسمش را تقلید شیخ مفید بگذاریم یا مجتهد حی.

این نسبت به اصل تفصیل. نسبت به واسطه تقلید میت و تقلید حی مثل واسطه ای که شیخ و میرزای شیرازی و دیگران فرموده اند. نه بنظر نمی رسد که لازم باشد این وسائط. چرا؟ چون عمده دلیل ما برای حرمت تقلید ابتدائی مسأله ادله لبیۃ بود و ادله لبیۃ معلوم نیست شامل شود حتی مورد تمکن من

الاحتیاط. و حتی مورد تمکن به عمل مشهور. بلکه ظاهر عقلائی این است این که مقابل تقلید حی است یعنی تقلید میت نکن، تقلید حی کن. این معلوم نیست، لاقلاً مجهول است و مشکوک است که اطلاق داشته باشد این شهرت و اجماعاً محکمه بر حرمت تقلید میت ابتداءً و شامل شود مورد تمکن من الاحتیاط و عمل بقول المشهور و عمل بقول الأشهر.

نتیجه ما موافق هستیم اما روی این دو مبنا. که این دو مبنا را عده‌ای از اعظام و اجلاء قبول ندارند که هر دو هم صحبت شد. این هم قول خاص در این مسأله. این مسأله تمام شد. البته اقوال و تفصیلات دیگر هم هست که می‌شود به آن رجوع نمود و بیش از این‌ها حرف هست.

پس از این مسأله که مسأله فهم عروه بود خلاص شدیم که فرمود یجوز البقاء علی تقلید المیت ولا یجوز تقلید المیت ابتداءً.

✓ جلسه ۳۸

۱۹ جمادی الثانی

بعد از اینکه صحبت در مورد تقلید میت ابتداءً شد صاحب عروه مسأله دیگری را عنوان فرموده‌اند که: **إذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العود الى الميت.**

مرجع تقلید شخصی مرد و عدول کرد به یک مجتهد زنده دیگری به مرجع تقلید قبلی‌اش نمی‌تواند عدول کند.

یک قید لازم دارد این مسأله قبل از ورود در استدلال و بحث در آن و آن اینکه باید بگوئیم **بناءً علی جواز القاء و جواز العدول کلیهما** است. شاید صاحب عروه هم چون مبنایشان همین است. چون قبلاً فرمودند: **الأقوی جواز البقاء علی تقلید الميت.** پس چون بقاء و عدول به حی هر دو جائز است روی این مبنا این مسأله را بیان نموده‌اند و الا این مسأله ناقص است.

در صحبت‌های گذشته در مسأله بقاء صحبت شد و عده‌ای گفته بودند که اگر میت اعلم از حی است **يجب البقاء.** و اگر حی اعلم است **يجب العدول** جواز در کار نیست. اگر میت اعلم بود روی مبنای **يجب البقاء اصلاً** عدولش

صحیح نیست یعنی يجب عليه العود الى الميت و اگر حی اعلم بود يجب العدول الى الحي در این جائی اصلاً جائز نیست که از میت تقلید کند و جای صحبت نیست که لا يجوز له العود.

اگر بقاء بر میت واجب است چه مطلق چه در صورتی که میت اعلم باشد و چه چیزهائی که گفته شده اگر يجب البقاء روی هر جهتی عدول به حی کرد يجب عليه العود الى الميت و عدولش عدول نیست. پس این مسأله باید اینگونه مطرح شود که اذا عدل عن الميت الى الحي في مقام يجوز له العدول و يجوز له البقاء في مقام التخيير. آن وقت می شود گفت لا يجوز له العود إلى الميت.

پس این تقمیم واقع مسأله لازم دارد. بله صاحب عروه از روی اینکه مبنایشان این است که يجوز البقاء و يجوز العدول در اینجا لا يجوز البقاء العودی. اصولاً هم روی همین معناست. بله کسانی که آنجا تفصیل قائل شده بودند اینجا می توانند تفصیلیشان را بیاورند. گر چه ممکن است که آنها هم اعتماد به تفصیل مسأله قبل کرده اند که چون در مسأله قبل صحبت شد کسی یادش نرفته. اما غالباً فقهای متأخرین بنایشان این است که مسأله را در مقامش تکرار می کنند تا غفلت از آن نشود خلاصه احتمال اغراء به جهل در بعضی از مراتب هست. ما در مقام اشکال به آقایان علماء نیستیم اما می خواهیم خود مسأله را بررسی کنیم.

پس این مسأله اصلاً جایش جائی که يجوز البقاء و يجوز العدول و عدول کرد کان يجوز البقاء و کان يجوز له العدول و عدول کرد حالا نمی تواند برگردد. استدلال شده که چرا لا يجوز له العود؟ مقلد مرحوم آقای بروجردی بود ایشان فوت شدند آقای حکیم زنده بود مقلد آقای حکیم شد حالا می بیند

فتاوی آقای بروجردی یادش است و بلد است. فتاوی آقای حکیم را باید یک یک نگاه کند و تحقیق کند و حوصله ندارد بر می گردد و به آقای بروجردی، می گویند لا یجوز. چرا؟

آن چیزی که می شود در این مورد صحبت کرد چهار وجه است:

اولها و عمدتها، تقلید ابتدائی است و تقلید ابتدائی هم جائز نیست. هر چند این مقلد آقای بروجردی سالها بوده اما وقتی که عدول کرد به مجتهد حی انقطع عن المیت و الآن مقلد آقای حکیم است بخواید الآن به آقای بروجردی برگردد ولو اسمش عود است اما در حقیقت تقلید میت ابتداءً است ولو مسائلس را از قبل بلد است و می توانست به حی عدول نکند و به همان فتواها عمل کند.

گفته اند فرقی نمی کند تقلید ابتدائی ابتدائی است محض باشد یا غیر محض. یک وقت است شخصی الآن می خواهد تقلید شیخ مفید کند. این تقلید ابتدائی محض است ولا یجوز. یک وقت مقلد مجتهد بوده از او عدول کرده و وقتی که عدول کرد منقطع شد این عودش تقلید ابتدائی است ولی محض نیست. مرحوم صاحب عروه رساله ای دارند، چاپ هم نشده است. جلد اول در مورد مسائلی است که از صاحب عروه سؤال شده قبل جامع الشتات، اینها را جمع کرده اند و شاید مرحوم کاشف الغطاء جمع کرده است توی آن کتاب که نافع هم هست و در آن مسائلی است که در عروه نیست. در آن کتاب تصریح به این مطلب کرده اند. "التقلید بدوی و بعد العدول الی الحی لا یجوز الرجوع الی ذلک المیت" این التقلید بدوی " دلیل مسأله است که تقلید ابتدائی است.

ما باشیم و این حرف، روی صحبت های گذشته دلیل خیلی روشنی

نیست، چرا؟ چون تقلید ابتدائی میت، چون ما یک دلیل اینگونه‌ای که نداشتیم بگوید لا یجوز تقلید المیت ابتداءً و یک آیه و یا روایتی داشته باشد. این عبارت فقهاء بوده است. باید ببینیم دلیل حرمت تقلید میت ابتداءً چه بود؟ آن دلیل آیا اینگونه ابتدائی را هم می‌گیرد یا خیر؟ اگر آیه و روایت معتبری داشتیم که لا یجوز تقلید المیت ابتداءً می‌گفتیم این ابتداءً اطلاق دارد و ابتدائی بعد العدول و ابتدائی محض را می‌گیرد. اما ما لفظ که در ادله نداریم. از ادله استفاده شده بود یعنی حدس فقهاء بود که لا یجوز تقلید المیت ابتداءً. ما باید این حدس حسب درک خودمان اینجا را می‌گیرد یا خیر؟

عمده دلیل حرمت تقلید میت ابتداءً و الحاصل دو چیز بود: یکی ادله لَبَّیْهُ بود مثل اجماع و شهرت و یکی هم ادله لفظیه بود که ادعا شده بود که اطلاعات گفته بودند منصرف به حی می‌شود فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون. از میت که نمی‌شود سؤال کرد. لینذروا قومهم. میت که نمی‌تواند انذار کند. این‌ها ظهور در حی دارد. پس مجتهد منذر که قابلیت انذار داشته باشد آن را باید حذر کرد در انذارش. باید از کسی تقلید کرد که بشود از او سؤال کرد که حی باشد و غیر این‌ها.

آیا دو دلیل که حرمت میت ابتداءً بیان شد اینجا را هم می‌گیرد؟ اما ادله لَبَّیْهُ که اگر نگوئیم بالتبادر معنای حقیقی‌اش ابتدائی محض است کما لا یستبعد لاقل من الانصراف، و اگر نگوئیم الانصراف لاقل من المتیقن. چون ادله لَبَّیْهُ که اطلاق ندارد و لفظ. یعنی ما هستیم و فقهاء حالا یا اجماع و یا شهرت. گفته‌اند لا یجوز تقلید المیت ابتداءً. یعنی این فقهاء فتوی به عدم جواز داده‌اند. واقعاً می‌شود به گردنشان بگذاریم و بگوئیم آقای شیخ مفید می‌گوید و سید مرتضی می‌گوید و شیخ طوسی و انصاری می‌گوید که عود به میت

جائز نیست بعد از عدول به حی آیا می شود به این ها نسبت داد؟ خیر. چون فتوی اطلاق ندارد. چون اگر یک معقدی داشت اجماع باز می گفتم معقد اجماع است. اگر همه فقهاء گفته بودند لا يجوز تقلید المیت ابتداءً. این کلمه ابتداءً انعقد علیه الاجماع، گیری نبود اما ظاهر این است و مسلم این است که معقدی این اجماع ندارد. ظاهراً در صحبت های گذشته هم کسی ادعا نکرده بود بر این اجماع از حرف های مختلف علماء این در آمده بود استفاده شده بود. یکی گفته بود ابتداءً، ده نفر بودند اما اجماع بر کلمه ابتداءً محرز نیست. شهرت محققه بر کلمه ابتداءً محرز نیست. وقتیکه نبود دلیل لبی است. یا ما ادعای تبادل می کنیم که اصلاً این جور به میت بعد از عدول الی الحی اصلاً این مجاری ابتداءً است یا این را می گوئیم فقهاء که گفته اند جائز نیست تقلید میت ابتداءً اگر لفظ هم داشتیم از آن متبادر است که الآن تقلید شیخ مفید را بکنید. اگر بخواهیم زور بزنیم و شک کنیم که تبادل است که علامت حقیقت باشد و غیر آن علامت مجاز چون تبادل غیر علامت مجاز است، می گوئیم انصراف دارد. مثل اینکه خود ما اگر گفته می شد کسی قبلاً مقلد مجتهدی بوده و عدول به حی کرد حالا می خواهد برگردد اصلاً این فرع به ذهنمان می آمد؟ البته ما این را نمی خواهیم دلیل بگیریم اگر اطلاقی باشد که بگیرد به ذهن من و شما هم نیاید دلیل نیست. می خواهیم عرض کنیم که انصراف دارد به ابتدائی محض. هیچکدام از این ها را نگوئیم لا اقل قدر متیقنش هست. البته قابل مناقشه هست.

آن بالنسبه به ادله لبيئه. می آئیم سر ادله لفظیه. از این ادله استفاده نمی شود حیات در میت را. بله اگر استفاده شود حرف خوبی است و اطلاق دارد. فاستلوا اهل الذکر یعنی باید زنده باشد چون باید قابلیت سؤال داشته باشد و

مدعی شده بود که فاسئلوا ظهور دارد از اینکه فاسئلوا الحی از باب اینکه غیر حی قابلیت سؤال ندارد. اما در محلش گذشت که ما اطلاقی نداریم و لهذا بقاء خارج شده بود از تقلید میت. اگر اطلاق داشته باشیم معنایش این است که تقلید حی باید نمود ابتداءً و استدامهً. این استدامه استثناء شده بود. **يجوز البقاء علی تقلید المیت.** اینچنین چیزی در آن جا نداشتیم.

مرحوم محقق عراقی فرمایشی دارند در حاشیه عروه می فرمایند: (صاحب عروه فرمود: **لا يجوز له العود الی المیت**) اینجا ایشان حاشیه کرده اند: **الا اذا كان (یعنی المیت) مساویاً او اعلم والا فلا بأس به بعد صدق الشکر فی بقاء الاحکام الظاهرية** که بعد حولش حرف می زنیم.

ایشان فرموده است که اگر میت مساوی با حی است و یا میت اعلم از حی است **يجوز العدول المیت**. چرا؟ شما که مقلد آقای بروجردی بودید فتوای آقای بروجردی قبل از عدول شما و حتی قبل از فوت ایشان فتاوی ایشان برای شما حکم ظاهر داشته است و تنجیز و اعدار بوده است. آن وقت این احکام ظاهریه و تنجیز و اعدارها موضوعش چه بوده است؟ شک بود چون استصحاب است. یعنی شما وقتی از میت به حی عدول کردید شک می کنید این عدول آن احکام ظاهریه تنجیز و اعدارهایی که برای شما بود از بین برود یا نه؟ می گوئیم نه و راستی استصحاب است **والا فلا بأس به بعد از صدق الشک فی بقاء الأحکام الظاهرية**. یعنی استصحاب هست چون شک است موضوع استصحاب و وجداناً هم شک هست بر احکام ظاهریه ای که آقای بروجردی برای شما حکم ظاهری بود این احکام ظاهریه باقی است بعد از شک فی بقاء الحکم یا نه با اینکه عدول به حی کردید قطع شد؟

در جواز عود به میت عمده حرف این است که بعد می آید. در باب بقاء

بر تقلید میت اگر نظرمان باشد عمده دلیل استصحاب بود و عده‌ای هم به خاطر استصحاب فتوی داده بودند يجب البقاء مطلقاً. اصلاً نمی‌شود عدول کرد مگر از صلاحیت بیفتد و با مردن چیزی نمی‌شود و شاید مرحوم آقای خوانساری از کسانی بودند که یمیل الی ذلک.

پس عمده دلیل بر بقاء تقلید میت در جائی که عدول نکرده، دلیل این بود که آن احکامی که بر این منجز و معذر بود آیا از تنجیز و عذر افتاد با موت یا نه؟ شک از سقوط از تنجیز و اعذار می‌گردد باقی است. اگر این باشد، عود را هم می‌گیرد. یعنی اگر مقلد آقای بروجردی سه سال بود و ایشان فوت شدند. ایشان بنا گذاشت به فتوای آقای حکیم عمل کند اگر بگوئیم تقلید التزام است یا به یک فتوای ایشان عمل کرد بنابر اینکه تقلید عمل است. حالا که می‌خواهد عود کند به میت. یک بخش هست که این از بحث‌هایی است که کم شده بعضی‌ها اصلاً متعرض آن نشده‌اند و نافع هم هست و فوائدی هم دارد که اگر اصل سببی و مسببی توافق داشت می‌شود نسبت را به هر یک داد یا نه اصلاً درست نیست؟ با وجود اصل سببی، اصل برای مسبب لغو است در جائی یکی از فقهاء می‌گفت که خود حضرت صادق علیه السلام متمسک به اصل مسببی شده‌اند.

در صحیحۀ زراره فرموده‌اند: "لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشکک و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک" این شخص از حضرت سؤال کرد: خفقه او خفقتین مبطل وضو هست یا نه؟ حضرت فرمودند اصل عدم است. اگر گفتیم اصل عدم حصول نوم است و استصحاب عدم نوم را کردیم دیگر شک نمی‌ماند که طهارتش هست. حضرت چرا جواب از میت دادند؟ این می‌خواست بگوید حضرت خودشان تمسک به مسبب کردند در موردی جای

اصل لَبّی است. یک آقای دیگر جواب داد که خوب این‌ها متوافق هستند. خوب اگر اینجا نبود می‌گفت فرقی نبود متوافق یا متخالف. جعل غلط است. اگر انسان استصحاب مسبب کند چون اصل است بر آن سبب را بار کند. سبب بار نمی‌شود و انما چون ملزم این است. لازمه عقلی می‌شود. اما اگر ما اصل را در سبب جاری کنیم مسبب موضوع اصلاً ندارد و شک نمی‌ماند و لازمه عقلی هم نیست.

خلاصه از نظر (حتی مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند) استصحاب سببی را ذکر کرده‌اند نه مسببی.

نتیجه ما توی روایات و ادله تقلید نه کلمه عدول و نه کلمه عود داریم. **اذا عدل عن المیت الی الحی**. همچنین عدل توی ادله نداریم. پس خصوصیت کلمه عدل ندارد. باید ببینیم دلیلش چیست؟ **لا یجوز له العود الی المیت** در ادله کلمه عود نداریم. نمی‌خواهم بگویم عدل و عود اشکال دارد. می‌خواهم عرض کنم این ملاک نیست. نه عدل و نه عود. باید ببینیم دلیل چیست؟ اگر دلیل ادله تقلید است، تقلید ابتدائی را نمی‌گیرد و هذا تقلید ابتدائی این را می‌خواهد بگوید که همین که عرض شد که ادله حرمت تقلید ابتدائی یا بی لسان است که به قدر متیقن ابتدائی محض است یا با لسان است که صحبت شد که دلالت ندارد و اطلاق بر لزوم حجیت نداریم که بگوئیم اینجا را هم می‌گیرد. فقط قدر متیقن از ما خرج بقائی است که لم یتخیل العزول. این جواب مسأله و دلیل اول بر مسأله.

مرحوم آقای سبزواری در مذهب تمسک کرده‌اند به اجماع. این انصافاً یکی از دو چیز باید باشد یا خصوص عود اجماع بر عدمش است که خیلی بعید است چون مطمئناً همه فقهاء این فرع مخصوص نظری نداشته‌اند. یا مراد ایشان این مصداق تقلید ابتدائی است.

✓ جلسه ۳۹

۲۱ جمادی الثانی ۱۴۱۹

راجع به قول تقلید میت بعد از عدول به حی است که صاحب عروه و کثیری از متأخرین از ایشان و هکذا جماعتی از قبلی‌ها از این امر منع کرده‌اند که اگر کسی عدول کرد دیگر نمی‌تواند به میت برگردد. دلیلش چیست؟ عرض شد استدلال به چند دلیل کرده‌اند:

مسأله تقلید ابتدائی است که عرض شد.

دلیل دوم اصالة التعین است اصالة التعین معنای کبرایش این است که اگر شک کرد انسان که معین است این شیء برایش یا مخیر است این شیء و دیگری؟ حکم، حکم شک است به اصل عملی است. شک کرد که تقلید حی و عدول از میت آیا معینی است یا مخیر است بین بقاء بر این تقلید حی و عود الی المیت. که برای تعین این است که: **کلما حصل الشک فی ان المولی عین له شیئاً أو خیر من هذا الشیء و شیء آخر، الأصل التعین.**

صغری هم ما نحن فیه است. شخصی که بعد از موت از مرجع تقلیدش عدول کرد به یک مرجع تقلید زنده، الآن تقلید این مرجع حی درست است،

شک می‌کند آیا معیناً که او این امر درست است یا مخیراً بین این و آن مجتهد میتی که قبلاً تقلیدش می‌کرده، اگر شک کرد این مسلماً درست است و آن می‌شود مشکوک. پس گفته‌اند به دلیل اصالة التعین عند الدوران بین التعین و التخییر می‌گوئیم لا يجوز له العود الى الميت.

این حرف را تفصیل داده و گفته‌اند حتی اگر ما در موارد دوران بین التعین و تخییر اصالة التعینی نشویم و اصالة التخییری شویم در باب حجج اصالة التعین می‌شویم. یک وقت من شک می‌کنم معین است برای من عتق رقبه یا مخیرم بین عتق رقبه و اطعام. اصالة التعینها گفته‌اند آن جا هم اصل تعیین است. جماعتی آن جا را اشکال کرده و گفته‌اند اصل تخییر است. این مستدل در ما نحن فیه که می‌گوید جائز نیست عود به میت می‌گوید حتی اگر در موارد فروع احکام اصالة التخییری شویم نه اصالة التعینی، اما در شک در حجیت اصالة التعینی شویم. اگر مورد مثل ما نحن فیه است که این شخص شک می‌کند که آیا مخیر است بین قول میت و حی برایش معین است. اگر شک کند که مخیر است یعنی چی؟ یعنی آیا قول میت هم حجیت دارد یا نه؟ ما اصالة التعین هستیم حتی اگر اصالة التعینی در فروع نباشم چرا؟ بخاطر اینکه شک در حجیت حکماً مساوق للقطع بعدم الحجیة (قطع تعبدی) چون حجیت دلیل می‌خواهد. اگر بر حجیت دلیل نداریم و الا شک نمی‌کردیم. پس عدم الدلیل علی الحجیة در حکم مساوق للعلم بعدم الحجیة است.

والحاصل این است که: در ما نحن فیه اگر کسی مجتهدش فوت کرد و به یک مجتهد حی رجوع کرد حالا می‌خواهد ببیند آیا برایش جائز است عود به میت که قبلاً از او تقلید می‌کرده یا لا يجوز؟ حکم این است که لا يجوز. چرا؟ لانه يدور الأمر بين تعيين المولى الحي و بين تخيير المولى العبد من الحي والميت. این

صغری برایش هم کلماتی بین تعیین و التخییر ولو در فروع قائل به تخییر شویم در شک در حجیت قائل به اصالة التعیین هستیم.

این تقریر دلیل دوم. حالا ببینیم این را حسب موازی اصولی و فقهی که خوانده‌ایم چقدر این حرف تام است. چند مناقشه در این هست:

اینکه ما ببینیم اصلاً نوبت به اصول عملیه می‌رسد یا ببینیم اصل تعیین است یا تخییر تا نوبت نمی‌رسد. بناءً علی بحث‌هایی که قبلاً شد در باب تقلید عمده دلیل مبنای عقلاء بود که متقدمین و متأخرین متعرض آن شده‌اند. رجوع جاهل الی العالم. مگر آن اموری که شارع توسعه داده باشد یا تضییق کرده باشد. و در بنای عقلاء گذشت که فرقی بین میت و حی نمی‌کند. عقلاء خبره می‌خواهند و وثاقت و همان وقتی که خبرویت و وثاقت داشته اعمال کرده و چون عقلاء بین میت و حی فرقی نمی‌بینند تا بگویند عود به میت جائز است یا خیر.

بنابراین اگر شک کردیم که آیا عود به میت یجوز ام لا یجوز؟ این شک دقه و واقعاً شک فی تضییق الشارع. شک در قید است شک در اضافه است. اگر نوبت به شک رسید حتی حجیت ما اصالة التخییری می‌شویم. چرا؟ بخاطر اینکه شک در تضییق شارع است. یعنی بالنتیجه شک فی الزیاده. مسلماً عقلاء فرموده‌اند اصل در مسأله تقلید بناء عقلاء از عدول به حی یجوز العود الی المیت. این شک در تضییق شرعی است. چون هر قدر بناء عقلاء هست درست است مگر اگر شارع تثبیت تضییقی کرده باشد یا توسعه داده باشد.

اگر تقلید مسأله عقلائی است آن قدری که ثبت شارع تضییق کرده باید مرجع تقلید عادل باشد. ثقه تنها فایده‌ای ندارد. باید اثنی عشری باشد. باید حی باشد برای ابتدائی که مسلم است. اما در مجتهدی که من داشتم و

تقلیدش می‌کردم و حالا به حی عدول کرده‌ام نمی‌توانم باز برگردم و به احکامش عمل کنم. این یک تضییق شرعی می‌خواهد و دلیل شرعی اینجا را بگیرد. اگر گفتند هذا تقلید ابتدائی نسلم و گیری ندارد و ملزم شدیم که جائز نیست. اما صحبت سر دلیل تقلید ابتدائی نیست صحبت سر این است که مصداق سر تعیین و تخییر است و شک می‌کنم آیا بر این معنی است که تقلید مجتهد حی یا مخیرم بین میت و حی؟ اما این دوران بین تعیین و تخییر سبب چیست؟

دوران بین تعیین و تخییر مسبب است از یک سبب و آن سبب این است هل الشارع ضیق فی هذا الباب بنای عقلاء را یا نه؟ و چون شک است اصل عدم است. اگر نوبت به شک رسید اصل عدم تضییق است و اگر اصل عدم تضییق شد تخییر عقلائی هست و شارع ثابت شده که تضییق کرده است. آن وقت اینجا جای اصالة التخییر است نه از باب اینکه ما از دوران بین تعیین و تخییر اصالة التخییری هستیم؟ حتی اگر اصالة التعیین باشیم. حتی اگر در باب فروع اصالة التعیین باشیم. در اینجا میت است از شک در تضییق شرعاً. من شک دارم وقتی عدول کردم که حجت است باز عدول به قول میت برای من حجت است یا نه؟ اصل در سبب اگر جاری شد دیگر شک در مسبب نمی‌شود یعنی تعبداً من شک ندارم و عدول به میت درست است.

پس اصالة التعیین گر چه ما قبول کنیم در حجج و فروع فقه، در ما نحن فیه بالخصوص باب تقلید است این شک در تعیین نداریم اصلاً تا بگوئیم اصالة التعیین است دوران بین تعیین و تخییر نیست محرز است عدم التعیین بالاصل العملی باصالة عدم التضییق الشرعی. شک در حجت عملی مسبب است از شک در این قید و جزء و مانع و قاطع.

والحاصل در باب تقلید روی این دو مبنا که مبنای مشهور متأخرین است. یکی اینکه عمده دلیل تقلید بنای عقلاست و دوم عقلاء خارجاً لا یفرقون بین المیت و الحی در خیبر ثقۀ. اگر واقعه فعلیۀ مصداق کبرای کلیه بود خیبر ثقۀ که مرده است فرق نمی‌گذارد حتی ابتدائی و غیر ابتدائی. در ابتدائی ما مانع داشتیم از قول به حجیت. اگر می‌گوئید این تقلید ابتدائی است (دلیل اول) اشکالی ندارد و آن وقت در آن زمینه صحبت می‌کنیم. اما حالا دلیل دیگر است. اگر کسی خدشه کرد که آیا این تقلید میت است یا نه؟ مستدلین مثل صاحب عروه و غیر ایشان خواسته‌اند بگویند دلیل دیگری هم داریم و آن اصالة التعیین است خصوصاً المقام مقام حجیۀ و شک در حجیت مسبب عن الشک فی التضییق الشرعی لبناء العقلاء. اگر نوبت به شک رسید. و نوبت را به شک رساند، مستند و خواسته به اصالة تعین استدلال کند. اصالة التعیین یک اصل عملی است و اصل غیر محرز هم هست. صرف اصل عملی است و روی نمی‌دانم و چون نمی‌دانم تمام الموضوع است برای تعیین.

یک مطلبی است در اصول که متأخرین غالباً می‌گویند اصل اشتغال نیست بلکه استصحاب است در اصول که متأخرین غالباً می‌گویند اصل اشتغال نیست بلکه استصحاب الاشتغال است که در اطراف علم اجمالی خوب این مطلب درست است اما معروف این است که اصل اشتغال کجاست؟ آنجاست که دو ظرف است یکی نجس و دیگری طاهر و نمی‌دانم کدام نجس و کدام طاهر است. علم اجمالی است اینجا اگر از یکی اجتناب کردم شک می‌کنم آیا اجتناب را امثال کرده‌ام یا خیر؟ لاستصحاب الاشتغال می‌گویم از دومی هم باید اجتناب کنیم. اگر دو واجب مردد است مثل جمعه و ظهر. یکی را انجام دادم شک می‌کنم آیا آن الزام به فعل را انجام داده‌ام؟ استصحاب به بقاء می‌کنم پس

ظهر را هم باید بخوانم. عرض شد که اشتغال اعم است از استصحاب اشتغال. ما قاعده اشتغال هم داریم حتی بعضی از مراجع معاصر در کتابش داریم که ما اصلی بنام اصالة الاشتغال نداریم آنچه که داریم یا اصل برائت است و یا استصحاب و اصل اشتغال جزئی من جزئیات الاستصحاب. یکی از مواردش اصالة التعمین است. یکی از مواردی که استصحاب نیست، یقین سابق ندارد اصل تعیین است که غالباً متأخرین در مواردی ملزم به آن شده‌اند. متقدمین بیشتر ملزم بوده‌اند. شیخ یک جاهائی پر و بالش را زده‌اند. که اصل تعیین وقتی می‌گوئیم آنهائی که قائل هستند به اینکه این شخص لا يجوز له العود الی المیت چرا؟ لانه شک هل مخیر بین المیت و الحی ام متعین علیه المیت. آن وقت می‌گویند چون شک در حجیت میت است اصل عدم حجیت است. این اصالة التعمین اصل و یکی از جزئیات است. اصل اشتغال است که یقین سابق هم ندارد که بخواهیم استصحابش کنیم.

من شک می‌کنم اگر نمازم را خواندم طبق فتوای عود الی المیت آیا این قولش برای من حجت است یا نه؟ همین که نمی‌دانم حجت است یا نه؟ نمی‌توانم معامله حجیت کنم. یعنی مبتنی است بر حرف نمی‌دانم نه اینکه قبلاً می‌دانستم حجت نبوده حالا نمی‌دانم حجت شده یا نه؟ شاید واقعاً حجت باشد. چون حالت سابقه‌اش را نمی‌دانم.

الشک فی الحجیة مسرح عدم الحجیة است یعنی همین قدر که من نمی‌دانم هذا حجة من الله علی ام لا؟ یا حجیة من الله لی ام لا؟ در صورت عمل کرد. همینکه نمی‌دانم من باید احراز حجیت کنم. این از موارد اشتغال است و استصحاب اشتغال نیست چون حالت سابقه ندارد.

این یک مناقشه در اصل تعیینی که وقتی دوران بین تعیین و تخییر شد

گرچه قائل به اصل تعیینی شویم چه مطلق چه در حجج بالخصوص، ما نحن فیه شک نداریم که قائل به اصل تعیین بخوایم شویم. چرا؟ لانه مسبب عن الشک فی تضييق الشارع و اصل عدمش است.

مناقشه دوم: یک عده شروط در مرجع تقلید است که بعضی از آنها را مشهور و بعضی دیگر را عده‌ای به آن در مرجع تقلید ملزم شده‌اند یکی اعملیت، و دیگری اورعیت، اوثقیت (اکثر اعتماداً)، در مقام فتوی احتیاط بیشتر می‌کند). این‌ها یک مشت شروط مرجع تقلید است که محل کلام است. اما بالتیجه یا مشهور قائل شده‌اند یا نه.

مناقشه سوم: بر فرض ما مناقشه‌ای در اصالة التعیین نکنیم اما این حرف در یک جزئی کم اتفاق تام است که مرجع تقلید مرده باشد، شخص عدول کرده باشد به حی و این حی یا در جمیع این خصوصیات از میت مقدم باشد. هم این حی اعلم از میت و هم اوثق هم اورع و چیزهای دیگر، یا اگر تبعض هست یعنی بعضی را میت دارد و بعضی را حی دارد. در حی بیشتر باشد تا جای اصل تعیین باشد والا در اکثر مواردی که مرجع تقلید مرده و این عدول کرده به حی و حالا می‌خوهد عود به میت کند در اکثر موارد اصالة التعیین نیست. چرا؟ چون اصالة التعیین جائی است که در مقابلش احتمال تعیین مقابل نباشد. دوران بین صرف تخییر و تعیین باشد. اما اگر دوران شد بین التخییر و التعیین، اینجا جای اصالة التعیین است نه تخییر. یعنی اگر مرجع تقلیدش مرده اوثق از حی است. من عدول کرده‌ام به مرجع تقلید زنده. می‌خواهم برگردم. اجلاء می‌گویند اشکالی ندارد روی مبنایشان. فتوا نداده‌اند. چون امر دائر بین تعیین الحی و تعیین المیت لاوثقیة و تخییر بینهما. یا اگر میت اعلم بود. بنابر اینکه عدول به حی غیر اعلم جائز است. در اینجا دوران

بین تعیین و تعیین است نه تعیین و تخییر. یا اگر میت اورع بود یا امثال ذلك که غالباً یا میت یک مزایا در آن است و حی یک مزایا هست که دوران بین تعیین و تعیین می شود یا اگر هم مزایای حی بیش از مزایای میت هست مسلم یقین نیست که مبانی و نظرات در اینها محل خلاف است.

پس باید این قید را به مسأله بزنم اگر این قید را زدید خارجاً مصادیقش کم می شود. باید اینگونه گفت: اذا عدل عن الميت الى الحي (بنابر اینکه اصل تعیین را بگوئیم) لا يجوز له العود الى الميت في صورة يكون من جميع الجهات الحي جائز التقليد و لا يكون في الميت مزية يحتمل ترجيحها على الحي و این کم می شود.

✓ جلسه ۴۰

۲۳ جمادی الثانی ۱۴۱۹

حجت راجع به جواز عود بر تقلید میت بود بعد از عدول از میت به حی. استدلال شده بود برای عدم جواز عود به اصل تعیین. ما اگر شک کردیم آیا معین است بر ما تقلید حی یا اینکه مخیر هستیم بین تقلید حی و بین عود به میت؟ عرض شد این اصل تعیین چند سؤال را دارد.

اگر ما باشیم و حرمت عود الی المیت بخاطر اصل تعیین این اشکالات را باید رفع کنیم تا بشود به اصل تعیین تمسک کرد.

دوتا دیروز ذکر شد. اشکال سوم بر اصل تعیین در ما نحن فیه در مسأله تقلید این است که احتمال تخییری باشد آن وقت نوبت به دوران بین تخییر و تعیین می‌رسد. اما بناءً علی قول جماعتی که فتوین اگر تعارض کرد حکم متعارضین دیگر را دارد. یک مسأله‌ای است که بعد تفصیلش می‌آید و آن این است که در تعارض غالباً نظر متأخرین این است که تساقطی هستند. حتی کاد ان یکون من المسلمات. آن وقت مشهور بین متأخرین از شیخ به این طرف گفته‌اند از این ادا تعارضاً و تساقط هر متعارضین استثناء می‌شود تعارض

فتوین به دیگر دو مرجع تقلیدند و هر دو جامع الشرائطند و فتوهایشان مختلف است مشهور بین متأخرین از شیخ به بعد این است که اینجا تساقط نیست ولو تعارض هست. تخییر است از حجیت هر دو ساقط نمی‌شود.

جماعتی این استثناء را نپذیرفته‌اند. از قدیم‌ها هم هستند. بعضی از متأخرین هم هستند پذیرفته‌اند عدم تساقط فی الفتوین متعارضین. پس در دو فتوی اگر متعارض بودند ایضاً جماعتی قائل به تساقط هستند. بنابراین این قول که فتوین متعارضین يتساقطان ایضاً. بنابراین قول معنی ندارد در رجوع به اصل تعیین اگر فتوای حی و میت متعارض باشند. چون اصل تعیین در جائی به آن رجوع می‌شود که احتمال تعیین باشد احتمال تخییر هم باشد. اگر ما گفتیم دو فتوا ساقط شدند این یعنی تعیین است و نه تخییر و هیچ یک حجیت ندارد.

پس اصل تعیین بنابراین قول در باب تقلید مفید نیست اگر تعارض فتوین باشد. پس باید بنابر این قول دو قید به آن بزنیم: یکی اینکه ندانم فتوای حی و میت متعارض هستند. ندانم نه تفصیلاً و نه اجمالاً. که اگر علم به هر یک باشد هیچکدام حجت نیست و نوبت به تعیین و تخییر نمی‌رسد.

دوم اینکه در صورتی است که قائل به این قول نباشیم. اگر قائل به این قول باشیم نمی‌توانیم اصالة التعیین را جاری کنیم. یعنی قائل به این قول نباشم و اگر قائل به این قول هستیم در موردی لا يجوز العود لاصالة التعیین که احراز تخالف فتوین نشده باشد.

پس این دو قید را به آن بزنیم. اذن پس تمسک به اصل تعیین برای حرمت عود الی المیت یا من اصله مخدوش است. از اساس تام نیست. چرا؟ بخاطر اشکال اول. شک در تضییق شارع است بنای عقلاء. یا اینکه مخدوش

است فی بعض الاحوال که اشکال دوم بر اصل تعیین است که اذا دار الامر بین التعیین و احتمال تعین نسبت به میت هم داده شود تا اینکه اصل تعیین باشد یا علی بعض الاحوال. پس اصل تعیین یا اصلش اشکال دارد یا فی بعض الاحوال اشکال دارد که اکثر احوال اینگونه است یا علی بعض الاحوال این حرف راجع به اصل تعیین.

بعضی از شراح عروه اینجا تسمک کرده‌اند به اصل تعیین و به اصالة عدم حجیة فتوی المیت بعد العدول عنه. ظاهراً این‌ها دو تا نیست بلکه یکی است و همان اصالة التعیین است.

اگر ما اصل تعیین را جاری نکرده‌ایم امر دائر بین تعیین حی والتخیر بینه و بین المیت. اگر اصالة التعیین درست نشد تخیر می‌شود.

شک در حجیت فتوایی میت بخاطر احتمال تعین فتوای حی است و غیر از این در کار نیست. اگر تعین فتوای حی را ما با اشکال زدیم شکی در حجیت نیست تا بگوئیم اصل عدم حجیت است. پس این اصل عدم حجیت همان اصل عدم تعیین است.

اگر اصل عدم تعیین زده شد نوبت به اصل عدم حجیت نمی‌ماند. چون چیزی نیست و موضوعیت ندارد. این وجه دوم برای عدم جواز از عود الی المیت.

وجه سوم برای عدم جواز از عود گفته‌اند استصحاب است. استصحاب فتوای حی. اگر اصل تعیین هم نشد. تقلید ابتدائی هم نشد دلیل دیگر داریم و آن استصحاب است.

مجتهدش که مرد این عدول کرد به مجتهد حی حالا می‌خواهد به مجتهد میت سابق وقتیکه عدول به حی کرد و عمل به فتوایش کرد این فتاوی حی

برایش حجت بود یا نه؟ بله. شک می‌کند بعد از آن آیا حجت است برایش شک می‌کند در جواز ترک این فتوای مجتهد حی الی فتوای المیت. شک در جواز ترک می‌کند. استصحاب حجت فتاوی حی را می‌کند. این حرف تام نیست. اولاً: غیر اصل تعیین چیز دیگر چیست؟ این همان اصل تعیین است. فقط از آن تعبیر دیگر شده است. شک می‌کند که آیا حالا که تقلید حی کرد متعین شد برایش تقلید حی یا يجوز له العود الی المیت؟ همان دوران بین اصل تعیین است. یعنی لباً همان است ولی تعبیر استصحابی از آن شده است. استصحاب والتعین و استصحاب والتعین. این اولاً.

ثانیاً: این معارض با استصحاب جواز تقلید میت است. این یک روزی مقلد میت بود و عمل به فتوای میت برایش جائز بود حالا عدول کرد از میت به حی. آیا عدول جواز العمل بفتاوی المیت را زد؟

برای تقریب به ذهن، این شخص مقلد میت بود مجتهدش فوت شد عدول به حی کرد با همان عدول شک می‌کند آیا عدول یکی از قواطع حجیت فتوای میت است برایش؟

در مجتهدین متساویین فقهاء می‌گویند تخییر بینهماست و جماعتی قائل شده‌اند که تخییر استمراری است یعنی دوتا مجتهد هر دو متساویان هستند شما از یکی تقلید کردید بعد از مدتی می‌توانید از دیگری تقلید کنید؟

چون شک در این است که آیا از آسید ابوالحسن زنده و آقای بروجردی زنده که عدول کرد مع تساویهما آیا این عدول قطع حجیه فتوای معدول عنه را یا لم یقطع؟ اگر شک کردیم تعیین سابق و حجیت فتاوی و شک لاحق در سقوط این از حجیت، استصحاب حجیت می‌کنم.

بر فرض استصحاب تقلید حی را داشته باشیم تعارض با این استصحاب

است. با استصحاب حجیت فتاوی میت. به این استصحاب چهار اشکال کرده‌اند. که حجت نیست. چرا؟

اولاً گفته‌اند این استصحاب تعلیقی است و نه؟؟؟؟. و این مبنائی است اگر کسی استصحاب تعلیقی را حجت بداند حجت است و گرنه خیر. چرا؟ بیان ذلک. گفته‌اند فتاوی میت حجت است برای شخص مادام لم يعدل الی الحی مکان فتاوی المیت حجه. پس معلق است تعیین سابقش و منجز نیست. ان و شرط دارد: اگر عدول به حی نمی‌کرد فتاوی میت برایش حجت بود. نمی‌توانیم استصحاب کنیم. استصحاب تعلیقی هم دو اشکال دارد: یکی اینکه تعیین سابق ندارد چون یک حالت سابقه‌ای ندارد. اگر عدول نمی‌کرد. این عدول کرده و یکی دیگر اینکه استصحاب تعلیقی همیشه معارض با استصحاب تنجیزی است. آن وقت یا استصحاب تنجیزی مقدم است یا تساقط می‌کند. پس استصحاب تعلیقی زنده نمی‌ماند. این اشکال اول بر استصحاب حجیه فتاوی میت انصافاً این اشکال تام نیست. چرا؟ چون استصحاب تعلیقی و نظر دادن در آن مشکل است و یک حالتی دارد که کم مجتهدی و محققى را می‌بینید که ثابت بر یک رأی مانده باشد فقهاء و اصولاً در باب استصحاب تعلیقی بعضی از صورش را قبول داریم. بحث مبنائی است و این از صوری است که ما آن را قبول داریم. مضافاً به اینکه ممکن است ما استصحاب را تنجیزی فرض کنیم. چطور؟ و آن این است که آسید ابوالحسن فوت شد و یک سال هم بر تقلید ایشان باقی ماند با اجازه آقای بروجردی (تجويز بقاء) بعد از یک سال عدول به آقای بروجردی کرد فور موت مجتهد عدول به حی نکرد بعد از مدتی عدول کرد. یقین سابق حجیه فتاوی المیت لهذا المقلد بعد موته.

اشکال دوم بر استصحاب تبدل موضوع شد. چون قبل از اینکه به حی عدول کند از این عنوان بقاء داشت. آسید ابوالحسن فوت شد این هم باقی ماند بر تقلید ایشان. چون عنوان بقاء داشت فتاوی سید برایش حجت داشت وقتی که عدول کرد حالا که می خواهد برگردد به فتاوی سید ابوالحسن عنوان بقاء نیست. موضوع استصحاب عوض شد. متیقن سابق البقاء علی تقلید المیت بوده است. مشکوک حالا ما لیس بقاء هل يجوز ام لا؟ برگشت به تقلید میت نمی خواهد. پس استصحاب حجیت فتاوی میت موضوع ندارد.

