

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

اجتهاد و تقلید

جلد سوم

محرر: سید هاشم خاتمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

جلسه ۱۱۴

۲۴ محرم ۱۴۲۰

مسأله راجع به این بود که بنابر وجوب تقلید اعلم و اختصاص این امر به مورد تخالف اعلم و غیر اعلم در فتوی بنابر این اگر شک شد که اعلم و غیر اعلم متوافق در فتوی هستند یا نه. تقلید اعلم در این صورت گیری ندارد و مسلم است که اشکالی ندارد. اما در صورت شک آیا جائز است تقلید غیر اعلم یا نه؟ شک در توافق و تخالف مع احراز الأعلم و غیر الأعلم آیا جائز است یا نه؟

تابع صحبت‌های گذشته نسبت به اطلاق، سابقاً گذشت بحثی و اختلافی بود از اعظم و اجلاء که ما اصلاً در باب تقلید آیا اطلاق لفظی داریم. **فاستلوا أهل الذکر**، اما من کان من الفقهاء و غیر این‌ها. پس اطلاق داریم و می‌گوید مجتهد عادل یجوز تقلیده که شامل اعلم و غیر اعلم هر دو می‌شود. یک عده هم منکر اطلاق بودند و می‌گفتند ادله لفظیه تقلید اطلاق احوالی ندارد در مقام مجرد بیان جواز تقلید است و بیش از این نیست.

علی هر دو قول می‌خواهیم ببینیم ما نحن فیه چه می‌شود؟ اگر ما قائل

شدیم که اطلاقاتی نداریم که شامل غیر اعلم شود، دلیل می‌گوید یجوز التقلید، در مقام بیان اطلاق احوالی نیست اصلاً، حالت اینکه اعلم و غیر اعلم باشد و انما فقط می‌خواهد بگوید تقلید جائز است. پس اطلاقی نداریم تا شامل غیر اعلم در حال وجود اعلم شود. بنابراین از آن طرف عمومات و اطلاقات داریم که لا تقفوا ما لیس لک به علم، اگر اطلاقات داشتیم در تقلید که شامل اعلم و غیر اعلم شود این تقیید می‌کرد آن اطلاقات و عمومات را و می‌گفت باب تقلید خارج است از لا تقفوا ما لیس لک به علم. حالائی که ما اطلاقات نداشته باشیم در باب تقلید، اطلاقات فوق سر جایش هست و می‌گوید غیر اعلم را اتباع نکن، چه از آن استثناء شده است؟ اعلم. که قدر متقین و مسلم است و غیر اعلم در صورت موافقت. اینجا بنابراین قول و مبنا می‌آید که فرموده بودند مخصص حتی اگر لفظی باشد، اگر مخصص ترخیصی است و از الزام بخواهد استثناء کند ظهور دارد مخصصات ترخیصیه در مقام اثبات نه در مقام ثبوت و حکم واقعی. روی این مبنا که اطلاقات نداریم که شامل اعلم و غیر اعلم شود، فرمایش میرزای نائینی که در اصول فرموده اینجا می‌آید. یعنی ما عموماتی داریم که می‌گوید لا یجوز تقلید، استثناء شده از آن تقلید الأعلّم فی صورة المخالفة مع غیر الأعلّم، ترخیص داده شده در تقلید، و ترخیص داده شده است غیر اعلم فی صورة الموافقة مع الأعلّم، آنوقت این ترخیص از آن عمومات استثناء است، لازم نیست زحمت کشیده اجتهاد کنید تا بتوانید بدست بیاورید یا احتیاط در مسائل کنید تا علم به واقع پیدا کنید. بلکه می‌توانید تقلید کنید و رخصت و تقلید کند از غیر اعلم فی صورة الموافقة مع الأعلّم یعنی احراز اعلم. پس تقلید غیر اعلم در کجا جائز شد (روی فرمایش میرزای نائینی)؟ در جائی که احراز موافقت شود. پس عند الشک عند الموافقة والمخالفة احراز نشده

موافقت پس اصلاً مورد ترخیص نیست.

پس بر مبنائی که ما اطلاقات در باب تقلید نداریم و روایات باب تقلید فقط صرف رجوع جاهل الی العالم را می‌خواهد بگوید، بنابراین پس ما یک لفظی نداریم که بگوید **يجوز تقلید الأعلّم و غیر الأعلّم و أنت خیر بینهما**. می‌گوید الجاهل یرجع الی العالم، اعلّم عالم است و مفضول هم عالم است. اطلاق نمی‌تواند این حالت را بگیرد و در مقام بیان احوال مطلق نیست. وقتیکه این نشد پس در همچنین حالی که اعلمی هست و غیر اعلمی هست فاسئلوا هم اعلّم و هم غیر اعلّم را بگیرد. پس اطلاقی نداریم که بگوید تقلید غیر اعلّم را در عرض اعلّم بتواند داشته باشد. پس چه در کار است؟ عمومات و اطلاقاتی که می‌گوید به غیر علم عمل نکن، از آن استثناء شده تقلید اعلّم مسلماً و تقلید غیر اعلّم در صورت موافقت با اعلّم، پس به نسبت به این استثناء دوم **تقلید غیر الأعلّم فی صورة توافق فتواه مع فتوی الأعلّم** این تخصیص، تقیید ترخیصی ولو لفظی، به فرمایش میرزای نائینی ظهور دارد در مقام اثبات نه اینکه می‌گوید واقعاً اگر اعلّم و غیر اعلّم توافق در فتوی دارند ولو شما ندانید می‌توانید تقلید غیر اعلّم کنید، اصلاً ایشان فرموده لسان مخصصات مقیدات ترخیصیه "ان علمت" است و لسانش ظهور در احراز دارد و در مقام اثبات دارد. پس مورد شک توافق غیر اعلّم با اعلّم بنابراین مبنی خارج از جواز تقلید غیر اعلّم است. هر دو مبنی مبنای میرزای نائینی است. هم منکر اطلاقات در باب تقلید هستند در بعضی از کلماتشان و لازم نیست بگویند اطلاق ندارد، شک برایش کافی است، چون شک در ظهور مسرح اصالة الظهور است، و هم ایشان قائل هستند که در مورد شک توافق اعلّم و غیر اعلّم **يجوز تقلید غیر الأعلّم**. و روی مبنای ایشان این دو حرف نمی‌سازد.