این اشکال هم تام نیست. چرا؟ فرق بین الموضوع و العنوان. آنکه در استصحاب لازم است بقاء الموضوع است و حرف تام هم هست لا تنقض الیقین بالشک. یعنی باید متعلق یقین و شک یک چیز و موضوع باشد اما باید یک اسم داشته باشد. عنوان باید یکی باشد؟

متعلق یقین سابق حجیت فتاوی آسید ابوالحسن برای من. متعلق شک لاحق بقاء هذه الحجية بعد العدول الى الحي و عدم الحجية. موضوع یکی است. اگر عدول نکرده بودم اسمش بقاء بر تقلید میت بود حالا که عدول کردم. این برگشت اسمش بقاء نیست، خوب نباشد. ما تابع دلیل هستیم در استصحاب. موضوع باید در استصحاب یکی باشد. عنوان تغییر کرد اشکالی ندارد. بله اگر تبدل عنوان تبدل موضوع می شود یعنی شک به یک جا خورده و یقین به یک جای دیگر، مجمع شک و یقین یکی نیست درست است. آن هم نه اینکه چون عنوان عوض شده است. عنوان طریقت دارد برای تبدل موضوع. ما ملاکمان همین است که در اصول و فقه هم می گویند. باید موضوع متیقن و مشکوک یک چیز عرفی باشد و اینجا یک چیز است. حجیت فتاوی میت لی قبل از عدول این متیقن سابق، الشک فی بقاء هذه الحجية بعد العدول الى الحي. این

معنای استصحاب است. شک کل سابق و شک لاحق یقین سابق قید شک است. یعنی شک مسبوق بالیقین و لهذا می‌گویند اصول عملیه موضوعش شک است این اشکال شود که موضوع استصحاب شک است و یقین. یقین هیچ دخلی در موضوعیت استصحاب ندارد. این نمونه شک، یقین عین شک است. در براءت و اشتغال در بعضی موارد یقین سابق نمی‌خواهد.

در استصحاب شکی است که این وصف را دارد که سبق به یقین است. یقین باز تمام الموضوع برای استصحاب خود شک است.

پس این شک در اینکه آیا عدول به حی خراب کرد حجیت فتوای میت یا نه؟ این سبب استصحاب می‌شود. مضافاً به اینکه همان صحبتی که قبلاً به آن اشاره شد. قد يقال که شاید عرف ساعد علی صدق البقاء. این بقاء است ولی بعد از عدول می‌خواهم به جای اولمان برگردیم. ما بقاء می‌خواهیم موضوع نمی‌خواهیم. گذشته از اینکه بعید نیست ممکن است که گفته شود که عنوان بقاء در استصحاب هم صدق می‌کنند. این دو اشکال بر استصحاب.

اشکال سوم بر استصحاب حجیت فتوای میت، گفته‌اند در استصحاب اتصال زمان یقین به زمان شک شرط است. اینجا تقلید مجتهد حی قطع کرد این استصحاب را از ما. متیقن سابق ما تقلید میت بود. شک لاحق ما که می‌خواهیم عود کنیم به میت این است که آیا جائز است که به فتوای میت برگردیم یا نه؟ در این بین تقلید حی آن را قطع کرد.

الجواب: این اشکال هم تام نیست:

اولاً: ممکن است گفته شود که اتصال زمانین هست. متیقن ما چه بود؟ حجیت فتوی‌المیت تا لحظه‌ای که عدول نکرده بود به حی حجیت داشت فی زمان یقین. یقیناً حجیت بود تا لحظه عدول. آن ثانیه را هم نصفش کنید. قبل

از لحظه عدول متیقن سابق بود حجیت فتوی المیت، شک می‌کنم با این لحظه که عدول کرد آیا این عدول شک ایجاد کرد که آیا این عدول قطع کرد حجت فتوای میت را یا نه؟ بله ما بعد از یک سال دو سال که عمل به فتوای حسی کردیم التفات به این شک پیدا می‌کنیم. لازم نیست انسان در شک و یقین در استصحاب ممکن است بعد از سال‌ها التفات یقین و شک پیدا کند. لازم نیست که در اول کار شک پیدا کند. فقط چیزی که هست می‌گویند فعلیت یقین و الشک، که محل کلام هم هست ولو مشهور گفته‌اند فعلیت شرط است. من الآن چند سال مقلد مجتهدی شدم و مرد بعد از او عدول به مجتهد زنده کردم بعد از چند سال می‌خواهم به مجتهد میت برگردم می‌گویم استصحاب می‌گوید جائز است به مجتهد میت برگردم چرا؟ اتصال زمان یقین به شک هم هست. یقین دارم به اینکه مجتهد میت قولش برای من حجت بود تا لحظه‌ای که عدول کردم نمی‌دانم لحظه عدول که چسبیده به زمان یقین است. لحظه عدول این عدول حجت را قطع کرد یا نه؟ می‌گویم باقی است. چون اشکال در این نیست که من چقدر در فتوای حجت ماندم. چه یک لحظه چه بیست سال در فتوای حسی ماندم فرق نمی‌کند. بحث این است از میت عدول به حسی کردن قطع می‌کند حجیت فتوای میت را یا نه؟ اتصال زمانی هم اگر باشد. بهر حال هر چه شده در لحظه عدول شده نه بعد از آن یعنی عدول اینکار را کرده است.

ثانیاً: اصلاً این حرف که شرط اتصال زمان یقین بالشک (ما قبول داریم این حرف را از کجا در آمده، آیه و روایت که ندارد از این در آمده که روایت می‌گوید لا تنقض یقین بالشک بل انقضه بیقین آخر) اتصال زمان یقین به شک یقین یعنی تبدل یقین السابق الی یقین آخر. غیر از این چیزی نیست.

✓ جلسه ۴۱

۲۳ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به این بود که مجتهد مقلد فوت شد و رجوع به حی کرد آیا بعد می تواند به تقلید مجتهد میت برگردد؟ گفتند نمی تواند. اگر باقی مانده بود که تقلید میت عیبی نداشت بنابر مشهور اما اگر به حی عدول کرد دیگر نمی تواند برگردد.

صحبت سر این بود که دلیلش چیست؟ یکی از ادله ای که ذکر کردند این بود که استصحاب تقلید حی وقتیکه تقلید حی می کرد این جائز شد عمل به قولش و برایش حجت بود شک می کند که آیا می تواند از او عدول کند یا خیر؟ استصحاب عدم جواز از عدول را جاری کند.

جواب داده باشد که این استصحاب بر فرض باشد معارض است با استصحاب جواز به تقلید میت. اگر گفتیم تقلید ابتدائی است نوبت به استصحاب نمی رسد اما نگفتم این تقلید ابتدائی است و ادله محرز نبود به شک رسید آنوقت نوبت به اصول عملیه می رسد.

گفتند استصحاب حجیت برای این شخص اشکالاتی بر آن وارد است که

عرض شد. آخرین آن این بود که این استصحاب بر فرض که حجت نباشد. مقلد آسید ابوالحسن بود فوت شد تقلید آقای بروجردی کرد. در حیات آقای بروجردی می‌خواهد به سید ابوالحسن برگردد گفتند نمی‌تواند برگردد لاستصحاب حی. جواب داده شد که این استصحاب حی معارض است با استصحاب حجیت قول آسید ابوالحسن. اگر تعارض کرد یتساقطان. وقتیکه تساقط کرد قدر متیقن تقلید حی است پس تقلید میت جائز نیست.

اولاً گفته‌اند استصحاب حجیت قول میت جاری است. حالا بر فرض که جاری باشد یتعارض با استصحاب حجیت قول حی. یتساقطان وقتیکه ساقط شدند پس ما می‌شویم نه دلیل استصحاب می‌گوید قول میت حجیت است نه قول حی. قدر متیقن و مسلم حجیت قول حی است پس لا یجوز. دو جواب اینجاست:

دو استصحاب که تعارض می‌کنند این تعارض استصحابین است یا تعارض متیقن است. استصحاب دلیل سابق را می‌گوید بگو زمانش همان است. من که می‌دانم این فرش نجس است حالا باران آمده نمی‌دانم قدری بوده که طاهر شود یا نه؟ شک می‌کنم که آیا نجاست باقی است یا نه؟ سابقاً علم به نجاست بود حالا شک در نجاست است. استصحاب که می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک می‌گوید آن حالا هست اما تعبداً. استصحاب یک کار ابزاری و معنای حرفی می‌کنند. می‌گوید بگو آن حالا هست فقط سابقاً وجداناً بود و دلیل بود حالا اصل عملی است تعبداً اصلی.

پس استصحاب خودش معارض نیست. خوب این را در ذهن بگذاریم خیلی جاها بدرد می‌خورد. وقتیکه می‌گویند دو دلیل با هم تعارض می‌کنند خود دلیل‌ها با هم معارض هستند. یعنی این دلیل نفی آن و آن نفی این

می کند. وقتیکه گفتند دو تا استصحاب تعارض می کنند صحیح است استصحاب تعارض می کند. ابقاء نجاست. و ابقاء عدم نجاست این دو ابقاء است که مفاد استصحاب است و منطوق استصحاب است. اینها با هم تعارض می کنند اما تعارض اینها تعارض آلی است. آنی که با هم تعارض می کند مستصحبین هستند. یعنی آن دو متیقن سابقاً که استصحاب می گوید بگو مبین است بگو آن متیقن است. در واقع آنها با هم تعارض می کنند.

در ما نحن فیه اگر تسلیم کردیم که این دو استصحابها با هم تعارض می کنند و آیا تعارض استصحابین می شود یا تعارض مستصحبین؟ تعارض فتوین می شود. مشهور این است که در متعارضین اصل عملی تساقط است الا فی تعارض فتوین فی تعارض خبرین.

الأصل فی التعارض التساقط مشهور دو مورد را استثناء کرده اند: یکی تعارض روایتین بنابر مشهور آن هم محل خلاف است. یکی تعارض فتوین است. پس وقتیکه استصحاب فتوای حسی با فتوای میت تعارض کرد استصحاب چون آلیت دارد و تعارض هم هست چون این آلیت دارد تعارض بین فتوین است.

پس دلیلی که می گفت فتوای میت الآن برای شما حجیت دارد آن ادله ای که قائم بود بر حجیت فتوای میت سابقاً آن ادله را بدون استثناء الآن در حال شک است در اینجا. پس آنها با هم تعارض می کنند و آنها که تخییر بینشان است بنابر مشهور.

معنی این حرف روی مبنای مشهور که قائل به تخییر هستند در تعارض فتوین این حرف تام نیست.

ثانیاً: خود این حرف بنابر قول به تساقط فتوین اصلاً درست نیست. یعنی

مطلقاً این حرف تام نیست. یکی اینکه تعارض فتوین است و یکی اینکه در فتوین بنابر قول به تساقط نه قول مشهور است خلاف در می آید. باز دلیل برای عدم جواز عود نیست نه مطلقاً. این وجه ثالث برای عدم جواز عود الی المیت.

وجه رابع گفته‌اند اگر بگوئیم شخص وقتیکه مجتهدش مرد رجوع به حی می‌کرد مع ذلك بعد العدول يجوز له العود الی المیت. گفته‌اند لازمه‌اش عدم انضباط تخیر می‌شود. چرا؟ چون در طول عمرش از چندین مرجع تقلید، تقلید نمود و اگر بنا باشد چند سال به یک مجتهد تقلید کند وقتی مرد به دیگری و باز به اولی برگردد و سپس به مجتهد دیگر و هر یک فتوهایشان با هم مخالف است و چه بسا متضاد پس این عدم انضباط در تقلید می‌شود. قاعده‌اش این است که اگر بنا شد عدول کنند به میت لازمه‌اش این است که در اینجا چکار می‌کنند؟ تقیید می‌کنید که میت یک میت باشد، ما المقیّد؟ اگر می‌گوئید اگر عود به میت کرد، به میت قبلی نمی‌تواند عود کند، عن المیت الی المیت با اینکه مقلد هر دو میت بوده است یک وقتی، ما الدلیل؟ از میت سابق به لاحق نمی‌تواند عود کند، ما الدلیل؟ پس لازمه‌اش عدم انضباط تقلید می‌شود. پس ما می‌گوئیم اذا عدل من المیت الی الحي لا يجوز العود، این لازمه بر آن مرتب شود. این اشکال بر عود به میت است.

انصافاً ما باشیم و این اشکال این عود را خراب نمی‌کند. اولاً شما اگر توی این جا گیر کردید در نزاحی عود و تعدد امواتی که قبلاً تقلید می‌کرده است. اگر در اینجا گیر کردید (جواب نقض است) در نظائرش چکار می‌کنید؟ شما باید در اینجا گیر نکنید تا در نظائرش هم گیر نکنید.

یکی از نظائرش این است که موارد التخییر بین الاحیاء که مشهور به آن

قائلند و برای اغلب همچنین است. مراجعه می کنند به دو تا خبیر عادل می پرسد اعلم کیست؟ می گویند فلان کس است. دو خبیر عادل دیگر می گویند فلان اعلم است. تعارض می کنند ساقط می کنند. پس چه می شود؟ می شود تخییر. یا اینکه اصلاً اعلمیتی محرز نیست و شهادتی بر اعلمیت نیست. در این موارد چه می گوئید؟ یا فرض کنیم بنابر قول بعضی محرز الاختلاف علماً تفصیلاً و لا اجمالاً فی موارد محل ابتلاء نیست محرز نیست که این دو مرجع تقلید حی این سه تا چهارتا هشت تا این ها در آن مسائلی که محل ابتلاء من است برای من محرز نیست نه تفصیلاً نه اجمالاً که اختلاف داشته باشد در اینجا بنابر قول جماعتی اینجا تخییر است. در موارد تخییر بین احیاء چکار می کنید؟ می گوئید مخیر است بین این سه تا مجتهد این را اختیار کرد می تواند به آن دیگری عدول کند؟ مسأله ای است که لا يجوز عدول عن الحي الى الحي. اما محل کلام است و همه قبول ندارند و مورد اشکال هم هست. شیخ رضوان الله علیه فرمایشی دارند که می فرمایند اصلاً تقلید حکم المتحیر. وقتیکه تقلید کرد از تحیر در آمده است دیگر حکم جواز تقلید برای این آدم نیست. این حرف انصافاً غریب است. تقلید حکم من لا يعلم الواقع وجداناً و لا تبعداً. این با اینکه تقلید کرد باز هم لا يعلم الواقع.

در تقلید از متساویین احیاء شما چکار می کنید؟ می گوئید در متساویین نباید تخییر باشد. چون اگر تخییر باشد این یک مدتی تقلید این حی را می کنند و طبق فتوایش عمل می کند بعد از این عدول می کند به آن حی دیگر بعد عدول می کند به حی دیگر بعد بر می گردد به این. یک مرتبه بنابر فتوایش این کفاره بر او واجب است و یکبار کفاره بنابر قول دیگری واجب نیست. یک بار بر او قضا هست و یکبار دیگر قضا نیست. در اینجا چکار می کنند؟

یک نقض دیگر که مشهور به این نقض ملتزم است و آن این است مقلد آسید محمد کاظم یزدی بود فوت شد. آسید محمد کاظم یزدی می گفت مثلاً یک تسبیحات اربعه لازم است و بعد مقلد مجتهد دیگر شد که می گفت سه تا کافی است بعد او فوت شد مجتهد حی سوم شد می گفت یک تسبیحه کافی است و شروع کرد به یک بار تسبیحه گفتن این عدم انضباط است و جاهای دیگر هم همین گونه است. این جواب نقض که می گوئید بر می گردد به میت اول و دوم و سوم و از سوم به دوم و اول و غیره.

و اما اشکال حلّی که این واقعاً باید چکار کند؟ مولی برای عباد لمصلحة التسهیل این حجیت را متعدد قرار داده که مقید شود. هر جائی تعدد حجیت است همین معناست شما در آن جا چکار می کنید؟ اصلاً جعل حجیت خلاف واقع انسان را می اندازد ولی شارع برای تسهیل اینکار را کرده است.

اصلاً خداوند تبارک و تعالی که تکویناً بشر را خلق کرده و علم برایش قرار داده و علم را نور قرار داده و حجیت. خود خدا علم را جوری قرار داده که گاهی جهل مرکب است یعنی گاهی لا یصیب الواقع و به خلاف واقع می رسد. خیلی وقتها برای انسان بعدها کشف می شود که اینها علم قطعی اش اشتباه بود. جهل مرکب بوده است.

خوب خدائی که یک واقعیتی قرار داده و احکام قرار داده چرا علم را اینجور قرار داده که احیاناً لا یصیب الواقع. مصحلت است پس گیری ندارد. این تراحماتی که همه جا هست. بله در چهار چوب دلیل است اما گیری ندارد.

پس بعد از تمام این چهار وجهی که استدلال شده بود به آنها برای عدم جواز عود الی المیت انصافاً این وجوه یک یک تام نیست.

ما اگر بخواهیم حرف دیگری اینجا بزنیم می گوئیم این وجوه من حیث المجموع حدش خبیر و شمای فقیه را اثاره می کند برای عدم جواز العود. اگر کسی راستی از این چهار وجه یک همچنین اطمینانی عقلائی یا شخصی پیدا کرد گیری ندارد. اما برای من همچنین اطمینانی حاصل نشده، یک وجوهی است که نه این تام است نه آن. بله یک حرف است چون علی المبنی من فکر می کنم حجیت عقلائیة دارد شهرت مگر اطمینان به خلافتش انسان پیدا کند بلکه تبعاً صدها سال و دهها اعظم و اجلاء، شهرت خودش یک حجیت است و شبهه خلاف شهرت اینجا هست که اعظامی مثل مرحوم آقای ضیاء، میرزای نائینی چند جا در کتاب صلاة ایشان فتوی می دهند و یا از فتوی دست می کشد می گویند شبهة خلاف المشهور و الشهرة، که حرف من فکر می کنم معقول است.

لهذا بخاطر نظر دادن به ذهن می رسد که آدم بگوید اذا عدل علی المیت الی الحی لا يجوز له العود الی المیت علی الاحوط نه اینکه فتوا دهد اما اگر کسی از شبهه شهرت حذر داشته باشد و نه از خود شهرت حذر داشته باشد انصافاً این وجوه دلالت دارد.

پس نتیجه بالنسبة به عود به میت قاعده اش این است که به عدم جواز احتیاط کنند روی مبنی و اگر کسی این مبنی را قبول ندارد که هیچ.

✓ جلسه ۴۲

۲۶ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به این بود که اگر مرجع تقلید شخص فوت شد و عدول به حی کرد **لا يجوز له العود الی المیت**. یک تنبیهائی تتمه این مسأله هست: روی مبنای مشهور سابقاً قدری صحبت شد و بعد بیشتر می آید و آن این است که اگر فتوای میت که می خواهد به او عدول کند موافق احتیاط بوده باز هم جائز نیست. روی مبنای مشهور اشکالی ندارد چون در احتیاط استناد لازم نیست. احتیاط خودش عدل تقلید و اجتهاد بود. مرجع تقلیدش فوت شد فتوایش این است که سه تا تسبیحات اربعه بخواند حالا عدول به حی کرد می گوید یکی کافی است و یک مدتی یک تسبیحات می گفت حالا می خواهد به مرجع تقلید اول که می گفت سه تا برگردد، گیری ندارد ولو اسمش را عود به میت بگذارد ولو اسمش تقلید ابتدائی باشد. احتیاط تقلید نمی خواهد. تمام این مطلب جائی است که فتوای میت موافق با احتیاط نباشد یا هر دو موافق احتیاط باشد یا هر دو مخالف احتیاط باشد یا نداند چه موافق و چه مخالف احتیاط است اما اگر فتوای میت موافق احتیاط است، کسیکه احتیاط می کند نه

می‌خواهد تقلید کنید و نه اجتهاد بنا بر مشهور ولو بحثی اجمالاً در آن هست. مشهور در تقلید این بود که طریقت دارد و خصوصیت ندارد. بنابراین تقلید این است که حجیت داشته باشد به آن چیزی که عمل می‌کند و احتیاط حجیت است.

اگر ما گفتیم عدل تقلید و اجتهاد است یعنی **يجوز العمل بالاحتياط ولا يجتهد ولا يقلد** و مشهور هم همین را گفته و مسأله عروه هم همین بود که **يجب على كل مكلف ان يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً**. چطور مجتهد احتیاج ندارد استناد به فتوای مجتهد دیگر کند و در تقلید احتیاج به اجتهاد ندارد که بدانند دلیل چیست؟ در احتیاط هم احتیاج به هیچیک از آنان ندارد.

پس اگر **لا تجوز له العود الى الميت** این در جائی است که میت فتوایش موافق با احتیاط نباشد. اگر بود لا اشکال فی العود الیه.

یک تنبیه دیگر تابع صحبت‌هایی که گذشت قولی بود برای بعضی از آقایان که با دو شرط بقاء بر تقلید میت واجب است: ۱- میت اعلم نباشد ۲- متذکر فتوای باشد مقلد.

اگر شخصی مرجع تقلیدش فوت شد و مجتهد حی‌ای هست و میت هم اعلم است از حی و هم این شخص مقلد فتوای میت یادش است اگر این دو تا هست **يجب البقاء** بنابراین قول این مسأله ما نحن فیه را بررسی می‌کنیم.

مقلد نسبت به مرجعش که مرد منقسم می‌شود به:

مرجعی مرده و یک مرجع زنده است یکی از مقلدینش معتقد است که میت اعلم از حی است و متذکر فتوایش هم هست که **يجب البقاء**

مقلد دیگری معتقد که حی اعلم از میت است **يجب العدول**.

مقلد دیگری هست که معتقد اعلمیته الميت اما متذکر فتوی میت نیست

اینجا تکلیفش در بقاء چیست؟ اگر متذکر بود که بقاء واجب بود حالا که متذکر نیست **يجوز له البقاء و يجوز له العدول**. حالا اگر این متذکر عدول کرد به حی. شخصی مقلد آسید ابوالحسن، زمان ایشان عمل هم کرده بود و حج رفته بود. سید ابوالحسن فوت شد می خواهد حج برود و معتقد است که سید اعلم از مجتهد بعد بوده واجب نیست بقاء، عدول کند و عدول کرد به آقای بروجردی مجتهد حی، حج دومش را به فتوای آقای بروجردی رفت بعد حج سوم که رفت یادش آمد که فتوای آسید ابوالحسن چیست. بنابر اینکه يجب البقاء اگر متذکر فتوا باشد و میت را اعلم می داند. در اینجا که عدول کرده **ايضاً لا يجوز له العود**. تکلیفش اینجا چیست؟ اگر یادش رفته بود که عدولش به حی جائز نبود اگر یادش نیامده بود و در نسیان مانده بود عدولش به میت جائز نبود و عدول صحیح کرده بود حالائی که عدولش للنسیان صحیح بوده و حالا متذکر شد حکمش چیست؟ این مسأله باید ببینیم ریشه ذاکراً چیست که آیا اینجا را می گیرد یا خیر؟ همیشه در مسائلی که مطرح می شود و اینکه چه فرقی با آن یک فرع دیگر دارد یا این فرع با اصل منسجم است یا نه؟ باید ببینیم ریشه و دلیل آن مسأله چه بود که آیا اینجا را می گیرد یا نه؟ یا شک است که می گیرد یا نمی گیرد طبق آن عمل می کنیم.

کسی که می گوید **يجب البقاء على الميت الاعلم اذا كان متذكراً لفتواه** برای چه این حرف را می زند؟ دلیل اینها یک حرف است و آن این است که اگر کسی تقلید مجتهدی می کرد و اعلم هم بود و مرد و حالا هم که مرده اعلم از احیاء است اگر یادش هست فتوای میت که استصحاب حجیت می کند. استصحاب و جوب تقلید (چون اعلم بوده است) اما اگر یادش رفت این باید برود فتوا را تحصیل کند یا از مجتهد بپرسد و یا از کتابش ببیند. آنجا گفته اند

هذا مصداق التقليد الابتدائی. ناسی اگر بخواهند یاد بگیرند یا متذکر شود یا بپرسد هذا تقليد ابتدائی. حجیت سر این فرع مسأله است که آیا این تقلید ابتدائی هست یا نه؟ اگر بخواهد فتوای حی را یاد بگیرد اشکالی ندارد اما اگر میت بود این تقلید ابتدائی است و لا یجوز. بنابر اینکه این تقلید ابتدائی است و بخواهد متذکر شود یا بپرسد اینجا هم لا یجوز چون باز هم تقلید ابتدائی می شود.

اگر دلیل این باشد که هذا تقلید ابتدائی بنابر اینکه تقلید ابتدائی باشد در این فرع هم می آید یعنی تذکره بعد النسیان در موردی که **کان یجب البقاء و یحرم العدول الی الحی** اگر متذکر بود مع ذلک فایده ندارد و به عبارۀ اخری چون مبنا این است که هذا تقلید ابتدائی و زیر بنا این است و اگر شد تقلید ابتدائی اگر متذکر بود واجب بود بقاء و عودش به حی باطل بود. اما حالا که متذکر نیست بعد متذکر شد تقلید ابتدائی است.

پس اطلاق این مسأله که لا یجوز العود بنابرین مبنا فایده ای ندارد چرا؟ چون گفته اند تقلید ابتدائی است و نسیان قطع می کند. اما اگر انسان شک کرد که این تذکر تقلید ابتدائیت می کند یا نه که انصافاً جای شک هم هست خصوصاً اگر تأمل کرده و یادش آمد. خصوصاً اگر بگوئیم تقلید هو الالتزام مثل صاحب عروه و مجتهدش که مرد که ملتزم شد به فتوای حی و هنوز هم عمل نکرده است. رساله را گرفته ولی یک مرتبه فتوای میت یادش آمد و کتاب رساله مجتهد میت را پیدا کرد یعنی متذکر شد. اینجا چکار می کند در حالیکه میت اعلم بوده است و تقلید میت علی المبنی واجب است ولو بقاءً (میت باشد نه ابتداءً) اینجا مشکل می شود. حالا مقلد این شده و حالا که مقلد این شد از حی به میت می شود عود کرد؟ اگر گفتیم التزام تقلید و این التزام

پیدا کرده و رساله‌اش را هم گرفته است.

خلاصه این مسأله خورده ریزهائی دارد که دور این مبانی فرق می‌کند که اگر بخواهیم وارد این خورده ریزها بشود خودش بحث مفصلی است. اما اجمالاً تابع این مسأله عود با مبنای وجوب البقاء. حالا اگر وجوب البقاء نباشد گیری نیست. انسان بر حی می‌ماند اما بنا بر وجوب بقاء و شبهه در اینکه این ابتدائی است ممکن است که عود به میت واجب باشد و اگر مشتبه شد باید احتیاط کند. از یکطرف این نسیان را آیا تقلید ابتدائی بعدش می‌داند؟ شک می‌کند و اگر این نسیان کوچک را تقلید ابتدائی نمی‌داند اشکالی ندارد و شاید عدولش به حی باطل بوده و احتمال دارد عود به میت باطل باشد. شک در مکلف به می‌شود یعنی نمی‌داند فتوای این برایش حجیت است یا فتوای آن. مع تخالفهما باید احتیاط کند مثل تمام موارد علم اجمالی مع علم به توافقهما بنا بر مشهور که استناد لازم ندارد. خلاصه مسأله محتاج به بحث است.

✓ جلسه ۴۳

۲۷ جمادی الثانی ۱۴۱۹

تنبیه ثانی تابع مسأله عود به میت این است که گفته‌اند اگر عدول کرد این عدول بنفسه قاطع است اگر عود به میت نمی‌تواند بکنند. حالا این عدول به هر جهتی باشد مثلاً: یکی از مثالهایی که ذکر کرده‌اند اینکه سالها مقلد این مجتهد بود و مجتهد فوت شد حالا می‌خواهد حج برود و در یک مسأله‌ای جدید مبتلا شده بنا بر اینکه جائز است بقاء مطلق حتی در مسائلی که عمل نکرده خیلی‌ها به این حرف قائلند. اگر مرجع میتش فتوی در این مسأله داشته باشد عدول نمی‌کند اما سؤال کرد گفتند ایشان در این مسأله فتوی ندارد. لهذا عدول کرد و بعد از عدول فهمید که مرجعش فتوی دارد در این مسأله. حالا به هر جهتی که بود چه اینکه علم پیدا کرده بود و بعد معلوم شد که جهل مرکب بوده و چه اینکه تقه‌ای به او گفت بعد معلوم شد دروغ گفته یا اشتباه کرده آن تقه و چه اینکه شک داشت، وقتی که به مجتهد حی عدول کرد این عدول قاطع است از عود به میت. یعنی نمی‌تواند بگوید من عدول کردم واقعاً به حساب اینکه مجتهد میت در این مسأله فتوا ندارد و در حقیقت من عدول

نکرده بودم. یعنی عدول واقعاً عدول مقید بود نه عدول علی نحو المطلق. گفته‌اند خود عدول قاطع است چه مقید باشد و چه مطلق و به عبارت دیگر آنکه موجب این است که نتواند عود به میت بکند نفس عدول است. العدول الفعلی، این مقلد عدول کرد سببش هر چه بوده باشد. بله یک وقت واقعاً عدول نیست یعنی واقعاً عدول مقید به این بوده علی تقدیر بوده اگر مرجع تقلیدش فتوا ندارد عدول کرده، عدم شرط موجب عدم شروط است. یعنی عدول به این شرط کرده واقعاً. عدم قید بوده و عدم مقید می‌شود. اگر واقعاً اینگونه بوده عدول نبوده است. یعنی عدول علی تقدیر ان لا یکون مجتهد میت فتواه. انکشف که مجتهد میت فتوا داشت مثل این می‌ماند که اگر تقلید کسی را کرد مقیداً کانه زید نه از باب تخلف دائمی یا اینکه پشت سر کسی نماز خواند مقیداً یا نه زید نه علی تعدد المطلوب و تعدد الداعی نه خطا در تطبیق. اگر واقعاً اینجور بود باید حمل کرد قول کسانی که گفته‌اند عدول به هر جهتی بوده این دیگر نمی‌تواند به میت که بخاطر این است که عدول، عدول باشد نه اینکه مقید به قیدی باشد که آن قید انکشف نبوده میت چون نبوده عدول حقیقه نبوده است. اما اگر عدول حقیقه شد دیگر نمی‌تواند عود کند چرا؟ چون اولی عدم عود در آن فرق نمی‌کند اینگونه جاها.

ادله عدم عود چه بود؟ اینکه تقلید ابتدائی و می‌خواهد به میت برگردد.

دوران بین تعیین و تخییر بود هست.

پس فرق نمی‌کند این عدول که کرد عدول به داع بود و انکشف عدم الداعی یا عدول مطلق بود. بلکه بالاتر گفته‌اند اگر این عدول عدول حرام بود تکلیفاً، مع ذلک نمی‌تواند عود به میت کند. مثلاً اینکه تقلید مجتهدی را می‌کرد بعد مجتهد فوت شد قسم خورد که تا زنده هستم بر تقلید میت باقی

بمانم بعد حنث قسم کرد عالماً عامداً و کفاره هم بر او لازم شد کار حرام هم کرد اما عدول کرد به مجتهد حی. این عدولش حرام است چون خنث یمین است و در یمین هم لازم نیست متعلقش راجح باشد. در قدر متعلق باید راجح باشد بنابر مشهور در یمین. مع ذلک نمی تواند عود کند چون ادله اینجا را هم می گیرد. آن ادله ای که گفته نمی تواند به میت عود کند. فرق نمی کند عدول حلال باشد یا حرام.

لا يقال که این عدول اگر حرام باشد چطور در عباداتش عمل می کند؟ فانه يقال كما تقدم بنابر مشهور و هو المصور این است که تقلید طریقت دارد و عبادت نیست بله اگر به قصد قربت انجام دهد ثواب دارد.

تقلید یک کاشفیت از واقع دارد مثل علم است که کاشفیت از واقع دارد و کاشفیت ذاتی دارد و آن کاشفیت تبعدی دارد نه تقلید چه تبعد عقلائی یا تبعد شرعی. جاهایش و مواردش فرق می کند.

اگر کسی تحصیل علم کرد اما از راه حرام، این طریق دارد. این تقلیدش برای این مجتهد حی کان حراماً اما حالا که تقلید کرد می تواند عود کند چون حرام است؟ خیر. چرا؟ چون اگر عدول به حی قاطع است و برگشت به میت تقلید ابتدائی است و تقلید ابتدائی لا يجوز نمی تواند برگردد و عمل به فتوای میت کند.

اگر بگوئیم تقلید التزام است و عدول کرد تقدیلش حرام است اگر قسم خورده بود که باقی بر تقلید میت بماند یا عدول نکند. عوامها گاهی از این کارها می کنند اگر عدول کرد و این کار حرام را انجام داد چه جاهلاً و چه عالماً چه عاصی چه قاصراً هر چه که باشد. اگر عدول کرد عدول قاطع است یعنی برگشتش به تقلید میت یکون تقلیداً ابتدائياً من الدوران بین التخییر و

التعین. یک تنبیه دیگر تنبیهی است که محقق عدول چیست که نمی‌گذارد عود کند. محقق عدول تقلید الحی است که صحیح باشد این تقلید. اگر این تحقق پیدا کرد صدق بقاء را می‌برد چون بقاء بر تقلید میت جائز بود. بقاء دیگر نیست بنابر مبنائی که ذکر شد. وقتی که برید عود دیگر جائز نیست. خوب محقق تقلید چیست؟ توی مسأله هفتم عروه مفصل صحبت شده است. اگر محقق تقلید التزام است به مجرد اینکه این شخص التزام پیدا کرد که تقلید حی کند دیگر تقلید میت را نکند حق ندارد با همین التزام به میت برگردد. بنابر اینکه تقلید التزام باشد. بنابر اینکه تقلید عمل است التزام اخذ رساله و گذشت زمان هیچ فایده‌ای ندارد باید به فتوای حی عمل کند هر وقت عمل کرد دیگر نمی‌تواند عود کند چون آن اسمش عدول می‌شود. چون باید تقلید حی کند تا صدق کند عدول. چون این است که قاطع است و عود را تقلید ابتدائی می‌کند و این است که دوران بین تعیین و تخییر درست می‌کند یا استدلال‌های دیگر که شد.

اگر قائل به چیزهای دیگر هستیم در باب تقلید گفتیم نه التزام تنها نمی‌خواهد بنای بر عمل می‌خواهد. اخذ رساله می‌خواهد. هر چه باب محقق تقلید گفته شد در مسأله هفتم بر صاحب عروه التزامی بودند و یک عده‌ای هم موافق ایشان بودند و یک عده‌ای قائل به این بودند که تقلید عمل است. هر چه آن جا گفتم قاعده‌اش این است که اینجا بگوئیم.

مقتضای تفصیلی که گفته شد اینجا هم باید بگوئیم. مثلاً مرحوم میرزای نائینی در آن جا تفصیلی داشتند که میگفتند اگر تعلم المسأله للعمل (یاد گرفت و پرسید و مجتهدش گفت یک عدد کافی است فهمید فتوی را و تصمیم این بود که عمل کند و او هنوز عمل نکرده این تقلید است. اما اگر

ملتزم شده که تقلید این مجتهد را بکند و رساله‌اش را هم گرفته و هم گفته که من مقلد این هستم اما هنوز مسأله را للعمل تعلم نکرده و فرموده بودند این تقلید نیست همین حرفها هم اینجا می‌آید. میرزای نائینی که در باب اصل تقلید این مفصل هستند این تفصیل را باید اینجا بیاوریم یعنی شخصی که مقلد میت بود که قبل از فوت از او تقلید می‌کرد حالا ملزم شد به اینکه تقلید حی کند و رساله‌اش را هم گرفت و بنای بر عمل هم گذاشت اما لم تتعلم الحکم هنوز. این می‌تواند عود کند چون عدول نشده است. عدول یک دلیل خاصی ندارد. ما نباید دور لفظ عدول بچرخیم و دور لفظ عود نباید بچرخیم. این‌ها محقق مصادیق موضوعات خارجی هستند. یعنی نباید ببینیم که از نظر لغوی و عربی فصیح کجا را می‌گویند عدول و کجا را عود می‌گویند ولو این ممکن است منطبق دائم باشد اما ما دلیلمان این نیست. دلیل این است **تقلید الحی قاطع للبقاء علی تقلید المیت**. باید تقلید الحی تحقق پیدا کند. اگر تقلید الحی تحقق پیدا نکرد این می‌تواند بر تقلید میت باقی بماند. یعنی قاعده‌اش این است. کسی که اینجور مفصل است در اصل تقلید قاعده‌اش این است که اینجا هم همین جور قائل باشد. یعنی محقق عدول را باید تقلید نداند. تقلید صحیح. هر چه ما گفتیم. یا جماعتی دیگر که تفصیل اینجور قائل شده بودند گفته بودند که تقلید عمل است. تا عمل نکند این مقلد نیست. اما یک عده‌ای مثل مرحوم میرزا عبد الهادی شیرازی و بعضی دیگر گفته بودند احتیاط و جوبی این است اگر التزام پیدا کرد و هنوز عمل نکرده **لا يعدل من الحی الی الحی ولو تقلید** این نیست و اگر التزام پیدا کرد لا یبقی علی تقلید المیت. اما در دو مسأله گفته‌اند اگر التزام پیدا کرد ما فتوا نمی‌دهیم که این التزام لیس تقلیداً. غالباً هم همین دو مسأله را ذکر کرده‌اند و این مسأله ما نحن فیہ را ذکر

نکرده‌اند. یکی مسأله عدول حی از حی که بعد می‌آید که مشهور گفته‌اند اگر دو مجتهد بودند و هر دو جائز تقلید این اگر تقلید یکی را کرد و نمی‌تواند از یکی به دیگری عدول کند. در آنجا گفته‌اند اگر التزام پیدا کرد به تقلید این اما اگر هنوز عمل نکرده احتیاط و جوبی این است که نگوئید تقلید عمل است و من که عمل نکرده‌ام برگردم به حی دیگر. گفته‌اند خیر عدول نکنند. احتیاط و جوبی مجتهد دیگر عمل کند. در عین حال فتوی هم نمی‌دهد که باطل است اگر عدول کند می‌تواند به یک مجتهد جامع شرایطی که می‌گوید این تقلید نیست به او رجوع کند مثل جماعتی که گفته‌اند تقلید هو العمل مطلقاً.

یکی در مسأله بقاء که اگر مقلد شخصی بود و مرد جائز است باقی بماند و جائز است تقلید حی کند. اگر ملتزم شد به تقلید حی دیگر حق ندارد برگردد ولو التزام تقلید نیست. یعنی این خلاف آن مبناست. اگر التزام تقلید نیست اینجا هم نباید فرق کند. چه فرق دارد. چون برای عدول تقلید نداریم و بر این مفصلین اینجا این اشکال وارد است شما در باب تحقیق تقلید چرا احتیاط و جوبی نکردید و بگوئید تقلید هو العمل و احتیاط و جوبی این است که اگر التزام پیدا کرد آثار تقلید بر او بار می‌شود. فقط دو مسأله را استثناء کردند و احتیاط و جوبی در آن نمودند. چون ما در ادله یک لفظ عدول نداشتیم تا گرفتار این لفظ باشیم که کجا عدول یصدق و کجا یصدق العود. دلیل‌هایی که بود می‌گفت تقلید حی قاطع بقاء بر تقلید میت است و نمی‌تواند برگردد. آن وقت هر چه در تقلید گفتیم قاعده‌اش این است که اینجا هم بگوئیم. یعنی وجه این تفصیلش چیست که گفته‌اند؟ احتیاط است. خوب چرا همین احتیاط را در تقلید نکرده‌اند و در مسأله هفتم نکردند. گفته‌اند تقلید هو العمل چون قدر متیقن و مسلمش این است. و التزام شک می‌کنم که تقلید

است یا نه، الاصل عدم کونه تقلیداً. چون شهید است و جماعتی گفته‌اند و می‌خواهد در فتوا دادن احتیاط کند در همان جا هم بگوید که احتیاط وجوبی این است که اگر التزام پیدا کرد این را تقلید حساب کنند. چون اینجور جاها هم فتوایش، هم احتیاط و جوبش یترتب علیه گاهی احکام التزامیه من الطرفين. یعنی بنا بر اینکه تقلید است یک الزاماتی از بین می‌رود و بنا بر اینکه تقلید نیست یک الزاماتی از بین می‌رود.

این وصی میت است و می‌خواهد به وصی عمل کند می‌خواهد ارث را تقسیم کند می‌خواهد نماز و روزه میت را بدهد نمی‌خواهد مسأله ثلث را ببیند و مسائلی که محل کلام و اختلاف است. یعنی بحث اینجاست خود ماها می‌فهمیم وجه این تفصیلهای را که هر چه وجه احتیاط وجوبی هست باید در خود اصل تقلید بیاوریم. اگر در اصل تقلید وجه ندارد لهذا احتیاط وجوبی نگفتند چرا اینجا در این مسأله گفته‌اند که اگر عدول کرد و ملتزم شد این احتیاط وجوبی این است که عود نکند به میت. وجهش چیست؟ وجهش معلوم است چیست؟ صحبت سر این است که چقدر ما می‌فهمیم وجه بودن این وجه را؟ چون یک مسأله‌ای است که محل کلام است و نقاش و خلاف نمی‌خواسته فتوا دهد گفته احتیاط است. جائز بود بقاء و جائز بود عدول حالائی که عدول کرد نمی‌دانم آیا عدول تحقق پیدا کرد یا نه نمی‌دانم قاطع بر بقاء درست شد یا نه با التزام. اما احتمال دارد که درست شده باشد، پس این قاطع باشد و برنگردد. این احتمال در جمیع موارد شک می‌آید که اصول عملیه، امارات یا اصول تنزیله جاری می‌شود. این احتیاط چرا آن جا نیامد؟

✓ جلسه ۴۴

۲۸ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به فرمایش صاحب عروه بود بالنسبه به اینکه اگر بعد از فوت مجتهدش به حی عدول کرد حالا در عودش به میت یک تتمه‌ای صحبت دیروز دارد که صاحب عروه فرموده در کتاب مسائلشان که ببینیم این با مبنای ایشان در عروه سازگار هست یا نه. و اگر نیست وجهش چیست؟ عرض شد مسأله این است که اگر عدول کرد از میت به حی دیگر نمی‌تواند به میت عدول کند آنوقت عدول چه موقع تحقق پیدا می‌کرد؟ عدول در وقتی تحقق پیدا می‌کرد که تقلید حی را کرده باشد. بنابراین که تقلید التزام است و اگر التزام پیدا کرد به عمل به فتوای حی دیگر نتواند عود کند بنا بر عمل اگر عمل کرد. صاحب عروه رضوان الله علیه در عروه در مسأله هفتم فرموده بودند: التقليد و التزام بالعمل بقول مجتهد معین و صریحاً گفته بودند التقليد التزام است. بنابراین روی این مبنا اینجا که صاحب عروه فرموده‌اند: اذا عدل من الميت الى الحي لا يجوز له العود الى الميت، عدل یعنی إذا التزم بالعمل بقول الحي. اینجور می‌شود. اگر التزام پیدا کرد دیگر نمی‌تواند به فتوای میت برگردد.

ایشان یک عبارت اینجوری در اجوبه مسائلمان دارند که عبارت ترجمه عربی اش اثر این است: و مجرد الاستفتاء قبل وصول الفتوی لیس عدولاً حتی لا یجوز له مع مثله البقاء علی تقلید ذاک المیت.

صاحب عروه از فقههای دقیقین است که شبهه‌ای در آن نیست. اگر التزام تقلید است و التقلید هو الالتزام است، نه استفتاء خصوصیت دارد، نه وصول فتوی و نه صدور از فتوی از مجتهد خصوصیت دارد. این شخص که مرجع تقلیدش فوت شد اگر التزام پیدا کرد که به تقلید حی عمل کند این دیگر نباید بتواند عدول کند. و اگر التزام هنوز پیدا نکرده می‌تواند عدول کند.

ایشان فرض را اینطور بیان کرده‌اند شخص مجتهدش مرده استفتاء در مسأله کرده از حی. ایشان می‌گویند: استفتاء این به تنهایی اش قاطع بقاء نیست از این کلام استشمام می‌شود که اگر فتوی رسید (البته این مفهوم لقب است لهذا عرض کردم استشمام می‌شود، هر چند در بعضی از موارد لقب ظهور دارد. منطوق ظهور در مفهوم دارد).