پس این دو مطلب روشن نیست که چطور با هم می سازد، از یک طرف ما قائل باشیم اطلاقات در باب تقلید نداریم، پس اگر اعلم و غیر اعلمی بود قدر متیقن را باید بگیریم و نمی توانیم بگوئیم اهل ذکر هر دو هستند. پس غیر اعلم هم تقلیدش جائز است چون اطلاق احوالی نداریم، از طرف دیگر بگوئیم در جائی که ما یک عام الزامی یا مطلق الزامی داریم و یک تقیید یا تخصیص به آن خورده این ظهور در مقام اثبات دارد نه ظهور در واقع. در همچنین جائی پس مورد شک را نمی گیرد، ما نحن فیه از این قبیل می شود. اگر یک عالم است، جاهل رجوع به او می کند اگر عالم و اعلم است جاهل به او نمی تواند رجوع به او کند نه از باب اینکه اطلاق آن را می گیرد بلکه از باب اینکه قدر متیقن این است و غیر اعلم آن قدر متیقن نیست و اطلاقی نیست آن را نمی گیرد. پس ما بی اطلاق هستیم. کأنه اصلاً ما دلیل لفظی در باب تقلید نداشتیم چکار می کردیم؟ عمومات داریم لا تقفوا ما لیس لک به علم. باید در دین به علم عمل کنید. اجتهاد اگر پیدا کنید علم تبعدی است و معتبر است. اگر احتیاط کند علم وجدانی و یک موردش هم تبعدی است، اما تقلید که می کند، تقلید اعلم کند علم تبعدی است و گیری ندارد اما تقلید غیر اعلم بخواهد بکند لا تقفوا ما لیس لک به علم. شک در حجیت است.

پس عمومات می گوید شما تقلید نمی توانید بکنید چون تقلید یکی از مصداق های لا تقفوا ما لیس لک به علم است. آنوقت دلیل آمده خارج کرده: إذا توافق الأعلّم مع غیر الأعلّم یجوز تقلید غیر الأعلّم حالا به هر جهتی، میرزای نائینی فرموده اند این ظهور در مقام اثبات دارد. یعنی إذا احرزت التوافق یجوز تقلید غیر الأعلّم. پس صورت شک در توافق و تخالف در عمومات داخل است.

بنابراین این حرف ما نحن فیه در باب تقلید گفته شده که میرزای نائینی هم گفتند اطلاقات نداریم پس چه می‌شود؟ ما دلیلی نداریم که بگویید يجوز تقلید غیر الأعلّم في حال وجود الأعلّم و دلیلی هم نداریم که بگویید يجوز تقلید الأعلّم في حال وجود غیر الأعلّم و اعلم را اطلاقات نمی‌گیرد. فقط اعلم متیقن است و یقیناً مجزی است و این در باب غیر اعلم نیست، پس چه موقع تقلید غیر اعلم جائز است؟ در صورت توافق الفتویین که خود میرزای نائینی هم فرموده‌اند چون هذا تقلید للأعلّم. آنوقت این استثناء می‌شود از وجود تقلید الأعلّم مع غیر الأعلّم. این استثناء ترخیصی است.

پس مورد شک در توافق و عدم توافق ولو واقعاً توافق باشد اما اگر برای شما محرز نباشد چه تعبداً و چه وجداناً دلیلی ندارید بر جواز تقلید غیر اعلم. آنوقت این دو مقدمه را که میرزای نائینی قبول دارند قاعده‌اش این است که حاشیه کرده باشند رساله شیخ را که تقلید غیر الأعلّم يجوز في صورة التوافق مع الأعلّم و در صورت شک در توافق نیز جائز است با اینکه این حرف خلاف این دو مبناست. البته عرض اشکال به شخص نیست. ما هر چه یاد گرفتیم از همین آقایان یاد گرفته‌ایم بعد از ائمه عليهم السلام. اما چیزی که هست ما می‌خواهیم ببینیم آیا این دو را می‌توانیم با هم بپذیریم یا نه؟

این بنابر اینکه ما اطلاقات نداریم. اما اگر گفتیم اطلاقات داریم در باب تقلید و اطلاقات فاسئلوا أهل الذکر و امثالش یا در مقام بیان تعدد و تعارض هست یا لا اقل من الشک که در مقام تنجیز و الإعذار در حکم مقام بیان است. اگر لفظ قابلیت شمول دارد و ما شک کردیم در تطابق الارادتين در مقام تنجیز و اعدار باید اطلاق در مقام بیان حساب کنیم.