استفتاء عدول است. التزام عدول است حتی بعد از وصول فتوی. ایشان می‌خواهند در اینجا چه بگویند؟ مجتهد شخصی مرده از حی استفتاء کرد. این التزام پیدا کرده به تقلید حی یا نه؟ اگر التزام پیدا کرده هیچ چیز دیگر لازم نیست روی مبنای صاحب عروه اگر نگوئیم مبنایشان عوض شده قاعدتاً عوض شده چون عروه مورد بحث ایشان بوده تا آخر. یعنی عنایت به عروه داشته‌اند. اگر التزام پیدا کرده که این تقلید است نمی‌تواند بر تقلید میت باقی بماند اگر التزام پیدا کرده چه التزام بکند یا نکند چه جواب فتوا بیاید یا نیاید دیگر نمی‌تواند عود به میت پیدا کند. اگر التزام پیدا نکرده ولو مردد است که بالتیجه التزام پیدا نکرده، این استفتاء بکند و فقیه هم فتوی بدهد و فتوا هم

برسد می تواند بر تقلید میت باقی بماند.

چرا صاحب عروه فرموده اند قبل از وصول فتوی؟ اگر مراد ایشان این است که تا وصول فتوی نشود (وصول فتوی طریقت دارد برای صدور، یعنی احراز صدور فتوی) یعنی وقتی که استفتاء کرد نمی داند که این آقا فتوی داد یا نه؟ وقتیکه وصول فتوی شد این احراز می کند که این حی در این مسأله فتوی داد و غیر از این وجهی به ذهن نمی رسد. خوب مگر تقلید این است که شخص باید نظر داشته باشد تا جائز باشد از او تقلید نمود؟ هیچ لزومی ندارد. بنابر التزام انسان ملتزم می شود عمل کند به قول مجتهد معین. چه فتوی داشته باشد یا نداشته باشد. اصلاً صدور فتوی لزوم ندارد.

بین این استفتاء و فتوای ایشان انسجامی نیست چون اگر شما فتوایتان التزامی است که اول عروه فرمودید استفتاء بکنند یا نکنند لا یقدر علی العود. وصول فتوی چه خصوصیتی دارد که شما قبل و بعد آورده اید؟ وصول فتوی حکم رساله دارد. رساله ای که چاپ می شود. آنچه به ذهن می رسد، وصول فتوی برای این است که احراز کند که مرجع در این مسأله فتوی داد و طریقت دارد. که آن هم خصوصیت ندارد. پس ما هستیم و ادله ای که برای تقلید گفته شد. ادله عقلانی و شرعی. این ها خصوصیت ندارد.

یعنی اذا كان مقلداً للشخص فمات ذلك الشخص و قلّد مجتهداً حياً (حالا تقلید را هر چه بگیرید) و قلّد، دیگر نمی تواند يرجع عن هذا التقليد الى الميت. هر کسی در تقلید چه چیزی را مقوم و شرط می داند؟ همان است که نسبت به حی باید انجام شود و تا آن نشده عود اسمش نیست و اسمش بقاء است و اگر آن شد عود است اسمش لا یجوز. این حاصل تنبیه سوم.

یک تنبیه دیگری هم هست که شاید محل ابتلاء باشد کم یا زیاد. این تنبیه این است که شخص مجتهدش مرد عدول هم به حی کرد که مسلم به عدول باشد چه عمل کرد و ملتزم شد یا نه؟ حالا می بیند فتوای حی برایش خرج است. این لا حرج حرمت عود را بر می دارد یا نه؟ می تواند عود کند؟ این صوری دارد: چون ما یا در تقلید التزامی هستیم یا عملی. در هر دو صورت یا حرج در خود عمل به فتوای این مجتهد حی است یا حرج در تحصیل فتوایش هست. یعنی یک وقت است که مجتهد از من دور است و مناسب هم ندارد باید هر دقیقه سؤال کنم و تلفن بزنم توی زحمت می افتم در تحصیل فتوی یا شرائط سیاسی و اقتصادی است که مشکل است تحصیل فتوای حی.

ربما يقال اصلاً چه ربطی دارد لا حرج و لا ضرر مسأله مسأله عقل است لا حرج و لا ضرر شرعی است والاحكام العقلية لا تخصص بالادلة الاعتبارية. شرعیات یک اعتبارات است و یک جعلیات است. اینجوری مولی صلاح دیده و قرار داده و الزام کرده. اعتباریات نمی تواند ادله عقلیه را تخصیص بزند و تقلید یک مسأله عقلی است. تقلید این است که عقل به عبد می گوید کاری بکن در اعمال که از استحقاق عقاب بیرون بیائی. از خودت دفع ضرر کنی. چه چیزی از استحقاق عقاب عبد را بیرون می آورد مؤمن لدی الخطاء. تقلید مؤمن است و یک مسأله عقلانی است اگر عمل کردی به فتوی مستحق عقاب نیستی از نظر مولای عادل حکیم.

احتمال عقاب در جایی است که عبد استحقاق عقاب داشته باشد. آن هم چرا می گوئیم استحقاق عقاب؟ چون شاید عفو کند. و عقاب نکند. صحبت سر فعلیت عقاب نیست صحبت سر دفع الضرر المحتمل است. احتمال العقاب

است. اگر عبد مؤمن عقلی یا مولوی دارد استحقاق عقاب ندارد.

این حرف تام نیست. چرا؟ چون لا ضرر و لا حرج حکم عقلی را تخصیص نمی‌دهد موضوع حکم عقلی را از بین می‌برد. لا مؤمن را مؤمن می‌کند. آن وقت حکم عقل موضوع ندارد. به عبارت دیگر عقل چه می‌گفت؟ می‌گفت به مجتهد عادل ثقه رجل اثنی عشر به قولش عمل بکن تا اگر خطا شد استحقاق عقاب نداشته باشد. اگر مولی گفت لا حرج فی احکام. یعنی تمام احکامی که من گفتم جائی است که حرج نباشد. اگر حرج بود من حکم و الزامی ندارم این مؤمن است.

حکم عقل به وجوب تقلید حی و استمرار علی الحی در جائی است که عبد مؤمن نداشته باشد. لا حرج می‌گوید مؤمن داری. می‌گوید این فتوای مجتهد حی اگر حرجی شد برای شما حرج را شارع گفته نمی‌خواهم یعنی چیزی که حرجی است از شما نمی‌خواهد به حساب مؤمن بودنش انجام دهی. در امهنی موضوع حکم عقلی را می‌برد. عقل می‌گفت باید بر تقلید حی باقی بمانی و نمی‌توانی عود کنی. چرا؟ چون اگر عود کنی به میت مؤمن نداری. لا حرج نمی‌گوید با اینکه مؤمن نداری اشکال ندارد. لا حرج می‌گوید: هذا مؤمن. پس لا حرج حکم عقل را تخصیص نداد. موضوع حکم عقل را برده است. کجا عقل می‌گفته نمی‌توانی برگردی به میت؟ در جائی که برگشت به میت مؤمن نداشته باشد. لا حرج مؤمن است رفع موضوع کرده است.

إن قلت: لا حرج غیر حجت را حجت می‌کند. اگر بنا شد وقتی تقلید حی کرد عود به میت لا یجوز. یعنی قول به میت ابتداءً غیر حجه، غیر حجت را حجت می‌کند؟

جواب: کلاً. غیر حجت را حجت نمی‌کند و آنما اگر نظر تان باشد در

تقلید میت دو مبنا بود. یکی آن که ما استصحاب کردیم این است که تقلید میت عند العقل والعقلاء جائز، مؤمن، صحیح فقط شارع گفته نه. بخاطر شهرت و اجماع گفته اگر این باشد شارع گفتند نه‌های من مال جائی است که حرج نباشد روی این مبنا که تقلید میت، میت هم یک خبیری است ثقه، قولش مثل قول حی یک حجت عقلائی و عقلیه دارد و مؤمن عقلیه و عقلائی است. شارع گفت میت ابتداءً مؤمن نیست یعنی کشف دلیل شرعی کردیم لا حرج این مؤمن نیست را استثناء می‌کند. بنابر اینکه عدم جواز میت ابتداءً که این عود هم مصداق ابتدائی است و این عدم جواز حکمش شرعی باشد. گیری ندارد لا حرج آن را استثناء می‌کند. حجت نبود چون حرج نبود حالا که حرج هست حجیت عقلائی و عقلیه داشته شارع گفت به آن عمل نکن. خود شارع از عمل نکن دست برداشته و لا حرج یک تخصیص و تقییدی است که به جمیع احکام شرعی زده شد.

پس لا حجت را حرج حجت نکرده است. الحجۃ العقلیه والعقلاء را که شارع اجازه نداده بود تقلید میت ابتداءً، این را با لا حرج تخصیص زده، این اجازه ندادن در جائی است که تقلید حی برایش حرج نباشد. این روی این مبنائی که بگوئیم عدم از تقلید ابتداءً که عود به میت مصداق له، این عدم جواز شرعی لا عقلائی.

اگر نه روی مبنای دیگر که پذیرفتیم این مبنا را، گفتیم شخص مجتهد وقتی که مرد با فوتش رأیش هم می‌میرد و رأی ندارد. عقلاء هم اعتماد نمی‌کنند که این حرف تامی باشد. که گفتیم حجیت عقلائی ندارد. این حجیت عقلائی و عقلیه، این کجاست؟ مطلقاً یا عند وجود الحی. همانجا گفته شد قول میت عقلاً و عقلاً علی مبنی حجیت ندارد در وقتیکه برای انسان

راه حی باشد. شارع می گوید این راه حی که حرجی است لیس طریقیماً. پس حجیت عقلیه و عقلائییه است. نه لا حجه را حجت کنند. موضوع را خراب و عوض می کند.

چه لا حجه بود؟ تقلید المیت ابتداءً عند امکان تقلید الحی. عقلاً و عقلائیاً امکان دارد. شرعاً امکان دارد. وقتی به شارع گفت لا حرج، این امکان شرعی ندارد وقتی که امکان ندارد حجت نیست. پس لا حرج لا حجت را حجت نکرد، لا حجت مقید به امکان تقلید حی را گفت: هذا لیس ممکنناً شرعیاً تعبدیاً.

✓ جلسه ۴۵

۲۹ جمادی الثانی ۱۴۱۹

صحبت راجع به این بود که اگر عدول کرد از میت به حی و دید فتوای حی برایش حرجی است. این لا حرج آیا برایش عود را تجویز می‌کند به میت یا نه؟ عرض شد که روی مبنای اینکه تقلید یک طریقه عقلائی است و در طریقه عقلائی قید حیات نیست و انما قید حیات از شرع استفاده شده از شهرت، اجماع و این چیزها. بنابراین پس تقلید روی بنای عقلائیش است و حرج بودن را رفع می‌کند. شرع می‌گوید این التزام به قول حی برای شما چون حرجی است مرتفع است و لا حرج آن را رفع می‌کنند. وقتیکه لا حرج رفعش کرد، ادله تقلید سر جایش هست و ادله تقلید آن را می‌گیرد.

دو جلد جواهر بخاطر دو مورد که استشهاد شود که تقلید یک بنای عقلائی است و آن معتبر است. هر قدر شارع تضییق کرده این بنا را و از ادله شرعیه این تضییق ثابت شده به آن مقدار ردع بنای عقلاء شده جلد ۱۳ جواهر صفحه ۲۷۸ کتاب صلاة بمناسبه صاحب جواهر عبارتی دارند (بمناسبت مسأله اینکه عدالت در امام جماعت شرط است مطلقاً یعنی اگر عادل نباشد ولو

بدانیم نمازش درست است جماعت صحیح نیست اما در باب تقلید صاحب جواهر اینجور دارند می‌گویند: اینکه در باب تقلید گفته شده است مفتی باید عادل باشد (اینکه مفتی باید عادل باشد بر این بنای عقلاء نیست و عرض شد که عدالت را عقلاء در باب تقلید نمی‌فهمند یعنی لزومی برای آن نمی‌بینند، ثقه باشد خبره باشد یعنی مجتهد باشد ثقه هم باشد که بی خود نمی‌گوید اما اینکه آدم خوبی هم باشد چه خصوصیتی دارد. مجتهد مثل طیب و مهندس است و مثل خبیرهای دیگر. همین را صاحب جواهر اینجا فرموده بی تأمل و تردد. بل لعل الامر كتب ذلك في المفتی ایضاً بعد می‌گویند: فاطلاقهم (فقهاء) اعتبار العدالة فيه (مفتی) يراد منه بالنسبة للمستفتی (اینکه می‌گویند مفتی باید عادل باشد این به جهت مقلد است (مستفتی) به اعتبار عدم وثوقه بما یخبر به من ظنه الجامع للشرائط. چون اگر عادل نباشد مقلد که از او مسأله را سؤال می‌کند می‌گوید من ظن جامع الشرائط را انجام داده‌ام یعنی اعمال نظر و اجتهاد کافی کرده‌ام و نظرم به این رسیده است. اگر عادل نباشد مقلد اطمینان به این مطلب پیدا نمی‌کند.

چه برای مقلد حجت است که ظن مفتی که این ظن با شرائط انجام شده باشد یعنی با ظن کافی اجتهاد کرده و واقعاً ادی ظنه الی این جواب و الا (اگر احتیاج به این مسأله نباشد و مقلد اطمینان پیدا می‌کند) فلو فرض اطاعه (مستفتی علی الظن جامع الشرائط) جاز له المقلد) الآخذ به و إن كان فاسقاً اگر مفتی فاسق هم باشد ولی مقلد اطمینان پیدا کرد که وقتی این دارد ظن خودش را نقل می‌کند درست نقل می‌کند. هم خبره است و هم مورد وثاقت است.

در باب اخبار حسیّه عقلاء فقط وثاقت تنها می‌خواهد. در باب امور حدسیّه که اعمال نظر می‌خواهد خبرویت هم می‌خواهد و غیر از این دو چیز

هیچ چیز دیگری نمی خواهد که صاحب جواهر تأویل فرموده که اینکه عدالت گفته شده در مفتی بخاطر این است که مقلد اطمینان کند که این راست می گوید. می گوید من اعمال نظر و حدسم را قدر کافی کرده ام و جامع شرایط بود و خوب فحص کرده ام. چون اگر عادل نباشد چه می دانم شاید دروغ می گوید و اگر این اطمینان حاصل شد و مقلد فهمید که این قدر کافی و تمکن خودش فحص و بحث کرده و واقعاً و قتیکه نظر می دهد نظر واقعهش است ولو فاسق باشد. البته بعید می دانم که خود ایشان فتوی به این مسأله بدهد. برای بیان این بود که ایشان مسأله عدالت را در مفتی و استنباطی که اینجا کرده اند و تردد هم ندارند، از شرع استفاده شده عدالت بخاطر همین جهت است و اگر این جهت هم نبود این هم لازم نیست. یعنی معلوم می شود شرع چقدر تزییق کرده آن ملاک است. در باب تقلید میت عقلاء برایشان حی و میت فرقی نمی کند و انما وثاقت و خبرویت می خواهد و چه حی باشد چه میت. و حیات از ادله شرعیه استفاده نشد. اگر این با لاجرح رفع شد گیری دیگر نمی ماند.

ولیس كذلك في الصلاة. در نماز عدالت بالخصوص اخذ شده، ولو بعید می دانم ایشان حاضر بالنسبه بر این امر فتوی دهند که مجتهد شیعه ثقه ای باشد که فاسق باشد و عادل نباشد.

فلو فرض اطلاع علیه (اگر عدالت نباشد از کجا می فهمیم دارد راست می گوید اگر عدالت بود این قانع می شود که دروغ بگوید اما اگر فرض شد در یک موردی قدر کافی فحص کرده) اجاز له الاخذ به و إن كان (المفتی) فاسقاً. این را برای این عرض کردم که تابع صحبت دیروز حرف غریبی نیست و صاحب جواهر مثل همچنین مسأله ای که مسأله عدالت باشد که لا تَقْلُ اَهْمِيَةً

از حیات همچنین فتوایی داده‌اند. شاید کسانی دیگر هم گفته باشند البته این برداشت این‌هاست از اینکه عدالت علی نحو طریقت للوثاقه اخذ شده در مرجع تقلید نه علی نحو الموضوعیه. گر چه می‌آید در عین عدالت که بالنتیجه هم مشهور قائلند و هم ادله کافی است که علی نحو الموضوعیه در مرجع تقلید عدالت اخذ شده است نه علی نحو الطریقیه. اما این برای بیان این است که هر چیزی که از شرع استفاده نشد تضییق آن بناء عقلاست. هر جا تضییق شرعی ثابت شد بنای عقلاء ردع شده نسبت به آن چیز اما هر جا ثابت نشد بنای عقلاء ردع نشده است.

بنای عقلاء بر این است مجتهد ثقه عادل رجل اثنی عشری، اما نسبت به حیات از شرع استفاده شده نه از بنای عقلاء.

بنای شرعیه إلا ما خرج بالدلیل خاضع برای لا حرج است ما جعل علیکم من دین من حرج. شارع گفته باید حی باشد بله او گفته. خود شارع گفته من هر چه هر جا گفتم منهای حرج است. اگر حرج بود ساقط می‌شود. عرض شد که یک اشکال دیگر در اینجا هست مسأله این بود که اگر شخص مقلد مجتهدی بود و او مرد عدول کرد به مجتهد حی بعد دید فتاواهای مجتهد حی حرجی است. آیا یجوز له العود (بنابر اینکه لا یجوز اصل اولی باشد برای برگشت) اگر حرجی بود باز هم لا یجوز العود و نوبت به احتیاط می‌رسد. یعنی قاعدتاً اینجور است چون آن عدل دیگر سر کار می‌آید. یا باید اجتهاد کند یا احتیاط. اگر آنها هم حرجی باشد آن وقت باید ببینیم بحث چیست؟ ما معتقدیم مطلقاً تقلید عادل قولش حجت است هر چه تضییق مسلم شد فبها و اگر نه، نه. این اگر دید برایش حرجی است می‌تواند عود کند به میت یا نه؟

عرض شد یک اشکال این بود که چطور لا حرج و لا ضرر تخصیص

می‌زند دلیل عقلی را (چون تقلید دلیل عقلی است).
 یک اشکال دیگر اینجا هست که هم در اصول مطرح است و هم در فقه.
 و آن این است که این ادله نافی شرعی لا حرج - لا ضرر - رفع ما لا یعلمون
 اینهایی که نفی شرعی می‌کنند. گفته‌اند این ادله نافی رفع حکم می‌کنند نه
 اثبات حکم. اثبات دلیل دیگری می‌خواهد. یعنی چه؟ یعنی وقتیکه عدول کرد
 از میت به حی حالا دید حی فتوایش برای او حرجی بود و چون حرجی است
 واجب نیست التزام به فتوای حی. اما به چه دلیل تقلید میت جائز است؟ این
 دلیل دیگر می‌خواهد. یعنی کافی نیست همین که بگوئیم فتوای حرجی است
 پس عود به میت جائز است. چون این ادله، نفی حرج و ضرر و حکم در ما لا
 یعلمون اینها رفع حکم می‌کند نه اثبات حکم و جعل حکم و جواز نمی‌کند.
 حالا تکلیفش چیست؟ دیگر نمی‌گوید ادله نافی رفع تکلیف نفی تکلیف
 می‌کند نه اثبات یک تکلیف دیگر. خیلی حرف برای هم هست و با ظاهرش
 می‌سازد.

ما جعل علیکم من دین من حرج. تقلید حی واجب است. این مقلد هم
 مقلد حی کرد. تقلید الحی برایش حرجی شد وقتیکه برایش حرجی شد لا
 یجب له التقلید (ما یجوز له العود الی تقلید المیت ابتداءً، این از کجاست؟ دلیل
 می‌خواهد. گفته‌اند لا یکفی به اینکه این شخصی که از میت به حی عدول کرد
 و دید فتوای حی برایش حرجی است این رفع می‌کند وجوب حیات را، اما
 اثبات نمی‌کند وجوب تقلید میت را ابتداءً. پس باید یک دلیل دیگر بیاوریم.
 الجواب: اثبات می‌کند. نقضاً وحلاً.

جواب نقضی این است که خود همین آقایانی که توی اصول فرموده‌اند
 این ادله رافع تکلیف است نه اثبات تکلیف می‌کند، خودشان اگر در ثقه بینیم

در موارد زیاد به صرف همین لاجرح و لاضرر و لایعلمون و رفع ما اضطرروا الیه استدلال کرده‌اند برای اثبات تکلیف. پس باید آنجا چه وجه شده همان را اینجا بیاوریم. باید ببینیم چه گیری است که خودشان هم نتوانسته‌اند پایبند آن شوند.

برای شما در فقه و درس‌ها و بحثها عبور می‌کنید در ذهنتان بگذارید راستی موارد دیگری خواهید دید.

برای نمونه یک مورد عرض می‌کنم جلد ۲ جواهر ص ۲۴۰. مسأله این است که لا یجوز المسح (مسح پا باید در وضو روی بشره پا باشد) علی الخُف (چکمه) الا بضرورة (مشهور هم گفته‌اند) صاحب جواهر دارد بیان دلیل می‌کند ضرورت را. مسح بر بشره قدم لازم است و بر حائل جائز نیست و وضو باطل است مگر ضرورت باشد مثل سرما یا هر چه دیگر این یک عنوانی است مقابل عنوان تقیه، که تقیه بالخصوص استثناء شده است. صاحب شرائع فرموده: "أو الضرورة". ایة ضرورة؟

استدلال می‌کنند و شاهد باشد استدلال به لاجرح است برای اثبات حکم. لاجرح رفع می‌کند وجوب المسح علی البشره را، اما چطور اثبات می‌کند که روی خف باشد؟

صاحب جواهر اینجا فرموده: و يدل عليه (بر اینکه مسح بر خف در ضرورت صحیح است) مضافاً الی ما سمعت عموم ما دل علی نفی الحرج فی الدین (اگر بنا باشد با ضرورت مع ذلک شارع بگوید مسح روی بشره پا بکش این حرج است و شارع هم گفته من حکم حرجی ندارم) پس این می‌گوید لا یجب المسح علی بشره القدم فی وقت الضرورة. وقتی که حرجی باشد مسح روی پا، وجوب مسح روی پا رفع می‌شود) و هو این مسح روی پا را رفع می‌کند

چطور اثبات می کند و خوب و کفایت مسح روی خف را؟) و ان كان اعم من ايجاب المسح على الخف و من سقوطه (مسح) و من التيمم. (لا حرج می گوید این لا حرجی را خدا از شما نخواسته. لا حرج چیست؟ مسح ظاهر قدم. اما پس روی خف مسح بکش این یک دلیل دیگری می خواهد. چرا؟ چون وقتیکه خدا لازم نکرده در حال ضرورت مسح روی هر قدم را. شاید اصلاً مسح پا ساقط می شود. شاید تکلیف تیمم باشد و مسح روی غیر بشره جائز نباشد. شاید هم تکلیف این باشد که مسح روی خف کند. پس رفع اثبات یک حکم را نمی داند.

إلا أنه قد يظهر وجه دلالتها (دلالت دارد لا حرج بر مسح بر خف اما وجهش از کجا ظاهر می شود) من خبر عبد الاعلی مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اثرت (افتادم زمین) فانقطع ظفري. فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ اینجا شارع اگر بگوید این مراره را پس کن و روی خود قدم مسح کن حرج است خوب در حرج می گوید مسح کن روی خود همین مراره. حضرت فرمودند این از قرآن در می آید. قال عليه السلام يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج. امسح عليه. حضرت می فرماید ظهور این است و نمی خواهد از من پرسید. یا اینکه قرآن فرموده حرج وضع نکرده و نفی کرده نه اثبات. حضرت می فرماید اثباتش از قرآن می آید. بعضی گفته اند این نص در آیات که این جور تعبیر یعنی نفی تکلیف ظهور در اثبات مقابلش را هم دارد. گر چه این روایت را تأویل کرده و اشکال سندی کرده اند. اما روایت مسلماً معمول بها و بناءً على المشهور روايت معتبر است گر چه محل كلام است اما خیلی ها خود سند را معتبر دانسته اند.

شاهد سر این است حضرت می‌خواهند بفرمایند که قرآن که فرموده ما **جعل علیکم فی الدین من حرج خدا فرموده وضو بگیر جای وضو حرجی شد** آنجا رفع می‌شود، رفع بشره حرجی شد این مسح بر بشره واجب نیست. چه واجب است؟ عرف چه می‌فهمد. چرا اثبات تکلیف نمی‌کنند. اثبات یک چیزی که ظهور عرضی ندارد بلکه ما هم می‌گوئیم. **نفی لا یتضمن الاثبات**. ما می‌خواهیم بگوئیم لقب مفهوم دارد. اگر کسی گفت زید پیش من نیامده معنایش این است که عمرو آمده. نه. ما کبرای کلی برای اثبات عند النفی نمی‌خواهیم درست کنیم. ما می‌خواهیم عرض کنیم همین که صریح فرمایش حضرت صادق علیه السلام است در این روایت که وقتیکه یک ضرری را لا حرج رفع کرد همان رفع می‌شود. لازمه عرفیش نمی‌خواهیم بگوئیم هر چیزی برایش ثابت می‌شود. ظهور عرضی هر قدر است مثل ظواهر دیگر متبع است.

پس اینکه ادله متضمنه للنفی عن التکلیف شرعاً فقط رافع تکلیفند نه مثبت خود فقهاء قائلند و توی فقه بیشتر فقهای دیگر هم همین را می‌گویند.

اما جواب حلی: **ما جعل علیکم فی الدین من حرج می‌گوید حرج نفی شده است**. ما هستیم و رفع حرج. **ما جعل علیکم فی الدین من حرج**. یعنی شارع یک چیزی که حرج می‌باشد جعل نکرده پس هر چیزی که اگر حرجی نبود و یک وقت حرجی شد **ولو فی زمان دون زمان ولو فی مکلف دون مکلف**، رفع می‌شود، این لا حرج می‌گوید. آن چیزی که **جاء منه الحرج آن رفع می‌شود نه کل امر و مرکب**. چی **جاء منه الحرج؟ شخصی از میت به حی عدول کرد تقلید الحی حرجی است که حرجی نبود**. این فتوای حرجی برایش بود. پس **لا یشرط فی فتوی المجتهد الحیات لهذا المقلد که حرج باشد این رفع می‌شود**. وقتیکه **لا یشرط فی الحرج جائز است تقلید میت**.

در باب همین روایت که حضرت فرمودند، اگر این روایت نبود ظهور انصافاً به ذهن می‌رسید و این روایت را می‌شود مؤید حساب کرد یعنی این استدلال به روایت یک خورده برای اقناع آخرین است و اگر واقعاً این روایت هم نبود و حضرت اینگونه استدلال نکرده بودند راستی به عرف می‌دادیم و می‌گفتیم شارع گفته کسی که وضو نمی‌تواند بگیرد و تیمم کند. کسی که قادر به وضو گرفتن نیست می‌گوئیم آن بعض ساقط می‌شود. از آن طرف دلیل داریم **ما جعل علیکم فی الدین من حرج**. حالا یک کسی روی پایش حائل گذاشته و واجب است ابتداءً مسح روی خود قدم و بشره شود حالا این حرج است برایش وضو؟ نه مسح حرج است؟ نه، **المسح علی البشرة** این شرط حرجی شده است. این قید حرجی شده. **ما جعل علیکم ...** یعنی آنکه حرجی است رفع می‌شود آنکه حرجی است مسح علی البشرة است. یعنی اگر شارع گفت: **يجب علیک الوضوء ولا ینب علیک المسح البشرة**. ظهور عقلانی دارد که مسح علی الحائل جائز است و حجیت دارد و اینقدر اثبات می‌کند. ادله متکلفه **لنفی التکالیف الشرعية** اثبات اینقدر را می‌کند.

پس اگر که از میت به حی عدول کرد و فتواها برایش حرجی بود **يجوز له العود الی المیت و آن کان تقلیداً ابتدائياً**.

✓ جلسه ۴۶

۴ رجب ۱۴۱۹

صحبت راجع به تنبیهات تابع مسأله اینکه اگر از میت به حی عدول کرد
عود به میت جائز نیست.

چهارم از تنبیهات این بود که اگر عدول کرد به حی بعد از اینکه مرجع
تقلیدش فوت شد حالا دید فتوای حی برایش حرجی است آیا می‌تواند عود
کند به میت یا نه؟ حجیت این است که قاعده‌اش این است که اشکال نداشته
باشد با حرف‌هایی که حولش صحبت شد.

فقط یک دنبالی دارد که آن این است که حرجی بودن فتاوی حی، مقلد
زید بود زید فوت شد عدول کرد به مجتهد حی، فتوای حی برایش حرجی
بود صحبت شد که علی القاعده بتواند عود به میت کند. دنباله صحبت این
است که این حرجی بودن فتوای حی دو قسم است. یک وقت حرجی
می‌شود. یک وقت از اول حرجی بود. علم متأخر از حرج است. چون حرج و
ضرر بنابر اینکه تخصیص شوند مسلماً هست. وقت حرف در انحصار و عدم
انحصارش است. مربوط به هر شخصی است. ممکن است برای شخصی حرج

باشد و برای دیگری حرج نباشد. در یک زمانی حرج نباشد در یک زمانی حرج باشد. در یک زمانی برای یک شخص حرج باشد در زمانی دیگر خیر. این که عدول کرد از میت به حی یک وقت است که عدول کرده و مدتی هم عمل کرد فتوای حی عوض شد برای این حرج است. یک وقت نه، از اول فتوای حی برایش حرجی بوده فقط نمی دانسته، علم نداشته است. می خواهم عرض کنم اگر از اول حرجی بوده این دیگر بلا اشکال باید جائز باشد که عود کند به میت. این صحبت‌هایی که شد در اعم از این است حتی در جائیکه حرج طرء علیه، بعد شد. اما اگر از اول حرجی بوده فتوا فقط این نمی دانسته بنابراینکه تقلید التزام است ملتزم شده به فتوای حی، حالا می خواهد حج برد و چون ملتزم شده باید تقلید حی کند فتاوی حی جوری است برای این حرج است که از اول حرجی بوده این حالا فهمید که برایش حرجی است. اگر در مسأله سابق گفتیم می تواند عود به میت کند در اینجا به طریق اولی می تواند عود کند. این اولویت دارد چرا؟ بخاطر اینکه ما جعل علیکم فی الدین من حرج می گوید: جعل حکم حرجی نشده، پس از اولی که این تقلید حی را کرد خدا التزام برای این تقلید قرار نداد. پس این تقلیده للحی بدلیل لا حرج غیر ملتزم. بله این نمی دانسته و دانستن که حجیت ندارد. ما جعل لسانش این است که حکم حرجی بنفسه مرتفع است تعلق العلم بآنه حرجی أم لم يتعلق.

ما جعل علیکم موضوع نفی جعل نفس الحرج است نه الحرج الذي تعلق العلم انه حرج نه الحرج المعلوم. پس این از اولی که عدول کرد از میت به حی این که تقلیدش حرجی است. این التزام را شامل نشد. پس اصلاً عود نیست. از همان اول تا این مسیر برایش جائز بوده بر بقاء یا عمل. اگر برایش حرجی است بالغ که لا يجوز تحمله نباشد و إلا جائز نیست.

این ظاهر آیه است و قاعده‌اش هم این است که اینگونه باشد. یؤید ذلک اینکه در باب صوم این را متعرض شده‌اند و البته خصوصیت به صوم ندارد چون صوم بیشتر محل ابتلاء است آنجا ذکر می‌شود که اگر شخصی در مواردی که **ضرر و حرج لا یجوز تحمله** یا بخاطر اصالة عدم ضرر اگر قائل شویم نسبت به شخص که بگوئیم اصل این است که **تحمل الضرر لا یجوز الا ما خرج بالدلیل** که جماعتی به آن قائل شده‌اند و از غرائب این است که مرحوم نراقی ادعای شهرت در این مسأله کرده و مسلماً شهرت بر خلاف است. مرحوم نراقی از اجلاء است. بعضی دیگر هم ادعا کرده‌اند که اصل این است که اضرار به نفس حرام مطلقاً. لا ضرر را می‌گیرد و اطلاق دارد. لا ضرر یعنی لا یجوز. نه اینکه شارع جعل ضرر می‌کرده است و نه اینکه شما بخودتان ضرر بزنید. ما خرج دلیل می‌خواهد هر جا دلیل‌های اضرار جائز است یعنی اینکه مثلاً انسان غذا بخورد تا حدّ تخمه این مسلماً مضر برای بدن است اما خوب مشهور بین فقهاء این است که مکروه است و اگر نگوئیم از مصادیق اسراف است و آن حرام است و این با دلیل خارج شده است. فرض کنید اینکه شب نخوابد، ضرر می‌بیند نه ضرر خیلی بالغ خارج شده از باب ادله‌ای که دارد اما هر جایی که خارج شد ولو اینکه انسان بی جهت با یک میخی خراش بدهد که خون بیاید این دلیل ندارد که جائز است مگر به اولویتی که دلیل دارد بگیریم.

جماعتی اینگونه قائل شده‌اند که نسبت به نفس اضرار مطلق حرام است الا ما خرج که ما خرج دلیل می‌خواهد.

آنکه مسلماً مشهور است و ادله بر آن دلالت می‌کند اینکه الناس مسلطون حتی اضرار به نفس، آنکه لا یجوز دلیل می‌خواهد که مسلمش قتل نفس است

و متسالم علیه آن قطع عضو و یا از بین بردن قوه‌ای از بدن مطلقاً و هکذا از اضرار عظیمه مثلاً کاری کند تا آخر عمر تب کند. و الا بقیه‌اش بنا بر مشهور دلیل ندارد. شارع اجازه داده بر اساس **الناس مسلطون علی أنفسهم** که بحث مفصلی است.

در باب صوم آنهایی که اصالة نفی الضرری نسبت به نفس هستند یا آنهایی که اصالة نفی الضرری نیستند و انما می‌گویند ضرر بالغ جائز نیست. در باب صوم می‌گویند اگر شخصی رفت پیش دکتر و او گفت روزه برایت ضرر ندارد خودش هم چند روز روزه گرفت نه فقط علم به ضرر نداشت و نه فقط ظن به ضرر نداشت نه فقط شک در ضرر نداشت، علم پیدا کرد که روزه برایش ضرر ندارد. بعد از ماه رمضان متوجه شد که برایش ضرر بالغ داشته است. جماعتی شاید مشهور بین متأخرین این است که روزه‌هایش باطل است. اگر در زمستان حالش خوب شد باید روزه‌هایش را قضاء کند. اگر هم نه بنا بر اینکه اگر طول سال مریض بود به مرض واحده او متعدده نتوانست روزه بگیرد باید فدیة دهد. چرا؟ چون گفته‌اند آنکه واقعاً ضرر است، روزه ضرری را شارع نخواست است. من بدانم یا ظن به ضرر داشته باشم یا شک داشته باشم یا ظن به عدم ضرر داشته باشم و یا حتی علم به عدم ضرر داشته باشم. چون دلیل لا ضرر می‌گوید: ضرر مرتفع است نه الضرر المقید بانک تعلم انه ضرر. لا حرج می‌گوید حرج مرتفع است نه حرجی که من بدانم حرج است. پس بنابراین اگر کسی به مجتهدی حی عدول کرد و بعد فهمید که فتاوی این مرجع برایش حرجی است حالا که ملتفت شد التفات خصوصیت ندارد و این مقلد این مرجع الزاماً نبوده است. شارع با لا حرج گفته است. **ما جعل علیکم فی الدین من حرج تقلید حرجی را التزام برایش قرار نداده است.** این از اول حرج

بود ولی این نمی دانست و خبر نداشت پس این عودش نباید هیچ گیری داشته باشد در همچین جائی دیگر نباید گیری داشته باشد حتی بنابر قول جماعتی در اصول ولو لم يلتزموا به (نه اینکه یک مورد هم عمل نکرده اند نه نتوانسته اند پابندش شوند مطلقاً) بنابر اینکه لا ضرر ولا حرج وقتی اثبات حکم می کنند باز این اشکال پیدا نمی کند ولو مسأله سابق اشکال درست کند. آنجائی که حرج طء علیه چرا؟ چون در اینجا عدولش عدول الزامی نبوده است. اگر از اول حرجی بوده حکم، این تقلید التزام آور نشد برایش، وقتی الزام آور نشد استصحاب گیری ندارد. این بقاء است فقط خیال می کرده که عدول است و خیال می کرده که این عدول قطع کرده. این دنباله تنبیه رابع.

تنبیه پنجم مطلبی که بعضی گفته اند، مطلب کوچکی است اما بد نیست که به آن الفات نمود و آن این است که بنابر اینکه **التقلید هو العمل و ثانیاً فی کل مسأله تقلید مستقل عن تقلید مسأله اخری** که یک قولی بود که این را نپذیرفتیم. اگر کسی در خوردن از کسی تقلید می کند و در راه رفتن خیر، این مقلد در راه رفتن نیست اگر در فرض بفرمائید ایستاده بودن در حال خوردن تقلیدش را می کند و در حال نشستن خیر. این در مطلق خوردن مقلد او نیست عرفاً و هکذا در شرائط قیود و غیره.

بنابراین که تقلید همان معنای عرفی و لغوی و معنای عرفی لغویش فی کل مسأله تقلید مستقل. بنابراین اگر شخصی از میت به حی عدول کرد ده سال و بیست سال بر تقلید حی بود و جمیع اعمالش هم طبق تقلید حی انجام داد بعد بیست سال مسأله جدید برایش اتفاق افتاده. حج نرفته بوده در طول این بیست سال حالا می خواهد حج برود آیا می تواند عمل به تقلید میت کند یا نه؟ قاعده اش این است که بله می تواند. عود نیست. چون در این مسأله در

طول این بیست سال مقلد حی نبوده است. اگر بگوئیم التزام است و این ملتزم شده بود در جمیع اعمال و منها الحج، بله این اسمش عود است. بگوئیم التقليد طبعیه العمل است که ما اینجا را قبول کردیم که عرفاً و لغتاً و ارتکازاً شرعياً بل سیره المتشرعة که ادله اش بود که اگر شخصی مقلد یک مجتهدی شد و مدتی به فتوایش عمل کرد این دیگر مقلد این است حالا اگر بعد از بیست سال می خواهد حج برود نه اینکه تقلید ابتدائی به این حی مسأله آخری. بنابراین قول این قطعش نمی کنند. اینکه در بعضی حواشی عروه وارد شده علی نحو مطلق اینجور گفته اند. ان الاستناد فی طبعی العمل لا فی شخصه. این طبعی العمل مال کسی است که تقلید در بعضی اعمال را تقلید فی الكل بدانند. اگر اینجور می داند اشکالی ندارد. اما اگر کسی تقلید در هر مسأله را تقلید مستقل بداند این تام نیست.

تنبيه ششم چند فرع دارد یکی از آن را نقل می کنم. اذا وجب العدول (مثلاً میت اعلم است که عدول به اعلم واجب است و بقاء جائز نیست). مرجع تقلیدش مرد و مرجع تقلید حی اعلم از میت است. بنابر اینکه حی مرد چه باید بکند که تا مجتهد زنده بود و باید به فتوای او عمل می کرد، نکرد به حی. حالا پس از مرگ مجتهد دوم لا اشکال در اینکه نمی تواند از این مجتهد حی که الآن مرده تقلید کند. چون تقلید ابتدائی است. نه تقلیدش کرده و نه ملتزم عمل به آن شده است. این گیری ندارد. و صرف اینکه کان علیه حجه کافی نیست و نمی شود استصحاب کند. تا دیروز مجتهد زنده بود واجب بود که به او عدول کند و عدول نکرد. دیروز بر من واجب بود به فتوایش عمل کند. نمی دانم با مردن او از وجوب افتاد یا نه؟ این همان مسأله تقلید ابتدائی است و استصحاب است که قائلین به جواز تقلید ابتدائی مثل مرحوم میرزای

قمی و دیگران به آن استناد کرده‌اند. پس تقلید ابتدائی است چون او در وقتی بود که حی بود. یعنی **الحی الاعلم يجب العدول عن المیت الیه نه المیت الاعلم**. پس موضوع مسأله عوض شد. پس ظاهراً بنا بر مشهور گیری ندارد. خوب حالا تکلیفش چیست؟ و نمی‌داند این مجتهدی که الآن زنده است آیا می‌شود از او تقلید کرد یا نه؟ احتمالات:

شاید اصح باشد اینکه **بقاءه علی تقلید المیت بلا حجة** چون بنا بوده به حی عدول کند. پس آن بقائش بر میت بدون حجت بوده ولو بقاء بوده وجداناً و تعبداً کعدم بقاء بوده است. شارع گفته من این بقاء را قبول ندارم پس این بقائش تعبداً لا بقاء بوده چون شارع تقریر نکرده بود ولو وجداناً باقی بوده و عمل می‌کرده به قولش اما تعبداً این بقاء امضاء نشده بوده، پس وقتیکه امضاء نشده بوده واجب است مرجع دوم به فتوای مرجع اول میت برگردد تقلید میت ابتداءً است. چون بقائش بقاء نبوده چون شارع امضاء نکرده بوده یعنی قطع شده حالا که می‌خواهد به اولی عمل کند تقلید ابتدائی است. که ظاهراً این احتمال اقوی و اقرب باشد.

احتمال دوم این است که گفته‌اند: **اذا عدل عن المیت الی الحی لا يجوز له العود، این لم يعدل. وجداناً لم يعدل**. کسی نمی‌تواند به فتوای میت عمل کند از وفاتش که عدول کرده باشد و این عدول نکرده است. انصافاً این است که با اینکه شارع القاء کرد بقائش را نمی‌سازد. چون آیه و روایت که نبوده است. یعنی ما دنبال کلمه صاحب عروه و غیرش و به اطلاق و تقلیدش نمی‌توانیم ملتزم شویم. ما دنبال دلیل هستیم. بله وجداناً لم يعدل.

✓ جلسه ۴۷

۵ رجب ۱۴۱۹

صحبت راجع به فرعی بود به اینکه **كان يجب عليه العدول عن الميت الى الحي فلم يعدل.**

فرع دوم عکس اولی است میت اعلم از حی است بنا بر وجوب بقاء. که این تکلیفش این است که بر تقلید میت باقی بماند و مجزی نیست فتوای مجتهد حی برایش اگر عدول کرد به حی و به فتوای او عمل کرد این الآن تکلیفش چیست؟ جائز است به میت برگردد یا واجب است یا حرام است؟ که عدولش جائز نبوده ولی عدول کرد. سه احتمال دارد: **الوجوب والجواز والحرمه.** اما اصح این است که عدولش واجب باشد چون این عدول وجداناً عدول است و عرفاً عدول است ولی تعبداً عدول نیست. اگر جائز نیست عدول از میت به این حی. این حی حکماً مثل یک بقال می ماند. آیا می تواند به فتوای میت عمل کند. البته بنا بر این مبنائی که مجتهد میتی که تقلیدش می کرده اعلم از حی بوده **يجب البقاء عليه.** و این عدول حجیت درست نمی کند و جواز درست نکرد. پس این عدولش تعبداً کلاً عدول است. حکماً مثل این

است که بر تقلید میت باقی مانده باشد. بله دو احتمال دیگر اینجا هست. یکی اینکه این عدول است. **اذا عدل عن الميت الى الحي**. اما این احتمال انصافاً ضعیف است چون مسلماً مراد فقہائی که گفته‌اند **اذا عدل عن الميت الى الحي** در جائی که عدول صحیح باشد و جائز و یا واجب باشد نه در جائی که عدول صحیح نیست. احتمال سوم این است که مخیر باشد **يجوز البقاء ويجوز العود**. چرا؟ چون هیچیک از دو دلیل این را نمی‌گیرد. از اینطرف عود به میت است و **لا يجوز العود الى الميت**، از طرفی دیگر این عدولش عدول صحیح نبوده فیجوز، فلیس عوداً. واقعش این است که هر دو احتمال ضعیف است. وقتیکه مبنا این شد که **لم يجوز له العدول الى الحي**، این عدول به حی کلا عدول است. مثل کسی است که مجتهدش مرد و عدول نکرد به حی.