پس اطلاقات می‌گوید يجوز تقلید الأعلّم و غیر الأعلّم، چون هر دو اهل

ذکر هستند آنوقت در خارج در مقام اثبات داریم:

- ۱- نعلم بتوافق الأعلّم وغير الأعلّم. هر دو اهل ذکر و جائز التقییدند.
 - ۲- نعلم بالتخالف الأعلّم وغير الأعلّم، این را علی المبنی چون تناقض لازم می آید، اطلاق نمی تواند متناقضین را بگیرد، فاسئلوا أهل الذکر می تواند بگوید قول اهل ذکر حجت است در وقتیکه دو اهل ذکر هستند یکی می گوید نماز صحیح و دیگری می گوید نماز باطل، که بگوید هم این و هم آن قولشان حجت است. پس شارع حکم بصحة الصلاة و حکم ببطالها في وقت واحد. پس چون تناقض لازم می آید نمی تواند فاسئلوا أهل الذکر دو اهل ذکری که متخالف الفتوی هستند را بگیرد پس مورد تخالف خارج می شود.
- اگر من موردی را نمی دانم که تخالف و یا توافق است، این داخل در اطلاقات است. چند روز قبل عرض کردم ما بنابر اینکه اطلاقات داشته باشیم فرمایش صاحب عروه در حاشیه رساله شیخ یا صاحب جواهر تام باید باشد. چرا؟ چون اگر اطلاق مورد تخالف را نمی گیرد للتناقض، احتمال التناقض محال کاحراز التناقض. اگر من احتمال می دهم این دو مجتهد اعلم و غیر اعلم متخالف در فتوی باشند که مفروض بحث این است، پس احتمال می دهم که این دلیل غیر اعلم را نگرفته باشد و این شک در ظهور است.
- حالا می آئیم سر مسأله اینکه آیا ما یک اصل موضوعی نداریم که مورد شک در توافق و تخالف را تنقیح و بیان کند؟ ادعا شده است که چرا اصل داریم. و آن هم استصحاب عدم ازلی داریم. روزی که اعلم و غیر اعلم وجود نداشت شیخ و صاحب جواهر فرضاً هنوز بدنیا نیامده بودند. آیا فتوهایشان متخالف بود؟ خیر. اصلاً فتوائی نبود. پس تخالف نبود، ولو از باب سالبه بانتفاع موضوع، پس تخالف مسبوق به عدم بوده ولو لعدم الموضوع بعد این

دو آقا بدنیا آمدند و درس خواندند یکی شد اعلم و دیگری غیر اعلم، فتوا در مسائل دادند، در مسأله تسیحات اربع اینکه یقیناً غیر اعلم است فتوایش یک تسیحه است من نمی دانم اعلم فتوایش یکی کافی است یا نه؟ وقتیکه نمی دانم پس نمی دانم آن متیقن سابق من که عدم تخالفهما در مسأله تسیحات اربع ولو لعدم الموضوع آن عدم مبدل به وجود تخالف شد یا همان عدم التخالف هست؟ و به عبارت دیگر فتوایی که اعلم درباره تسیحات داد آن روزی که اعلم وجود نداشت و یا وجود داشت و فتوی نداده بود به تسیحات، فتوای مخالف نداشت، عدم صحه به یک تسیحه نبود، نمی دانم بعد از اینکه فتوی داد، آیا فتوای مخالف داد یا نه؟ استصحاب عدم می کنم که در ازل تمام حوادث مسبوق به عدم بودند و یکی اش هم فتواست و یکی اش هم اختلاف در فتواست، این فقیه اعلم وجودش هم مسبوق به عدم بود و بعد شکسته شد و عدم وجود پیدا کرد. اجتهادش هم مسبوق به عدم بود و اجتهاد پیدا کرد فتوایش هم مسبوق به عدم بود قطعاً این عدم شکسته شد و فتوی داد، مخالفت با غیر اعلم که مسبوق به عدم بود آیا این هم شکسته شد، من شک دارم، استصحاب می کنم.

البته استصحاب عدم ازلی یک اشکال دارد که محل خلاف است و بحث مفصلی هم در اصول دارد و مشهور این استصحاب را قدیماً و حدیثاً قبول ندارند و عمده بحث هم این است که عمده ادله استصحاب که می گوید لا تنقض الیقین بالشک منصرف از عدم ازلی است.

اگر کسی استصحاب عدم ازلی را قبول داشته باشد روی استصحاب عدم ازلی مورد شک در تخالف اعلم و غیر اعلم، می گوید این مسبوق بالعدم بود نمی دانم تخالف درست شد استصحاب عدم می کنم و ممکن است بگوید این

حرف در مورد توافق هم هست که مسبوق به عدم بوده، فتوای غیر اعلم یک تسبیحیه کافی است، فتوای اعلم موافق بودنش با غیر اعلم آن هم مسبوق بعدم بود. پس استصحاب عدم توافق را در آنجا می‌کنم، و این یکی از اشکالها به عدم ازلی است. قائلین به استصحاب عدم ازلی می‌گویند نه جاری نمی‌شود چون ما نمی‌خواهیم توافق را اثبات کنیم، ما نمی‌خواهیم به استصحاب عدم تخالف استصحاب توافق کنیم، ما توافق لازم نداریم، همین قدر که ندانیم توافق است یا تخالف، کافی است برای ما.

بعضی‌ها هم خواسته‌اند بگویند استصحاب عدم نعتی اینجا هم هست نه عدم ازلی یعنی این اعلم نه وقتیکه هنوز بدنیا نیامده بود.