پس **اذا عدل عن الميت الى الحي في مورد لا يجوز له العدول الى الحي عدوله كلا عدول**. اگر ده سال هم ماند باز هم باید برگردد به میت. آن وقت اعمال این مدت حکمش چیست؟ حکمش حکم اعمال کسی است که مدتی بلا تقلید بوده است. و عدول او غیر جائز بوده است و تقلیدش اعتبار شرعی نداشته است و حکمش می‌آید و مسأله‌ای است که خلاف زیاد در آن هست حتی در فقهاء عصر واحد و آنجا اختیار می‌کنیم تبعاً لجماعه که باید با فتوای یکی از مجتهدین مطابقت نموده باشد اعمال سابقش.

فرع سوم تابع فرع دوم است. حالائی که مرجع تقلیدش مرد و مرجع حی غیر اعلم بود یعنی میت اعلم بود و کان یحب علیه البقاء (بنا بر مبنای اینکه بقاء بر تقلید اعلم واجب است) مع ذلک عدول کرد. یک مدتی هم بر فتوای این ماند. حالا این حی اعلم شد از میت. اینجا چکار باید بکنند؟ تکلیفش چیست؟ الآن عدولش درست است چون باید تقلید این مجتهد را بکنند اگر

هم مقلد میت بود بنا بود از این حی اعلم تقلید کند. از این به بعد مسأله‌ای نیست چون این اعلم است. نسبت به گذشته اعمالش چگونه است؟ نسبت به گذشته تقلید نبوده اعتباراً چون بناء نبود. از این تقلید کنید. (بنابر اینکه بقاء واجب بوده) حتی اگر بعد اعلم شد. مگر بر قول بر اینکه کسی که مدتی بلا تقلید بود این که الآن می‌خواهد مقلدش شود اگر تطبیق اعمالش شود اشکالی ندارد.

این تمام کلام بود در مسأله **يجوز العدول من الميت الى الحي و اذا عدل من الميت الى الحي لا يجوز له العود اليه.**

می‌آئیم سر مسأله بعد. مسأله ۱۱ عروه که مسأله‌ای است که خیلی محل اشکال و خلاف در آن است و شده و واقعاً مقداری تأمل می‌خواهد. یک مطلب مطلب احتیاط در مقام فتواست و صحبت‌های اینجا جنبه علمی است و آن مسأله این است که **لا يجوز العدول عن الحي الى الحي. الا إذا كان الثاني اعلم.** این در حقیقت دو مسأله است. یک مسأله اصل **جواز العدول من الحي إلى الحي** و دو مجتهد هر دو جائز تقلید بودند روی هر دلیل وجهتی. این عامی از یکی از این‌ها تقلید کرد حالا تقلید چه التزام و یا عمل باشد و یا استناد. حالا دلش می‌خواهد به آن حی دیگر عدول کند که جائز بود از اول از او تقلید کند. مشهور بین متأخرین که این مسأله را مطرح کرده‌اند (از علامه به اینطرف) گفته‌اند لا يجوز. از اول می‌خواستی تقلید او بکنی اما حالا که از اول از او تقلید نکردی دیگر نمی‌توانی عدول کنی تا تقلید نکرده بود می‌توانست اما حالائی که تقلید کرد نمی‌تواند تقلید دیگری را بکند.

یک مسأله اصل جواز عدول است و یک مسأله این است که اگر آن کسی

که به او رجوع کرده بود اعلم بود حکمش چیست؟

مسأله اول که اصل جواز از عدول است شش قول تا آنجا که من دیدم هست که مقلد حی بود می خواهد از حی دیگر تقلید کند و عدول کند. الجواز مطلقاً، عدم الجواز مطلقاً، سه تا هم تفصیل. التفصیل بین تساوی فیجوز و بین عدمه فلا یجوز. یعنی دومی که می خواهد به او عدول کند متساوی با اول است. **یحوز العدول و یجوز البقاء** بر این حی. اگر نه این دومی مفضول است یعنی تقلید اعلم کرده می خواهد از اعلم به غیر اعلم عدول کند این لا یجوز. چهارم **تفصیل بین ما عمل و ما لم یعمل**. اگر به مسائلی که عمل کرده نمی تواند عدول کند اما اگر به بعضی از احکام عمل نکرده فیجوز العدول قول پنجم که تفصیل سوم باشد. اگر متوافقان هستند فیجوز العدول والا فلا. یعنی فقط می خواهد نخی که به این مرجع تقلید بسته بوده باز کند به آن مرجع دیگر ببندد. حقوقی که به این می داد به آن بدهد. فتوایشان هم یک جور است که اگر اینگونه بود اشکالی ندارد. اما اگر فتوایشان فرق کند لا یجوز.

قول ششم این است که **اوجب العدول البطلان للعمل الواحد لا یجوز العدول اذا لم یوجب البطلان یجوز العدول**. یعنی در باب مضاربه دو خلاف بین فقهاست. و هر دو خلاف محل ابتلاء است. یکی جماعتی گفته اند مضاربه صحیح نیست مگر به طلا و نقره و مضاربه با اسکناس باطل است.

اما یک مسأله ای دیگر در مضاربه است و آن اینکه در مضاربه ربح و خسارت هر دو بین عامل و صاحب مال است. هل یجوز اشتراط اینکه خسارت به گردن عامل فقط باشد و صاحب مال خسارت نبیند؟ جماعتی گفته اند این خلاف مقتضای عقد مضاربه است و این شرط جائز نیست بعضی گفته اند این خلاف اطلاق مضاربه است و شرطش جائز است. حالا دو مرجع تقلید حی هستند. یکی فتوایش این است که طلا و نقره لازم نیست و با

اسکناس هم مضاربه صحیح است اما شرط اینکه زیان فقط به گردن عامل باشد صحیح نیست. یکی دیگر به عکس است که شرط اینکه زیان به گردن عامل باشد صحیح است اما مضاربه به غیر طلا و نقره صحیح نیست. این می آید جمع می کند تقلید این مجتهد زنده را کرده و مضاربه به غیر طلا و نقره کرده، حالا عدول می کند به آن مجتهد در اینکه می گوید شرط کند که زیان فقط به گردن عامل باشد. هم مضاربه به غیر طلا و نقره کرده و هم زیان را به گردن عامل انداخته که هیچکدام از این دو تا این مضاربه را صحیح نمی دانند که هر یک از جهتی آن را باطل می دانسته اند. گفته اند اگر عدول اینجور است لا یجوز و الا یجوز.

اینها اقوالی است که به آن برخورد نموده ام. حالا باید بینیم ادله این اقوال چیست؟

القول الاول الجواز مطلقاً دو دلیل هم بیشتر ندارند: الاستصحاب و الاطلاقات اما هر دو معرکه آرا بین محققین و اعظم شده است.

✓ جلسه ۴۸

۱۷ رجب ۱۴۱۹

صحبت راجع به قول به جواز به عدول من الحی الی الحی بود. عرض شد استدلال شده است به استصحاب و اطلاقات. در استصحاب عرض شد چند اشکال شد. اشکال این بود که استصحاب حجیت مقابل است با استصحاب عدم جواز و استصحاب وجوب که حکم فرعی است. دوم فرمایش مربوط به شیخ بود که فرمود: تقلید حکم متحیر است و بعد از اخذ از تحیر در می آید. اینها حاصل عرایض سابقه است پس در استصحاب موضوع تغییر کرده و نمی شود استصحاب کرد پس مصادیق استصحاب نیست بلکه مصداق موضوع آخر است.

اشکال سوم بر استصحاب اشکالی است که در مستمسک مطرح فرموده اند به اینکه شخصی که مخیر بود بین دو مجتهد و تقلید احدهما را کرد بعد تحقق تقلید علی اختلاف مبانی در تقلید حالا می خواهد به آن عدل دیگر تخییر عدول کنید. فرموده اند: هذا استصحاب تعلقی و معارض با استصحاب تنجیزی. پس استصحاب نیست. اگر استصحاب تعلیقی را حجت ندانیم ما که

بعضی مطلقاً حجت نمی دانند موضوع ندارد و اگر استصحاب تعلیقی را حجت بدانیم معارض دارد و يتساقطان و ما می شویم بدون استصحاب.

بیان ذلک اینکه ایشان آنگونه بیان فرمودند که این شخصی که مخیر است بین اخذ به این مجتهد یا آن مجتهد این تخییر معنایش این است که اگر اخذ به قول این مجتهد کند که قوله حجه فی حقه و اگر به قول آن مجتهد کند فقوله حجه فی حقه. پس قبل از اخذ حجتی نبوده الا علی نحو اگر اخذ بکند علی نحو تعلق آن وقت شما می خواهید این حکم تعلیقی را استصحاب کنید و بگوئید حالا بعد از اینکه اخذ کرد آن اگر اخذ می کرد به قول آن دیگری که حجت بود آن اگر را بکشید حالا. باقی است حتی بعد از تقلید اول. ایشان فرموده این تعلیقی است ثانیاً قبل از اخذ بقول احدهما هنوز که اخذ نکرده بود که حجتی نبود اگر اخذ بکند حجت است معنایش این است تا اخذ نکرده حجتی نیست و این حجت نبودن تخییری است استصحاب می کنیم حالا و به عبارت دیگر زید و عمرو دو مجتهد و مکلف مخیر بینهما بود. بیان ایشان این است که لازمه اش این است که این هنوز نه تقلید زید و نه تقلید عمرو کرد، هیچکس برایش حجت نیست. چرا؟ چون این را مبنی کرده اند که ان اخذ بقول احدهما کان حجه، پس هنوز که اخذ نکرده حجتی نیست. بعد از اخذ به یکی، این استصحاب عدم حجتی که قبل از اخذ به احدهما بود نسبت به دومی هنوز که هست چون اخذ نکرده بوده و این استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب حجت علی نحو تعلیقی است. پس الاستصحاب تعلیقی و معارض باستصحاب تنجیزی. اگر تعلیقی را حجت ندانیم که از اول گیر دارد و استصحاب تمام نیست. اگر هم حجت بدانیم عند التعارض مع التنجیزی استصحابی نمی ماند. پس بالنتیجه دو یقین سابق داریم و دو شک لاحق. یقین

سابق، این تقلید زید را کرد حالا می‌خواهد عدول کند به عمرو، نسبت به تقلید عمرو در یقین سابق شک لاحق متعارض است، چون تقلید عمرو قبل از تقلید زید اگر تقلید عمرو را می‌کرد بجای زید حجت بود. این متیقن سابق را می‌خواهم بکشم و بگوئیم این اگر حالا هم هست و شک داریم که این اگر تبدیل پیدا کرده تقلید زید را نه؟ می‌گوئیم: نه اگر تبدیل پیدا نکرده و حالا هم هست پس الآن هم بالتعبد الاستصحابی مولی می‌گوید اگر تقلید عمرو را بکنی صحیح است. این استصحاب تعلیقی است. از آن طرف قبل از اینکه تقلید احدهما را بکند آنجا بحث نداریم. بحث حال عدول است. بعد از آنکه تقلید احدهما را کرد و بعد از تقلید عدم الحجیه تنجیزی بود. چون لو اخذ لکان حجة. پس عدم الحجیه حالا هم می‌آید و مقتضای استصحاب تعلیقی حجت است و مقتضای استصحاب تنجیزی عدم حجیت است و يتعارضان و يتساقطان.

آن چه وجدان ما درک می‌کند این را چه نسبتی با هم دارند. این‌ها نسبت متلازمین در وجود دارند یا اینکه نسبت علت و معلولیت و سببیت و مسببیت؟ اگر ما هستیم و موالی اعتباراتی جعل‌هائی می‌کنند و خود شارع مولی الموالی جعل‌هائی فرموده‌اند. یک وقت است آن چه که به نظر می‌رسد یک وقت مولی جعل مسأله اصولی می‌کند. جعل حجت می‌کند و حکم وضعی جعل می‌کند. ينتزع منه التكليف. یک وقت مولی جعل حکم تکلیفی می‌کند ينتزع منه الوضع در جائی که انتزاع و وضع می‌شود. یعنی یک وقت قرآن کریم می‌فرماید اوفوا بالعقود این جعل حکم تکلیفی است از این انتزاع وضع می‌شود. یعنی اذا تحقق العقد انتقل الملك. مولی نگفته ملک جابجا می‌شود گفته يجب الوفاء بالعقود. عقد بر چه بوده، متعلق وجوب وفا چه بوده؟ نقل و

انتقال بود. این حکم تکلیفی که محصول ابتدائی است لازمه‌اش وضع است حالا در جاهائی که هست. المؤمنون عند شروطهم یک خلافی است که این حکم تکلیفی است یا وضعی؟ یعنی جعل وضع است یتنزع منه التکلیف یا جعل تکلیف است یتنزع منه الوضع؟ نگفته اوفوا بشروطهم، اوفواهم که گفت صیغه افعال بود ظهور در جعل تکلیف داشت. فرمود المؤمنون عند شروطهم. غالباً گفته‌اند این ظهور در جعل تکلیفی دارد. یعنی ف بشرطک. ایها المؤمنون اوفوا بشروطکم آن وقت لازمه اوفوا بشروطکم این است که شرط وضع می‌آورد. یعنی لازمه‌اش حکم وضعی است.

پس آن چیزی که می‌یابیم این است که مولی در مقام جعل و اعتبار یک وقت جعل تکلیف می‌کند و وقتی که جعل تکلیف کرد این یتنزع منه الوضع نه اینکه وضع مسبب است و تکلیف نیست چون گاهی به عکس می‌شود. گاهی مولی جعل حکم وضعی می‌کند. هست در عبارات: أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ. اگر بگوئیم احلّ ظهور در حکم وضعی دارد. یعنی البیع حلال. آن وقت لازمه‌اش این است که يجب علی طرفین الوفاء فی البیع. این حکم تکلیفی که انتزاع از اصل شد حکم وضعی که انتزاع شد از اوفوا. این‌ها متلازمان در وجود هستند یعنی کلاهما معلولان لعلة واحدة که جعل باشد. فقط یک وقت است که احدهما مورد ذکر می‌شود ثانی لازمه‌اش، یک وقت دیگری مورد ذکر می‌شود و این لازمه ذکرش می‌شود. البته فرقهائی هم دارند.

بنابراین شارع جعل تخییر کرد و فرمود شما مخیر هستید بین این دو تا مجتهد تقلید این یا آن را بکنم. در این جائی که من مخیر هستم این تخییر یعنی چه؟ یعنی علی قدم المساوات، علی نحو التلازم فی الوجود اعتباری الحجة و الجواز. الحجية الفعلية و الجواز الفعلی، مولی که به عبدش می‌گوید شما مخیر

هستید که تقلید زید یا تقلید عمرو کنید. این تخییر یک جعل اعتباری است این جعل اعتباری چه جعل حکم وضعی باشد در مسأله اصولی چه جعل حکم فرعی در مسأله فقهی باشد. هر کدام باشد آن دیگری اشکالی ندارد. یعنی ایشان که فهمیده‌اند جواز الاخذ، الحجة. یکی اش جلو و دیگری عقب نیست. متلازمان هستند. بله یکی اش ذکر می‌شود آن دیگری لازمه اش همراهش است. مثلاً زمان فی الوجود الاعتباری هستند. یعنی نمی‌شود حجیت باشد جواز الاخذ نباشد. نمی‌شود جواز الاخذ باشد حجیت نباشد. اگر مولی به عبدش گفت شما مخیرید بین تقلید زید و تقلید عمرو. این معنایش چیست؟ یعنی يجوز لك اتباع هذا و يجوز اتباع ذاك؟ این جواز فعلی است یا جواز شأنی یا جواز اقتضائی؟ بل يجوز فعلاً. وقتی که اینگونه شد. يجوز هذا و ذاك و حجة على سبيل منع الخلو نه على سبيل التعيين. على سبيل البدل. حجیت بدلیه و منع الخلوته نه حجة تعینیه.

اگر مولی گفت هذا لك حجة و هذا لك حجة على سبيل البدل. یعنی هذا يجوز اخذه و هذا يجوز اخذه. آنکه به ذهن می‌رسد این است که یک جلو و عقبی بین این‌ها نیست و همان وقتی که جعل تخییر شده همان وقت جواز اخذ است نه لو اخذ لجاز ولو اخذ لكان حجة. همان وقت حجیت است. حجیت فعلیه الآن است و با جعل تولد پیدا می‌کند على نحو تولد المعقول عند وجود العله همه اش اعتبار است. البته وقتی جعل اعتباری شد، یکی دیگر از آن انتزاع می‌شود على الاصطلاح. حالا بعیداً از اینکه حکم وضعی داریم یا نداریم و یا چه نسبتی با هم دارند وارد آن بحث نمی‌شویم که مفصل است در محل خودش. اما الآن آن چه ما می‌بینیم الحجة التنجيزية چون مفاهیم دیگر با ارتکازات کشف می‌شود. وقتی که مولی تخییر می‌کند بیاوریم در مسائل عرفی

تا ارث اقرب به ذهن شود. مولائی به عبدش می گوید امروز دلت می خواهد برنج بپز یا خورشت را با نان می خوریم. این تخییر است چون علی سبیل البدل کرد. هر کدام را انجام دهد لازم است و هر دو را جائز نیست ترک کنید. وقتی که این حکم را به عبد می دهد و عبد هم عاقل است و زیرک و مولا به عبدش می گوید یا این یا آن را بپز. این تخییر و جعل یعنی **يجوز للعبد هذا ويجوز للعبد هذا**. این جواز بعد از شروع عبد به پختن برنج درست می شود یا خود این جعل جواز است؟ اگر عبد برنج پخت للعبد حجة علی المولی. اگر مولی گفت چرا. اگر عبد هیچکدام را نپخت للمولی الحجة علی العبد که چرا نپختی. من جعل و اعتبار کردم. وقتیکه مولی به عبدش یک الزامی می کند که این الزام علی سبیل البدل دو طرف دارد و علی سبیل تخییر است. این یعنی الآن مولی چکار کرده. وقتی گفت تو مخیری بین این و یا آن مولی جعل کرده است حجیت را لکلیهما علی سبیل البدل تخییراً نه تعیناً به عبارت دیگر و جعل کرده جواز لهذا دون ذاک و ترک هذا دون ذاک. اگر این شد پس متیقن سابق ما حجیت کلیهماست و متیقن سابق ما جواز الأخذ بکلیهماست. این مجعول است. اگر این شد پس من قبل از تقلید زید و عمرو گفتم تقلید چه کسی را بکنم گفت تقلید زید یا عمرو یا عقل به من گفت مع التساوی مخیر هستی و مولی این تخییر را امضاء کرد یا عقلاء بنا بر این دارند و مولی امضاء کرد. بالتلیجه حکم عقلاء است و امضاء شرعی و یا اینکه نه حکم تأسیس است؟ نتیجۀ مولی به من گفت علی سبیل البدل این دو بر تو حجیت هستند. علی سبیل التخییر این دو برای تو حجت هستند. علی سبیل منع الخلو برای تو حجتند.

اگر مولی گفت می توانی یا به هر تعبیری دیگر بالتلیجه افاده تخییر کرد

مولی. تخییر یعنی الحجیة لو علی. در دو طرف و جواز اخذ التکلیف. آن وقت در این حجیت و جواز اخذ تکلیف من شک می‌کنم با اینکه اخذ باحدهما کردم خراب شده یا نه و هر دو استصحاب تنجیزی است و باقی است. بله اگر بگوئید موضوع دو تاست که شیخ فرمودند موضوع ندارند و تمام این حرفهائی که من زدم شیخ فرموده‌اند این‌ها مال کسی است که متحیر باشد و بعد از اخذ به یکی از تحیر بیرون آمد. اما اگر آن را نگوئیم استصحاب تعلیقی و تنجیزی نیست و با هم متعارض نیستند و هر دو تنجیزی هستند.

✓ جلسه ۴۹

۱۸ رجب ۱۴۱۹

صحبت راجع به ادله جواز عدول بود از حی به حی. کم و بیش در مورد یک سری استصحاباتی بود که در مورد آن بحث گذشت. دلیل دوم اطلاقات است که جماعتی به آن استدلال کرده‌اند. شخصی مخیر است بین تقلید دو مجتهد زید و عمرو. این اگر شروع کرد به تقلید احدهما، به چه دلیل جائز بود که تقلید یکی را بکند همان دلیل تقلید دیگری را که جائز بود قبل از شروع به احدهما همان دلیل بعد از شروع به احدهما را می‌گیرد.

یک وقت ما در باب تقلید اطلاقی نداریم که این بحثی نیست. بنابر اینکه اطلاقات نداریم. بنابر اینکه آیات و روایات اطلاق دارند و مواردی را مخیراً می‌گیرد. *فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفة ... لعلهم یحذرون* که به این لعلهم یحذرون استدلال شده بود برای جواز تقلید عند انذار فقیه. حالا این هم فقیه است و آن هم فقیه. همینکه قبل از شروع به تقلید دلیل جواز تقلید این را می‌گرفت و آن را می‌گرفت نه برای استصحاب. اگر ما استصحابی هم نداشته

باشیم یا به فرمایش بعضی استصحاب متعارض باشد و ساقط کنند خود اطلاق همانگونه که این را می‌گرفت آن را هم این را می‌گیرد که فقیه و مندر یجب الحذر عنه. فللعوام آن یقلدوه اگر ضمیر غائب هر دو را می‌گرفت قبل از شروع الآن هم همانطور است. این استدلال به اطلاق. اطلاق و الفاظ هم بعضی آیات و روایات.

بر این استدلال دو اشکال شده. یک اشکال جایش اینجاست و یک اشکال جایش اینجا نیست. اشکال اول این است گفته‌اند این متعارضین را اطلاق نمی‌گیرد بر فرض که اطلاق بیان شده باشد. این بحث می‌آید چون اگر نتواند بگیرد قبل هم تخییر نبود. این اشکال خارج از فرض بحث است. چون فرض بحث این است که این ابتداءً جائز بود تقلید به کلیهما؟ هم این و هم آن. حالا که تقلید احدهما را کرد و جائز بود که تقلید آن یا این را بکند. این یک بحثی است مفصل که تفصیلش می‌آید.

عمده اشکال دوم است و آن این است که اشکال شده که اطلاق بر فرض هر دو را قبل از شروع تقلید بگیرد بعد از شروع به تقلید اطلاق نمی‌گیرد. چرا؟ چون گفته‌اند الاطلاق باید در مقام بیان باشد مولی من تلک الجهه تا اطلاقی باشد و ما نمی‌دانیم دلیلی که می‌گوید فللعوام آن یقلدوه، فاستلوا اهل الذکر این در مقام بیان این هست که اگر سؤال از یک اهل ذکر کردی و عمل کردی می‌توانید عدول به یک اهل ذکر دیگر بکنید. اگر تقلید یک مجتهد جامع الشرائط کرد این فللعوام آن یقلدوه را اطلاق در مقام بیان این هست که حتی می‌توانی عدول کنی؟ گفته‌اند یا اطلاق در مقام بیان این نیست لا اقل من الشک. شک داریم که اطلاق در مقام بیان این جهت باشد وقتیکه شک داشتیم می‌شود، شک فی اصل الاطلاق. شک در اطلاق جای

اصالة عدم الاطلاق دارد. پس ما می شویم بی اطلاق یعنی محرز نیست که اطلاق بعد از تقلید احدهما را می گیرد تا عدول جائز باشد ولو این اطلاق قبل هر دو را می گرفت. نه انکار اطلاق کند. اما بعد نمی گیرد اینها را یا محرز است که مولی این جهت را نمی خواسته لا اقل من الشک. پس محرز نیست که در مقام بیان از این جهت هم بوده. یعنی می گوید محرز نیست که مولی می خواهد بگوید **فللعوام ان یقلدوه** چه عوام مقلد و چه عوام غیر مقلد. احتمال می دهیم برای عوام غیر مقلد این گفته شده باشد. پس شک داریم در اینکه این اطلاقات در مقام بیان من هذه الجهة باشد.

یک وقت شما می گوئید که محرز است اطلاقی دارد که بحثی در آن نیست. یک وقت کسی می گوید محرز است که اطلاق از این جهت ندارد این هم بحثی نیست چون بحث با دو احراز نیست. بحث سر شک است. ما در باب اطلاق چه می خواهیم؟ این خیلی بدرد می خورد هم در باب اجتهاد و تقلید هم موارد دیگر که واقعاً بعضی اوقات یک اجلائی که خودشان هم نوشته اند مسأله را اما در یک مسائل فقهی بر خلاف آن چه نوشته اند فتوی داده اند. ما ببینیم در مقابل اطلاق و حجیت بین مولی و عبد چه می خواهیم عند الشک که عمده مسأله اینجاست.

در این مسأله ابتداءً عرض کنم یک عده ای قائلند که ما اطلاقاتمان در مقام بیان من هذه الجهة نیست. گفته اند ادله لفظیة تقلید آیات و روایات می گویند: جاهل باید رجوع به عالم کند فقط در مقام جواز اصل تقلید است و بیش از این نیست. یعنی این محرز است که در مقام اطلاق نیست. در مقام شمول نیست. اگر بلد نیستی از کسی که می داند پرس.

این جای بحث اینجا نیست که منکر اصل اطلاق هستند که اطلاقی این

ادله ندارند. یعنی ظاهر متبادر از آیات و روایات این است که تقلید جائز فقط و بیش از این نیست و چهار چوب آن همین است و اطلاقی ندارد. یک کسانی هم قائل به این هستند که محرز است که اطلاق دارد و شامل می شود قبل و بعد از تقلید که عدول باشد. این هم الآن مورد بحث نیست. مورد بحث این است که ما شک می کنیم و قول هم داریم در باب اطلاق مولی باید در مقام بیان باشد و یکی از مقدمات حکمت همین است. فرق بین عام و مطلق یکی اش همین است که عام بنفسه ظهور در شمول دارد مطلق به معنوت مقدمات حکمت باید این ظهور در آن درست شود و یکی از مقدمات حکمت این است که مولی در مقام بیان باشد. حالا بحث مهم اینجا این است که ممکن است ما شک کنیم، عند الشک که آیا مولی در مقام از این جهت هست یا نیست، اصل این است که مولی در مقام بیان از این جهت نیست یا اصل این است مولی در مقام بیان از این جهت هست. هر اطلاقی را که شک می کنیم.

مولائی به عبد گفت نان بگیر. نان در داد و ستد چه از آن استفاده می شود؟ سنگک و تافتون. اگر عبد شک کرد که مولی در مقام بیان از این جهت هست بعد از اینکه لفظ صلاحیت انطباق دارد، نگوئیم صلاحیت و اطلاق ندارد آیا مولی در مقام بیان این جهت هست یا نیست؟ اینجا للمولی چه حقی هست و للبعد چه حقی هست؟ اصل چیست؟ تصریح کرده اند و منهم صاحب الکفایة که عند الشک در اینکه مولا آیا در مقام بیان فلان جهت هست تا ما بگوئیم فقط اطلاق دارد یعنی بگوئیم اراده جدیه مطلق با اراده استعمالیه است یا نه؟ اگر شک کردیم الاصل الاطلاق. که آیا مولی در مقام شک هست یا نیست چون آن چیزی به اطلاق ضرر میزند که بدانم مولی در

مقام بیان این جهت نیست که عند الشک داخل اطلاق می شود حکماً. یک وقت است که محرز است که اطلاق دارد مولی در بیان مقام از این جهت هست یک وقت است که شک می کنیم. آن شک حکماً داخل در محرز عدم الاطلاق است یا محرز الاطلاق است. اعظام محققین گفته اند که داخل محرز اطلاق است عند الشک.

عبارت کفایه این است: بقی شیء و هو أنه لا یبعد (چرا لا یبعد؟ چون محل کلام است یعنی اجماعی نیست و مسلم نیست) أن یکون الاصل فیما إذا شک فی کون المتکلم فی مقام تمام المراد هو کونه بصدد بیانہ. این اصل، اصل عملی نیست چون اگر اصل عملی باشد مثبت می شود و حجیت ندارد. یعنی اگر شک داریم که مولی در مقام بیان است در فللعوام ان یقلدوه حتی لمن کان مقلداً و لمن فعلاً مقلداً. اگر گفتیم چون قید محرز نشده است پس علمنا بتقید ینفی التقید. این نفی، نفی ای است که موضوعش جهل به تقید است. این اثبات اطلاق نمی کند چون اطلاق و تقید متضادان هستند یا متناقضان علی خلاف رفع احد الضدین او النقیضین روی نمی دانم اصل عملی نه وجدانی و اماره. این اثبات ضد دیگر و نقیض دیگر را نمی کند و این همان اصل مثبتی است که می گویند. صاحب کفایه هم التفات داشته که کلمه اصل را اینجا فرموده التفات داشته جلو این اشکال را گرفته می فرماید این اصل، اصل عملی نیست تا ما بگوئیم این اصل مثبت است پس اطلاق را ثابت نمی کند.

وذلك لما جرت علیه سیرة اهل المحاورات من المتمسک بالاطلاقات فیما اذا لم یکن هناك ما یوجب صرف وجهها الی جهة خاصة که می گوید اصالة الاطلاق اصل عقلانی است و اماره عقلانی و اصل عملی نیست. اصالة الاطلاق جاری است مگر در جایی که محرز باشد که مولی در مقام بیان از این جهت نیست.

پس مورد شک فی الاطلاق یدخل فی اصل الاطلاق و بعبارة اخرى ما خارجاً در اطلاق سه قسم داریم. نه اینکه اطلاق سه قسم است خیر دو قسم است. بالنسبة الی جهل و علم، سه قسم می شود. یک وقت است که محرز انه فی مقام البیان. این گیری ندارد. یک وقت است که محرز انه لیس فی مقام البیان این هم گیری ندارد. فرض جائی است که شکنا. جماعتی اینگونه گفته اند که مولی در مقام بیان از این جهت نیست. جماعتی گفته اند در مقام از این جهت هست. ظهور دارد. ما این وسط شک کردیم و هیچ دلیل مقلد نبود. فللعوام أن یقلدوه در مقام بیان از این جهت بوده است یا نه؟ یعنی می خواسته اند بگویند تقلید مجتهد جامع الشرائط صحیح است حتی لمن هو الآن مقلد. که جماعتی ادعا کرده اند یا نه در مقام بیان این جهت نبوده اند. فقط در مقام بیان این مطلب بوده اند که تقلید جائز و لازم نیست مجتهد باشد یا محتاط باشد. اگر شک کردیم ایشان ادعا کرده اند تبعاً لجماعة از محققین، قائل به اصالة الاطلاق شده اند. یعنی گفته اند اصل این است که مولی در مقام بیان از این جهت بوده و قتیکه لفظ سعه دارد اگر مولی اراده نکرده بود اطلاق از این جهت را بنا بود تنبیه کند. حالا که تنبیه نکرده یا به ما نرسیده که من در مقام اطلاق از این جهت نبوده ام، للعبد الحجة. پس فرق بین اطلاق و عموم کجا می رود چه می شود؟ اگر این اطلاق شد در عموم هم ما وقتی شک می کنیم تمسک به عموم می کنیم.

فرق بین اطلاق و عموم در یک مطلب است و آن این است که عموم وضعی است و اطلاق احتیاج به این اصل عقلانی دارد. اگر یک وقتی عموم محمل بود یا محمل این احوال و اجمال خلاف وضع العموم للعموم است اما اگر اطلاق محمل یا مجمل بود خلاف وضعش نیست خلاف اجمال. اما در

اینکه مولی بناست تنبیه کند اگر مرادش قید بود عین این مطلب است که اگر مولی بناست تنبیه کند که مرادش از عموم خاص بود که کلمه شککنا در اینکه مولی در مقام بیان آن جهت باشد تا مطلق حجیت باشد اما این طریق کشف اینکه مولی در مقام بیان من هذا الجهة هست یا نیست چیست؟ طریقهش یا ظهور خود لفظ است که مولی در مقام بیان این جهت است.

مولی به عبدش می گوید گرسنه ام مقید هم به نوع غذا نیستم برو نان بگیر بیاور تا بخورم، این مقید هم به نوع غذا نیست، این کشف می کند ظهور عقلائی در اینکه لفظ نان اعم از هر قسمی که باشد. یک وقت است نه. اینجور نیست و همچنین ظهور عقلائی نیست. اصل عقلائی است. یعنی بنای عقلاء بر این است که اگر رفت و فلان قسم نان را گرفت و آورد مولی گفت چرا این قسم نان را گرفتی اینکه سنگین است بر معده چرا برایم خریدی؟ للبعد الحجة باید مقید می کردید. مولی می گوید تو احراز کردی من در مقام بیان من کل انواع نان هستم می گوید: نه. خوب پس چرا گرفتی؟ بنا بود شما تعیین کنید. این سیره عقلاست.

پس فرق بین عموم و اطلاق این است که در عموم اگر اجمالی یا اجمالی باشد خلاف وضع است در اطلاق اگر اجمالی یا اجمالی باشد خلاف وضع نیست. اما نه معنایش این است که الاطلاق مجمل مالم یحرز بالوجدان او بقرینه من المولی که اراده اطلاق کرده است. نه مالم یحرز بالوجدان او بقرینه من المولی او بالاصل العقلائی.

پس در ما نحن فیه اینکه اشکال شده بر اطلاقات گفته است این اطلاقات یا محرز است که در مقام بیان از این جهت نیست که برای اصل تقلید است که با این بحثی نداریم و گیری نیست اگر محرز شد بحث این است که اگر

واقعاً شک کردیم. گفته‌اند و لا اقل من الشک. اگر ما شک کردیم که راستی این
اطلاقات در مقام بیان از این جهت هست یا نه؟ یعنی اطلاق من هذه الجهة یا
نیست؟ می‌گوئیم روی بنای عقلاء اطلاق از این جهت دارد یعنی الاطلاق
حجّه.

✓ جلسه ۵۰

۱۹ رجب ۱۴۱۹

صحت راجع به استدلال به اطلاقات ادله تقلید بر جواز عدول من الحی که جماعتی قائل به آن بوده‌اند.

عرض شد عمده مباحث اجتهادی مربوط به جای شک است. آن است که اعمال نظر می‌خواهد انسان ببیند این جزئی داخل چه کلی است و صغری مصداق چه کبرائی است و الا اگر چیزی محرز شود جای بحث نیست. یعنی احتیاج به بحث ندارد.

یک وقت است ما از اطلاعات می‌گوئیم، فللعوام آن یقلدوه و امثالش، آن‌ها مال کسی است که هنوز تقلید نکرده و اطلاق نمی‌گیرد بعد از تقلید احد المجتهدین که مخیر بود فی تقلیدهما. این ادعائی است و جای بحث نیست.

یک وقت است محرز است پیش ما که اطلاقات شامل می‌شود که جماعتی ادعای آن را کرده‌اند گفته‌اند **فاسئلوا اهل الذکر** یک موضوع و یک محمول می‌خواهد. اهل ذکر موضوعش است و محمولش هم سؤال که حکیم باشد. زید و عمرو هر دو جائز التقلید بودند علی سبیل التخییر. عمرو قبل از

تقلید زید اهل ذکر بود بعد از اینکه تقلید زید را کرد عمرو هم اهل ذکر است و با تقلید زید عمرو از اهل ذکر بودن بیرون نمی‌افتد. اگر کسی این برایش محرز است و آن برایش محرز است. علم قابل جعل نیست نه وضعاً للحجّه و نه رفعاً للحجّه. این گیری ندارد. بحث جایی است که اگر ما شک کردیم بین این دو قول و جماعتی هم شک کرده‌اند. یعنی راستی دیدیم نمی‌فهمیم این اطلاق اهل ذکر که امر شده به فاسئلوا، اطلاق ضمیر در **للعوام أن یقلدوه یا من کان من الفقهاء**. اگر بگوئیم عموم نیست اطلاق است من موصول است. شک کردیم این مال کسی است که هنوز تقلید نکرده که اگر تقلید کرد احدهما را این موضوع ندارد مثل قول اول یا اعم است؟ اگر شک کردیم در باب اطلاق (این اجمال عرایض گرفته است) گفته‌اند که مطلق چون متوقف است ظهورش در اطلاق بر مقدمات حکمت بالوضع نیست. یکی از مقدمات حکمت این است که قدر متیقنی در کلام نباشد یکی‌اش این است که مولی در مقام بیان اطلاق من هذه الجهة باشد. آن وقت ما شک کردیم که این مطلق مولی در مقام بیان از این جهت هست تا اطلاق داشته باشد و شامل بعد از تقلید شود یا نیست؟ وقتیکه شک کردیم که مولی در مقام بیان اطلاق از این جهت هست پس یکی از مقدمات حکمت نیست که احراز اینکه مولی در مقام بیان است.

عرض شد جماعتی و منهم صاحب کفایه که بیانی از ایشان نقل شد گفته‌اند احراز لازم نیست بالوجدان یا بالاماره باشد بالاصل هم احراز می‌شود. این اجمال عرائض دیروز. البته این مطلب مخالف هم دارد که در مقام حجیت للعبد و علی العبد و للمولی علی المولی شک در اینکه در مقام از این جهت هست یا نیست کافی است. لازم نیست احراز شود احراز وجدانی یا به اماره

اینکه مولی در مقام بیان از این جهت بوده فقط باید احراز نشود که مولی در مقام بیان این جهت نبوده است.

اینجا یک مطلبی هست که بد نیست به آن اشاره شود و آن این است که بین اجلائی مثل شیخ و صاحب کفایه محل خلاف شده. یک عده‌ای من جمله شیخ انصاری و یک عده‌ای منهم صاحب کفایه و آن این است که پس چه فرقی بین عموم و اطلاق است. مگر روایتی است که باید فرق باشد. ما هستیم و استظهار عقلائی. مسأله مسأله ظهور عقلائی است در این جهت خلاف شده و آن این است که اگر ما یک عامی داشتیم و یک مطلق و با هم تعارض یا تزامم کردند. تعارض در جایی است که یکی مطابق و با واقع و یکی مخالف واقع است اما نمی‌دانیم کدام است. تزامم جایی است که هر دو مطابق با واقع است و ملاک کامل هم دارد. عبد قابلیت امثال هر دو را ندارد.

اگر یک طرف عام بود و یک طرف مطلق و با هم یا تعارض یا تزامم کردند. جماعتی و منهم الشیخ فرموده‌اند عام مقدم است. جماعتی و منهم صاحب کفایه بقوه فرموده‌اند تقدمی ندارد. در قوه یکسان هستند. اگر ما در مورد تعارض تساقط قائلیم می‌گوئیم ساقط. اگر متعارض روایتین بودند یکی مطلق و یکی عام و ما قائل به تخییر بودیم می‌گوئیم تخییر بینهما. عموم خصوصی ندارد تا مقدم بر مطلق شود. در باب تزامم هم همینطور. اگر یک دلیل واجب بالعموم دلالت بر وجوب داشت و یک دلیل واجب بالاطلاق دلالت بر واجب داشت و من قادر به جمع بینهما نبودم. مرجحی هم در بین نبود. تخییر هست نه چون این عام است مقدم است.

خلاف بین شیخ و آخوند را مصباح الأصول نقل کرده ص ۳۸۷. عبارت شیخ از مصباح این است. ان كان احد الدلیلین عاماً و الآخر مطلقاً يقدم العام

علی المطلق این فرمایش شیخ. فرمایش صاحب الکفایه: فانه فلا وجه لتقدیم العام علی المطلق همین فرمایشی که شیخ فرمودند یقدم. آخوند می فرماید لا وجه له. (وجه وجیهی ندارد) و به نظر می رسد حرف صاحب کفایه اقرب به نظر آید. چون عموم یک ظهور است. اطلاق هم یک ظهور است. فرض بفرمائید گفت اکرم العلماء از آن طرف گفت لا تکریم الفاسق. فاسق اطلاق دارد بنابر مشهور. اکرم العلماء عموم دارد یعنی کل عالم عالم. اگر یک عالمی فاسق بود. اگر بود و لا تکریم الفاسق آن هم عموم بود اینجا گیری نبود در مورد عالم فاسق تعارض می شد بینهما چون عموم من وجه است و مورد اجتماعش عالم فاسق است. این می گوید چون عالم است اکرام آن می گوید چون فاسق است لا تکریم. اما اگر یکی اش مطلق بود. اکرم العلماء، لا تکریم الفاسق یک عالم فاسق هست مثل ابو حنیفه این عالم فاسق اکرم العلماء می گوید: هذا عالم. لا تکریم الفاسق شیخ می فرماید اینجا نیست. چرا؟ چون مطلق ظهورش در اطلاق متوقف است بر عدم وجود قرینه علی الخلاف و عموم یصلح ان یکون قرینه علی الخلاف. پس این عالم فاسق را باید اکرام کرد. لا تکریم الفاسق اینجا نمی گیرد.

صاحب کفایه و جماعتی که به نظر می رسد از نظر عرفی ظهور عقلانی اقرب باشد این فرمایش را فرموده اند، نه ما لا تکریم هست. این هم یکی از آنها. اکرم العلماء یک یک مصداقش هستند فقط فرق در این است که در اطلاق علی سبیل البدل است در شموله لکل فاسق هیچ فرقی ندارد فقط کیفیت شمول فرق می کند، در اطلاق مطلق شموله للجمع معاً نیست اما لکل فرد ظهور دارد علی سبیل البدل. در عموم فرض این است که تمام افراد را با هم شامل شده و ما کاری نداریم که وقتی یک عالم فاسق است کاری به علماء

دیگر ندارم و به فساق دیگر. کار ما به این عالم است که فاسق است. علمای دیگر که عادل هستند و فاسق نیستند مورد گیر ما نیست شامل شود یا نشود فساق دیگر که عالم نیستند لا تکریم الفاسق شامل شود یا نشود آنکه مورد گیر ماست این است که مولی گفته است هذا فاسق لا تکرمه چون گفته علی سبیل البدل هر یک یک فساق را اکرام نکن از آن طرف هم گفته تمام علماء و این فساق را اکرام کن نیز.

در حصول اطمینان این در ذهن انسان باشد که العام و المطلق کجا هستند و ببینید که خود جزم این را به جزم فرموده‌اند علی اجلالنا للشیخ رضوان الله علیه چقدر خودشان توانسته‌اند تسلیم این فرمایش در فقه شوند. البته بحث مبنائی است.

به نظر می‌رسد که عام و مطلق از نظر ظهور در اینکه هذا مصداق له فرقی نمی‌کند و هکذا عام شمولش بالوضع است و مطلق شمولش به مقدمات حکمت است.

مسأله تعارض و تراحم مسأله ظهور است که ما ببینیم کجا هست و کجا نیست؟ و کجا ظهور اقوی و کجا اضعف است؟

در اینکه عام و مطلق، عموم ظهور بر شمول این عالم دارد، اطلاق هم ظهور دارد بر شمول به این عالم. ظهور عموم مال این است یعنی طریقه الظهور، یعنی ما الذي كان سبباً للظهور. ما الذي اوجب الظهور. آن که اوجب الظهور یعنی سبب لظهور، آنجا وضع است و اینجا مقدمات حکمت است.