جلسه ۱۱۶

۲۸ محرم ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که بنابر اینکه تقلید اعلم در مورد تخالف بین اعلم و غیر اعلم در فتوی، تقلید اعلم متعیناً واجب است و قول مفضول حجیت ندارد. و در صورت توافق در فتوی تقلید غیر اعلم جائز است. بنابراین قول اگر مکلف شک کرد که مفضول با افضل در فتوی با هم توافق دارند. فتوای مفضول را می‌داند ولی فتوای افضل را نمی‌داند چیست؟ موافق است یا مخالف؟ این‌ها غالباً متأخرین می‌گویند یجوز تقلید المفضول در صورت شک. صحبت این بود که دلیلش چیست؟ یکی از ادله‌ای که ذکر شده بود این است که این شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست پس می‌تواند تقلید مفضول کند بدون فحص از اینکه افضل مخالف است یا موافق.

دو مسأله خوب است اینجا بررسی شود گرچه هر دو مسأله اصولی است و مفصل هم بحثش هست. یکی اینکه آیا در شبهات موضوعیه اصل عدم فحص است و دلیل می‌خواهد که متأخرین غالباً در کتب اصول این را

فرموده‌اند.

یک مسأله دیگر موارد استثناء از این اصل. بنابر اینکه اصل عدم وجوب فحص باشد در شبهات موضوعیه، یعنی جریان ادله برائت عقلی و نقلی در موارد شک قبل از اینکه فحص کند. بنابراین مبنی یک مواردی را استثناء کرده‌اند آقایان، آیا ما نحن فیه که فحص از اینکه اعلم مخالف است با مفضول یا موافق است این از مستثنی است یا مستثنی منه؟

اما مسأله اولی خیلی مختصر عرض کنم از شیخ به بعد در اصول گفته‌اند در شبهات حکمیة اجرای برائت متوقف بر فحص است اما در شبهات حکمیة برائت عقلیه و نقلیه هر دو جاری می‌شود بدون فحص. وجه این حرف چیست؟ اجمالاً گفته‌اند وجهش این است که قبح عقاب بلا بیان که برای برائت عقلیه است می‌گوید تا بیان به شما نرسیده باشد عقل حکم می‌کند که مولی نمی‌تواند عقاب کند شما را. و اگر شک داشت به بیان لم یصل الیه البیان برای چه فحص کند. برائت شرعیة اطلاعات دارد رفع ما لا یعلمون. ایشان وقتیکه شک می‌کند فلان چیز واجب است یا حرام؟ شک که کرد لا یعلمون است دیگر فحص برای چه؟ گفته‌اند این ادله برائت عقلیه و نقلیه شامل قبل از فحص می‌شود هم در شبهات حکمیة و هم در شبهات موضوعیه. فقط چیزی که هست با دو دلیل شبهه حکمیة را بیرون کشیده‌اند آنوقت شبهات موضوعیه می‌ماند علی اصل اطلاعات و علی قاعده لا بیان. پس عدم فحص در شبهات موضوعیه علی الأصل است چون لا یعلمون است. کجای لا یعلمون دارد بعد از فحص، اطلاق دارد. و در شبهه حکمیة و موضوعیه هر دو لا یعلمون است حتی قبل الفحص فقط در شبهات حکمیة گفته‌اند یجب الفحص بخاطر دو دلیل: یک دلیل عقلائی و یک دلیل شرعی. دلیل شرعی را بعضی قبول ندارند

می شود فقط یک دلیل.

گفته‌اند دلیل شرعی اجماع است و اجماع مسلم است. در شبهات حکمیة اگر شک داریم که فلان چیز واجب یا حرام است احتمال وجود دادیم و احتمال حرمت ندادیم فقیه نمی‌تواند تمسک به بیان عقل کند و لا یعلمون شرع بدون اینکه فحص کنیم. مقلد هم بدون فحص از فتوای مرجعش نمی‌تواند لا یعلمون را جاری کند و لا لا بیان را. یک دلیل را گفته‌اند للإجماع و مسلماً اجماع هست فقط کسانی که اجماع محتمل الاستناد را حجت نمی‌دانند محتمل بل مظنون بل ربما یطمئن الی اینکه این اجماع مستند الیه دلیل دوم است که دلیل عقلانی باشد.

دلیل دوم این است که گفته‌اند: در روایات بنای معصومین علیهم‌السلام بر این نبوده که تقیید است و تخصیصات مطلقات و عمومات را با هم ذکر کنند. معصومین علیهم‌السلام گفته‌اند اگر عبدی مولائی دارد که این مولی متفرق صحبت‌هایش را ذکر کرده عادتاً یعنی اگر به عبد گفت در اول ماه رمضان فلان چیز درست کن و روز دوم فلان غذا تا آخر ماه مبارک. اگر بعداً گفت در فلان غذا نمکش را بیشتر کن یا فلان غذا را سرخ نکن. مبنای یک مولائی بر این بود که تقییدهای مطلقاتش را پهلوی مطلق ذکر نمی‌کرد، تخصیص‌های عمومات را پهلوی عام ذکر نمی‌کرد، یک خاص یک جا و یک عام جای دیگر و یک تخصیص دیگر در جائی و تخصیص دیگر در جائی دیگر. مبنایش این بود که پخش صحبت می‌کرد. این عبد نمی‌تواند به مطلقات و عمومات قولی تمسک کند و بگوید ظهور در اطلاق دارد و عموم الا بعد از اینکه فحص کند و ببیند این مولی جای دیگر تخصیصی برای این عام نگفته است. اگر این مولی اینگونه است، مطلقاتش قبل از فحص حجیت ندارد و عموماتش قبل از

فحص حجیت ندارد.

گفته‌اند از روایات ائمه علیهم‌السلام ظاهر می‌شود که حالا به جهت تقیه یا مصالح دیگر بوده یا تدریجی بیان کردن احکام بوده است، خارجاً ائمه علیهم‌السلام موارد زیادی مطلق گفته‌اند که جای دیگر تقییدش زده‌اند. یکی از معصومین علیهم‌السلام مطلق را گفته و معصوم دیگر تقییدش را فرموده است. یکی عام را گفته و دیگری تخصیص را فرموده است، برای عبد نسبت به اقوال مولی ظهوراتش قبل از فحص حجیت ندارد. و بناء عقلاء در ظهورات در جائی است که مولی صحبت‌هایش اینگونه نباشد. پس این از لا بیان عقلاء بیرون می‌کشد و از لا يعلمون شرعاً بیرون می‌کشد. و همچنین چیزی در شبهات موضوعیه نیست نه اجماع داریم در فحص در شبهات موضوعیه و نه اینجوری است که یک مولائی باشد و عبدی باشد و مولی بگوید. چگونه و چگونه. مولی به عبدش می‌گوید نان بخر دیگر مصادیق خریدن چیست و نان چیست این‌ها موضوعات است که مربوط به خود عبد است. اگر مولا یقین برای مصداق کرد فبها و گرنه هر مصداقی که عقلاً مصادیق برای آن مفهوم است وظیفه عبد است.

گفته‌اند در شبهات موضوعیه نه اجماع داریم که فحص لازم است و نه اینکه این مسأله عقلائی است که منصرف کند اطلاقات را و حکم عقلی و لا بیان را در جای بعد از فحص بگوید. یعنی عقل به عبد می‌گوید شمائی که همچنین مولائی داری که بخاطر هر مصلحتی بوده متفرق صحبت کرده شما نمی‌توانید به آن لا يعلمونی که خود همین مولا فرموده بمجردی که نداشتی بگوئی از من مرفوع است. خیر، باید فحص کنی. و خود عقل هم قبح بلا بیان را در لا بیان بعد از فحص می‌گوید نه لا بیان مطلق حتی قبل الفحص.

پس فحص در شبهات حکمیة واجب است و در شبهات موضوعیة واجب نیست و می‌توانید بدون فحص به اطلاق لا یعلمون تمسک کنید و بگوئید رفع ما لا یعلمون. این اجمال معروف بین آقایان از شیخ به بعد بوده و تام هم هست. فقط اینجا یک مطلب دیگر هست و آن این است که آیا این عقلاء هستند که ظهورات را درک می‌کنند و این عقلاء هستند که موارد لا بیان عقلی را تشخیص می‌دهند، آیا برای عقلاء فرق می‌کند عند الجهل العبد بوظيفة سواء لیس جهل جهله بحکم مولی باشد یا بموضوع حکم المولی باشد، آیا پیش عقلاء حکم و موضوع اصلاً فرق می‌کند؟ چون شک در موضوع شک در حکم است بالنتیجه. حکم یک چیز است و موضوع یک چیزی دیگر، یعنی یک وقت عبدی نمی‌داند که مولی برای امروز امری و دستوری دارد یا نه که باید فحص کند. یک وقت مولی به عبد گفته ظهر که شد برو نان بخر اما عبد شک می‌کند که آیا مصادیق نان چیست پیش مولی؟ یا شک می‌کند که از نظر عرفی مصادیق نان چیست؟ آیا از نظر عقلاء عبد می‌تواند بدون فحص در مصادیق مشکوک براثت جاری کند، فرض کنید شک می‌کند که نان صدق بر سمون می‌کند یا نه؟ عبد هم رفت و می‌گوید چون نمی‌داند مولی که گفته نان ظهور دارد در سمون یا نه؟ چون نمی‌دانم از مولی سؤال نمی‌کنم و چون نمی‌داند سمون نمی‌خرد. اگر واقعاً مولی آن روز گرسنه بوده و سمون را هم می‌خواسته و عبد نگرفته چون نمی‌داند مولا می‌خواسته یا نه که اگر فحص می‌کرده می‌فهمیده که مولی می‌خواسته، این عبد با این التفات آیا مولی حق دارد معاقبه‌اش کند که چرا سؤال نکردی؟ آیا از نظر عقلاء شک در موضوع و شک در حکم فرق می‌کند در اینکه اگر فحص می‌کرد به آن می‌رسید یا فرقی نمی‌کند؟ این مطلبی است که مطلب عقلانی است. اگر گفتیم فرق نمی‌کند کما

اینکه اینگونه به نظر می‌رسد بعنوان یک اصل عام. بله ممکن است یک مواردی را خود مولی بگویند نمی‌خواهم فحص کنی گیری ندارد. اما در جائی که نه دلیل بر وجوب فحص و نه دلیل بر عدم وجوب فحص داریم آیا بنای عقلاء علی لزوم الفحص در شبهه حکمیة عند الشک فرق می‌کند یا نه؟ اگر گفتند فرق می‌کند که می‌پذیریم اما به نظر می‌رسد که عند العقلاء فرقی نمی‌کند گرچه ما در شبهات موضوعیة اجماع بر وجوب فحص نداریم و آن دلیل دوم که در شبهات حکمیة می‌گوید فحص نکن نداشته باشیم اما بنای عقلاء کافی است و لازم نیست هر جائی چند دلیل داشته باشیم. یک دلیل هم داشته باشیم کافی است.