بله می‌فرمایند مقدمات حکمت متوقف است بر اینکه قرینه بر خلاف نباشد و عام یصلح، گفتیم همان بحثی است که آیا با اصل احراز درست می‌شود یا نه؟ اگر در بحث آنجا گفتیم که با اصل احراز نمی‌شود که هیچ اگر گفتیم در آنجا که احراز با اصل می‌شود یعنی اصل عقلائی و بناء عقلا برایش

است. اگر آن را گفتیم در ظهور فرقی نمی‌کند. تعارض اگر یکی نص باشد یکی ظاهر حمل ظاهر بر نص می‌شود. اگر یکی ظاهر باشد یکی اظهر حمل ظاهر بر اظهر می‌شود. اما اگر هر دو ظهورند. سبب این هر چه می‌خواهد باشد. اختلاف در سبب دارد عام و مطلق. می‌گویند عموم ظهوره بالوضع است، اطلاق ظهوره بمقدمات حکمت است پس بر ظهور هست یک وقت می‌گویند ظهورش اضعف است و آن اقوی است. آن نص است و این ظاهر فیهما. که همچنین چیزی را کسی ادعا کرده باشد که ظهور المطلق فی شمول مصداقه و ظهور العام فی شمول مصداقه که ظهور اقوی باشد. بحث، بحث اقوئیت ظهور است. اگر به اینجا رسید فرقی نمی‌کند بلکه سبب فرق می‌کند که از قوانین و فصول تا به امروز مطرح می‌شود که العموم بالوضع است ظهورش و الاطلاق بمقدمات حکمت، خوب باشد ظهور هست یا نه؟

بنابر این حرفها پس در ما نحن فیه مسأله عدول از حی به حی و استدلال به دلیل اطلاقات، اطلاقات بی اشکال می‌شود.

اگر ما گفتیم بعضی ادله عموم دارد مثل اینکه گفتیم موصولات وضع للعموم شده‌اند نه مطلق هستند که محل کلام است. اما من کان من الفقهاء که این من موصوله یعنی کل فقیه. این اشکال هم می‌آید. ضمیر یقلدوه مورد است و برمی‌گردد به فقهاء. یعنی العوام علیهم أن یقلد الفقهاء. دیگر مسأله اطلاق نمی‌آید و قدر متیقن در کلام باشد و مبتنی بر مقدمات دیگر حکمت باشد که مولی در مقام بیان از این جهت باشد. عموم است و وقتی عموم بود بالوضع است و مولی در مقام بیان است و عمومیت این را می‌گیرد. گرچه آن عموم هم عموم احوالی است و ما نحن فیه که محتمل ابتلای ماست مسأله عموم احوالی است نه افرادی و آن عموم احوالی باز بالاطلاق است اما در عام است نه در مطلق.

✓ جلسه ۵۱

۲۰ رجب ۱۴۱۹

صحبت راجع به مساله عدول از حی به حی بود، بعد از جواز تقلید کل واحد منهما. یعنی ظرف مساله این است که **يجوز تقلید هذا ابتداءً و ترک ذلک و يجوز تقلید ذلک ابتداءً و ترک هذا**. در همچنین ظرفی اگر تقلید احدهما را کرد ملزم می شود بر بقاء بر آن یا نه می تواند به دیگری عدول کند؟
عرض شد اقوالی در مساله هست. قول اول جواز العدول. استدلال شده بود به دو دلیل: یکی استصحاب و دیگری اطلاقات.

امروز می خواهم حرف جدیدی را بررسی کنیم و من ندیدم که جایی متعرض آن شده باشند. ببینیم می توانیم از این بعنوان دلیل استفاده کنم و هو بناء العقلاء بر اینجور بگوییم که سیره عقلاء و بناءشان بر این است که اگر در یک موردی مخیر بین امرین شدیم بعنوان طریق مخیر بودم اگر سلوک احد الطریقین را کردم خودشان را در طریق ملزم نمی بیند که بار دوم هم باز همین طریق را سلوک کنند. بار دوم طریق را نه در طریق ثانیه خودشان را مخیر می بینند نه اینکه این تخیر را می بینند که رفع شده باشد با سلوک احدی

الطریقین.

اینجا دو چیز عرض کنم.

۱- لا اشکال کما تقدم که تقلید یک طریقی محض است. یعنی صرف وصول به واقع است، وصولاً و جدانیا نشد وصولاً تبعدياً. این سابقاً گذشت و متسالم علیه است که یک وقتی که عالمی تقلید مجتهد می کند برای چه او را تقلید می کند؟ برای آنکه به احکام واقعیه شرعیه حسب التبعيد (که این کلمه تبعيد مقابل وجدان است اعم از تبعيد عقلایی یا تبعيد خاص شرعی) به واقع برسد و ظاهر در این گیری نیست.

۲- این است که ما در بناء عقلا در طریق چه می خواهیم؟ دو چیز بیشتر نمی خواهیم. یک صغری می خواهیم و آن این است که بنای عقلاء باشد و یک کبری می خواهیم و آن این است که این بنای عقلا حجیت دارد در این مورد؟ در ما نحن فیه ببینیم این دو مورد را می توانیم استفاده کنیم تا اینکه بگوییم بدل علی جواز العدول من الحي الى الحي بناء العقلاء.

اما صغری که فی العدول من الحي الى الحي هست این یکفی فی ذلک برای حصول اطمینان به این صغری که استعراض سیره عقلا فی الرجوع الى الخبراء و الحدس.

اطباء یک خبراء و اهل حدس هستند. مهندسین و غیره همین گونه هستند. وقتی که عقلا می خواهند به اینها مراجعه کنند اگر دو طبیب در مقابلشان است ملزم نبودند که رجوع الی احدهما دون الآخر. مخیر بودند. آیا اگر عقلا یک بار رجوع به یکی از این دو کردند و عمل کردند و کشف نشد صحت یا بطلانش و اینکه غیر از این صحیح است یا باطل فقط برای تنجیز و اعذار عقلایی. آیا اگر بار دوم خواستند پیش دکتر بروند یا منزل بنایی کنند، بار

دیگر خودشان را ملزم می‌بینند چون اول به آن یکی مراجعه کردند در وقتی که مخیر بوده‌اند حالا هم لازم است که به او مراجعه کنند، یا نه ملزم نمی‌دانند. این یک مسئله بازاری عقلایی است.

به نظر می‌رسد سیره عقلا تقید در مکان تنجیز و اعدار به اولی نیست. در ظرفی که مخیر بوده‌اند نه اینکه یکی اعلم است و دیگری نه، که از اول مخیر نبوده که به غیر اعلم رجوع کند. آیا واقعا عقلا در امورشان چکار می‌کنند؟ به نظر می‌رسد که عقلا در موارد تخییر عقلایی چون دلیل قائم بر تخییر است در جاهایی که طرفین تخییر طریقت دارد به واقع. وقتی ایشان مریض می‌شود می‌خواهد خوب شود. و دیگر امور زندگی می‌خواهد مشکلش می‌خواهد حل شود پس طرف مقابل برایش خصوصیت ندارد بلکه طریقت دارد.

به نظر می‌رسد که این احراز را که باید بازهم به اولی رجوع کند عقلا نمی‌پذیرند. بلکه می‌بینند وقتی مخیر بوده حالا هم مخیر است عمل خارجی عقلا هم همین است. می‌آییم سر کبری، این بناء عقلا برای ما چه حجت شرعی درست می‌کند؟ آیا این بنای عقلا حجت است یا نه؟

یک تکه عبارت کوچک برای دفع استبعاد نقل می‌کنم تا بعد مساله کبری را عرض کنم. این مطلب را از مصباح الاصول جلد ۳ ص ۴۴۹ نقل می‌کنم: لا ینبغی الریب فی جواز التقلید للعامی (اصل تقلید) فی الاحکام الشرعیة العملیة و ندل علیه السیرة العقلائیة و هذا کاف فی اثبات الحکم. اگر بنا شد ما در اصل تقلید بگوئیم بنای عقلاء کافی است در جواز به معنای اعم از وجوب چه گیری دارد که در عدول که یکی از فروع تقلید است بگوئیم هذا کاف فی اثبات الحکم؟ اگر بنا شد آنکه ملزم می‌کند ما را به اصل تقلید بناء عقلاء باشد خوب این بناء عقلایی می‌گوید می‌توانی عدول هم بکنی.

یک مساله اینجا هست که مکرر عرض شده در فقه و اصول منهم شیخ در رسائل چند جا تصریح می کنند می گویند طرق اطاعت و معصیت عقلانی است الا ما وسع الشارع. یعنی چه محقق طاعت است عند العقلاء؟ چه محقق معصیت است عند العقلاء. آنکه محقق طاعت و معصیت است این را باید از عقلا بگیریم. همه چیز را که شارع نگفته و همه چیز را امضاء نکرده و یا ثابت نشده که امضاء کرده باشد. پس باید از عقلاء سوال شود.

این هم یکی از طرق اطاعت و معصیت است. می خواهیم ببینم این مجتهد دوم در مساله عدول، که طریقت عقلایی داشت و بعد از رجوع به مجتهد اول طریقت عقلایی اش هست چه گیری دارد بگویم یجوز.

إن قلت: در مساله جواز عدول با مساله تقلید با اصل تقلید که می گویند اصل عقلا بر آن است پشت سرش می گویند: هذا البناء العقلاني مضمی شرعاً که لیردع عنه الشارع. از عدم ردع ما کشف امضاء می کنیم و اینکه راضی است که در همین مصباح الاصول دنباله اش اثر این حرف را فرموده.

اما در عدول که امضاء شرعی نبوده و در زمان معصومین علیهم السلام اعوام شیعه به روایت که مجتهدین و روایت شیعه بودند رجوع می کردند بعد به یکدیگر رجوع می کرده اند این برای ما محرز نیست. در باب تقلید گفته اند در زمان خود معصومین علیهم السلام در اصل تقلید عوام شیعه اینها رجوع کرده و اخذ فتوی می کردند و ائمه هم تقریر می فرمودند: ان یونس بن عبدالرحمن ثقه أخذ عنه معالم دیننا قال: نعم. که سؤال از صغری و ظهور در این دارد که آیا این مصداق هست یا نه؟ خوب امضاء نمودند. اما در ما نحن فیه یک آیه و روایتی داریم که ظهور داشته باشد در اینکه عوان شیعه زمان معصومین علیهم السلام از یک راوی مساله پرسیدند با زنده بودنش بعد عدول به یک راوی دیگر کرده باشند و

ائمه علیهم السلام امضاء کرده باشند یا لااقل ردع نکرده باشند و از آن کشف شود که آنها امضاء کرده اند؟ ما نمی دانیم پس فرق می کند.

الجواب: اولاً: بعد از اینکه صغری را ثابت کردیم که بناء عقلا بر عدم تقلید به احد المخیرین بینهماست و اینکه در ۲۵۰ سال حضور معصومین علیهم السلام لم یظهر خلافه ممکن است که (اضعفش را عرض می کنم) ادعا کنید که من هذا یطمئن که اینهم بوده چون رجوع به روایت بعنوان اهل خبره به احکام بوده قبل رجوع به دکتر که اهل خبره به سقم و حجت بدن است و رجوع به هر صاحب فن بعنوان خبره رجوع می شده و می شود. و اگر اینجور بوده و به صاحب فن رجوع می کردند می چسبید به گردنشان و نمی توانستند به کسی دیگر رجوع کنند باید ظهور پیدا کند. بنا بوده یا معصومین علیهم السلام بفرمایند، این را یا اینکه از لابه لای حرفها می فرماید و اگر یک همچین چیزی بود بنا بود به ما برسد و از اینکه به ما نرسیده و اینکه تقلید هم مثل بقیه رجوع جاهل به عالم در اهل خبره هاست ممکن است کشف کنم اینجا هم شرعاً امضاء شده یعنی ردع نشده چون طبیعت باید اینجور باشد، بعنوان یک قضیه خارجی و وقتی که ردع نشده پس مواردی است که امضاء شده، این اولاً.

ممکن است کسی رأی اول را نپذیرد و استفاده نمی کنیم اینجا. می گوئیم می خواهیم ببینیم اصلاً احتیاج به عدم ردع و امضاء داریم؟ شکی نیست که اگر ردع اگر شارع وسع او ضیق و مداخله کرد در سیره عقلا، دیگر این سیره کنار می رود با آنکه سیره عقلا بر آن هست.

در استحبابات شرع مداخله کرده آنرا کنار میزنم. رأی شخصی را کنار میزنیم. اینکه می گوئیم عدم الردع یعنی لم یحرز، ما احراز عدم ردع نکرده ایم. اگر بنا شد طریق اطاعت و معصیت عقلایی باشد چرا احراز عدم ردع

می خواهیم.

اشکال: بنای عقلا که حکم شرعی درست نمی کند. ما می خواهیم بگوییم
يجوز العدول يجوز بعنوان حکم شرعی می خواهیم بگوییم، عقلا (نه عقلا
متدینین چون نمی خواهیم به سیره متدینین استدلال کنیم. بشر مسلمان و غیر
مسلمان، مگر حکم شرعی را سیره عقلا درست می کند؟

الجواب: لا اشکال که سیره عقلا حکم شرعی درست نمی کند و
نمی خواهیم حکم شرعی درست کنیم. موضوع حکم شرعی درست می کنیم.
شارع فرموده است مخیری بین این دو مجتهد، هرکس مصداق فقیه بود
چگونه می توان به او رجوع کرد؟ عقلا می گویند از اینکه رجوع به یک
مصداق فقیه کردی، یک مصداق فقیهی دیگر از مصداقیت نمی افتد. موضوع
درست شد. نمی خواهیم جواز را بگوییم، چون عقلا می گویند يجوز العدول
می گوییم يجوز العدول.

شکی نسبت حکم شرعی را باید از شارع بگیریم. موضوعش را عقلا
تعیین می کنند در موردی که دلیلی بر خلافش نیامده باشد. قیاسی هم یوصل
الی الحكم الشرعی عند العقلا. اما شارع گفته این را کنار بزن. کنار زدیم و قطع
کردیم. ما موضوع می خواهیم درست کنیم. وقتی موضوع درست شد يجوز
شرعی اش است سر جایش. ما نمی خواهیم جواز را از سیره عقلا بگیریم، پس
نه اتصال این سیره به زمان معصوم علیه السلام لازم داریم و نه احراز علی سبیل منع
الخلو هستند این دو جواب. اولاً گفتیم متصل به زمان معصوم است و لم یردع
الشارع، لان طبيعة القضية تقتضي ذلك. ثانياً بر فرض، آن نباشد ما احتیاج
نداریم.

در احکام شرعی اگر بخواهیم به سیره عقلا تمسک کنیم این حکم باید

ثابت شود که این سیره تا زمان معصومین بوده و معصومین علیهم السلام هم ردع نکرده‌اند و از عدم کشف امضاء کنیم و بگوییم حکم درست است. اما اینجا که ما این را نمی‌خواهیم بدلیل اینکه خود ما و فقهاء و مؤلفین کتابهایشان مملو از این است که الامر ظاهر فی الوجوب لبناء العقلاء. هیچ احتیاج داریم که آیا متصل به زمان معصوم علیهم السلام بوده که اصلا ذکر می‌کنند که شما از صدها و صد استکشاف و جوب می‌کنید چون می‌گویند عقلا وقتی به آنها امر ابلاغ شد بدون قرینه‌ای از آنان وجوب را استفاده می‌کنند هیچ هم نمی‌گویند که آیا این سیره است و متصل به زمان معصوم بوده و لم یردع عنه الشارع.

الحمله الخبریه تفید الوجوب، النهی یفید الحرمة و التحريم. یا فرض کنید ینبغی اگر در یک روایت پیدا شود تخصیص می‌زنند تمام روایات دیگر را که قرار از آنها وجوب نیست. چرا؟ بخاطر بناء عقلا و چیزی دیگر نیست.

✓ جلسه ۵۲

۲۱ رجب ۱۴۱۹

یک تتمه‌ای اینجا هست بنابر جواز عدول ولو در مورد جواز عدول (اگر گفتیم جائز نیست که هیچ یا تبعیض کردیم که عدول به اعلم جائز است یا واجب است) و عدول صحیح است چه جواز اگر و چه وجوباً مطلقاً فی بعض الموارد. الملائک بوقت العدول لا بوقت التقليد للمجتهد الاول یعنی چی؟ مثلاً دو تا مجتهد هستند یکی مسلم اعلم و یکی مفضل، و ما تا گفتیم تقلید اعلم واجب است و او هم تقلید اعلم کرد بعد از ۱۰ سال دومی مساوی با اولی شد در علمیت یا اینکه اولی ضعف پیدا کرد و باهم مساوی شدند بالنتیجه از نظر علمی مساوی شدند. بنابر جواز عدول به مساوی یجوز العدول یا دومی از اولی اعلم شد بنا بر وجوب عدول به اعلم یجب العدول.

جای صحت در عدول چه جوازاً و چه وجوباً الملائک بزمان العدول لا بوقت تقلید مجتهد اول. چرا؟ چون اولاً جواز عدول به حالا کار دارد نه به آنجا. اول جواز عدول که صحبت شد سه تا بود: اگر ما به اطلاعات بخواهیم تمسک کنیم، اطلاعات حالا را می‌گیرد. اطلاعات می‌گوید که هر وقت دوتا مصداق

برای برای من یصح تقلید بود عدول از احدثها بآخر صحیح است. اگر به بنای عقلائی می‌خواهیم بگیریم بنای عقلا کار ندارد به اینکه وقتی شما تقلید کردید چی بود. بنای عقلا حالا را می‌گوید که شما می‌خواهید عدول کنید. بله اگر مدرک ما برای عدول استصحاب باشد استصحاب اینجا را نمی‌گیرد. چون یقین سابق ندارد. یعنی اگر در استصحاب خواستیم استصحاب تخییر بکنیم تخییر سابقه ندارد بلکه تعینی بوده سابقا تقلید او و فایده ندارد در ما نحن فیه که می‌گویند در استصحاب الملائک بزمان شک لا بزمان یقین آن مال جائی است که متیقن سابقی باشد من آنوقت التفتات نداشتم. من آنوقت یقین نداشتم، حالا یقین به آنطرف پیدا بکنم.

یک مساله‌ای در استصحاب است که می‌گویند اینکه باید ما یقین سابق داشته باشیم، لازم نیست این یقین در همان سابق هم باشد ولو الآن الا تولید پیدا کند. یقین سابق و شک لاحق این استصحاب تمام است. یک ظرفی بوده من الان فهمیدم (چه به یقین وجدانی و چه به یقین تعبدی) که این دیروز طاهر بوده و حالا نمی‌دانم که آیا از دیروز تا حالا نجس شده یا نه؟ که اگر زمان حصول یقین و حصول شک باهم بود بلکه اگر تولد زمان یقین بعد از زمان شک بود من نمی‌دانستم که این ظرف طاهر است یا نجس. اصل طهارت در آن جاری کردم. نمی‌دانستم این مال حرام است یا حلال اصل حرمت جاری است چون اصلها فرق می‌کنند. زمانی که اصل حل در آنجا و اصل حرمت در اینجا ارکانش تام بود و حکم حلیت الاصل اولی و حکم به حرمت در این دومی للاصل بعد فهمیدم که حالت سابقه‌اش فلان چیز بوده، حجت قائم شد یا یقین وجدانی پیدا کردم یا یقین تعبدی، استصحاب جاری می‌شود چون ملاک به زمان یقین و شک نیست که دوتا باشد. متیقن و مشکوک باید

زمانش دو تا باشد ولو یقین الان حادث شود اما باید یک متیقن سابق باشد که به آن یقین کنم.

در مساله عدول اگر اینکه اگر الان مجوز عدول داشته و سابق وقتیکه من تقلید مجتهد اول را کردم آنوقت جائز نبوده تقلید این شخص، یکوقت است که آنوقت جائز بود و من حالا ملتفت شدم یعنی از اول یقین کردم زید اعلم است از او تقلید کردم بعد از ۱۰ سال فهمیدم که عمرو همان وقت مساوی با زید بوده و زید اعلم نبوده اینجا جای استصحاب هست. باید متیقن سابقی باشد یعنی متیقن در زمان قبل باشد در استصحاب ماضی. در استصحاب استقبالی باید متیقن حالا باشد و مشکوک بعد باشد و اما در مثالهایی که قبلا عرض شد اگر متیقن سابق نبود. زید سابقا اعلم بود و حالا هم بعد از ۱۰ سال هنوز معتقدم که زید ۱۰ سال قبل اعلم نبود فقط عمرو با زید حالا مساوی شده، اگر ما در اطلاعات اشکال کنیم و بگوییم اطلاعات نمی گیرد بعد از تقلید احدهما را و فقط برای بیان اصل جواز تقلید است و در بنای عقلا اشکال کردیم و گفتیم بنای عقلا نمی گیرد یعنی ما بودیم و استصحاب اینجا را نمی گرفت چون یقین سابق نداریم. استصحاب تخییر سابق را می کردیم. سابقا من مخیر بودم بین تقلید زید و عمرو نمی دانم با اینکه تقلید زید کردم این تخییر از بین رفت یا استصحاب کنم. پس روی ادله فرق می کند. اگر ما هر ۳ دلیل را مخیر دانستیم این طور که به نظر رسید قاعده این است که فرق نکند چون روی اطلاعات و بنای عقلاست اما اگر اطلاعات را قبول نکرد، بنای عقلا را هم مطرح نکردند پس استصحاب بود. آنهایی که تنها مدرکشان برای جواز عدول استصحاب التخییر است این جور امثله را نمی گیرد. باید از اول از آنکه میخواستم تقلید زید را بکنم همان وقت قبل از تقلید مخیر باشم بین تقلید زید

و عمرو تا بعد بتوانم به عمرو رجوع کنم تا متقین سابق باشد.

القول الثاني: عدم جواز العدول مطلقاً. اگر تقلید مجتهدی را کرد تا آن

مجتهد زنده است می چسبید و حق ندارد عدول کند.

بعضی مطلق گذاشته اند بعضی تصریح کرده اند حتی الی الاعلم لا يجوز

العدول. یعنی اگر وقتی تقلید کرد زید را بعد عمرو اعلم شد، لا يجوز العدول الیه.

مرحوم کاشف الغطاء از اجلاء و اساتید است در کتاب کشف الغطاء ص

۴۲ و ۴۳ دو عبارت دارند.

یکی این است که: و اما العدول من تقلید مجتهد الی آخر فی مسألة خاصة

بعد صدق اسم التقليد عمل او لم يعمل (بقول التزامیها) فغير جائز العدول. در

عبارت دیگر تصریح کرده اند: و اذا قلّد مجتهداً فی مسألة تقلید عامل (اگر ما

التزام را تقلید می دانم التزام پیدا کرد) لا مستخبر عملاً اولاً (یک وقتی کسی از

اهل علم است و می خواهد بررسی کند فتوهای این آقا چطور است يستخبر

للعمل ابتداءً تا بعد تقلید کند اگر تقلید التزام است ملتزم شود و اگر عمل

است عمل کند) لم ینجز له العدول الی غیره فی تلك المسألة و ان كانت ثاني

أفضل. عدول جائز نیست تا آن مجتهد زنده است باید بماند.

این اصل قضیه است. قبلاً بیان شد که جماعتی قائل به این قول شده

بودند و غیر کاشف الغطاء هم هستند من جمله پسر ایشان است که از پدرش

در جلالت کمتر نیست.

از باب نمونه عرض می کنم دلیل اینها چه بوده است. اولاً الاجماع بر عدم

جواز عدول. میرزای قمی نقل اجماع کرده، شیخ حسن کاشف الغطاء بر گردن

نگرفته نقل اجماع را می گوید اجماع منقول است. در مستمسک اینجور دارد:

اجماعاً فی الجملة (البته فی الجملة کار را خراب می کند) حکاه غیر واحد. ما باشیم و این وجه، در تقارن اثبات بدرد نمی خورد، اولاً: اجماع منقول است و اجماع منقول معتبر نیست بنا بر مشهور مگر بگویم ادله حجیت خیر واحد اخبار حدسیه را بگیرد که کاد ان یکون متسالماً علیه. از شیخ به اینطرف و جای حرف نمانده که کسی بخواهد تشکیک کند گرچه جای تشکیک است و از اجلاء و اعظام قبل از شیخ تصریح کرده اند، مثل صاحب ریاض. اما بالنتیجه اجماع منقول است.

اشکال دوم: ما خارجاً می دانیم مسلماً اجماع نیست بر حرمت عدول و عدم جواز. اجماع اصطلاحی به معنای کل مسلماً نیست چون اجلاء و اعظامی قائل به جواز عدول بوده اند منعم شهید ثانی، محقق کرکی، محقق حلی، علامه در منتهی، محقق عراقی، محقق اصفهانی و غیر هم. پس ما بگوییم عدول لا یجوز لاتفاق کل فقهاء شیعه.

ثالثاً: مساله بعضیها گفته اند قبل از محقق صاحب شرائع مطرح نبوده. یعنی از متقدمین که مساله را مطرح نکرده تا اینکه ببینیم قائل به جوازند یا عدم جواز، آنوقت چطور نقل اجماع اصطلاحی می کنید؟ اگر مخالفی هم نمی دانستیم محرز نیست چون متقدمین مطرح نکرده بودند.

اشکال چهارم برای اجماع: بنا بر این مبنائی که شبهه مسالم علیه است در اصول لا فی الفقه. البته اینکه اجماع اگر محتمل الاستناد بود حجیت ندارد یعنی اجماع مدرکی و این اجماع مدرکی است. اینهایی که گفته اند لا یجوز العدول اجماعاً بر فرض مسأله از زمان شیخ مفید مطرح باشد و مسلماً کل فقهاء شیعه بلا استثناء گفته باشند که لا یجوز العدل، اما چون ادله ای دیگری هم ذکر شده لاقلاً ما احتمال می دهیم که اجماع مستدل به این ادله باشد،

آنوقت می شود اجماع مدرکی روی مبنای مشهور بین مستأخرین که اجماع مدرکی حجت نیست حجیت ندارد. اذن پس این وجه تامی نسبت علی کل المبانی، مگر کسی بگوید منقول حجیت دارد.

وجه دوم تمسک به قاعده احتیاط کرده اند دوران بین تعیین و تخییر گفته اند این شخص تقلید این شخص را که کرد برای عدم جواز عدول. تقلید زید را کرد و درحالیکه می توانست تقلید زید را نکند و تقلید عمرو را بکند. اگر بر تقلید زید بماند مسلماً صحیح است و کسیکه نمی گوید يجب العدول. در غیر فرض که غیر اعلم باشد. اما یک عده گفته اند لا يجوز العدول. پس اگر شک کردیم که يجوز العدول أم لا؟ یدور الامر بین تعیین البقاء علی هذا الحی او اختیار بین هذا الحی و العدول الی الحی الآخر. وقتی که دوران شد آنکه مسلم مجزی است التعیین است و تخییر مسلم نیست که مجزی باشد، پس اشتغال مقتضای قاعده اش این کسی که می خواهد اعمال انجام دهد اگر اعمالش را طبق همان مجتهد اول انجام دهد مسلم مجزی است اما اگر عدول کرد به مجتهد دوم نمی داند که مجزی باشد. فمقتضی قاعده الاشتغال عدم جواز العدول للدوران بین التعیین و التخییر خصوصاً ما نحن فیہ. چون مورد طریقین است یعنی شک در طریقت می شود.

معنای اینکه من شک می کنم آیا يجوز العدول الی حی آخر ام لا معنایش این است که این مجتهد دوم طریق شرعی ام لیس بطریق، مثل کسی که شک کنم در عدالت و وثاقتش در باب نقل خبر. شک در طریقت شک در موضوع طریقت است و شک در حجیت است و خود شک موضوع عدم حجیت است. یعنی به مجرد آنکه شک کرد هر چند شک با مشکوک مثلاً زمان هستند، گیری ندارد. اما چه چیزی موضوع عدم حجیت است. شک است نه

مشکوک. ما می‌گوییم قول آن مجتهد حجت است یا قول دوم. می‌گوییم همینکه شک دارم که قول آن حجت است برای من این شک موضوع عدم حجیت است و اصل عدم حجیت است.

خلاصه استدلال شده است به قاعده الاشتغال. این قاعده اشتغال اضعف القواعد الشرعیة است تقریباً. قاعده و خیلی جاها چیزی دیگر نداشته باشیم به همین تمسک می‌کنیم اما هر قاعده دیگر که بیاید پیش این را کنار می‌زند. زیرا اولاً اصل تنزیلی نیست و تمام اصول تنزیلی مقدم بر این هستند.

ثانیاً این قاعده، قاعده عقلیه است یعنی اصل عقلی است و به مجرد اینکه یک اصل شرعی پیدا شد این اصل عقلی را کنار می‌زند چون اصل عقلی معنایش این است که عقل می‌گوید چون شما حجتی ندارید و مدرکی برای جواز عدول ندارید پس نمی‌توانید عدول کنید. بمجردی که یک حجت و مدرک بر جواز شرعاً او عقلاً پیدا شد کنار می‌رود. اما اگر دلیلی نباشد این دلیل محکمی است.

✓ جلسه ۵۳

۲۴ رجب ۱۴۱۹

صحبت راجع به قول دوم بود در **عدول من الحي الى الحي و هو عدم الجواز**. استدلال شده است که دلیل اول این آقایان اصل دوران بین تعیین و الخیر است. شخصی که مخیر بود بین دو مجتهد و تقلید احدهما را کرد. اگر نوبت به اصل عملی رسید که آیا این می‌تواند عدول کند یا خیر؟ ولی نتیجه الآن شک می‌کند که آیا مجتهد اول که تقلید می‌کرده معنیاً لازم است که از او تقلید کند و استمراریت داشته باشد یا مخیر است بین او و مجتهد دوم و عدول جائز باشد.

در طریق بالخصوص اگر دوران بین تعیین و تخیر شد شک در طریقت است یعنی این اصطلاح گفته شود آیا معین است بر من بقاء بر تقلید مجتهد اول یا من مخیرم بین اول و دوم. این اصطلاح **الدوران بین التعمین المولی هذا علیّ او التخییر المولی لی بن هذا و هذا**. این عبارت اخیری از علم به حجیت اول و شک در حجیت قول دوم یعنی اگر من بر مجتهد اول بمانم مسلم معذر هستم. اما اگر تقلید مجتهد دوم کردم و شک در طریقت دارم و **شک فی الطریقة**

موضوع عدم الطریقیة و الحجتیة. این دلیل اول.

از این دلیل جواب داده شده سابقاً عرض شد اصالة التعمین اضعف الاصول العملیه است. چون یک اصل عملی عقلی مبتنی بر نمی دانم است. یعنی چون من عذر را نمی دانم نه واقعا و نه ظاهراً باید معذر و مؤمن پیدا کنم. پس هر اصلی که اضعف الاحول العقلیة او الاعتیادیة باشد که مفادش تأمین باشد که بگویم انت فی امن و انت معذور اگر مخالف یا واقع و در آمد آن مقدم بر این اصل است. آنوقت ما باید ببینیم آیا ما یک اصل حاکم و یک اصل مقدمی داریم یا نه؟

جواب اول این است که گفته اند اصل برائت مقدم بر اصل تعیین است. مراد اینها از این حرف شاید (اگر بخواهیم توجیه کنیم) این باشد که کجاستکه اصل برائت جاری است. آنوقت اصل برائت مفادش عذر و امن است، آن وقت موضوع برای شک در امن و شک در عذر نمی ماند تا اینکه برای اصل تعیین شود. باید اینگونه توجیه کنیم اصل برائت را که اگر در یک جایی (و در ما نحن فیه گفته اند از این قبیل است) ما طریقیة عقلائیة داشتیم. یعنی عقلاء گفتند دومی مثل اولی است. قبل از اخذ به اولی و بعد از اخذ به اولی و شک کردیم آیا شارع از این طریقیة عقلائیة بعد از اخذ به اول ردع کرده یا نه؟ وقتیکه شک در ردع شد اصل عدم ردع است یعنی لم یثبت ردع. این طریقیة عقلائی یكون عذراً. وقتیکه عذر شد دیگر شک دوران بین تعیین و تخییر نمی شود محرز التعمین می شود بالاصل، احراز عملی می شود. یعنی اگر عقلاً به تشخیص می گویند تو می خواهی حکم شرعی بدست آوری به این مراجعه کن یا آن هر دو خبیر حکم شرعی هستند. شارع هم ردع نکرده مسلماً بعد رجوع به یکی کرد و از او حکم شرعی را گرفت نمی دانم که رجوع به

احدهما کرد، می‌تواند به دیگری عدول کند؟ بر فرض ما بگوییم طریقت عقلائیه هست چون اگر شک کردیم یا نه؟ در طریقت دوم یعنی چه؟ یعنی شک داریم دومی عقلائیه در طریق است. فرض این است که شک نداریم و دومی هم طریقت عقلائیه است. شک در این است که شارع این طریق را اعتبار کرده یا نه؟ اینجا می‌گوییم یعنی شارع این را اعتبار کرده یا نه؟ با اینکه طرق به احکام شرعی همه‌اش عقلائیه است **الا ما ضیق الشارع أو وسع**. و شک در اینکه شارع امضاء کرده یا نه یعنی شک در اینکه آیا شارع ردع کرده از این یا نه؟ اگر شک کردیم که آیا شارع ردع کرده یا نه؟ اصل عدم ردع است و **لم یثبت ردع شرعاً**. طرق اطاعت و معصیت هم که عقلایی است پس من اگر عدول کردم به دومی عقلاً به من می‌گویند معذوری و لم یثبت که شارع مثل قیاس و استحسان گفته باشد معذور نیستی. پس ذمه من بری است و برائت ذمه دارم یعنی مومن و معذر دارم. وقتی معذر دارم موضوع اصل تعیین می‌شود. اصل تعیین مال کسی است که لیس له معذر. مال کسی است که اگر راهی را رفت و توی چاه افتاد به او می‌گویند چرا و چرا از این راه نرفتی؟ **طریقۀ عقلائیه است**.

استعراض نظائر برای انسان اطمینان می‌آورد. انسان در جزئیات یک مواردی که ظواهر هست و بعضیهایش مسلماً نمی‌شود ادعا کرد زمان شارع بوده. فرض کنید شرط مفهوم دارد یعنی چه؟ یعنی جمله شرطیه عقلاً از آن دو مطلب می‌فهمند. مفهوم و منطوق ان جاءک زبیه کرمة عقلاً از آن می‌فهمند که اگر آمد اکرامش کن و اگر نیامد اکرامش نکن. آنوقت آنکه عقلاً دو تا می‌فهمند، روایتی اگر وارد شده، آیه‌ای وارد شده متضمن جمله شرطیه است ما می‌خواهیم گردن شارع بگذاریم که شما دو چیز فرمودید. این دو چیز

فرمودید که شارع نفرموده، شارع عبارت و لفظ گفته، عقلا از آن دو چیز می‌فهمند. اینکه عقلا از آن دو چیز می‌فهمند. آیا این محرز است که امضاء شرعی شده است؟ احتیاج نداریم که آیا امضاء شرعی شده یا نه. اینکه شارع فرموده عقلا وقتیکه به هم می‌گویند از آن دو مطلب می‌فهمند. آنوقت ما می‌گوییم این اراده استعمالیه است، مولی هم خطاب می‌کند **للعقلاء بما هم عقلا تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية** است. این تطابق را از کجا می‌گیریم؟ از اینکه مولی خلافش را نفرموده ولی یثبت خلافه. در زمان شارع تلگراف نبوده و حالا آمده صاحب عروه می‌فرماید اگر خلافش ثابت نشد اشکالی ندارد هرچند بعضی اشکال کرده‌اند و گفته‌اند وثاقت نوعیه ندارد. در حالی که عقلا به آن اعتماد می‌کنند.

پس اگر ما معذری نداریم حرف این آقایان درست است و ما قبول داریم که عبد در کارش معذر لازم دارد. اگر معذر ندارد باید احتیاط کند. چون احتیاط مؤمن مسلم است. بحث این است که آیا این مؤمن هست در وقت عدول یا نیست، پس برائتی که گفته‌اند توجیهش این است و گرنه برائتی نداریم. یک جواب دیگر مرحوم شیخ و آشیخ محمد حسن اصفهانی داده‌اند به دو تعبیر. شیخ فرموده‌اند، اگر نوبت به اصل تعیین (در عین آنکه شیخ قبول ندارند عدول را و این منافاتی ندارد که آنرا دلیل ندانند) رسید، اصل تعیین محکوم به اصل تخییر است. شما باید اول اصل تخییر را بزیند آن وقت نوبت به اصل تعیین می‌رسد. یعنی استصحاب تخییر. یعنی بگوئید اینجا تقلید حکم متخییر است و موضوع با اینکه تقلید اول را رد کرد موضوع عوض می‌شود و از تحیر در می‌آید پس تخییر نیست، نوبت به اصل تعیین می‌رسد. اما اگر کسی بگوید استصحاب تخییر زنده است. استصحاب جا برای اصل تنزیلیه

نمی‌گذارد. موضوع اصل غیر تنزیلیه را بر میدارد.

اصل تعیین می‌گوییم مؤمن ندارد استصحاب مؤمن است. شیخ فرموده‌اند این اصل تعیین محکوم به استصحاب تخییر است. قبل از اینکه تقلید اول را بکند مخیر بود نمی‌دانم با تقلید اول مخیر از بین رفت استصحاب تخییر می‌شود. خود شیخ این را قبول ندارند چون فرمودند موضوعش عوض شده اما اگر کسی استصحاب را قبول داشته باشد (علی مبنی شیخ می‌فرمایند) نوبت به اصل تعیین نمی‌رسد. بله اگر کسی استصحاب تخییری را قبول نداشت چون گفت موضوعش عوض شد نوبت به اصل تعیین می‌رسد که شیخ معتقد به اصل تعیین هستند در مقام فتوی و حتی در مقام بحث.

چون آقایان بنا نیست که روی مبنای خودشان صحبت کنند می‌خواهند وجوه مختلفی استدلال را بحث کنند تا اینکه هم خودشان مطمئن شوند که تمام وجوه محتمله مطرح شود برای کسانی که قدر استعداد خودش استنباط کند.

آشیش محمد حسین اصفهانی از راه دیگر وارد شده‌اند. همین حرف را زده‌اند ولی بگونه‌ای دیگر گفته‌اند: اصل تعیین چه می‌گوید: شما که تقلید مجتهد اول را کردید، مثلاً مخیر بودید ولی آنرا انتخاب کردید، عمل کردن شما به مجتهد اول معذر و مؤمن. اما نمی‌گوید که منحصر است معذرت و مؤمنیت در این اصل تعیین چه می‌گوید؟ عقد سلب ندارد فقط عقد الایجاب دارد. اصل تعیین می‌گوید: شما تا قبل از اینکه تقلید کنید مخیر بودید بین این دو. وقتی که تقلید زید کردید استمرار بر تقلید زید معذر و مؤمن. اما اصل تعیین نمی‌گوید تقلید آن نه، چون مثبت می‌شود. پس اصل تعیین نمی‌تواند بگوید عدول جائز نیست. فقط می‌گوید: هذا مؤمن و معذر. اگر دلیل برای

جواز عدول داریم فيها و اگر دلیل نداریم عدم الدلیل دلیلش است نه اصل تعیین. یعنی ما با اصالة التعیین نمی‌توانیم تخییر بدست آوریم، چون امر عقلا ذاتی است بین تعیین و تخییر یا ثبوت احدهما بالاصل العملی نمی‌تواند دیگری را نفی کنم.

اصل تعیین می‌گوید غیر از این مؤمن نیست و این مؤمن است. دیگری مؤمن نیست را یا باید با دلیل بر عدم مؤمنیت داشته باشم یا باید اصل عدم تأمین داشته باشید. یعنی روی اصل تعیین نمی‌توانید اصل تخییر کنید. پس قاعده الاحتیاط لا تنفی التخییر، یک چیز دیگر به جنبش می‌خواهد کافی نیست. اصالة التعیین نمی‌گوید است مخیراً چون این عقلی‌اش و تلازم است. اگر بر شما مجتهد اول معین است مخیر نیستید و اگر مخیر هستید معین نیست.

اثبات احد الضدین لا تنفی الضد الآخر بالاصل العملی. اگر اماره بود اشکالی نداشت. اصل عملی فقط می‌گوید وظیفه شما این است. اما چیز دیگر وظیفه شما نیست این دلیل دیگر و یا اصل دیگری می‌خواهد. یقیناً اگر شب باشد روز نیست و اگر روز باشد شب نیست. خوب اگر به استصحاب اثبات کردیم که هنوز روز است آیا این اثبات می‌کند که لیس بلیل تا احکام شرعی‌ای که برای لیل است را نفی کند یا نه؟ با اینکه وجدانا لا یخلو منهما و سوم ندارد. اما اصل نمی‌تواند اثبات کند. اصل می‌گوید چون نفی نمی‌دانی و نهی نمی‌کند وجود واقعی این نفی می‌کند آنرا نه وجود اعتباری که مبتنی است بر چون نمی‌دانی و موضوعش شک و جهل است.

لهذا فرموده‌اند قاعده احتیاط شما نمی‌تواند بگوید **لا يجوز العدول من الحي الى الحي لقاعدة الاحتیاط، لاصل التعیین** چون این دو می‌گویند مجتهد اول را

که گرفتی می توانی بر آن ادامه دهی و هذا مبرء للذمة و مؤمن و معذر. اشکال سوم قبلاً بحثش گذشت که همیشه اینجور نیست گاهی اوقات دوران بین تعیین و تعین است نه دوران پس تعیین و تخییر قاعده احتیاط و اصلته. تعیین درجاتی است که یکی مسلم باشد مبرئته للذمة و یک دیگر مشکوک، اما اگر ما با احتمال داریم این مبرء ذمه باشد نه آن، و احتمال دادیم آن مبرء ذمه باشد نه این. اینجا جای اصل تعیین نیست و خیلی وقتها اینجوری است، اذا كان الثانی اعلم او أوثق و امثال اینها. حتی اگر ما بگوییم تقلید اعلم واجب نیست. اگر بگوییم واجب است که اصلاً بحثی نیست. احراز تعیین عدول است اما اگر شک کنیم در وجوب تقلید اعلم که روی عدم الدلیل علی الوجوب گفتیم تقلید اعلم واجب نیست. اگر حی دیگر اعلم بود یا اعلم شد دوران بین تعیین و تعیین می شود نه بین تعیین و تخییر.

اگر روی اصل تقلید را بنا کردید عدم وجوب تقلید اعلم را روی همچنین جایی اگر تقلید احدی المجتهدین را کرد و بعد دومی اعلم شد بین دوران بین اینجا تعیین و تخییر است؟ با اینکه تقلید را لازم نمی داند. نه دوران بین تعیین و تعیینی است. احتمال دارد این معین باشد یا نه. دوران ما بین تعیین و تعیین و تخییر.

پس اینجور نیست که بگوییم لا يجوز العدول بنحو المطلق من الحي الى الحي لا يجوز چرا؟ لاصالة التعین چون همیشه اصالة التعین نیست، بلکه چه بسا اکثر موارد اصالة التعین نباشد.