آیا اگر کسی به قانون عمل نکرد آیا صاحب قانون به این دو اشکال کرد. یکی گفت من نمی‌دانستم که همچنین قانونی هست گفت چرا سؤال نکردی، آیا حق دارد بگوید چرا سؤال نکردی؟ دیگری گفت من می‌دانستم همچنین قانونی هست نمی‌دانستم این موضوع آیا موضوعش هست یا نه؟ به او نمی‌گوید چرا سؤال نکردی؟ آیا این دو از نظر عقلاء فرقی می‌کنند؟

در روایات دارد که یکی از دیگری اهون است. از حضرت سؤال می‌کند که دو نفر هستند که در عده نکاح کرده‌اند یکی شان نمی‌دانسته نکاح در عده حرام است (حکم) و دیگری می‌دانسته حرام است نمی‌دانسته این زن در عده است (موضوع) حضرت فرمودند: **احدهما أهون من الآخر**، آنکه نمی‌دانسته نکاح در عده حرام است اهون است چون نمی‌تواند احتیاط کند و نمی‌دانسته حرام است و مفاد کلام حضرت آن است که آنکه در موضوع شک دارد حکمش اشد است چون می‌دانسته حرام است موضوع را نمی‌دانسته، می‌توانسته احتیاط کند. پس حضرت یک مطلب عرفی فرمودند. که آن کسی

که حکم مولی را نمی‌داند باید فحص کند که آیا مولی حکمی دارد یا نه؟ اما اگر حکم را می‌داند موضوع را نمی‌داند و عمل نکرده و واقعاً این موضوع، الزام بود می‌گویند او را نمی‌گیرد چون نه اجماع است و نه بالنسبه الی موالی معصومین علیهم‌السلام نسبت به خود ائمه هست به فرمایشاتشان اما این بناء عقلاء هم نیست؟

به نظر می‌رسد که بناء عقلاء هست و هیچ فرقی نمی‌کند بلکه عند العقلاء التفات مهم است. اگر شخص احتمال الزامی از طرف مولی داد و نرفت فحص کند که آیا مولی اینجا الزامی دارد یا نه مورد عقاب قرار می‌گیرد. خلاصه مدعی این است که در شبهات موضوعیه آیا حکم فرق می‌کند و اگر فحص کرد مخالفت مولی نمی‌کرد، یک دفعه مخالفت مولی کرد چون شک در حکم داشت و یکبار مخالفت مولی کرد بخاطر اینکه شک در موضوع مولی داشت آیا این دو حرف فرق می‌کند در بناء عقلاء؟

در فقه و اصول هر جا که این را بحث می‌کنند مثال به طهارت و نجاست و شک در گوشت که آیا حلال است یا حرام یا لباس مشکوک یا شک در اینکه این زن ذات عده است یا نه چون این موارد مستثنی هستند.

غریب این است و لیس به غریب که شیخ انصاری در رسائل یک جا تصریح می‌کند به اینکه اجماع است که در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست علی نحو مطلق هم می‌گویند و در یک جای دیگر رسائل خودشان در شبهات موضوعیه تفصیل می‌گویند و بیان می‌کنند که شبهات موضوعیه علی قسمین: یک قسمی است که اگر بی‌فحص برائت جاری کنیم وقوع در مخالفت واقع کثیراً اتفاق می‌افتد نه اینکه معنایش علم اجمالی است، اما اگر نباشد افراد اجرای برائت کنند عند الشک بدون فحص در مخالفت واقع زیاد

قرار می گیرند، در اینجا لا تجری ادله البرائة الا بعد الفحص اما اگر اینجور نبود تجری ادله البرائة عند الشبهات الموضوعية که این استثنائی است که اگر شما این سه تائی که فحص نمی خواهد را کنار بگذارید (باب طهارت و نجاست و اکل و شرب و ملبوس و باب نکاح که ذات العدة و زوجه هست یا نیست) در جمیع ابواب دیگر عقود و ایقاعات و اموال و دیات و حج و... در آنها غالب مسائلش اگر فحص نشد در مخالفت انسان می افتد و یک یک را در فقه گفته اند يجب الفحص.

یکی در باب تقلید اعلم يجب تقلید الأعلم مع الإمكان علی الأحوط و يجب

الفحص عنه. مگر شبهه موضوعیه نیست؟

یکی در باب مسافت، که به سفر می رود و کیلومتر ماشین را نگاه نمی کند که بفهمد چند کیلومتر از شهر دور شده و به مسافت می رسد یا به حد ترخص می رسد، اینجا می گویند هم درباره مسافت و هم حد ترخص باید فحص کند و اگر در سفر است استصحاب جاری می کند و اگر می خواهد برود استصحاب جاری می کند.

در باب زکاء، اصل تعلق الزکاء و مقدار الزکاء هر دو می گویند فحص لازم

است. و یا در باب خمس باید فحص کند.

اگر کسی آبی از او خارج شد که نمی داند منی است یا نه؟ باید فحص

کند با اینکه شبهه موضوعیه است و واقعاً نمی داند که آیا جنب شده است یا نه؟

چرا در این شبهات فحص می خواهد؟ می گویند اگر بگوئیم فحص در

اینگونه جاها لازم نیست و اجرای برائت کنیم مردم یقیناً در خلاف واقع می افتند.