پس این لیس دلیلاً کافياً و یا اصلاً دلیل نیست. این وجه دوم برای عدم جواز عدول.

✓ جلسه ۵۴

۱ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به این مسأله بود که عدول از حی به حی جائز است در مورد جواز ابتدائی در جائی که قبل از تقلید مجتهد اگر جهت عدول نبود تقلید دوم جائز بود، گیری از این جهت نداشت.

عرض شد اقوالی در مسأله هست. قول دوم عدم جواز عدول علی نحو مطلق و بعد تصریح کردند به آنکه حتی اگر ثانی اعلم باشد عدول جائز نیست.

یک فرمایشی و استدلالی که مرحوم شیخ و جماعتی فرموده‌اند برای عدم جواز عدول، من قبل از آنکه فرمایش آقایان را نقل کنم دو رساله است یکی عروه، یکی رساله منصوب به صاحب جواهر است که هر دو حواشی اعظم بر آن هست. یک مسأله‌ای از این دو رساله نقل می‌کنم تا بعد ببینیم این فرمایش که منصوب به شیخ است چقدر می‌شود پذیرفت.

مجمع الرسائل منصوب به صاحب جواهر، حواشی مرحوم آخوند سید محمد کاظم یزدی، محمد تقی شیرازی و عده‌ای دیگر از اعظم در آن هست.

مسأله بیست و سوم از احکام تقلید: هرگاه مجتهد در مسأله‌ای از رأی سابقش عدول کند و مقلد بفهمد عمل گذشته او صحیح است. و عدول بر وی واجب است (نسبت به اعمال گذشته آن عمل صحیح است.) از اعظامی که حاشیه زده‌اند تنها آسید محمد کاظم یزدی حاشیه دارند، عمل گذشته او صحیح است این اطلاق را تقیید کرده‌اند و فرموده‌اند: به شرط آنکه عدول از قطع یا ظن به ظن نباشد و اما اگر عدول به قطع باشد به اینکه قطع به بطلان اعمال گذشته کند (فتوای گذشته مجتهد این بوده که یک تسبیحات در رکعت سوم و چهارم کافی است اما حالا فهمیده یکی کافی نیست باید سه تا بگوید. این نماز هائی که مقلد بایک تسبیحه خوانده اگر مجتهد به این مطلب قطع پیدا کرده به بطلان این بطلان که نمازهایش را باید اعاده کند. اما اگر قطع نیست که خیلی نادر است مجتهد قطع وجدانی پیدا کند اشکالی ندارد.

اما مسأله دوم در عروه است که پانزده حاشیه دارد: مسأله پنجاه و سه عروه که حول آن بحث مفصلی دارد که می‌آید: اذا قلّد من یکتفی بالمرّة مثلاً فی التّسبیحات الاربع و اکتفی بها او قلّد من یکتفی بالتیمم بضربة واحدة ثم مات ذلک المجتهد فقلّد من یقول بوجوب التعدد لا یجب علیه اعادة الاعمال السابقة.

بعد ایشان بالاتر رفته و فرموده‌اند: و کذا لو اوقع عقداً او ایقاعاً بتقلید مجتهد بحکم بالصحة ثم مات و قلّد من یقول بالبطلان یجوز له البناء علی الصحة زنش را عقد کرده و بعد از سالها مجتهدش مرد و مقلد مجتهدی شد که می‌گوید این عقد باطل است می‌گویند این عقد صحیح است. نعم فی هذه المسألة یجب علیه العمل بمقتضى المجتهد الثانی.

معظم آقایان بر این رأی حاشیه ندارند. فقط آقای خوئی دارند و غریب این اگر میرزای نائینی اینجا حاشیه دارند آنجا ندارند در حالیکه هر دو مسأله

یک نوع است. آن عدول مجتهد از فتوایش این عدول مقلد از میت به حی بود.

این مسأله خیلی حرف دارد و مورد ابتلای بسیاری از مقلدین است. مسأله این است که **العدول من الحي الى الحي و قول بعدم جواز عدول**، مرحوم شیخ و جماعتی استدلال به عدم جواز عدول کرده‌اند و گفته‌اند **لا يجوز علی نحو مطلق**. دلیل چیست؟ دلیل این است: گفته‌اند گاهی این عدول نیست علم به بطلان عمل می‌شود. چطور؟ مثلاً این دوتا مجتهد یکی فتوایش این است که در فلان مسأله نماز در سفر قصر است و دیگری در همین مسأله فتوایش این است که نماز تمام است. این مقلد مجتهدی بوده که می‌گفته قصر تکلیف است و نماز ظهرش را قصر خواند و اگر بگوییم عدول جائز است معنایش این است که جائز باشد به دومی عدول کند که می‌گوید تمام واجب است و نماز عصرش را تمام بخواند و تعیین دارد یکی از این دو نماز باطل است. چون در مکان واحد و روز واحد این یا نماز ظهرش باطل است یا عصر پس عدول جائز نیست. بعضی متأخرین از شیخ اضافه کردند فرمایش شیخ را و فرموده‌اند گاهی علم تفصیلی به بطلان پیدا می‌شود نه علم اجمالی مثل همین مثال قصر و تمام. اگر نماز ظهر را قصر خواند و نماز عصر را تمام خواند، تعیین پیدا می‌کند تفصیلاً که نماز عصرش باطل است و یا تکلیف قصر بوده و این نماز عصر تمام خوانده پس باطل است و یا تکلیف تمام بوده پس چون نماز ظهر که قصر خوانده باطل است و مترتب است نماز عصر بر نماز ظهر پس نماز عصر هم باطل است. پس لا يجوز العدول. این حاصل فرمایش شیخ. اگر ما باشیم و این دلیل، این برای عدم جواز عدول مقلد نیست، چرا؟ اولاً بالنقص بأمور عدیده، که خود این آقایان ملتزم نیستند یکی همین مسأله

است. همین مسأله‌ای که شخص مقلد مجتهدی بود، مجتهد مُرد عدول به حی کرد، کسی آمد و گفت عدول به حی جائز نیست از میت چون گاهی فتوای حی با میت متخالف است و شخص علم اجمالی پیدا می‌کند به بطلان عمل اذن لا یجوز العدول من المیت الی الحی. آیا این حرف درست است؟ در آنجا سه جواب می‌دهند، در اینجا هم همان جواب را بدهند.

نقض دیگر: اگر شخصی مرجعش مُرد و حی اعلم است و خیلها تصریح کرده‌اند که عدول به اعلم واجب است. اگر متخالفین بوده اندچه؟ می‌گویند **يجب العدول الی الاعلم الی المتخالفین**، یا نه اصلاً بگویند **لا یجوز العدول من المیت الی الحی حتی اذا کان الحی اعلم**، چرا؟ چون گاهی متخالفین هستند. یا در خود مورد عدول از حی به حیکه خود شیخ و بقیه قبول دارند که اگر حی ثانی اعلم بود (مشهور البته) **یجوز العدول**.

جواب نقضی اشکال را توسعه می‌دهد و جواب از اشکال نمی‌شود و فقط اسکاتی است یعنی به طرف می‌گوید شمائی که ملتزم به همچنین فرمایشی هستید با این اشکال چکار می‌کنید؟

یا آنکه کسانی که مثل صاحب عروه تقلید را التزام می‌دانند، ملتزم شد بالعمل بقول این مجتهد اول، هنوز عمل نکرده عدول می‌کند به مجتهد دوم، بنابر اینکه تقلید التزامی است این عدول است علی مختلف المبانی حتی مبنای خود شیخ رضوان الله علیه و دیگران، این مبنایشان تمام نیست و جوابشان از این اشکالات چیست؟ یا اینکه عدول کرد که غالباً اینگونه است مع عدم العلم بالمخالفة.

پس اینکه **لا یجوز العدول من الحی الی الحی بعنوان مطلق** دلیلش یک جزئی است که خیلی اخص از مدعاست. این اشکال اول به این دلیل که نقض

بود. و اما جواب کلی از این استدلال: می‌گوئیم یک وقت است قائل می‌شویم به آنکه یک دلیل عام داریم بر حجیت الاعمال السابقه، بنا بر این حتی اگر لازم العلم الاجمالی بمخالفة الواقع دلیل می‌گوید تو مخالف نیستی که بعضی هنجین ادعائی را کرده‌اند که در مسأله پنجاه و سه می‌آید که ادعای اجماع کرده‌اند، که صاحب الفصول فرموده **الواقعه الواحدة لا تتحمل الاجتهاد دین و آقا ضیاء** در آخر اصولشان این نظر را تقویت می‌کنند که ما اجزاء قائل نیستیم الا فی باب تقلید.

یک وقت اینجور است که اگر کسی تقلید مجتهدی را کرد. مجتهد مُرد عدول به دیگری کرد یا اعلم پیدا شد عدول به اعلم کرد یا جائز بود عدول کرد از حی به حی و بالتیجه دومی فتوایش این بود که اعمال قبل باطل است. این موظف نیست اعمال گذشته را اعاده کند و به این فتوی ترتیب اثر دهد که مشهور همین است.

پس مانعی نیست که از حی به حی عدول کند از این جهت و تمام آن نقضها با این حل می‌شود. که مرحوم آقای خوئی در محاضرات در باب اجزاء در آخر بحث دو مورد را از اجزاء استثناء می‌کند: یکی باب تقلید و دیگری نکاح. گرچه در حاشیه شان بر عروه از آن فرمایش کرده‌اند. مشهور کل موارد را استثناء می‌کنند نه فقط تقلید و نکاح را.

اگر کسی قائل به اجزاء شد که مسأله‌ای است بسیار مهم و قبل از صاحب جواهر نگوئیم مشهور، بسیاری از اعظام در مختلف موارد فقه قائل به اجزاء بوده‌اند و خود صاحب جواهر در موارد مختلف قائل به اجزاء است که هیچ دلیل خاصی ندارد و گاهی هم تعبیر ماده اجزاء را می‌کنند. صاحب جواهر خودش از مشککین در اجزاء است.

فتح این باب را وحید بهبهانی بعد از شریف العلماء فرموده و شیخ هم چهار میخ کرده‌اند گرچه در رسائل بحث اجزاء نیست. اما در درستان وقتی وارد مسأله می‌شوند خیلی نیرو می‌گذاشته‌اند و مسأله را مستحکم بیان می‌کرده‌اند. از شیخ به اینطرف گاه من المتسالم علیه که اصلاً در شرع اجزاء نداریم (اجزاء به این معنا: اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي بعد انکشاف ظاهري بالخلاف). مجتهد فتوایش این بود یک ضربه واحده در تیمم کافی است. مجتهد دوم فتوایش این بود که یک ضربه کافی نیست. نه اینکه علم وجدانی به بطلان دارد حسب ادله یعنی اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي عند انکشاف ظاهري خلاف الامر الظاهري. معظم مسائل روی این مبتنی است. اصول را که می‌خواند یا درس می‌دهید یا می‌نویسید راجع به مسأله اجزاء ببینید آیا می‌توانید اجزاء را در فقه پابندش بشود از طهارت یا تادیات که دقت هم می‌خواهد. چون مسأله جدید است و وقت می‌گیرد ولی بالنتیجه یک مسئولیت امام الله تعالی دارد که تأمل کند و تقلید در اجزاء بالخصوص نشود. البته تقلید هم نیست بلکه روی حسن ظن فکر نکنید در اجزاء بالخصوص در فقه همین است. نه خودش هم شک کند و به مسأله مراجعه کند و ببیند می‌تواند پابندش شود یا نه؟ که اعم از باب تقلید کسی نظرش این بود که اجزاء صحیح است بازهم مسأله حل می‌شود و گیری ندارد چون اعم است و نظیره در خود اصول، علم اجمالی در متدرج در وجود یا علم اجمالی که بعضی از افرادش خارج از محل ابتلاء بود بعد داخل محل ابتلاء شد. متدرج در وجود همان مثالی است که مرحوم شیخ می‌زنند. البته حالا خیلی این حرف را قبول ندارند. اما شیخ در اصول تصریح فرموده‌اند که اگر علم اجمالی مندرج در وجود بود یعنی مقومش زمان بود که یکی‌اش امروز و دیگری

فرداست. یک معامله بنا است امروز بکند یک معامله فردا. از الانمی داند یکی از این دو معامله ربوی است اما نمی تواند تشخیص دهد. تحقیق هم کرد ولی به نتیجه نرسید، شیخ می فرماید اینجا علم اجمالی متخیر نیست. با اینکه معامله فردا را که می کند علم اجمالی پیدا می کند که یا دیروزی باطل بوده یا امروزی. می گویند دیروزی که گذشت، امروز که می خواهد معامله کند، فردا محل ابتلاش نیست، فردا که می خواهد معامله کند و دیروز گذشت و دیگر طرف ندارد اینجا علم احتمالی متدرج در وجود است. یعنی با آن چطور حل می کنند با این هم همان معامله را بکنند.

یا اگر دو تا طرف بود یکی خارج از محل ابتلاء بود با این وضو گرفت و نماز خواند می دانست یکی از این دو ظرف نجس است، اتفاقاً بعد از چند روز دومی هم محل ابتلاش شد. آن دو در یک زمان بود و در یک زمان علم به نجاست احدهما داشت اما چون یکی خارج از محل ابتلاء بود بنابر اینکه خروج از محل ابتلاء بود که مشهور می گویند سبب می شود که علم اجمالی پیدا می کند که یا آن و یا این باطل بوده است.

یک وقت است که دلیل عام بر بطلان نداریم مثل آقای خوئی اجزاء را قبول ندارند اما در یک مواردی این حرف تمام است مثل در باب نماز نسبت به مستثنی منه که ما لا تعداد داریم.

صاحب عروه مثالی زده اند که احدی بر آن اشکال نگرفته است. اگر مقلد مجتهدی بود که می گفت تسبیحات اربعه یکی کافی است حالا مقلد دیگر شده می گوید سه تا لازم است، اینجا لا تعداد این نمازها را می گیرد. بله اگر ما می گوئیم لاتعداد جاهل را نمی گیرد این مصداق جاهل است و نمازهای قبلش را قضاء کند. اما خلیفها می گویند لا تعداد جاهل را می گیرد.

یک وقت است اختلافهای مجتهد قبل و بعد از این قبیل است که مضمی وقت و اثر است که آنهم گیری ندارد (جواب دیگری حلّی است) یک وقت است که اگر جواب عام نداریم در یک مواردی اینجوری است، پس اشکال شیخ همه جا را نمی گیرد حتی اگر تخالف و علم اجمالی به بطلان پیدا کند. علم اجمالی به واقع موجب بطلان نمی شود و اعاده نمی خواهد. اگر این نبود باز هم حرف شیخ قابل مناقشه است یعنی اگر باب صلاه و اجزاء را قائل نشویم بر این و تقلید استثناء قائل نشدیم، مواردی که مثل لا تعاد است نبود و اختلاف پیدا کردند. می گوییم به شیخ شما فرمودید: لا یجوز العدول من الحي الى الحي لانه احياناً یعلم بالمخالفة می گوییم در آن جاهائیکه علم به مخالفت پیدا کرد و از این قبیل نبود آنجا احتیاط کند نه اینکه لا یجوز العدول بلکه بگوئید یجوز العدول و به آن تقیید بزیند پس ما باشیم و این دلیل نمی تواند بگوید لا یجوز العدول.

✓ جلسه ۵۵

۲ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال به عدم جواز عدول من الحی الی الحی بود. یکی دیگر از وجوهی که ذکر شده این است که لا یجوز العدول. وجه این است در صورتی است این وجه که قبلاً عرض کردیم که اعلمی در کار نباشد چه محرز العدم باشد و چه عدم الاحراز باشد یا اینکه تقلید اعلم واجب نباشد. گفته‌اند این کسیکه می‌خواهد به دومی عدول کند یک وقت حین العدول می‌داند اینها در فتوی اختلاف دارند در این صورت نه فتوی معدول عنه برایش حجت است و نه فتوای معدول الیه. عدول جائز نیست چون موضوعی ندارد. چون ادله موارد اختلاف را نمی‌گیرد و اگر عدول کرد بعد برایش منکشف شد اختلاف فتاوی، صحیح نیست عدولش شد.

حاصل استدلال این وجه این است که در صورت اختلاف مجتهدین معدول عنه والیه فی الفتوی یا این اختلاف یعلم به حین العدول فلا یجوز العدول لعدم موضوع له. چون عدول یعنی از یک حجت به یک حجت، نه معدول عنه برایش حجت است و نه معدول الیه. یا اینکه عند العدول نمی‌داند

این مجتهدی که دارد از آن عدول می‌کند اختلاف فتوی دارد با معدول الیه بعد منکشف می‌شود. وقتی که منکشف شد ینکشف له اینکه باز هم عدول موضوعیت نداشته و حجت نداشته چون صورت اولیه اختلاف را نمی‌گیرد. باز می‌داند این تناقض و تضاد را که هیچیک از دو فتوی برایش حجت نیست. اصلاً بقایش هم حجت نیست و عدولش هم حجت نیست. فللعوام ان یقلدوه این دو را نمی‌گیرد و باید احتیاط کند. انصافاً ما باشیم و این وجه این کافی نیست از چند جهت:

اولاً: بنابر مشهور که تفصیل این بحث در مسأله سیزدهم عروه خواهد آمد انشاءالله. اذا كان هناك مجتهدان متساویان یتخیر المقلد بینهما اینجا جای تفصیل این بحث است که آیا یتخیر در صورت توافقهما او تخالفهما او اعم منهما، جهل، علم.

بنابر مشهور که در باب تقلید تخیر هست در مورد فتوین متعارضین مثل باب اخبار سواء علم حال العدول باختلاف فی مع الفتوی او علم بعد العدول باختلافهما فی الفتوی.

البته فقط از این استثناء می‌شود مسأله اعلامیت با دو مبنا مجتمعی یکی ما بگوئیم تقلید اعلم واجب است مطلقاً حتی لو كان مقلداً لأحد و صار غیره اعلم باز تقلید اعلم واجب است باید عدول کند علی المبنی و ثانیاً اینکه یک اعلم محرز اعلامیته من الجمیع وجداناً یا بأماره غیر معارضه‌ای در بین باشد و گرنه اعلامیت هم استثناء نمی‌شود.

اگر این دو حرف را باهم زدیم. یکی آنکه گفتیم تقلید اعلم واجب است مطلقاً و دوم اینکه امکن بلا حرج و لا ضرر امکاناً عقلیاً و امکاناً شرعياً تحصیل اعلم. یعنی امکن احراز اینکه فلان فقیه اعلم من بقیه الفقهاء یا احرازاً اگر

وجداناً شخص خودش اهل علم و فضل است و همه شان را دیده و کتابهایشان را دیده و احراز و جدانی پیدا کرده که هذا اعلم من الجميع. چون اگر احراز نباشد اصل و جوب تقلید اعلم فایده‌ای ندارد چون ادله استثناء کرده لاضرر و لا حرج. یا اگر احراز وجدانی نمی‌شود که غالباً احراز وجدانی نیست آن وقت نوبت به احراز تبعدی می‌رسد. احراز تبعدی این است بنا بر مشهور بنیه عادل می‌خواهد و بنا بر غیر مشهور وثاقت کافی است و لازم نیست عادل باشد و تعدد داشته باشد.

خلاصه احراز تبعدی باید بشود به اماره معتبره که فلان کس اعلم است و این اماره باید جامع شرایط باشد که یکی از شرائطش این است که باید اماره دیگر معارض نباشد. اگر دو عادل اهل خبره می‌گویند این اعلم است و دو عادل و اهل خبره می‌گویند آن اعلم است که اینجا اعلمیت ساقط می‌شود. پس اگر این دو حرف را زدیم که تقلید اعلم لازم است و دیگر اینکه امکان احراز الاعلم احرازاً صحیحاً بدون معارض. در اینصورت این اشکال اول مبنائی وارد نیست. اشکال اول این بود که مشهور این است که تخیر بین مجتهدین است. ولو متعارضین در فتوی باشند مثل تخیر بین خبرین. از این مبنا باید این حرف را استثناء کنیم که اذا قلنا بوجوب تقلید الاعلم مطلقاً و امکان احرازه بهاله من الابعاد. این اشکال اول. و غالباً و نادر و همچنین چیزی اتفاق می‌افتد که یک شخص اعلم من الكل باشد و این اعلمیت هم استمرار داشته باشد تا آخر عمرش و تا اعلمیت احراز نشود باید استصحاب کنیم. بحث سر موضوع نیست سر حکم است که آیا همچنین چیزی که بگوییم یک شخصی اعلم بود و تقلیدش کردند بعد اگر کسی دیگر بجائی رسید که محرز نبود اعلمیت این ولو بالاصل العملی می‌گوییم بمجردی که در یک فتوای

محل ابتلاء آن مجتهد دوم اختلاف نظر داشت با مجتهد اول (که غالباً اینگونه است خصوصاً در این عصور متأخره که استدلالات عمق پیدا کرده اختلاف بیشتر است) و این مجتهد که لم یحرز اعلمیته الاول منه تمام مقلدینش تقلیدشان توقف پیدا می کند. نه فقط توقف پیدا می کند بلکه تقلید سابق هم باطل می شود مگر حرف این را بزنم که اعمال سابقه اشکال ندارد. که اصحاب این قول نمی گویند اعمال سابقه اشکال ندارند می گویند اعمال سابقه مشکل دار است مگر دلیلی باشد مثل لا تعاد و در مستثنی داخل باشد نه مستثنی منه و امثال اینها.

آیا یک همچنین چیزی را از نظر عقلانی که عمده دلیل تقلید هست می شود پذیرفت؟ گرچه این ذیل صرف استبعاد است و بیش از این نیست. اما گاهی استبعاد زمینه برای استدلال و جواب درست می کند.

پس این فرمایشی که شده، استدلالاً برای اطلاق عدم جواز عدول بنحو مطلق (لا یجوز العدول من الحی الی الحی) چرا؟ چون عند اختلاف معدول عنه و المعدول الیه فی الفتوی یا حین العدول می داند که اختلاف دارند فلا یجوز العدول لانه لاالبقاء جائز و لاالعدول. هیچکدام جائز نیست. یا نه وقت عدول نفهمید و عدول کرد به حی دیگر. بعد از ده دقیقه یا ده سال فهمید که معدول عنه و معدول الیه متخالف در فتوی بوده و هستند. اگر همچنین چیزی فهمید باز هم فتواها از حجیت ساقط می شوند. این یجاب عنه، اولاً: علی المبنی اشکالی ندارد خودش مبنائی است، اما مشهور این مبنا را قبول ندارند و انشاءالله در مسأله آینده می آید و به نظر می آید که حرف مشهور اوفق باشد و اصح.

مضافاً الیه که لازمه این حرف است که اگر کسی محرز الاعلمیة شد و

تقلیدش کردند و بعد و لو بالاستصحاب اعلمیتش تا آخر عمرش باقی باشد گیری ندارد. اما اگر اعلمیتش ولو بالاصل تا آخر عمر ادامه پیدا نکرد بعد از ده یا بیست سال یا محرز شد که فلانی اعلم است یا آنکه لااقل جوری شد که به تعارض و غیر آن استصحاب از کار افتاد یعنی احراز اعلمیت همان مرجع تمام نبود و لو بالاصل و الاستصحاب. در همچنین جائی بمجردی که در یک فتوای محل ابتلاء منکشف شود این دو اختلاف دارند و لو اختلافشان از بیست سال قبل است تمام مقلدین که این فتوا محل ابتلایشان بوده تقلیدشان باطل می‌شود و از این هم نمی‌توانند تقلید کنند باید احتیاط کنند و اگر احتیاط عسر و حرج شد و در حدی که عسر و حرج نیست باید احتیاط کنند. آیا می‌شود همچنین چیزی را ملتزم شد؟ این اشکال اول به این وجه.

اشکال دوم این است که این دلیل اخص از مدعاست. مدعا چیست؟

لا يجوز العدول من الحي الى الحي. این فقط صورت اختلاف آنهم احراز اختلاف در فتوا را می‌گیرد، چه حین العدول و چه بعد محرز شود. اگر کسی احراز اختلاف در فتوی نکرد این اشکال وارد نمی‌شود. یعنی این وجه برای عدم جواز عدول این آدمهائی که لم یحرزوا الاختلاف فی الفتوی را شامل نمی‌شود و **لعل معظم العوام من هذا القبيل.** بلکه اهل علم هستند که چون توی این مباحث هستند یا علم تفصیلی قریب اجمالی دارند.

یکی دیگر فرض اتفاقها فی الفتوی را شامل نمی‌شود. شخصی در مسائل که برایش معلوم شده از مسائل محل ابتلایش اینها اتفاق در فتوی دارند. در مسائلی که این فرض را که من حیث الثبوت شاید نادر باشد که دو فقیه در مسائلی که محل ابتلاء مقلدی است اتفاق نظر داشته باشند اما در مقام اثبات شاید اکثر باشد یا کثیر باشد که می‌خواهیم عرض کنیم که شامل

نمی‌شود. با اطلاق نباید گفت، با قید باید گفت که لا يجوز العدول. موردی که اتفاق در فتوی داشته باشند و بناء علی لزوم التعین فی مرجع التقليد که متأخرین غالباً یا فتوی قائل هستند که بخش گذشت که التقليد هو الالتزام بالعمل بقول المجتهد معینی، که آیا تعیین مرجع تقلید لازم است یا نه؟ جماعتی تصریح کرده بودند و به نظر نرسید لزوم این مطلب، اما خوب کسانیکه می‌گویند **يجب تعیین مرجع التقليد حتی في صورة احراز الاتفاق في الفتوى.**

بنابر قول کسانیکه لازم میدانند تعیین مرجع تقلید را حتی في صورة الاتفاق في الفتوى این استدلال برای عموم لا يجوز العدول من الحي الى الحي اخص از مدعاست. چون یک مواردی معدول عنه و معدول اليه متفق في الفتوى هستند، آنوقت در آنجا دیگر اختلاف فتوی موضوع ندارد. اشکال، اشکال اختلافهما فی الفتوى است و موضوع دیگر ندارد.

بله، نقضهایی که دیروز صحبتش شد نسبت به دلیل قبل، آن نقضها در اینجا نمی‌آید. یکی مسأله این است که عدول به اعلم باشد. یعنی می‌گوئید کسی که می‌گوید ادله فتوایین متعارضین را نمی‌گیرد در وقتی است که اعلمی در بین نباشد. اگر فتوایین متعارضتین هستند و صاحب احدی الفتوایین اعلم است می‌گوید دلیل آنرا منحصرأ می‌گیرد و آنرا نمی‌گیرد. چون در متعارضتین فی الحجیة آن است که دلیل نمی‌تواند هردو را بگیرد اما اگر معدول اليه اعلم شد نمی‌شود نقضی که دیروز وارد شد بر آن دلیل، بر این دلیل وارد شود کما اینکه بعد از فوت مجتهد باز هم آن نقض اینجا وارد نمی‌شود. یعنی اگر کسی مرد و تقلید مجتهد دیگری را کرد و حین تقلید الحی فهمید که فتوای حی با فتوای میت مختلف است. اینجا را گمان نمی‌کنم که بگویند شامل نمی‌شود.

وگرنه هر مجتهدی که انسان بخواهد تقلیدش کند یقیناً در هر فتوایی با یکی از مجتهدین اخلاف نظر دارد مگر کسی راستی بگوید تا اینجا هم متعارضینی را می‌گیرد که بعید است بگیرد چون ملتزم به احتیاط می‌شوند در مورد تعارض فتوین. پس اگر ما باشیم و این استدلال علی هذا المبنی تام است و گیری ندارد و عیبی ندارد کسی که مبنایش اینگونه است که فتوینی متعارضتین مثل این تعارض آخر می‌ماند. ادله شامل هیچیک نمی‌شود آنوقت نه عدول جائز است و نه بقاء، باید احتیاط کند در حدی که ممکن است.

اما علی مبنی المشهور تام نیست و دیگر اینکه دلیل اخص از مدعاست و یک اخصی هست که شاید غالب مقلدین را این استدلال شامل نمی‌شود که *یعلم باختلاف الفتوی حین العدول او یحصل له العلم بعد ذلک باختلافهما فی الفتوی (یعنی بعد العدول)*.

✓ جلسه ۵۶

۴ شعبان ۱۴۱۹

یکی دیگر از اشکالاتی که به عدول شده، گفته‌اند نمی‌شود قائل شویم به اینکه عدول از حی به حی جائز است (تمام این صحبتها در جایی جایز است که ابتداءً تقلید هر دو جایز بوده یا لولا تقلید الاول، تقلید دوم حالا جائز است، یعنی یک وقت از اول هر دو متساویین بوده‌اند و لو میت متساوی روی اصل که از اول تقلید هر دو جائز بود. یک وقت است که نه اولی اعلم بود، تقلید اعلم را نمود بعد از مدتی متساویان شوند. نه در جایی که اشکالاتی دیگری وارد باشد)

و بهذا يتضح که اشکالاتی که وارد شده جواب‌هایش این است که اینها اخص از مدعاست اما اعظم ذکر کرده‌اند.

گفته‌اند نمی‌شود بگوییم اگر تقلید کسی را کرد عدول از او جائز است به کسی که لولا العدول تقلیدش جائز نبود. نمی‌شود بگوییم، چرا؟ چون اگر بگوییم عدول جائز است یکی از دو امر باطل لازم می‌آید علی سبیل منع الخلو:

اما التبعیض فی الحکم الکلی، اینکه مرادشان است این است که ببیند زید تقلید یک مجتهد می‌کرد و عمرو تقلید مجتهدی دیگر. تقلید در مسائل مختلف. حکم کلی این است که نماز جمعه واجب است یا واجب نیست. تکلیف قصر است یا تمام است. گفته‌اند اگر ما بگوییم عدول جائز است یکی از این دو چیز لازم می‌آید: یا اینکه حکم کلی را در آن تبعیض قائل شویم یعنی نماز جمعه واقعا یا واجب است یا واجب نیست در عصر غیبت و قسم سوم هم ندارد. اگر بگوییم که جایز است عدول به مجتهدی دیگر خوب مجتهد اول می‌گفته نماز جمعه واجب و او هم عمل نموده است بعد دومی می‌گوید نماز ظهر و او باید نماز ظهر را بخواند یا می‌گوید نماز جمعه‌ای که خوانده درست بوده و حالائی که ظهر خوانده درست است این تبعیض در حکم است، یا می‌گوئید هر دو درست نیست. پس اولی باید باطل باشد اگر تقلید دوم و عدول صحیح باشد و هر دو درست نباشد پس اولی باطل است.

این یک مسأله کوچک آیا مسأله حقیقیه است یا منع الخلو است؟ مانعه الخلو یعنی مانعه الجمع نیست، یعنی ممکن است هر دو باشد هم این هم آن. حقیقیه معنایش این است هم مانعه الخلو و مانعه الجمع است یعنی لا یخلو من احدهما و لا یجتمعان (العدد اما زوج و اما فرد) این قضیه حقیقیه است نه می‌شود هم زوج باشد و هم مفرد نمی‌شود عددی باشد نه زوج باشد و نه فرد. مانعه الخلو معنایش این است که یکی از اینها یقیناً هست و دیگری گاهی هست و گاهی نیست.

اگر ما گفتیم تبعیض در حکم کلی شده یعنی هم نماز اول (جمعه) درست است و هم دوم (ظهر) این دیگر ابطال اعمال سابقه سابقه نیست. اگر گفتیم ابطال اعمال سابقه است این تبعیض در حکم کلی دیگر نیست.

یعنی آیا تصور می شود هم تبعیض در حکم کلی باشد و هم ابطال اعمال سابقه؟

در عین اینکه حکم نماز جمعه را دو تا کرد معنایش این است که هر دو درست است در عین حال اولی باطل باشد. به نظر می رسد که قضیه حقیقه باشد یعنی نه جمعش ممکن است یعنی اما و اما است یعنی علی سبیل منع الخلو لزومی نداشته باشد. يلزم احد الامرین الباطلین. اما التبعیض فی الاحکام الکلیة یا اینکه اعمال قبلی باطل بوده است.

پس ما می گوئیم عدول جائز نیست تا آنکه یکی از این دو امر باطل پیش آید. اولاً: چند مناقشه اینجا هست و آن این است که در کجا تصویر می شود؟ در صورت احراز اختلاف فی الفتوی که یا باید تبعیض بگوئیم بر دو حکم است یعنی تعدد حکم کلی یا اینکه باطل است و این خارج از موضوع بحث است. چرا؟ چون صحبت شد مسأله عدول را می خواهیم بررسی کنیم علی سبیل منع الخلو بی ما هی مسأله العدول را می خواهیم ببینیم عدول گیری دارد یا نه؟ اشکال بستن شیخ در راستای بحث است اما این اشکال که عدول اخص از مدعاست یعنی بگوئید که اذا كان في المسائل التي يختلفان لايحوز العدول لان الادلة لا تشمل موارد الاختلاف. اصلاً به عدول کاری ندارد از اول تخییر نبوده چون یکی از دو اشکال وارد می شود.

پس استدلال به این حرف و اشکال بر عدول اخص از مدعاست. و این خاص به جایی است که بین فتوین تناقض باشد یا تضاد باشد.

ثانیاً: بیائیم سر این دو اشکال که گفته اند: امرین باطلین. ببینیم اینها آیا امرین باطلین هستند؟

گفته اند التبعیض فی الحکم الکلی. اصلاً بحث بحث حکم است یا

حجت؟ مرجع تقلید برای مقلد حجت است مثل اینکه چنین ثقه برای مرجع تقلید حجت است. بحث بحث دو حجت است بحث حکم نیست. حقوق علی مبنایی که می‌گوید متسالم علیه بین متاخرین که ما حکم نداریم بلکه تنجیز و اعدار است. واقع یا مخطأ الواقع، جای دیگر می‌رود و خلاف واقع می‌شود این خطایش و ادله‌اش از مخالفت واقع معذورش می‌داند، پس حکمی در کار نیست. روی مبنای قبلی‌ها هم که حکم ظاهری فائلمند مرحوم شیخ فرموده‌اند حرف تامی هم ظاهراً باشد. گفته‌اند مرادشان حکم مقابل حکم واقعی نبوده طبق تعبیر بوده اینگونه تعبیر کرده‌اند چون ابداع تعبیر مناسب ایجاد کردن کار سهلی نیست.

پس مسأله مسأله حجت است و قتیکه مسأله حجت شد می‌شود **التبعیض فی الحجة علی الحكم الکی یا تعدد الحجة علی الحكم الکی الواحد**. تعدد به تناقض یا تضاد که مراد این است اگر باشد این مسأله همان مسأله اصالة التساقط است.

مجتهد حکمش حکم واقعی نیست. **مجتهد حجة علی الواقع او معذر عن الواقع** و غیر از این هیچی نیست. یا تعبیر کنید **الحکم الظاهری** که معنایش همین است.

در لوح محفوظ یک چیز بیشتر نیست و مجتهد خوب و محقق و مدقق مثل شیخ انصاری اینها بالنتیجه زحمت می‌کشند یا به واقع می‌رسد یا یخپه‌ء الواقع است. واقع رسید، این وصول و ابزاری که بواسطه آن برایش کشف شد **حجة للواقع علیه منجز للواقع علیه**. اگر این ابزار او را به واقع نرساند و اشتباه کرد این ابزار معذر است برای او. همین چیزها نسبت به مجتهد و مقلد است. روز قیامت کشف می‌شود که نماز جمعه واجب نبوده و این مقلد نماز جمعه

می خوانده و یک عمر ترک واجب کرده بوده عذر دارد. یک وقت هم یوصل الی الواقع که این منجز است.

پس قول دو مجتهد به یک عمل آیا دو حکمند؟ خیر دو حجت هستند و ظاهری اند. طریق یعنی حجت و یک حکم واقعی بیشتر نداریم که حکم الله است و طرقی که شارع قرارداد یا امضاء نموده است که تؤدي غالباً الی الواقع. این طرق واقع نیست بدیل واقع هم نیست. این طرق صرف این است که ان وصلت الی الواقع کانت منجرأ للواقع، ان اخطأت الواقع کانت عذراً عند المولی.

حالا ببینیم تبعیض در این امر هست یا نیست؟

در مقام اثبات یک مجتهد می تواند بگوید این فتوایی که می دهم مطابق با واقع است اما در مقام ثبوت نمی تواند ادعا کند که حکم واقعی است چون حکم واقعی فقط نزد خدا و معصومین علیهم السلام است.

پس اگر مراد التبعیض فی الحکم الکلّی یعنی الحکم الواقعی که نیست و کسی هم ادعا ندارد. اگر نه مراد التبعیض فی الحجّة علی الحکم الکلّی است. آیا این گیری دارد؟ این همان اصل اصالة التساقط است. اگر کسی قائل شد کالمشهور، در عین آنکه اصالة التساقطی هستیم باب فتوی و تقلید را بیرون کشیده اند، پس گیری ندارد.

اگر کسی در همین هم اشکال کرد این همان اشکال سابق است و حرف جدیدی نیست.

پس التبعیض فی الحکم الکلّی یا مراد حکم واقعی است که نباید اینگونه باشد، که مدعی هم ندارد و یا مراد حکم ظاهری است ای التنجیز و الاعذار، این همان تعارض حجتین است که اصل در آن تساقط است البته فتویین و خبرین را از این تساقط بیرون کشیده اند که این قول مشهور است و گیری

ندارد. یعنی التبعیض فی الحجّین، پس باطل نیست. اگر هم مبنایشان این است که باطل است، اشکالی ندارد علی المبنی این باطل فی الحکم الکلّی بلکه علی خلاف مشهور است. آن وقت خود آن مبنا آیا تام است یا نیست بحثش می آید. این نسبت به امر اول.

می گویم نسبت به امر دوم گفته اند اگر نگفتیم تبعیض در حکم الکلّی است یعنی نگفتیم یک مسأله دو حکم دارد باید از این دست برداریم و باید بگویم اعمال سابقه اش همه باطل است. خوب چه لزومی دارد که بگویم اعمال سابقه اش باطل است می گویم لاحقش باطل است. فرض این است که بگویم عدول جایز است و تبعیت از رأی مجتهد دوم صحیح است و اگر گفتیم صحیح است یعنی اول باطل است. چون این از عدول درست شد و چه سبب شد که بگویم دو حکم پیدا کرده هم قصر هم تمام در حال واحد با شرائط واحده عدول سبب شده است. این اشکال دوم.

می آییم سر اشکال دوم. آیا این یک حرف مسلمی است؟ این عین همان حرف اول است جوابش مبنی چیست؟ مبنی در دو فتوی در یک مسأله؟ مبنای مشهور این است که تخییر است. یعنی هر دو درست است. نه یعنی هر دو واقعی هستند. خیر یقیناً یکی خلاف واقع است بلا شک هر دو درست است یعنی حجت است و منجز و معذر است. بنابر اینکه استثناء شده از اصالة الاستصحاب.

اگر هم مبنا این است که استثنا شده باب فتوی از اصالة الاستصحاب همان اشکال اول است و بالنتیجه یک حرف است و دو تایش کرده اند. بله دو تا هم هست اما استدلالاً یک مطلب است.

شما یا مبنایتان این است که اگر به تساقط در فتوین متخالفین قائلند یا

تخیر قائلید. در هر جا تساقط قائلید یا تخیر قائلید. اگر تساقط قائلید که نه تبعیض را در حکم کلی هست چون هیچیک حجیت ندارد و نه ابطال الاعمال سابقه لازم می آید چون هیچیک حجیت ندارد و هر دو باطل است.

اگر قائل به تخیر در کما هو المشهور نه تبعیض در حکم کلی لازم می آید. و تبعیض در حجیتش و فتوین است و اشکالی ندارد و فرض این است و نه ابطال الاعمال سابقه لازم می آید. اعمال سابقه تا به امروز همه درست است و نباید قضا کند و از این به بعد هم بر اساس فتوای جدید اعمالش را انجام می دهد.

پس بالتیجه مضافاً بر آنکه این اشکال یک اشکال جدید نیست، اشکال مبنایی است نه بنائی و یک حرف است.

مضافاً به اینکه این اخص از مدعاست و در جایی است که مقلد از این حی به حی دیگر عدول کند در مسائلی که می داند تخالف در فتوا دارند و محل ابتلاش بوده و هست. آن می گفته واجب و این می گوید واجب نیست. یک اشکال های دیگری بر این حرف کرده اند که تام نیستند.

✓ جلسه ۵۷

۵ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به اشکال هائی است که بر جواز عدول از حی به حی ذکر شده است.

یکی از اشکالات این بود که این عدول اگر بگوییم جایز است یکی از این دو باطل پیش می آید (مختصر بحثهای قبل) یا باید تبعیض در حکم کلی قائل شویم یا باید بگوییم اعمال سابقه اش باطل است. این مطلب جواب درستش سه مطلب است:

اولاً: اخص از مدعاست. دوم: در باب فتاوی مبنایی نظر مشهور این اشکال ندارد. نه تبعیض لازم می آید و نه بطلان. سوم: اشکال نقضی بود که اگر کسی اینجا جواز عدول را اشکال بداند در مواردی که عدول واجب است یا صحیح است نیز عین همین اشکال وارد می شود، آنجا چکار می کنید؟ این سه حرفهایی است که به نظر می رسد تام است که در موردش صحبت شد.

چند جواب دیگر هم داده اند که تام نیست. یکی از جوابها این بود که اگر

يجوز العدول يستلزم احد امرين باطلين، يا تبويض در حکم کلی یا بطلان اعمال سابقه جواب داده‌اند که خوب اعمال سابقه باطل باشد. این جواب تام نیست نقضاً و حلاً بما تقدم. اما جداً توی همین مبانی مشهور در تقلید ما اجزاء قائلیم که تفصیلش می‌آید. جواب نقضی هم میان این است که اگر تقلید عدول جائز باشد به مجتهد ثانی لازم‌اش این است که اعمال سابقه‌اش که اختلاف بین فتوین است همه آنها باطل است و ترتیب آثار بطلان بر اعمال گذشته‌اش بار کنیم و چه عواقبی دارد و آیا می‌شود ملزم به تمام این عواقب شد یا نه؟ می‌خواهم عرض کنم یک قدری از مسائل فروع مبتنی بر نقض اعمال سابقه را عرض کنم.

مرحوم آقای خوئی سالها، سی سال بیشتر یا کمتر ملتزم بودند به حجتی اسناد کتاب کامل الزیارات و طبق این حجیت از اول تا آخر فقه فتاوی متعددی داشتند و یک مواردی از آن فتاوی مبتنی بود فقط بر کامل الزیارات و منتها ایشان نظرشان این بود که کل غسل یعنی عن الوضوء. آن وقت در قاعده تسامح چون قائل نیستند که از این قاعده استحباب را قائل شوند اما اگر یک غسل مستحبی یک روایت معتبر داشت، استعمال که استفاده می‌شود آن وقت آن را مغنی از وضوء می‌دانستند که قاعده‌اش هم همین است. آنوقت طبق این فتوی برای این بود که از فلان غسل مستحب مثل **الغسل بماء الفرات بقصد زیارة الحسين** این از غسلهای مستحبه است که ثبت استحبابه بروایه معتبره که اعتبارش روی حجیت اسناد کامل الزیارات است.

خوب یک عده زیادی هم از ایشان تقلید می‌کردند و به آن غسلها بدل از وضوء اکتفا می‌کردند. بعد از سی سال کمتر یا بیشتر ایشان عدول کردند از اینکه اسناد کامل الزیارات حجت باشد. بالتیجه منصرف شدند از حجیت

اسناد کامل الزیارات تابع این آن اغسال مستحبه‌ای که مبتنی بود بر کامل الزیارات از استحباب می‌افتد و ایشان می‌گویند من نمی‌دانم که این غسل مستحب باشد وقتی نمی‌دانم و قاعده تسامح هم که نباشد در کار معنایش این است که بر این شخص محرز نیست که طهارت داشته باشد با این غسل، پس اگر نمازهایی که با این غسل مستحبی خوانده این در مستثنای لاتعداد داخل است تجب الاعداء، چون طهور نداشته حتی اگر پنجاه سال برایش محرز شد وجداناً یا تعبداً که نمازهایش بی طهارت بوده اجماعی است که باید همه را اعاده کند (اجماعی نه تبعاً لاجتهاد) پس اگر بگوییم عدول لازم نیست چون لازمه‌اش این می‌شود که بطلان اعمال سابقه را ایجاد می‌کند و بخواهیم به آن ملتزم شویم در تمام مواردی که تمام مراجع تقلید از رأی سابقه شان عدول کردند و ما اکثر ذلک که رأیها عوض شده در رساله های مختلف.

آیه الله بروجردی در زمان خودشان در این اواخر خصوصاً غالب مقلدین ایشان بودند. زیاد به عتبات می‌آمدند و قصد عشره می‌کردند در کربلا و نجف، آنوقت هم نجف هم کربلا و هم نجف و کاظمیه کمتر از چهار فرسخ جایی بود که رفت و آمد می‌کردند. مثلاً نجف و کوفه، اما کربلا می‌رفتند زیارت حُرّ اما کاظمیه می‌رفتند بغداد که اتصال بین بود با کاظمیه، این محل ابتلائشان بود که شخص اگر در جایی قصد عشره کرد اگر به کمتر از چهار فرسخ رفت مطلقاً سفرش و اقامه‌اش خراب می‌شود. اگر کمتر از چهار فرسخ رفت از زمان شیخ طوسی تا امروز حمل خلاف است. آن وقت یادم است که ثقات از مرحوم آقای بروجردی سه فتوی نقل می‌کردند چون محل ابتلای خلیفه بود و هر سه هم درست بود. یکی می‌گفت قطع می‌شود و اگر رفت و برگشت به کوفه باید نمازش را شکسته بخواند و لو قصد عشره کرده باشد و

می گفت جامع الفروع آن را نوشته. آن دیگری می گفت نمازش را باید تمام بخواند و این غیر عزیز که فقهاء فتوایشان از نظر رجالی، اصولی فقهی عوض می شود. اگر انسان بخواهد بگوید اینکه شخص طبق تقلید دو مجتهد دو عمل کرد که ما نحن فیہ یک جزئی از این کبری است.

شخص طبق نظر دو مجتهد در دو زمان دو عمل کرد، یا دو نظر یک مجتهد دو عمل کرد اگر ما نخواهیم ملتزم شویم که اصل اولی بطلان اعمال سابقه است روی قاعده عدم اجزاء خیلی چیزها باید ملتزم شویم از اول تا آخر فقه.

حج کرده اضطرار مشعر را تنها درک کرده اضطراری و اختیاری مشعر را درک کرده اضطراری مشعر و اضطراری عرفات را درک کرده تمام این سه مسأله محل خلاف است: جماعتی می گویند حجش کلاً باطل است. باید یک اختیاری که عرفه است را درک کند اقلأً یا اینکه حجش کلاً باطل است. دو اضطراری جماعتی گفته اند فایده ای ندارد دو اضطراری و یک اختیاری که مشعر باشد باز هم فایده ای ندارد. بعضی گفته اند اگر دو اضطراری شد کافی است بعضی گفته اند اگر بعضی گفته اند اگر یک اختیاری هم شد هر کدام که شد کافی است. مجتهد واحد فتوایش عوض شده ده سال قبل می گفته دو اضطراری کافی است حالا می گوید کافی نیست. پس کسی که ده سال قبل طبق فتوای او عمل کرده و اتفاقاً نرسیده فقط به دو اضطراری عرفات و مشعر را درک کرد بنابر فتوای حالا حج آنوقت باطل است باید دوباره قضاء کند. مگر ادله خاصه در موارد خاصی پیدا شود. و این مسأله در خمس و زکات و نکاح و تمام ابواب فقه وارد می شود.

این مسأله عدول یک فرع جزئی اینجاست ممکن است در باب عدول که

به نظر می‌رسد اینگونه باشد چون شهرت عظیمه و اجماعات است که عدول جائز نیست الا حوط و جوباً می‌گوییم اینجا جائز نیست اما این تالی فاسد را ملتزم نمی‌شویم. پس ما این مسأله عدول از حی به حی را قائل شویم و اشکال کنیم بخاطر این اشکال مرکب پنجم که آیا ملتزم به تعدد حکم در مسأله واحده شویم (تبعیض در حکم کلی) یا اینکه اعمال سابقه باطل است. آن را نمی‌شود ملتزم شد (تبعیض در حکم کلی و واقعی) بیاییم بخاطر این اشکال ملتزم شویم به بطلان اعمال سابقه.

این حرف دوم دو اشکال دارد: اولاً خود همین کسانی که این حرف را می‌زنند نمی‌توانند همه جا پایبندش شوند بلکه ممکن است در یک یا دو جزئی پایبندش شده باشند.

شنیدم این اواخر مرحوم آقای خوبی گفته بودند، آنهایی که با آن غسل‌ها نماز خوانده‌اند نمازشان درست است. در جلسه‌ای بیان شد که روی مبنای ایشان حرف نمی‌سازد و باید نمازها را اعاده کند. وجهش چیست؟ آیا از مسأله عدم الاجزاء در باب فتوی عدول کرده‌اند یا اینکه یک وجه دیگر دارد؟ اگر بخواهیم به این حرف که اعمال سابقه باطل است باید ملتزم شویم کسانی که این حرف را زده‌اند نتوانسته‌اند پایبندش شوند. در قدیم هم این حرف بوده (این یک اشکال نقضی است) عمده‌اش این است که بنای عقلا نیست (در باب حجت). یعنی یک حرف مفصل است که بعداً می‌آید که اگر مولا به عبدش گفت: حرفهای اولاد من برای شما حجت است و پسرش چیزی از مولا نقل کرد و عبد هم طبق حکم حجیت عمل کرد بعد کشف خلاف شد. این حکم وضعی نیست مگر در جایی که دلیل اخص از این بنای عقلا داشته باشیم که بگوییم در اینجا حکم وضعی است و گرنه بنای

عقلا این است که **يعادلون الحجج معاملة الواقع**. اگر طبق حجت عمل کرد می خواهد اماره باشد یا اصل تنجیزی یا اصل عملی باشد. اصل اولی (نمی خواهیم بگوییم استثنا ندارد و بخاطر اجماعی موردی را بیرون بگذاریم) این است که آقایان در اصول این حرف را زده اند چطور در فقه ملتزم نشده اند که چون بناء بر عقلاست و این یک مطلبی است که اگر سوق عقلا را ملاحظه کند عقلا این را حجت می دانند حتی بعد از انکشاف قطعی بالخلاف علی قول بعضی که ما علمياً می خواهیم همین را قائل شویم در آینده. پس در موارد اختلاف بگوییم چون مجتهد دوم می گوید فتاوی مجتهد اول باطل است لهذا خود این شخص اعمال سابقه اش باطل می شود. هرچه که یادش نیست اشکال ندارد و اصل حجت جاری است اما هرچه که یادش است چگونه انجام داده می گویند باطل است. این چیزی است که لم يلتزم منه احد منهم بذلک از اول تا آخر فقه. بلکه ممکن است یک جا دو جا ده جا ملتزم شده باشد وجه نتوانستنش هم نه اینکه این علماء اشکال علمی و تقوایی بر آنهاست، خیر. از باب اینکه بناء عقلا اینگونه نیست. چیزی به نظر نرسیده و اینجا بیان شده و چون بناء عقلا این نیست و در جاهای دیگر بیان نکرده اند.

✓ جلسه ۵۸

۸ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به مسأله عدول بود و قول به عدم جواز عدول من الحی الی الحی. مادامی که زنده است نمی‌تواند به مجتهد دیگر عدول کند و اشکالاتی که بر این وارد شده است. اشکال این بود اینکه می‌خواهد عدول کند یکی از این دو امر باطل لازم می‌آید یا تبعیض در حکم کلی یا التزام به بطلان اعمال سابقه بر هم تبعیض در حکم کلی نیست و هم التزام اعمال سابقه نباید شود، پس عدول جائز نیست.

عرض شد جواب‌هایی داده شد از این اشکال (وجه عدم جواز عدول) و عرض شد درستش نقل شد.

دو جواب دیگر داده شده که اینها هم تام نیست. یعنی این اشکال را که وجه است برای عدم جواز عدول، دو جواب دیگر دارد.

۱- در بعضی از کتاب اجتهاد و تقلید متأخرین ذکر شده گفته‌اند: ما می‌گوییم به جواز عدول و ملتزم به این دو مسأله نمی‌شویم نه تبعیض در حکم کلی و نه بطلان اعمال سابقه، چطور؟ گفته‌اند این شخص وقتی تقلید مجتهد

اول را کرد، مجتهد اول فتوا داد و این عمل کرد حالا به مجتهد دوم عدول میکند نظرش بر خلاف مجتهد اول است این نه تبعیض در حکم کلی می شود و نه بطلان اعمال سابقه است، به این که لازمه حجیت فتوای مجتهد اول این است که صحه الاستناد الیه حتی بعد العدول. پس اگر مقلد مجتهد اول شد و می گفت نماز قصر است و قصر خواند لازمه حجیت استناد الی قول مجتهد اول این است که نماز قصر در مقام تنجیز و اعذار بر حجت است حتی اگر این مقلد عدول کند به مجتهدی که می گوید قصر باطل است. پس عدول کرده و نمازش هم باطل نشده چون مقتضای اطلاق حجتش این است که حتی اگر الی عدول من یقول الی بطلان این عمل. بعد که تقلید مجتهد دوم را کرد و میگوید نمازهای قصری که خواندی باطل است، ابطال می کند چون فتوای آن می گوید حتی مع العدول، بالنسبه مجتهد دوم از آن به بعد نماز تمام می خواند. و الحاصل یک کلمه است و آن آنکه اطلاق حجیت قول مجتهد الاول که شامل می شود حتی اذا عدل عن مجتهده. مجتهد اول می گوید به فتوای من الآن شما نماز قصر بخوان و این نماز هایت درست است و پس از این وظیفه نداری حتی اگر بعد عدول کردی به کسی که می گوید نمازت درست نیست. وقتی که تقلید دوم را کرد از آن به بعد عمل به مجتهد دوم می کند این تبعیض در قول واحد هم نیست. اگر ما جوابهای سابق را نگوئیم این جواب بدرد نمی خورد چرا؟ چون مجتهد اول هر دو را در هر مسأله ای دارد و مجتهد دوم هم دو رأی در هر مسأله ای دارد. مجتهد اول وقتی که می گوید نماز قصر صحیح است می گوید نماز تمام باطل است. مجتهد دوم که می گوید نماز تمام واجب است می گوید نماز قصر باطل است. پس اینجور نیست که من استناد کردم به مجتهد اول و قصر خواندم اطلاقش می گوید حتی اگر عدول کردی و

اطلاق دوم هم می‌گوید حتی اگر قبلاً نماز قصر خواندی. اگر اطلاق است که هر دو دارند. اگر اطلاق در کار نیست که هیچیک اطلاق ندارند و واقعاً اگر رجوع کنیم حسب ادله مجتهدین فتوی می‌دهند، در هر فتوایی یک عقد الایجاب و یک عقد السلب دارد فتوایشان. پس از دو فتوای سلبی بالنسبه به ضدین و نقضیتی دارند، مگر در جایی که مجتهد فتوا نداشته باشد به ان بحثی دیگر است. اگر ما باشیم و این جواب، قانع کننده نیست چون چه فرقی عقد سلب اول و دوم بین اطلاق اول و اطلاق دوم است. حجیت می‌گفت اطلاق اول می‌گیرد حتی بعد العدول را. اطلاق سلبی دوم نمی‌گیرد قبل از عدول را. چرا نمی‌گیرد؟ چون می‌گوید باید قضاء کنی این جواب تام نیست.

۲- یک جواب دیگر هم داده‌اند که آنهم تام نیست. گفته‌اند اشکالی ندارد فتوای اول یک منطوق دارد و یک مفهوم. فتوای دوم هم یک منطوق و یک مفهوم. از مفهوم هر کدام بخاطر منطوق دیگری دست بر میداریم پس اشکال رفع می‌شود. یعنی فتوای اول می‌گوید: نماز قصر صحیح است مفهومی این است که تمام باطل است. فتوای دوم منطوقش این است نماز را تمام بخواند مفهومی این است که قصر باطل است. گفته است ما بخاطر منطوق هر یک دست از مفهوم دیگری بر می‌داریم. پس می‌شود نماز قصر درست و نماز تمام بعداً درست. اولی که می‌گوید نماز تمام باطل بخاطر دوم می‌گوید درست از این دست بر می‌داریم و دومی که می‌گوید نماز تمام باطل که لازم‌اش این است که قضاء کند بخاطر فتوای اول که می‌گوید قصر باطل است از آن دست بر می‌داریم.

این جواب هم تام نیست چرا؟ چون منطوقان هر دو فتوی نه منطوق و مفهوم ما در منطوق و دو مفهوم داریم. مجتهد اول یکی را ذکر نکرد، نه اینکه

اضعف است. در جایی که از مفهومین دلیلین ولیکن دست بر میداریم بخاطر اینکه منطوقین آنها از ظواهر دست بر میداریم بخاطر اظهر، چون اظهر است. اینجا آیا آن اظهري در کار هست؟ در ظهور علی قدم المساوات هستند. هر مجتهدی که می گوید قصر صحیح است می گوید تمام باطل است مگر فتوی نداشته باشد و بگوید احتیاط کنیم. اما اگر فتوایی دارد که قصر صحیح است عین همان فتوا دارد که تمام باطل است. فقط یکی مذکور و دیگری غیر مذکور.

ما در جایی دست بر میداریم از مفهوم بخاطر منطوق دیگری چون آن منطوق اقوی است ظهوراً از مفهوم و در مباحث الفاظ این حرف است. از مفهوم حصر ما دست بر می داریم بخاطر تصریح چون اقوی ظهوراً است. فرض کنید روایت دارد که صحیح است که لا یضر الصائم اذا اجتنب ثلاث: الاکل و الشرب و الجماع. این حصر است مفهوم این حصر است که لا یضره اذا لم یجتنب الارتماس، دلیلی که می گوید: الارتماسی مفطر، می گویند ظهور آن اقوی است از این مفهوم دو جهت: بخاطر عموم و خصوص. چون اینکه می گوید لا یضر الا اذا اجتنب ثلاث، شد هزاران چیز را شامل می شود یعنی لا یضر سعوط، مضمضه، استنشاق، لا ولا و لا. یکی اش هم لا یضر الارتماس که اخص مطلق است. و دیگری بخاطر آن است که خود منطوق از نظر عرفی و عقلایی اظهر از این است و چون اقوئیت دارد ما بخاطر آن منطوق از این دست بر میداریم. در ما نحن فیه از این قبیل نیست چون از نظر ظهور علی قدر مساق است. یعنی گاهی مجتهد می گوید تمام صحیح نیست یا می گوید قصر واجب است یعنی تمام صحیح نیست از نظر ظهور نه عموم و خصوصی در کار است و نه اقوی و اضعف. پس دو منطوق است از نظر قوت نه از نظر

اصطلاح نه یکی اضعف و دیگری اقوی. بله یکی ملفوظ و دیگری غیر ملفوظ است.

اگر ما باشیم و این جواب نام نیست. بله جواب همان است که سابقاً عرض شد.

یک اینکه: اخص از مدعاست و دیگر اینکه مسأله مبنایی است که اگر باب تقلید را استثنا کردی و اصالة التساقط را قائل نبودید که خیلی نادر است که فبها و اگر مبنا را قائل نشدید لازمه اش ابطال اعمال است و فتوی هم داده اند. و کسانی که قائل به تناقض هستند فتوی هم داده اند و باب تقلید را استثناء نکرده اند گفته اند فتوایش باطل است. آن وقت باید در گروودار وجوه اضعفی بیفتند و بخواهند درست کنند که درست هم نمی شود.

✓ جلسه ۵۹

۹ شعبان ۱۴۱۹

تابع قول به عدم جواز عدول به عنوان اصل اولی، چند صحبت دیگر شده که اجلاء متعرض شده‌اند که مختصراً عرض می‌شود.

یکی مرحوم سید در مفاتیح و تبعه شریف العلماء و تبعه شیخ و عده‌ای دیگر برای عدم جواز به عدول تمسک به استصحاب کرده‌اند. گفته‌اند که: وقتیکه تقلید مجتهد اول را کرد حالا که می‌خواهد عدول کند این حجیت (مسأله اصولیه) و وجوب و حرمت (مسأله فرعیه) بالنسبه به تقلید اول استصحاب می‌شود و مقتضی استصحاب عدم جواز عدول است. یعنی فتوای مجتهد اول برایش حجت بود وقتیکه تقلیدش کرد؟ بله گیری ندارد. مجتهد اول می‌گفت فلان چیز واجب است، از باب تقلید بر او واجب و حرام که مسأله فرعیه باشد اینها مقتضای استصحاب لا تنقض الیقین بالشک، کسی که می‌گوید حجت و واجب نیست، حرام نیست خلاف استصحاب است، چون صحبت استصحاب قبلاً تفصیلاً گذشت در استدلال مجوزین و جواب‌هایش در آن جوابها همین حرفها بود و آن تفصیل را اعاده نمی‌کنم.

جواب از این ادله گذشت. دو ادله مجوزین عدول که عمده آن جوابها این بود که این اثبات حجیت می کند نه نفی حجیت دیگری را. یعنی آن روز که انسان خواست تقلید کند و از مجتهد اول تقلید کرد می گفت این برای تو حجت است حالا همین که می خواهد عدول کند به او می گوید این برایت حجت است. نفی حجیت دیگری را نمی کند. بعد از اینکه تخییر بود این مخیر بود بین دو مجتهد، اخذ مجتهد اول کرد **كان يجوز له الاخذ بالاول والثاني، اخذ بالمجتهد الاول**، این قول مجتهد اول فعلیت قول مجتهد را پیدا کرد و انحصار را افاده که نمی کند. متیقن سابق ما چه بود؟ اینکه حجت، منجز و معذر و این نفی نمی کند که دیگری منجز و معذر باشد. یک حرفی در استصحاب است که من ندیدم و غالباً متعرض نشده اند اما جایش هست که به آن متعرض شود و آن اینکه استصحاب **(لا تنقض اليقين بالشك)** این حکم مولی که می گوید نقض یقین به شک نکن. این حکم الزامی است یعنی عزیمه او رخصه؟

در ذهنم آمد که نقضی گفته اند عزیمه است شاید محقق رشتی باشد. ما نمی توانیم بگوییم استصحاب مطلقاً عزیمه است و نه می توانیم بگوییم مطلق رخصه است. تابع متیقن سابق است. دلیل استصحاب می گوید متیقن سابق می گوید در جایی که عزیمه است، عزیمه و در جایی که می گوید رخصه است، رخصت است. در جایی که محل خلاف است، محل خلاف در جایی که شک است مشکوک، همان که هست آن را می کشم.

لا تنقض اليقين بالشك، هرچه متیقن سابق بود هرچه بود **بإله من الاحكام الوضعية و التكليفية** آن را در حال شک که بقائش است همان را بگو که هست. اگر شک در بقاء در عزیمه سابق است، حالا هم عزیمت است، اگر

شک در بقاء رخصه سابقه است حالا هم بگو آن رخصت هست. پس حال را می کشیم یا حالا. استصحاب بیش از این نمی گوید و پیش از این به سابق کار ندارد. لهذا مرحوم شیخ متعرضند به بعضی ها که گفته اند مستصحاب نباید حکم عقلی باشد، ایشان فرموده اند: چه فرقی دارد. استصحاب به مستصحاب کاری ندارد. حقیقه رکن مهم استصحاب و رکن وحید آن شک در بقاء است، مستصحاب هر چه می خواهد باشد. شک در بقاء است باید اثر شرعی هم داشته باشد از باب اینکه جعل لغو نباشد و لهذا ارکان استصحاب می گویند: **اليقين السابق و الشك اللاحق**، متیقن سابق از باب بی موضوعی گفته می شود رکن استصحاب است. وگرنه رکن استصحاب شک لاحق است. لهذا استصحاب از اصول است و در اصول بحث کرده اند، رکن مهم استصحاب شک است، **الشك في البقاء** بله **الشك في البقاء** به یقین سابق (ولو توی روایت یک جور گفته شده لا تنقض یقین بالشک) اما آن یقین در حقیقت آلیت دارد و معنای حرفی است یعنی موضوعیت ندارد در استصحاب لما هو استصحاب، اصلاً بدون یقین سابق استصحابی وجود پیدا نمی کند وگرنه مهم شک در بقاء است، حالا شک در بقاء چی؟ هر چه می خواهد باشد ولو حکم عقلی باشد. اگر حکم عقلی بقاء اثر شرعی داشت به استصحاب می گوییم باقی بمان موضوع حکم عقلی اگر باشد فرقی نمی کند. ما نحن فیه نیز همین است. در باب تقلید عدول از مجتهدی به مجتهد دیگر، تمسک به استصحاب که می کنیم در این تمسک فرق نمی کند مستصحاب، هر چه که می خواهد باشد. مسأله اصولی حجیت باشد یا مسأله فرعی باشد، آنوقت چه بود؟ آن وقت شما می توانستید تقلید او یا این را بکنید، تقلید این را کردید دلیل می خواهد. اگر استناد کردید منحصر می شود وقتی که دلیل نبود یا استصحاب می کنیم استصحاب غیر

منحصره را. کسی هم که می خواهد عدول کند می گوید آیا جایز است عدول کنم؟ نمی گوئیم عدول واجب است، استصحاب می گوید می توانی باقی بمانی. دلیل عدول که از اول داشتیم تا حالا هم هست و می تواند عدول کند.

پس استصحاب حجیت قول اول وجوب استصحاب، کراهت، که اگر مجتهد دوم بر خلافش می گوید، یا ضدین است یا نقیضین علی الخلاف، آن قول دیگر را نفی نمی کند فقط این را حجت می داند.

مرحوم شریف العلماء اینجا یک استدلال دیگر فرموده اند (ایشان از قائلین بعدم جواز از عدول هستند) فرموده اند که: اصل اولی در تقلید چیست جواز است یا عدم جواز؟ اصل اول اول. گفته اند عدم جواز. عدم حجیت. قول کسی برای کسی دیگری بی دلیل و علم پیدا کردن حجت نیست، هر کس که می خواهد باشد. اصل اولی در تقلید عدم الحجیه و عدم الجواز است. ایشان فرموده اند. اینهم اجماعی است. **خرج عن ذلك تقلید مجتهد الاول**. اگر ما شک کردیم که عدول جائز است معنایش این است که شک داریم آیا رجوع به قول مجتهد دوم هم ایضاً خرج عن العموم؟ ببقی علی العدول. پس عدول جائز نیست. چرا؟ چون تقلید غیر جائز. قدر متیقن از اینکه خرج قول مجتهد اول است قول مجتهد دوم ببقی علی العدول. یا باید دلیل بیاورید که قول مجتهد دوم ایضاً خرج عن عموم حرمة التقليد و الاعلی الاصل اگر نوبت به شک برسد می گوئیم **لا يجوز تقلید مجتهد الثانی**.

این استدلالی است که ایشان فرموده اند. از این حرف هم دو جواب می شود داد، یکی این است که آن عنوانی که شما می گوئید بخاطرش تقلید مجتهد اول خرج عن عموم حرمة التقليد. آن عنوان یک عنوانی است که تعیم المجتهدین آن عنوان چیست؟ اگر عقلاً می خواهید قول الخیر الثقه. اگر

شرعاً می‌خواهید الخبیر الجامع للشرائط.

آن عنوان، آن چیزی که خرج عن عموم حرمة التقليد ينطبق علی هذا و علی هذا چه فرقی می‌کند؟ به چه ملاکی من تقلید مجتهد اول را کردم؟ خبیر وثقه. خوب اینهم خبیر وثقه. به ملاکی که مجتهد جامع للشرائط بود خوب این هم هست. یک عنوان خاص به اول نیست که ما یک مخصوص دوم بخواهیم برای تقلید دوم همان عنوان یک عنوانی است که یعمهما. این اولاً، ثانیاً: اگر این عنوان را هم نگفتیم (چون استدلال‌ها غالباً علی سبیل منع الخلوات گاهی یجتمعان معاً) استصحاب التخییر به هر دلیلی اول مخیر بودیم بین هر دو آن تخیر را استصحاب می‌کنیم. اما این استصحاب التخییر می‌تواند جواب از فرمایش ایشان باشد.

اینها دلیل‌های مستقلی است که جدا هم ذکر شده است.

در این زمینه مرحوم کاشف الغطاء یک تکه اصولی دارند. استدلال به دو دلیل جهت جواز عدم جواز عدول ذکر کرده‌اند: یکی این است که: من لزوم فساد النظام با لتغییر و التبديل و متابعة الهوی. دلیل دوم گفته‌اند: شما که تقلید مجتهد اول را کرده‌اید و عمل به قولش می‌کند و برای شما حجت دارد، این مجتهد اول چه دارد برای شما؟ می‌گوید: آیا رأی شخصی‌اش است یا شهوانی و هوی و هوسش است یا حکم الله؟ وقتی که دارد حکم الله را می‌گوید شما اگر عدول کردی هذا رد علیه و هو رد علی الله تعالی فلا يجوز. بعنوان این هم نگفته‌اند که جواب دهند خیر.

اگر ما باشیم و این دلیل، مع اجلالنا للشخصین این حرمة عدول درست نمی‌کند. اولاً: هر دو اول الکلام است بلکه الاعتبار بدل علی خلافه. این همه دارند می‌گویند عدول جائز است. آن‌هائی که گفته‌اند و عدول هم کرده و

می‌کنند، نه فساد نظام لازم آمده نه تغییر و تبدیل شده و نه متابعت هوائی شده است.

ثانیاً: این رد علی الله نیست؟ رد بر مجتهد نیست. یعنی هل یعتبر کسی که مقلد مجتهدی بود از این به آن عدول کرد به دیگری آیا این رد برای مجتهد اول است؟ خیر این عدول از مجتهدی به دیگری است. عدم الاخذ بقوله این اعم است از الرد آن مجتهد دیگر که دارد بر خلاف این فتوی می‌دهد آن دارد رد می‌کند نه این کسی که به قول این اخذ کرده بعد عدول به دیگری کرده. ثانیاً: بر فرض تم ذلک، این سه شرط می‌خواهد که هر سه آنها مفقود است:

اولاً: این مسأله تغییر و تبدیل و فساد نظام در معاملات، در باب قضاء بگوئید له وجه، اما در عبادات که همچنین چیزی نیست نماز قصر می‌خواند حالا تمام می‌خواند و بالعکس. کجای نظام فاسد می‌شود؟ و تبدیل و تغییری در نظام می‌شود؟ چه گیری دارد.

ثانیاً: این در جایی است که بگوئیم اعمالش باطل است اما اگر بگوئیم اعمالی که انجام نداده، باطل نیست چه گیری پیدا می‌کند و نظام خراب می‌شود؟ بله بناست وقتیکه تقلید دوم را کرد تمام اعمال قبل را بهم بریزد و نمازهایش را قضاء کند و دیگر عباداتش را، این یک وجهی دارد اما اگر گفتیم اولی باطل نمی‌شود و صحیح است گیری ندارد.

ثالثاً: بر فرض رد علی الله باشد، رد علی الله بقول الله گیری ندارد، به قول غیر الله گیر دارد. اگر هر دو قول شد شرط الله چه گیری دارد؟ دومی که ابو حنیفه نیست. اگر خود خدا فرموده حسب ادله و حجج، حرف این یا آن را بگیر برایت حجت است چه اشکالی دارد که حرف این یا آن را بگیرد بله من

حق ندارم حرف غیر از اینها و اجنبی را بگیرم. پس اینها هم تام نیست. این تمام الکلام برای استدلال به حرمت عدول که انصافاً ما باشیم و یک یک اینها نمی تواند دلیل باشد. حالا اگر کسی بیاید و حرف دیگری بزند و بگوید آن دلیل به تنهایی تام نیست و این به تنهایی تام نیست. آن اخص از مدعاست و آن مصادره است. اما من حیث المجموع یفید حرمة العدول. اگر بفرماید کسی که من حیث المجموع یفید الاطمینان النوعی (عقلایی) یا اطمینان شخصی بحرمة العدول.

الجواب: اطمینان شخصی را ما بحثی نداریم چون نمی توانیم حولش بحث کنیم چون می تواند بگوید مطمئن شدم و حجت اطمینانه. ما باید اطمینان نوعی را بررسی کنیم. یک جاهائی است بعنوان کبرای کلی قبول داریم از یک مجموعه ای **یحصل شیء لا یحصل منه الابعض حتی تکویناً**. یعنی ببیند ظن علم نیست، حجت هم نیست، اما ظنون که جمع می شود هم تکویناً تبدیل پیدا می کند می شود علم، یعنی این ابعاض بشرط شیء که شد علم آور می شود. بشرط لا که مجرد بعضی اوقات حتی ظن هم نبود. این هست قبول داریم گاهی اینجور است اما همیشه اینجور نیست. این یک دلیل دیگری می خواهد که آنهایی که یک یک مفید اطمینان نوعی نبود. حالا که جمع شد اطمینان نوعی آورد باز این یک دلیل می خواهد و به تنهایی کافی نیست. بله للقائل که بگوید من اطمینان شخصی پیدا می کنم. یعنی این دلیل تنها دلالت بر عدول تنها و آنها به تنهایی دلالت ندارد اما وقتی که این نه تا ده تا شد من حیث المجموع که می بینم اطمینان شخصی پیدا می کند به حرمت عدول اشکالی ندارد حرمة حجة له.

اما اطمینان نوعی آیا عقلاً دستشان بدهیم از مجموع اینها اطمینان پیدا

می‌کنند، هذا اول الکلام. اگر اطمینان پیدا می‌کنند که به نظر نمی‌رسد اطمینان آور باشد، فیها، قبول داریم. اما من اطمینان نوعی از این اولیه پیدا نمی‌کنم. اگر اطمینان نوعی هم نیست که هیچ. بله ما می‌مانیم و مسأله شهرت عظیمه و تسالم و اجماع مدعاة که مسلماً اجماع نیست. اما شهرت عظیمه است و ما مبنایمان این است که **عند الشک و عدم الاطمینان بالخلاف** (و در اصول صحبت شده و در یکی از فروع مهمه که شیخ هم متعرض شده‌اند و فرع نافی است وجوداً و عمداً، آنجا این مطلب مفصل صحبت می‌شود در باب تقلید. در عروه این مسأله ظاهراً نیست ولی کاشف الغطاء متعرض این مسأله است) و آن این است که یک مجتهد جامع شرایط می‌تواند به فتوای یک مجتهد جامع شرایط دیگر عمل کند یعنی تقلید او را بکند یا لا یجوز. اگر در شک ماند باید احتیاط کند. یا اجتهاد یا احتیاط. برای مجتهد جامع شرایط **عند الشک فی الواقع و شک فی تمام الحجة** جائز نیست تقلید که مشهور این را گفته‌اند. جماعتی هم گفته‌اند یجوز التقلید حتی بی دلیل تبعیت کند. آن فقیه می‌گوید ظاهر این روایت این است ولی شما که فقیه جامع شرایط هستید این ظهور را نمی‌فهمید، آیا می‌توانید اعتماد کنید و به آن عمل کنید یا احتیاط کنید. یا می‌گوید این سند حجت است و شما مطمئن شدید به حجیت این سند. به نظر می‌آید که تبعاً سخن مشهور که می‌شود تقلید کرد اگر آنرا گفتیم که شهرت جای خود را دارد. مبنای شهرت را غالباً قبول دارند. آنوقت روی این که ملتزم هستیم و به نظر می‌رسد که درست باشد عدول را علی الاحوط و جوباً می‌گوییم جائز نیست در عین اینکه یک یک ادله را جواب دادیم و من حیث المجموع برایمان اطمینانی حاصل نشده نه شخص و نه اعتقاد به وجود اطمینان نوعی در این زمینه داریم.

✓ جلسه ۶۰

• اشعبان ۱۴۱۹

بعد از صحبت حول دو قول مطلق راجع به عدول من الحی الی الحی یکی جواز عدول و یکی عدم جواز عدول، نوبت به صحبت از تفصیل است. تفصیل اول قول سوم در مسأله است. تفصیلی است که صاحب جواهر فرموده و در مستمسک هم نقل از جماعه فرموده است. تفصیل را در جواز عدول اینگونه مطرح کرده‌اند. گفته‌اند اگر تقلید یک مجتهدی کرد و التزام بالبقاء علیه حین العمل و بنا هم دارد که بر این عمل باقی بماند در همچنین جایی لا یجوز العدول اما اگر تقلید نکرده است یا عمل نکرده است. در همچنین جایی یجوز العدول. مثال: اگر دو مجتهد هستند که فتوهایشان مختلفه است در اینکه عقد به فارسی صحیح است یا باطل است. اولی می‌گوید: صحیح است و دومی می‌گوید: باطل است. این طبق تقلید فتوای مجتهد اول زوجه‌اش را عقد فارسی کرد و بنا دارد که زوجه‌اش باشد مگر طلاق دهد که قطع شود. این مقلد بعد از مدتی می‌خواهد به مجتهد دوم عدول کند. اگر عدول کرد و مجتهد دوم می‌گوید عقد فارسی باطل است

وقتی عقد فارسی باطل است نفقه به زنش نمی‌رسد چون زنش نیست و اگر مُرد ارث به زوجه نمی‌رسد. صاحب جواهر فرموده‌اند در همچنین جایی عدول جایز نیست. اما اگر عدول کرد به مجتهد دوم در این مسأله عدول صحیح است و این زنش است اما بر طبق این عدول اگر زن دومی گرفت باید زنش را به عربی عقد کند. اما صاحب مستمسک و عده‌ای در جواز عدول من الحی الی الحی همچنین تفصیلی قائل شده‌اند.

این ها ولو اینکه منقول از آنها همین مثال این است که زده‌اند اما ظاهر این است که چون اینها فقهاء هستند بالنتیجه مرادشان کبرای این مثالین باشد، یعنی مرادشان این مثال نیست بلکه کلمه کان من هذا القبیل. یعنی کل شیء کان له آثار باقیه بعد العدول چه عقد نکاح باشد چه وصیت باشد چه عباداتی باشد طبق فتوای دوم باطل است.

پس باید مراد این آقایان این باشد که اگر شخصی تقلید مجتهدی را کرد و طبق فتوای این مجتهد عملی را انجام داد بعد که می‌خواهد به دیگری عدول کند در آثار اعمال سابقه طبق اول عمل می‌کند و حالا هم که عدول کرده به دوم که می‌گوید العقد بالفارسی فی النکاح باطل زوجه اولش زوجه‌اش است. و آثار زوجیت بر او بار می‌شود اما اگر زوجه دوم را به فارسی عقد کرد هیچ آثاری بر او بار نمی‌شود. این حاصل این تفصیل است. دو اشکال در این تفصیل است:

۱- این است که این همان قول جواز عدول است فقط یک مطلب دیگر به آن اضافه شده و آن تصحیح اعمال سابقه است که البته این یک مطلب دیگر غیر جواز عدول است. که سابقاً صحبت شد. بالنتیجه این آقایان می‌گویند عدول جائز است من الحی الی الحی. بله می‌گوید بعد از عدول هم دیگر

نمی‌تواند طبق فتوای مجتهد اول عمل کند مگر در آثار اعمال سابقه که به فتوای مجتهد اول عمل کرده پس قول به جواز عدول است. معنایش این است که هر جایی یجوز العدول فقط یک حرف اضافه دارد در تفصیل و آن اینکه تصحیح اعمال سابقه است.

۲- اشکال بعدی این است که این التزام که اینها دو دلیل آورده‌اند این چه خصوصیتی دارد و التزم البقاء علیه این را مقداری تأمل کنیم. اگر مراد از التزام یک امر غیر اختیاری باشد که خلاف ظاهرش است. التزام این باشد تقلید مجتهد اول را کرد در مطلبی در مسأله‌ای که آن مسأله طبق فتوای مجتهد اول یک آثار باقیه‌ای مثل زوجیت دارد. اگر مراد این است که خلاف ظاهرش است و توضیحی بیش نیست، چون اگر تقلید مجتهد اول آثار باقیه ندارد یعنی یک چیزی را که گفته است مجتهد اول که عصر غیبی حلال است و خورده و خلاصی شده و اثری هم ندارد. الآن مجتهد دوم می‌گوید عصر زبی حرام است. این عصر غیبی که طبق مجتهد اول خورده این اثر ندارد نهایتش اینکه طبق نظر مجتهد دوم اینکه حرام نبوده و علم هم نداشته و گیری ندارد و استفتاء هم نمی‌خواهد.

اما اگر مراد این باشد که امر اختیاری باشد که مربوط به خود مکلف و مقلد باشد تقلید مجتهد اول کرد و بنا گذاشت طبق این عملی که بنابر قول مجتهد اول کرد این عمل را ادامه دهد یعنی این زوجه را گرفت بنا گذاشت که طلاقش ندهد. اگر مراد این است که دلیل می‌خواهیم که چه خصوصیتی دارد حالا اگر التزام پیدا نمی‌کرد لازم بود زوجه‌اش را رها کند؟ این التزام اینجا چه نقش دارد؟

اگر اینها تقلید را التزام می‌دانند که مثال زدن به عمل خصوصیتی ندارد.

اگر او تصمیم دارد که به فتوای اولی نماند و زنش را طلاق دهد بعد از عدول برمی‌گردد به زوجه‌اش آیا چون ملتزم به عقد نیست آیا باید زوجه‌اش را رها کند؟ اگر رها نکرد نمی‌تواند عدول کند؟

پس چه خصوصیتی التزام و عدم التزام دارد و چه نقشی در جواز عدول و عدم عدول دارد؟ پس تصمیم بر بقاء چه نقشی ندارد؟ پس نمی‌دانم که مراد از بقاء در این اصول اصلاً بر چیست؟

دو اشکال در این زمینه شده که تام نیست. (دو اشکال اول تام است یکی اینکه التزام چه خصوصیتی دارد و دومی تجویز عدول است بالقبح اعمال سابقه ولی تفصیل نیست) اول اینکه گفته‌اند: این شخص تقلید مجتهد اول را کرد یک زوجه گرفت به عقد به فارسی طبق فتوای مجتهد اول، تمام احکام زوجیت هم بر او بار است و اولادش هم شرعی هستند و ولد الحلالند و اولاد شبهه هم نیستند و مهر و نفقه وارث بر او مرتب است. و همین آدم آمده تقلید از مجتهد دومی کرده که می‌گوید عقد به فارسی باطل است. زوجه دومی گرفته و عقد به فارسی طبق فتوای مجتهد دوم که جائز نمی‌داند. می‌گوید یک آدم است در یک زمان دو زوجه دارد یکی زوجه شرعاً بجمیع الاحکام و الخصوصیات و یکی هم لیس زوجه له بجمیع الاحکام. این حکم زوجه را ندارد. چطور همچنین چیزی ممکن است. لازمه این تفصیل این است که شخص واحد دو حالت در دو زوجه داشته باشد. و قبل این موارد بسیاری دیگری در این مسائل هست که آثار مختلف دارند. این اشکال تام نیست چون تفکیک در لوازم امور جعلیه اعتباریه چه شرعی یا عقلایی بلحاظ سعه بعضی از ادله و ضیق بعضی ادله غیر عزیز است و چیز کمی نیست. بله استبعادات است و ما باشیم و این دلیل را خراب نمی‌کند. جعلیات همین

است. جعل تکوین که نیست اعتبار است و این اعتبار است با هم تصادم می‌کنند و تعارض. گاهی دلیل اینجا را می‌گیرد و جای دیگر را نمی‌گیرد. در بناء عقلا هم همین است و گیری ندارد. اگر ما دلیل داریم که يجوز العدول، لازمه جواز همین است. استبعاد دلیل را خراب نمی‌کند مگر اینکه دلیل استبعاد را خراب کند اگر مسلم و استوار باشد.

مولی بخاطر اینکه نمی‌رسد یا وقت ندارد عیبش را تحویل چند نفر می‌دهد که هرچه گفتند قول من است. اینها اختلاف می‌کند و کم و زیاد می‌کنند و بعد مولی می‌آید و می‌بیند که یکی دروغ گفته و گاهی هم اشتباه یا طبق هوی عمل کرده، اما چون جعل کرده همه اینها را می‌گیرد و گیری ندارد و مانعی ندارد.

اشکال دیگر بر تفصیل همین اشکال مکرری است که سابقاً هم شد و آن این است که اگر همچنین چیزی شد این همان علم به مخالفت قطعی پیدا می‌کند. چرا؟ چون اگر نباشد در اموری که آثار سابق نیست بتواند عدول کند. دو زوجه گرفته که یکی زوجه‌اش است و دیگری نیست و این علم دارد به مخالفت قطعی یا مقاربت با این زوجه حرام است یا ترک مقاربت با آن زوجه حرام است.

الجواب همان جواب سابق که مکرر ذکر شد که اولاً: این اخص از مدعاست و در موردی است که تخالف نباشد و کشف شود مخالفت. ثانیاً: ماتقدم من خروج التقليد و لهذا از اول گفته شده که در باب تقلید از اول مخیر بود حتی بین المجتهدين المتخالفين، حتی مع تخالفه‌یما. لازمه تخیر بین متخالفين المخالفة القطعية است. اگر گفته از اول بین مجتهدين متساويين و ان كان متخالفين في الفتوى تخیر هست معنایش این است که اذن في المعصية است یا

مخالفة القطعیة است. و مولی نمی تواند جعل خلاف امر واقعی خودش را بکند با اذن دادن به معصیت. اگر مولی توانست جعل حجیة المتخالفین را بکند گیری ندارد به عمل به متخالفین، و معنایش این است که مولی در نظرش تراحم است مثل تقیه که دست از واقع بر می دارد و مورد ضرر و حرج که از واقع دست برداشته است. چون به نظرش واقع اینقدر اهمیت ندارد که تسهیل بر عباد برایش اهمیت دارد که لازمه تسهیل بر عباد این است.

نمی خواهیم بگوییم در معصیت مطلق اشکالی ندارد می خواهیم عرض کنیم یک همچنین جاهایی که مولی تشخیص دارد مثل لا حرج یا باب ضرر می فرمایند حتی احتمال الضرر که گاهی اوقات ممکن است که اصلاً ضرر هم نباشد. مولی دو واقع دارد: یک واقعیات خاصه که گفته و یک واقع تسهیل امت بر این که اینها را جعل کرده و نخواسته که در هر چیز احتیاط کنند و در حرج و ضرر نیفتند یرید الله بکم الیسر و مصلحت مهمه برای متشرعه است. پس اگر ما باشیم و این تفصیل و این دو اشکال سوم و چهارم، اینها به تفصیل مشکلی وارد نمی کند، اما دو اشکال اول انصافاً وارد است.