جلسه ۱۱۷

۱ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به یک مسأله اصولی بود که جای تفصیلش اصول است. اجمالاً بحث شد چون خیلی در بعض اوساط معروف شده که در شبهات موضوعیه بعنوان یک اصل عام براثت جاری است و فحص لازم نیست و بدون فحص براثت جاری می کنند.

مسأله این بود که تقلید غیر اعلم عند اختلافه مع الأعلّم لا يجوز، وعند اتفاق غیر اعلم با اعلم يجوز تقلید غیر الأعلّم. بنابر این مبنی اذا شک، فتوای غیر اعلم را می داند تسبیحات یکی کافی است نمی داند اعلم هم فتوایش همین است تا این مصداق يجوز تقلید المفضول باشد یا اعلم مخالف این است فتوایش تا مصداق لا يجوز تقلید المفضول باشد. در همچنین جائی شبهه موضوعیه است، که يجوز تقلید المفضول عند الشک في الإختلاف، لأنّ الشبهة موضوعية ولا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية.

به این مناسبت عرض شد که در شبهات موضوعیه بعنوان اصل لا يجب الفحص، ادله براثت عقلی و نقلی جاری می شود بدون فحص یا نه؟

چند نمونه برای دفع استبعاد می خوانم:

رسائل شیخ باب اشتغال چاپ جدید ص ۵۲۴ عنوانی گذاشته اند: الثالث أنّ وجوب الفحص انما هو اجراء الإصل في الشبهة الحكمية اما اجراء الأصل في الشبهة الموضوعية فإن كانت الشبهة في التحريم فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص. بعد می فرمایند: وإن كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم الوجوب الفحص أيضاً وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد (شرعاً، عقلاً، عقلاً، عقلاً) هر سه را فرمودند

یک ورق بعدش ایشان می فرمایند: (البته رسائل را شیخ ۲۰ سال قبل از فوت نوشته اند و مکرر آن را تدریس کرده اند و بحث کرده اند و در زمان شیخ شاگردان ایشان حاشیه های مختلف بر رسائل نوشته اند که در یکی از حاشیه ها که حاشیه مرحوم کجوری باشد نوشته تمام حاشیه را به خود شیخ نشان می داده است) ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص (در شبهات موضوعیه است نه حکمیه که مسلم است) أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أُحْمِلَ الفحص لزم الوقوع في المخالفة التكليف كثيراً تعین هنا بحکم العقلاء اعتبار الفحص ثمّ العمل بالبرائة.

پس اگر موضوع مشتبه یک موضوعی است که بمجردی که نمی دانم من اجراء برائت کنم در مخالف واقع زیاد می افتم. اگر این شبهه موضوعیه اینگونه بود اینجا باید فحص نمود.

مسأله این است که یحرم در بول و غائط استقبال و استدبار القبلة. اگر شخصی در صحراست و می خواهد تخلی کند و قبله را نمی داند شبهه موضوعیه تحریمیة است. جوانب اربع هم در کار نیست چون در استقبال می گویند استقبال عینی قبله حرام است و اگر یک مقدار منحرف بنشیند

اشکالی ندارد. پس اینجا فحص نمی‌خواهد در صحرا، ولی شیخ می‌فرماید باید فحص کند اگر به نتیجه نرسید آنوقت رفع ما لا یعلمون جاری می‌شود و قبل از فحص رفع نیست.

ثم انه اشبه القبلة وجب الفحص (و بعد استدلال می‌کنند اگر شارع نهی کرده از استقبال و استدبار واقعی اگر بی‌فحص بنشیند مخالفن نهی می‌شود و این دلیل در تمام شبهات موضوعیت دارد) وجب الفحص لثبوت نهی عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص. (بعد شیخ بالاتر می‌روند و می‌گویند اگر فحص کرد و ظن پیدا کرد باید به ظن عمل کند).

در ص ۲۲۳ او آخر صفحه می‌فرماید: مسأله این است که يجب الاستبراء للمرأة الحائض عند انقطاع الدم. چون قطع شد. و نمی‌داند که آیا دوباره خون می‌آید و حیض ادامه دارد پس مسجد رفتن حرام است استصحاباً و روزه بر او واجب نیست و شبهه موضوعیه است در اینجا يجب الاستبراء یعنی فحص. این فحص دلیلش کجاست؟ شیخ می‌فرماید: ویمکن أن يؤيد بدعوى ان الأصل في أمثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم المخالفة الا بالفحص (کدام شبهه موضوعیه است که به فحص تعلم المخالفة شود. اینجا باید اجلاً للشيخ گفت این وصف توضیحی است نه احترازی. چون شبهه یعنی شک یعنی نمی‌دانم و می‌خواهم علم پیدا کنم که مخالف هست یا نیست. باید فحص کنم) ان الفحص هو وجوب الفحص لما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشبه على الحيض که آن هم یک شبهه موضوعیه دیگر است.

یکی دیگر ص ۱۸۳: ثم دم الاستحاضة تنقسم بحسب قلة وكثرته وتوسطه الى ثلاثة: مختلفة في الأحكام لا طريق عادة الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار

وجب علی المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من أي الثلاثة (چرا استصحاب نمی‌کند و باید فحص کند و اعتبار می‌خواهد) وإن كان الشبهات الموضوعية يجب العمل فيها قبل الفحص والاعتبار ولو لم يعتبره فسدت عاداتها لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة (چه لزومی دارد که علم پیدا کند، رفع ما لا يعلمون) چرا فرمودند: فحص می‌خواهد.