✓ جلسه ۶۱

اشعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به اقوال در عدول از حی به حی بود و تفصیلات در این مسأله. یکی دیگر از تفصیلات جماعتی گفته‌اند: در مسائلی که عمل کرده جائز نیست و در مسائلی که عمل نکرده جائز است. و مطلب هم در همین حد از اجمال ذکر شده است. حتی بعض متأخرین و محشین عروه اطلاق صاحب عروه را با این تفصیل تقیید کرده اند. صاحب عروه فرمود: لا یجوز العدول و مطلق گذاشته بود که قید زده‌اند محشین به: **الافی المسائل التي لم یعمل بها.**

مراد باید کبریات مسائل جزئیة باشد. یعنی اگر در نماز که قبلاً پانصد مسأله دارد به چهارصد و نود و نه مسأله عمل کرده اما در یکی عمل نکرده و محل ابتلاء نبوده و یا محل ابتلاء شده ولی عمل نکرده، در آن مسأله باید عدول جائز باشد. نه نماز بما هی صلاة یا دیگر احکام که قسمتی را عمل کرده و مسائلی را عمل نکرده و آن چیزهایی که عمل نکرده عدول جائز است و اگر عمل کرده عدول جائز نیست.

پس نباید عناوین ملاک باشد، بلکه مراد این باشد که چون تقلید را عمل می‌داند آنهم فی کل مسأله مسأل. بنابر این اگر اینطور باشد که ظاهراً اینطور است پس در مسائلی که عمل کرده عدول جائز نیست و الا جائز است و اگر اینگونه باشد نقل قول بعدم جواز عدول، چون در مسائلی که عمل نکرده می‌تواند عدول کند که این عدول نیست چون اصلاً عملی در کار نبوده که حالا عدول باشد. بله اگر اینها التزامی باشند اینجا تفصیل می‌شود. که ملتزم است به تمام مسائل عمل کند اما در آنهایی که عمل نکرده می‌تواند عدول کند. خوب این چه خصوصیتی دارد؟ بعضی از این آقایان که قول التقلید و الالتزام، این حرف را قبول ندارند چون گفته‌اند تقلید عمل است پس نتیجه مفصل نیستند اینها موضح عدم جواز عدول هستند ولو به صیغه تفصیل ذکر شده اما در واقع می‌خواهند بگویند: **في مسألة لم يقلد الاول فيها لم يكن مقلداً له حتى يصدق العدول.** این در مسأله کسی که جامع الشرائط باشد می‌تواند تقلیدش کند، چه مجتهد اول باشد یا دوم پس اینها از کسانی هستند که قائل به عدم جواز عدول هستند چون التزامی نیستند بلکه عملی هستند.

پس نتیجه ولو اینکه در السن این مطلب معروف است که اگر در مسأله‌ای تقلید نکرده می‌تواند از دیگری تقلید کند اما اگر تقلید کرده می‌تواند. تفصیل بعد تفصیل مسائلی اختلافی و عدم اختلافی است. که در عصور متأخره هم قدری معروف است و آن این است که اگر کسی تقلید مجتهدی را کرد مادامی که او زنده است می‌تواند به مجتهد دیگر عدول کند که موافق با اولی در فتواست اما اگر مجتهد دوم مخالف اولی است در فتوا نمی‌تواند به او عدول کند. این تفصیل مطلب. اینجا یک مسأله مطرح نشده که عمل کرده یا نکرده یعنی این را به گردن اصل تقلید انداخته‌اند. در جایی که مقلد مجتهد

اول بود و فتوای مجتهد اول مخالف فتوای مجتهد دوم بود نمی‌تواند عدول کند. آنوقت کجاست که مقلد مجتهد اول است؟ آیا به التزام می‌شود مقلد مجتهد اول یا عمل می‌خواهد، آیا عمل فی کل مسأله مسأله می‌خواهد یا عمل فی مسائل معتنا بها می‌خواهد؟ این را متعرض نشده‌اند که شاید بگویند لزوم ندارد. این در مصداق این بحث و مبنائی است که کجا تقلید صدق می‌کند و کجا نمی‌کند. گفته‌اند کسی که تقلید زید را کرد در حیات نمی‌تواند به عمرو عدول کند. کجا تقلید هست؟ هر جایی که تقلید هست و صدق می‌کند. اگر التزام است خوب این هم اگر ملتزم شد حتی اگر عمل نکرد یعنی مقلد بوده و در مسائلی که زید با عمرو خلاف دارد نمی‌تواند عدول کند و عمل نکرده (البته این حرف را نگفته‌اند ولی باید مرادشان این باشد). اگر مرادشان از تقلید، تقلید عملی است و در مسائلی معتنا بها بود صدق می‌کند و باز هم اگر با هم موافق بودند می‌تواند عدول کند و اگر مخاف، خیر، این هم باز در حقیقت قول به عدم جواز عدول است.

این کلام ما را مطلبی تأیید می‌کند که این قول واقعاً و حقیقتاً تفصیل نیست، بلکه توضیح مسأله عدم جواز عدول است. یک بیان این است که فلان مورد عدول نیست اگر موافق با فتوا بود و یلتقی مع عدم جواز عدول. و بعضی از این آقایان که تفصیل به این مسأله کرده‌اند اینجای عروه را حاشیه زده‌اند با آنکه صاحب عروه مطلق فرموده است. (لا يجوز العدول من الحي الى الحي) و نگفته‌اند في صورة اختلافها في الفتوى أو الا في صورة اتفاقها في الفتوى که به عنوان تفصیل در استدلالات مطرح فرموده‌اند توی عروه این اطلاق را حاشیه نکرده‌اند.

پس این تأیید می‌کند که این‌ها قائل به عدم جواز عدول هستند. بله اینجا

بیدو که این در صورت اتفاق در فتوا که عدول را جائز دانسته‌اند یک ثمره مهمه ندارد. گرچه قولی بود که مرحوم آقای حکیم در مستمسک قائل به این قول هستند و جماعتی دیگر هم هستند که گفته‌اند در مسأله تقلید استناد لازم است حتی در مسأله فتوین تعیین لازم است. یعنی تعیین کنی استناداً به فتوای این یک تسبیحه یا به فتوای آن. پس اگر عدول جائز نیست در این مسأله هم عدول جائز نیست. پس قول به عدم جواز عدول به نحو مطلق اینجا را هم می‌گیرد و قول این موردی که اتفاق در فتوا هست را نمی‌گیرد. اما بالنتیجه این قول به عدم جواز عدول است. بله یک ثمره نادره دارد و آن این است که اگر شخصی مقلد زید بود و زید فتوایش با عمرو موافق بود. بعد از زید به عمرو عدول کرد و استناد به زید داشت در یک تسبیحه بعد دیگر عمرو هم به همین قائل است گفت من استنادم را به عمرو می‌کنم بعد زید مُرد. این جائز است باقی بماند بر یک تسبیحه حتی بقول عدم البقاء علی تقلید المیت؟ اما اگر مستند به قول زید بود، زید مرده بود این نمی‌توانست یک تسبیحه بخواند بنابر قول زید. چرا؟ چون مقلد مرد. بنابر قول بعدم جواز البقاء این اگر مقلد زید بود و زید می‌مرد این نمی‌توانست یک تسبیحه بخواند و بماند. اما وقتی که عدول کرد به عمرو قبل وفات زید و عمرو هم یک تسبیحه را کافی می‌داند این بعد وفات زید می‌تواند یک تسبیحه بخواند ولو چون مقلد عمرو است نه زید، نه اینکه باقی بر تقلید میت مانده است.

بله یک مطلبی است که عرض هم شد. اگر بتوانیم ملتزم شویم خیلی پر اثر است این مطلب، گرچه نه اینکه چون پر اثر است باید سعی کنیم درستش کنیم می‌خواهم عرض کنم که اعتنا به آن اینجور نیست که کم فایده باشد و آن مسأله این است کبقیه مسائل تقلید مسأله استحقاق عقاب و عدم استحقاق

عقاب. این مهمترین مطلب است. یعنی من که واقع را نمی دانم بناست از طرقي بروم که این طرق تؤدي الى الواقع أحياناً وتخطئ الواقع أحياناً. کجا من عبد استحق العقاب و کجا لا استحق العقاب. این محور و اساس است و سبب بقیه مسببات است. جائی که من عبد استحق العقاب و کجا لا استحق العقاب. این محور و اساس است و سبب بقیه مسببات است. جائی که من عبد استحق العقاب عند العقل والعقلاء حجیت نیست جائی که من لا استحق العقاب، حجیت هست و این ریشه مسأله حجج است و بینیم رجوع به مسأله خبیر از نظر عقلی و عقلانی رجوع خصوصیت دارد؟ استناد خصوصیت دارد؟ تعیین خارجی خصوصیت دارد؟ تعیین من او را خصوصیت دارد یا هیچیک از اینها خصوصیت دارد. خصوصیت این است که ما استبح المولائی باشد. چه من استناد کرده یا نکرده، چه بدانم و چه ندانم. اگر مولی پسرش را فرستاده که به عبید بگوید امروز نان بگیر و عبد اصلاً نمی داند بلکه می داند که مولی نان نمی خواهد و عصیاناً فاعلیاً رفت نان گرفت و به خیال خودش هم معصیت کرده متعمداً، تجری هم هست. بعد مولی آمد دید عبد نان گرفته است. عبد هم نمی دانسته که مولی خبر فرستاده که نان بگیرد، واقعاً بعد انکشف که مولی خبر فرستاده بود که نان بگیرد آیا این عبد يستحق العقاب أم لا؟ نه از باب تجری، تجری سر جای خودش چه بگوئیم حرام است یا عقاب دارد.

بنابر قول به اینکه تجری عقاب ندارد لا اقل عقاب واقع را ندارد و عقاب تجری را ندارد یعنی منهای بحث تجری. می خواهیم بینیم این عبد مولا به او می گوید تو می دانستی که من نان می خواهم؟ می گوید خیر می دانستم که شما نان نمی خواهید مولی می گوید چرا گرفتی؟ می گوید: عصیاناً گرفتم. مولی می گوید خوب پس من حالا می خواهم تو را عقوبت کنم (البته مولی حکیم و

عادل است) عبد می گوید شمائی که خبر فرستادید نان بگیر، شما نمی توانید عقوبت کنید. این مطلب ریشه‌ای است که با تأمل در خیلی موارد بدرد می خورد اثباتاً و نفیاً. اگر توانستیم به این مطلب مقتنع شویم و باور کنیم که در یک همچنین جائی این مولا که خبر فرستاده و او هم گفته بود و عبد خبر نداشت بلکه فکر می کرد که پس خلاف را گفته و نهی کرده، آیا این عبد از غیر جهت تجری آیا مستحق عقوبت هست یا نه؟ آیا وجود الحجۃ فی الخارج کاف یا نه استناد می خواهد و امثال دیگر احتیاج دارد؟ مطابقت با حجۃ هم کمطابقت واقع که این را مشهور قبول دارند.

حضرت امیر علیه السلام می فرمایند: العلم نقطة كثرة الجاهلون: کسی که نمی داند همی این در و آن در می زند و حرف زیاد برای همان یک کلمه است.

در مقام حجج استحقاق العقاب و عدم استحقاق العقاب، که این کل ملاک است. احدی از فقهاء را پیدا نمی کنید که قضی بالحق وهو لا يعلم را تعمیم به کل موارد نموده باشد. غالباً گفته اند خاص به اینجاست. البته نظر ما این است که در قضاء هم تجری حرام است. ابوحنیفه که فتوی می دهد مطابق واقع هم که باشد حرام است چون از معصومین علیهم السلام نگرفته است چون در این باب ادله معتبره داریم که موضوعیه و طریقیه دارد طریقه معصومین علیهم السلام.

اگر ابوحنیفه همان نظر حضرت صادق علیه السلام را داشت ولی نه به عنوان حضرت صادق علیه السلام که بعنوان فتوای خودش بیان کرد و نمی دانست که این نظر امام است و اصلاً اسمی هم از امام نبرد این کار حرامی کرده است.

دلیل خاص عامل را نمی گیرد مفتی را می گیرد چون دلیل خاص در این مورد داریم. العصیان الفاعلي من غیر أن یکون عصیاناً فعلياً یوجب استحقاق

العقاب که این خلاف بین فقهاست، اما مشهور فقهاء و منهم الشیخ و قبل ایشان تا به امروز غالباً می گویند تجری عقاب ندارد. تجری یک سوء سریره است و یک آدم بدجنس است نه کارش بد است.

✓ جلسه ۶۲

۱۲ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به مسأله عدول بود و تفصیلات عدول.

تفصیل اخیر تفصیلی است که مرحوم محقق عراقی تبعاً لشیخ علی حفید صاحب جواهر و بعضی دیگر ذکر فرموده‌اند گفته‌اند: اگر عدول از مساوی به مساوی است یا از مفضول به افضل است یجوز. اما اگر عدول از افضل به مفضول است در حی من الحی لا یجوز.

این تفصیل ولو در لفظ و ظاهر تفصیل است ولو می‌خواهیم ببینیم واقعاً تفصیل است؟ یا اینکه قول به جواز عدول است و دو تا مسأله با هم مخلوط شده یکی قول به جواز عدول و دیگری رجوع به تقلید اعلم یا بگوئیم عدم جواز تقلید المفضول. وگرنه در حقیقت قول به جواز عدول است. می‌گوید عدول جائز است چه معدول الیه اعلم باشد چه مساوی. آن‌هایی که می‌گویند عدول جائز است (قول اول که مطلق بود) یک عده‌ای تقلید اعلم را واجب می‌دانستند. عدول بما هو عدول مسأله بود که حالا تابعش مسأله اعلمیه معدول الیه است که می‌آید مسأله‌اش، کسی که می‌گوید کسی که تقلید

مجتهدی را کرد حالا می خواهد عدول کند از حی به حی اگر معدول الیه مساوی است یا اعلم است یجوز، یعنی عدول را جائز می داند. اما اگر مفضول است یعنی از اعلم به غیر اعلم این را جائز ندانسته اند. این در حقیقت گرچه تفصیل است و واقعاً هست نه اینکه نیست اما مرجعش همان جواز عدول است. غریب در مقام این است که این دو آقا هر دو از قائلین به وجوب تقلید اعلم هستند. بنابراین اگر عدول از مفضول به افضل شد باید واجب باشد نه جائز مگر اینکه بگوئیم جواز بالمعنی الأعم است که انصافاً این حرف در کتب فتوی مشکل است. یعنی در کتب علمی مطرح می شود اما در کتب فتوا وقتی می گوید جواز نمی توانیم بگوئیم اعم از وجوب است خلاف تبانی کتب فتواست.

مهم این است که دلیل مسأله چیست؟ دلیلش همان حرف هائی بود که گذشت و حرف تازه ای نیست. اگر عدول جائز نیست بر این اشکال وارد می شود و اگر جائز است اشکال وارد می شود. مسأله اعلم داخل شده است. این تمام کلام در مسأله اولی عدول که صاحب عروه فرمود: لا یجوز العدول من الحي الحي منتقل می شویم به مسأله ثانیه که استثنای صاحب عروه باشد فرمود: إلا إذا كان الثاني اعلم.

اگر کسی تقلید مجتهد حی ای کرد و می خواهد به مجتهد حی ای دیگر عدول کند که از اولی اعلم است این اشکال چیست؟ از صاحب جواهر به این طرف کتب فتاوی که رساله های عملیه و کتب علمیه اقوالی که متعرض شده اند چهار قول است:

یک قول: قول المعظم شاید ۸۰ - ۹۰ درصد از صاحب جواهر به این طرف غالب همین فرمایش صاحب عروه را فرموده اند که این فرمایش صاحب

عروه طابقاً نعل بالنعل ترجمه عربی رساله فارسی صاحب جواهر و شیخ است. قول اول: جواز است. قول دوم: الوجوب که جماعتی قائل شده‌اند. قول سوم: الحرمة حتى الى الأعلم. قول چهارم: اینجا تعارض است باید احتیاط نمود در مورد تخالف.

قول مشهور همان قول اول است که فرمایش صاحب عروه است. که یجوز العدول الى الأعلم. چرا؟ چون استثناء از حرمت کرد. یعنی همان حکمی که در مستثنی منه گفته شده بود برداشته می‌شود یعنی لا یجوز نیست یعنی یجوز. که لازمه‌اش این است که یجوز البقاء.

ابتداءً اگر کسی می‌خواهد تقلید کند باید تقلید اعلم کند، اما اگر تقلید کرد و تقلیدش صحیح بود بعد اعلمی پیدا شد یجوز العدول و یجوز البقاء. وجهش تزامم است. از یک طرف عدول جائز نیست از یک طرف تقلید اعلم واجب است تزامم هست بین الحرام و الواجب. این عدول نمی‌داند حرام است یا واجب. اگر به غیر اعلم بود، حرام بود. اگر تقلید حرام بود غیر مستلزم للعدول واجب بود. این تزامم است و رجحان محرزى در اینجا نیست وقتی که رجحانی نبود منخیر می‌شوید در عدول و عدم عدول.

در باب تزامم یک حرفی است که در باب تعادل و تراجیح جایش آنجاست که مفصل در آنجا صحبت می‌کنند مسأله پفرعی هم در فقه هست و محل خلاف شدید هم در بین اجلاء هست. گرچه بعد از محقق نائینی خیلی‌ها از ایشان تبعیت کردند و آن این است که در باب تزامم اگر احراز اهمیت شرعیة (ملزومه) شد تقدیم واجب است اما اگر احتمال اهمیت داده شد اینجا جای اصالة عدم الأهمية است یا نه یجب التقدیم. یعنی اگر احتمال داده شد متعلق احتمال اهمیت واقعیة بود در همچنین جائی اهمیت ظاهریة مسلم

می شود که مرحوم میرزای نائینی این را فرموده که مقطوع الأهمیه واقعاً (حتی ولو الحجّة الطریق الی الواقع) یجب تقدیمه. اما محتمل الأهمیه آیا یجب تقدیمه؟ در صورتی که در یک طرف فقط بوده. نه در هر دو طرف احتمال اهمیت دادیم.

مرحوم میرزای نائینی جزء ساکتین علی العروه و رساله صاحب جواهر است چون هم آنجا (عروه) حاشیه دارد و در اینجا حاشیه نکرده نه رساله صاحب جواهر و نه عروه را. قبول کرده فرمایش صاحب عروه را که یجوز یعنی تخییر. که روی این مبنا معلوم می شود احتمال اهمیت هم نداده اند. یعنی ملاک را باب تزاحم گرفته اند.

این ابتدای مطلب این فرمایش آقایان است که با تزاحم می سازد که اگر متزاحمین باشند حرف تامی است و روی مبنائی که اهمیت در کار نیست یا حتی اگر محتمل الأهمیه در کار نیست.

لکن اشکالی هست اینجا. آن این است که اینجا تزاحم است یا تعارض که مدرک قول رابع که قائل به احتیاط شدند در مورد تخالف همین حرف است. گفته اند تعارض ملاکش تساقط است و احتیاط. تزاحم ملاکش تخییر است. در ما نحن فیه گفته اند تزاحم معنایش این است دو ملاک کامل است که مقلد قادر به جمع بینهما نیست مثل دو غریق که اگر می توانست باید هر دو را نجات می داد اما نمی تواند اینجا تزاحم است و بحث است که تخییر است یا محتمل الأهمیه مقدم است که اگر اهمیتی نبود ولو احتمالاً تخییر است.

اما اگر مسأله، مسأله تعارض باشد. چرا؟ چون یا این عدول واجب است یا حرام است. دوران امر اگر الزامی تشخیص شد ما در مصداقش شک کردیم یا حتی در نوعش شک کردیم جای احتیاط است. نمی دانم این آب نجس

است یا آن، که باید احتیاط کنم. یک وقت نمی دانم این عمل حرام است یا آن واجب است و یقین دارم یکی اش هست باید احتیاط کنم و محتمل الحرمة را ترک کنم و محتمل الوجوب را انجام دهم للعلم الإجمالی.

إن قلت: اینجا از قبیل باب تعارض است نه تزاحم. پس تخییر معنا ندارد. پس اینکه مشهور تخییر گفته اند جهتش چیست؟
 إن قلت: اینجا جای احتیاط است جای تخییر نیست، روی ملاک مسأله اصولیه ای که اینجا هست.

جواب داده اند و گفته اند در جائی تعارض است که هر دو دلیل اطلاق داشته باشد ما ندانیم مراد کدام است؟ یعنی اگر ما یک دلیلی داشتیم می گفت یحرم العدول لفظ مطلق بود که اطلاقش مورد عدول به اعلم را می گرفت. یک دلیل دیگر لفظی داشتیم که می گفت يجب تقلید الأعلم. اطلاق داشت که اطلاقش می گرفت حتی اگر قبل مقلد کسی دیگر بوده است. یعنی حتی إذا كان عدولاً من الحي. اینجا تعارض می کرد و جای احتیاط بود. اما در مسأله اینکه نه برای عدول اطلاق داریم و نه در مسأله تقلید اعلم یک اطلاقی داریم. در مسأله عدول، عدول حرام است اما اطلاق ندارد که بگوئیم حتی الى الأعلم. تقلید واجب است اما اطلاق ندارد ادله اش که بگوید حتی إذا استلزم العدول، حتى إذا كان مقلداً فعلاً. وقتی که ندارد این ها را و دو اطلاق در کار نیست، محرز نیست که این عدول الى الأعلم مصداق این باشد لولا آن و مصداق آن باشد لولا این تا تعارض شود. پس همچنین چیزی نمی دانیم که دوران بین واجب و حرام نیست. بلکه دوران بین واجب و حرام و جائز است که همیشه می گویند در علم اجمالی اگر یک طرف از طرفین یا بیش از طرفین عدم الزام بود علم الزامی از کار می افتد. چون وجداناً علم اجمالی نیست اگر من می دانم

که بالنسبه به چیزی که این یا واجب است یا حرام است یا مستحب است. چون خبر الزام معلوم نیست.

در جایی احتیاط لازم است که محرز باشد اصل الإلزام. احتمال غیر الزام داده نشود. گفته‌اند در ما نحن فیه از این قبیل نیست. ما یک دلیلی نداریم که اطلاق داشته باشد این را بگیرد و دلیل اطلاق داشته باشد آن را بگیرد که امر دائر بین الزامین باشد ولا یخرج عن الالزامین یعنی الزام بقاء و عدول به اعلم. احتمال دارد بقاء واجب باشد بر حی ولا يجوز العدول حتی الی الأعلّم و احتمال دارد عدول به اعلم واجب باشد یا تخییر باشد. این احتمال که در بین آمد الزام از بین می‌برد و تعارضی در کار نیست. چون گفته‌اند وجوب تقلید اعلم و هکذا عدول از حی به حی ادله‌اش ادله گنگ بود. یکی اجماع بود که اطلاق ندارد که این را بگیرد. اجماع بود بر اینکه تقلید اعلم واجب است خوب این اجماع ما محرز نیست که همه فقهاء فتوایشان این باشد که یتعین تقلید الأعلّم حتی إذا کان مقلداً لحي. از آن طرف دلیل وجوب تقلید اعلم چه بود؟ دوران بین تعیین و تخییر بود (اصالة التعین) و این در جایی است که احتمال تعیین از طرف دیگر داده شود والا اصالة التعین نیست. یعنی اگر یا تعیین است اعلم یا تخییر بین اعلم و بقاء بر حی است، اینجا یتعین. اما اگر یا اعلم تعیین است یا تخییر است بین عدول به اعلم و بقاء یا تعیین است بقاء. اینجا تعیین بین تعیین و تعیین می‌شود و بین تعیین و تخییر نیست.

در عدول از حی به حی هم همینگونه است ما یک آیه و روایتی که نداشتیم که لا يجوز العدول من الحي الى الحي. ادعای اجماع شده و ادعای دوران بین تعیین و تخییر است. وقتی که تقلید نکرده بود می‌توانست تقلید این یا آن را بکند اما وقتی که تقلید احدهما را کرد دیگر در همچنین جایی دیگر محرز نیست که

بتواند تقلید دیگری کند و بعبارة اخری یکی بخاطر دوران بین تعیین و تخییر بود و عدم جواز عدول و یکی بخاطر اجماع بود که هر دو دلیلش گنگ است. پس مسأله، مسأله تعارض نیست، مسأله ملاکاً مسأله تراحم است. مسأله تراحم نیست، محرز نیست که هر دو ملاک داشته باشد. در باب تراحم باید محرز باشد که هر دو ملاک کامل دارند. در ما نحن فیه ما احتمال می دهیم هر دو ملاک داشته باشند اما محرز نیست فقط ملاکاً تراحم است که مثل تراحمند. چرا؟ چون دوران امر بین تعیین و تعیین نیست بلکه یک طرفش تخییر است. احتمال عمل به الزام در هر دو طرف می دهیم.

اجماع بر وجوب تقلید اعلم. اجماع بر حرمة العدول، تعیین و تخییر در عدول که تعیین می کند عدول را، تعیین و تخییر در اعلم که اعلم را تعیین می کند. آن وقت تخییر می شود.

مگر اینکه بگوئیم که بعضی ها هم گفته اند: اعلم مطلقاً مقدم است. این حرف ها مال جائی است که اعلمی در کار نباشد. و تمسک به سیره عقلاء کرده اند اعلمیت در کار بود هیچ دلیلی مقابلش نیست. وقتی که اعلمیت نبود مسأله استصحاب و دوران بین تعیین و تخییر و مثل این ها به میدان می آید. این ادعا را مشهور نپذیرفته اند لهذا مشهور اینجا قائل به تخییر شده اند و عدم حرمة العدول شده اند.

بله در ادله منع یک امور دیگر ذکر شد که آن امور اینجا هم می آید. یکی مسأله مخالفت قطعیه در بعضی موارد. اگر گفتید **إلا إذا كان الثاني اعلم لا یحرم العدول**. یعنی **یحوز العدول ویجوز البقاء**. در صورتی که تخالف فتوین دارند چکار می کنید؟ چطور می شود مولی تخییر بین متناقضین و متضادین قائل شود که یکی از حرف های قبل بود که اخص از مدعا بود. و اینجا هم اخص از

مدعاست که اگر ثابت شود حرف در حدودش تام است. یکی دیگر آنجا حرف این بود که فتوین متعارضین عین بقیه متعارضین است. اگر اختلاف فتوی داشته یکی از مصادیقش تعارض است. یکی دیگر هم مسأله يجب الزام أحد الأمرین الباطلین که یا تبعیض در حکم کلی است یا بطلان اعمال سابقه. یعنی اگر گفتیم لا يجب العدول الی الأعلم ولا یحرم العدول الی الأعلم ولا يجب الاحتیاط وأنما یجوز العدول الی الأعلم که عروه و شیخ و صاحب جواهر غالباً گفته‌اند تعیین تخییر قائل شدیم. اگر گفتیم لا یجوز العدول من الحي الی الحي إلا إذا كان الثاني اعلم که ظاهرش این است که یجوز العدول و یجوز البقاء این را اگر بالنسبه الی الفتاوی قبل تخالف داشته باشد اگر رجوع به اعلم کرد چکار می‌کنید؟ می‌گوئید باطل است یا این را ملتزم شوید و یا اینکه تبعیض در حکم کلی است.

بله مسأله استصحاب هم بود که طرفین به آن در آنجا استدلال می‌کردند فقط چیزی که هست استصحاب در اینجا یعنی اگر تقلید کرد مجتهدی را بعد دیگری اعلم شد یجوز البقاء و یجوز العدول، استصحاب می‌گوید يجب البقاء در همچنین جائی مگر کسی قائل شود که شده‌اند. گفته‌اند اگر اعلم پیدا شد موضوع عوض می‌شود. اگر عوض شد استصحاب جاری نمی‌شود اگر نه گفتیم عرفاً موضوع عوض نمی‌شود حالا یک خبیری جامع الشرائط پیدا شده این می‌خواهد تبعیت بی‌استدلال کند. که یقف الاستدلال. موضوع متبدل شده پس یکی نیست که این نقض آن کرده باشد. این‌ها بالتیجه نقض و ابرام‌های تخییر در مسأله است.

✓ جلسه ۶۳

۱۶ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به مسأله دوم عدول بود صاحب عروه فرموده بود لا يجوز العدول من الحي الى الحي إلا إذا كان الثاني اعلم. عرض شد که معدول اليه اگر اعلم بود در عدول جوازاً و عدماً و وجوباً اقوالی بود که عمده اش اقوال اربعه بود. قول اول قول صاحب عروه و جماعتی که يجوز العدول و يجوز البقاء. کمابیش صحبت هایش عرض شد. قول دوم که قول معظم است از شیخ به این طرف و آن وجوب العدول الى الأعلّم است. که اگر مقلد یک مجتهد زنده شد بعد دیگری از او اعلم شد یا منکشف شد که حالا اعلم شد (نه کشف بطلان تقلید سابق که آن یک بحث دیگر است) **يجب العدول اليه.**

این قول معظم از شیخ به بعد قائل به شیخ هستند. نه صاحب جواهر چون ایشان جزء مجوزین عدول و بقاء است چون تقلید اعلم را در اصل واجب نمی داند حتی در ابتداء. اما از شیخ به بعد رساله شیخ غالباً محشین اینجا از شیخ این را قبول کرده اند گرچه در رساله صاحب جواهر همان عبارت صاحب عروه داشت. و غالباً محشین از این قول ساکت شده اند و

جواز عروه را تبدیل به وجوب یا علی نحو الاحتیاط الوجوبی یا علی نحو الفتوی. هر قدر از فقه که مرحوم شیخ انصاری نوشته‌اند و تخالف بین نظر ایشان و صاحب جواهر است غالباً بعدی‌ها نظر شیخ را گرفته‌اند. فقه، فقه شیخ انصاری است در آن حدی که شیخ نوشته‌اند چون غالباً فقه را ننوخته‌اند. این هم یکی از همان مسائلی است که شیخ با صاحب جواهر متخالفند و غالب بعد از شیخ نظر شیخ را گرفته‌اند.

دلیل این *يجب العدول چیست؟* خیلی حرف اینجا هست. آنکه عمده است که اشکال صغروی فقط دارد و این باید بررسی واقعی شود مسأله بناء عقلاست. مدعا این است که عقلاء وقتی که احراز کردند بین دو اهل خبره که یکی اعلم از دیگری است، دیگری را برایش حجیت نمی‌دانند مطلقاً و عقلاء مبنا و سیره‌شان اینگونه است و فرق نمی‌کند که قبلاً به یک خبر دیگر مراجعه می‌کرده یا خیر. ابتداءً و استدامهً فرقی نمی‌کند.

اگر این محرز شود که راستی در سوق عقلاء این است. هیچ حرفی در مقابلش ایستادگی نمی‌کند. نه اینکه هیچ حرفی ایستادگی نمی‌کند اگر دلیل شرعی داشته باشد. چون دلیل خاص نداریم و حرف‌های دیگری که زده‌اند مع عدم ثبوت این حرف. ما که ملتزم این فرمایش آقایان نیستیم این حرف را صغروياً نپذیرفته‌ایم و روشن نیست. اما اگر محرز شد که بناء عقلاء بر این است که اعلم را متعیناً واجب الاتباع می‌دانیم (*واجب التنجیز و الاعذار*) مطلقاً (نه اطلاق لفظی تا گفته شود بناء عقلاء که لفظ ندارد، نه یعنی بناء مطلق است) عمده حرف این است و اگر این ثابت شد مسلم است مطلب و گیری هم ندارد که عدول به اعلم واجب است. اما وقتی که این ثابت نشود اینجا خیلی حرف از دو طرف هست که خلاصه‌اش این است.

غیر اعلم مع وجود اعلم حجیت ندارد و حجیتش حجیت ترتیبیه است. وقتیکه حجیت نداشت فرقی نمی‌کند اول دنبال لا حجیه رفته بوده یا در وقتی که حجیت داشته ولی اعلم که آمد شد لا حجیه.

از این که بگذریم و از این گذشته‌ایم و برایمان روشن نیست که یک همچنین بنائی عقلاء داشته باشند. اگر روشن باشد بحث گیری ندارد. و غیر از این حرفی دیگر نیست و همین کافی است و استدلال هم لازم ندارد. از این که بگذریم استدلال به چند دلیل شده:

۱- گفته‌اند (کسانی که می‌گویند عدول به اعلم واجب است) ادله وجوب تقلید الأعلم مطلقه لا فرق فیها بین الابتداء والاستمرار. اگر اول این دو مجتهد بوده‌اند یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و می‌گفتند با وجود اعلم تقلید غیر اعلم جائز نیست چون تقلید اعلم واجب است چه فرقی می‌کند تقلید غیر اعلم را کرده باشد یا نه. ادله می‌گویند که تقلید اعلم واجب است قبلاً تقلید غیر را کرده باشد یا نه.

این دلیل تام نیست چرا؟ چون ادله وجوب تقلید اعلم بعد بحث مفصلش می‌آید، عمده‌اش چهار چیز است که به آن استدلال کرده‌اند. سه تایش لُبّی است و یکی اش لفظ دارد. گفته‌اند ادله وجوب تقلید اعلم یکی بناء عقلاست یکی اقریبیت الی الواقع، یکی اجماع منقول است و یکی اخبار علاجیه است. یکی اصل تعیین است که صحبت می‌شود.

گفته‌اند غیر اخبار علاجیه، بقیه ادله لبّیه هستند و آن‌ها اطلاق ندارند که بگوئید تقلید اعلم واجب است. بناء عقلاء که لفظ ندارد تا اطلاق داشته باشیم. و نه اقریبیت الی الواقع و نه اجماع منقول. پس شامل نمی‌شود موردی را که می‌خواهد عدول کند به دیگری و موردش جائی است که هنوز تقلید نکرده

است.

ما می مانیم و اخبار علاجیه که می گوید افقهما. افقه لفظ است مطلق است و فرق نمی کند قبلاً از غیر افقه گرفته بوده و یا اینکه ابتداءً می خواهد از غیر افقه بگیرد.

در باب وجوب تقلید اعلم می آید. این دلیل ولو اطلاق دارد اما اشکال دارد من وجوه عدیده که صحبتش می آید که عمده اش این روایت که در موردش خبر حسّی باشد مشهور عمل به آن نکرده اند، فکیف به اینکه ما بخواهیم تعدی دهیم غیر معمول به در حسّیات را به حدسیّات. در باب خود خبر فقهاء می گویند فرقی نمی کند اگر تعارض کرد روایت زراره با روایت فلان راوی و زراره از فلان راوی بلا شک افقه است. إذا تعارضتا تساقطا. روایت زراره ترجیحی ندارد. ولو اینکه درباره روایت آمده و در فقه هم آمده که روایت او را ترجیح می دهند و تخییر هم قائل نیستند. اما مشهور اعراض کرده اند در جائی که خبر حسّی است. آن وقت ما می خواهیم آنکه در موردش خبر حسّی معمول به نیست بیاوریمش در حدسیّات. و از اطلاقش استفاده کنیم. تام نیست و دلیلیت ندارد.

اما این بناء عقلاء که گفته اند اگر آن است که حرف تمام است. اگر راستی بناء عقلاء علی نحو مطلق هست و اطلاق البناء محرز است که عقلاء مع وجود الأعلّم غیر اعلم را حجت نمی دانند مطلقاً چه شروع کرده باشد یا نکرده باشد.

عقلاء اعلم را مطلقاً حجت منحصره می دانند و غیر اعلم را غیر حجت می دانند. اگر آن است که هیچ حرفی با آن نیست. اما اگر یک چیزی غیر از آن است که بدرد می خورد اینجا.

بعضی‌ها به جزم گفته‌اند محرز است و علی‌الأحوط وجوباً می‌آید که صاحب عروه فرموده يجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی‌الأحوط و گفته‌اند بل علی‌الظاهر، علی‌الاقوی.

اگر دست ما از ادله خالی شد و نوبت به اصول عملیه رسید در مسأله عدول به اعلم اصل عملی اینجا چیست؟ ما شک کردیم و دلیلی نداریم و اجماع دلیل لّبی است نمی‌گیرد و بناء عقلاء هم لّبی و اقریبّتی الی‌الواقع نیز همینطور است و غیر اعلم ممکن است اعلم من‌الأموات باشد پس اقریبّتی الی‌الواقع مطلق در حی محرز نیست. گذشته از اینکه اقریبّتی فقط در اعلامیت نیست. اخبار علاجیه هم که در موردش عند المشهور عمل نشده چه برسد در اینجا که دو چیز می‌خواهد هم غیر معمول به در حسنیات و هم تعدی دادن به حدسیات می‌خواهد.

اگر نوبت به اصول عملیه رسید و موضوع شک شد. اصل عملیه اینجا چیست؟ تقلید مجتهد جامع‌الشرائط را می‌کرد بعد یک نفر اعلم از او شد آیا به اعلم عدول کند یا نه؟ گفته‌اند اصالة‌التعیین دوران بین‌تخیر و تعیین است. امر دائر است بین اینکه واجب باشد عدول یا جائز باشد البقاء و العدول. در دوران بین تعیین و التخییر، التعیین معلوم‌الحجیة و التخییر غیر معلوم‌الحجیة است. این یک اشکال که اصل تعیین نمی‌تواند معین کند عدول به اعلم را. اشکال دوم این است که اصل تعیین در اینجا محکوم بالاستصحاب است و اصل التعیین اضعف‌الأصول‌العقلیة است و استصحاب اصل شرعی و اصل شرعی اضعفه حاکم علی‌الاقوی‌الأصول‌العقلیة. چون اصل عقلی ملاکش این است که چون از شرع چیزی بدست ما نرسیده احتیاط کنید. چون عقل چه موقع حرف می‌زند؟ وقتی که شارع چیزی نگفته باشد. اگر شارع چیزی

فرموده باشد عقل می گوید او را تبعیت کن ولو برای یک موضوع شک گفته باشد حرف او مقدم است. بله اگر اصل عقلی اصل نباشد که موضوعش شک باشد اماره باشد.

اصالة التعیین می گوید اگر اعلم را بگیری یقیناً مبرء الذمه هستی و نمی دانی که اگر غیر اعلم را گرفتی مبرء الذمه هستی یا نه، پس اعلم را بگیر. اما اگر یک اصل شرعی گفت غیر اعلم هم مبرء ذمه است. این اصل عقلی آب می شود و تمام. ما اینجا اصل شرعی داریم، آن هم اصل محرز داریم که من اقوی الأصول شرعی است که آن استصحاب باشد و می گوید شما تقلید مجتهد جامع الشرائط را می کردی صحیح بوده بگو حالا هم که اعلم پیدا شده صحیح است. پس اصل تعیین دیگر موضوع ندارد و از بین می رود.

اینجا مرحوم آقای حکیم یک چیزی شبیه این فرموده اند و بعضی از متأخرین بر ایشان اشکالی کرده اند و گفته اند اگر عدول به تقلید اعلم لازم شد چه فرقی می کند دلیلش دلیل اجتهادی باشد یا اصل عملی باید مقدم باشد مگر بگوئید که عدول به اعلم لازم نیست. اگر گفتید عدول از حی به اعلم لازم است این لازم، لازم است چه فرقی می کند، دلیل وجوب عدول به اعلم دلیل اجتهادی باشد یا اصل عملی.

انصافاً این اشکال روشن نیست تمامیتش. خیلی فرق می کند. وجوب عدول به اعلم را باید ببینیم دلیلش چیست اینجا را می گیرد یا نه؟ اگر دلیلش اصل تعیین است که اضعف الأصول العقلیه است و دلیل بقاء بر حی غیر اعلم استصحاب است که من اقوی الأصول الشرعیه است این موردی برای اصل عقلی نمی گذارد.

اینکه فرق نمی کند وجوب عدول به اعلم دلیلش اجتهادی یا اصل عملی

باشد این حرف تام نیست و خیلی فرق می‌کند. اگر وجوب عدول به اعلم دلیلش دلیل اجتهادی باشد، بله قائل می‌شویم اما اگر دلیلش اصل عملی باشد و نیست چیزی در بین الاصل تعیین و این اصل عقلی است و اصل عقلی محکوم للعموم فی الأصول شرعیه چون، استصحاب داریم.

پس با اصول عملیه نمی‌توانیم وجوب عدول را درست کنیم. چون هیچ اصلی نمی‌گوید به وجوب عدول الا اصالة التعیین و اصل تعیین مضافاً به اینکه معارضین احتمال تعیین آن طرف است که روی همین اصل تعیین خود همین آقایان حرمت عدول من الحی را درست کرده‌اند. مضافاً به این استصحاب است. پس استدلال برای وجوب عدول به اعلم با این ادله تام نیست مگر آن عرضی که اول کردم که اگر آن روشن شد مسلم عدول به اعلم واجب است. اگر آن درست نشد ولو اینکه شک در آن بناء ما کردیم دیگر این‌ها وجوب عدول به اعلم را نمی‌تواند درست کند.

فهرست

۵	جلسه ۱
۱۳	جلسه ۲
۲۰	جلسه ۴
۳۲	جلسه ۵
۴۰	جلسه ۶
۴۵	جلسه ۷
۵۳	جلسه ۸
۵۸	جلسه ۹
۶۴	جلسه ۱۰
۷۱	جلسه ۱۲
۷۵	جلسه ۱۳
۸۱	جلسه ۱۴
۸۵	جلسه ۱۵
۹۱	جلسه ۱۶
۹۵	جلسه ۱۷
۱۰۲	جلسه ۱۸

۱۰۷.....	جلسه ۱۹
۱۱۴.....	جلسه ۲۰
۱۲۱.....	جلسه ۲۱
۱۳۰.....	جلسه ۲۲
۱۳۸.....	جلسه ۲۳
۱۴۳.....	جلسه ۲۴
۱۵۰.....	جلسه ۲۵
۱۵۶.....	جلسه ۲۶
۱۶۱.....	جلسه ۲۷
۱۶۷.....	جلسه ۲۸
۱۷۴.....	جلسه ۲۹
۱۸۰.....	جلسه ۳۰
۱۸۵.....	جلسه ۳۱
۱۹۱.....	جلسه ۳۲
۱۹۹.....	جلسه ۳۳
۲۰۶.....	جلسه ۳۴
۲۱۴.....	جلسه ۳۵
۲۲۱.....	جلسه ۳۶
۲۲۸.....	جلسه ۳۷
۲۳۴.....	جلسه ۳۸

۲۴۲.....	جلسه ۳۹
۲۵۰.....	جلسه ۴۰
۲۵۸.....	جلسه ۴۱
۲۶۵.....	جلسه ۴۲
۲۷۰.....	جلسه ۴۳
۲۷۷.....	جلسه ۴۴
۲۸.....	جلسه ۴۵
۲۹۳.....	جلسه ۴۶
۳۰۰.....	جلسه ۴۷
۳۰۵.....	جلسه ۴۸
۳۱۲.....	جلسه ۴۹
۳۲۰.....	جلسه ۵۰
۳۲۶.....	جلسه ۵۱
۳۳۳.....	جلسه ۵۲
۳۴۰.....	جلسه ۵۳
۳۴۷.....	جلسه ۵۴
۳۵۵.....	جلسه ۵۵
۳۶۲.....	جلسه ۵۶
۳۶۹.....	جلسه ۵۷
۳۷۵.....	جلسه ۵۸

۳۸۰.....	جلسه ۵۹
۳۸۸.....	جلسه ۶۰
۳۹۴.....	جلسه ۶۱
۴۰۱.....	جلسه ۶۲
۴۰۹.....	جلسه ۶۳
۴۱۷.....	فهرست