ص ۲۲۹. مسأله این است که مبتدئه باید فحص کند حتی تنقی یقیناً، فإن مقتضى ما تقدم من الأخبار ومن قاعده وجوب الفحص في المقام (در باب دم نسبت به زنان که فرموده‌اند لتعلم، رفع همین تعلم را می‌گوید) و ایشان وجوب فحص را اصل کرده‌اند) وإن كان الشبهة في الموضوع وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهراً واحتمل انقطاعه في الباطن (هر بار خون قطع می‌شود و احتمال می‌دهد در باطن باشد باید فحص کند که ببیند خون می‌آید یا نمی‌آید).

نه فقط شیخ اینگونه فحص را واجب می‌دانسته‌اند بقیه فقهاء هم در کتاب‌های فقهی‌شان هم فحص را واجب می‌دانند.

صحبت‌های قبل جهت دفع استبعاد بود که در این عصور که معروف شده که در شبهات موضوعیه براءت جاری است بی‌فحص عملاً در فقه اینگونه نیست آن هم علی‌نحو احتیاط نیست بلکه فتوا دارند و از این و آن هم نقل می‌کنند و این مشتبی از نمونه خروارهاست.

جلسه ۱۱۸

۲ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که بنا بر مبنای اینکه اگر اعلم و مفضول متخالف در فتوی بودند لا یجوز تقلید المفضول و اگر متوافق در فتوی بودند یجوز تقلید المفضول. حالا اگر شک کردیم که متخالف و یا متوافقند هل یجوز أم لا یجوز؟ قول معروف یجوز است و یکی از وجوهش این است که اینجا شبهه، شبهه موضوعیه است و فحص لازم ندارد که ببینیم در فتوا مخالفند یا موافق، عرض شد تابع این مسأله است که اصل در شبهات موضوعیه بگوئیم وجوب الفحص است (روی این وجه) یا عدم وجوب الفحص.

یک صحبت‌هایی راجع به وجوب فحص شد. حالا یک صحبت‌هایی اجمالاً درباره عدم وجوب فحص است.

تابع صحبت دیروز لعدم وجوب فحص در حج، عروه شروط حج یکی از آن استطاعت است و درباره هر شرطی چند مسأله ذکر شده. در شرط سوم که استطاعت باشد مسأله ۲۰ - ۲۱ می‌فرمایند: إذا شك في مقدار ماله وأنه وصل الى حد الاستطاعة أو لا؟ هل يجب عليه الفحص؟ (یعنی ببیند پیش افراد

مختلف که پول دارد اگر جمع کند بقدر استطاعت می شود) وجهان: احوطها ذلک (يجب الفحص) و کذا إذا علم مقداره وشکّ في مقدار مصرف الحج وانه يكفيه أم لا؟ غالباً در این مورد یا ساکت شده اند و قائل به احتیاط و جویی درباره فحص شده اند و یا احتیاط را تبدیل به فتوی کرده اند و گفته اند الأظهر وجوب ذلک. والأقوی وجوب ذلک. با اینکه این شبهه موضوعیه است و مسبوق به استصحاب است. بله مرحوم آقای خوئی حواشیشان مختلف است در چاپ های مختلف. در بعضی حواشی ایشان ساکت شده اند و احتیاط و جویی به فحص را قبول کرده اند، در بعضی فتوی داده اند که واجب نیست که فحص کند.

در صلاة مسافر عروه مسأله ۵: آیا واجب است که تحقیق کند که مسافت هست تا نمازش قصر باشد یا نیست تا تمام باشد. الأقوی عند الشک وجوب الاختبار أو السؤال لتجعل البنية أو الشیاع المفید للعلم الآ إذا كان مستلزماً للحرج (این شبهه موضوعیه و مسبوق به استصحاب عدم است. ایشان که در باب حج الأحوط فرمودند اینجا الأقوی می فرمایند: معظم هم اینجا تعلیق نرده اند. و اقوی را قبول کرده اند و بعضی اقوی را تبدیل به احتیاط کرده اند. بله در مستند العروه جلد ۸ صلوٰه ص ۱۰۴ بحث مفصلی می کنند که اینجا شبهه موضوعیه است و فحص نمی خواهد و چون دلیل خاصی ندارد واجب نیست. آخر عبارتشان می فرمایند: فالإنصاف عدم الفرق بين الموارد الشبهات الموضوعية ولا ميز بين مقام و مقام ولا يجب الفحص في شيء منها (البته صاحب مدارک هم همینجور قائلند).

در جائی که فحص نمی خواهد و دیروز عبارت شیخ اینطور بود که اگر بنا باشد در مواردی فحص نشود مردم من حیث المجموع در مخالفت کثیر

واقع می‌شود در همچینین جائی براءت عقلیه و نقلیه جاری نیست و ادله نقلیه منصرف به بعد از فحص است و براءت عقلیه هم قبل از فحص جاری نیست. مرحوم آشتیانی محکم قائلند که فحص نمی‌خواهد شبهات موضوعیه و فرقی هم ندارد فقط یک مورد مهمی است که ایشان می‌فرمایند: در بحر الفوائد ص ۲۱۶ از البرائة والاشتغال سطر ۲۱ به بعد: كما أنه لا فرق فيما ذكرنا (که در شبهات موضوعیه فحص نمی‌خواهد) بین علم المكلف بوقوعه و وقوع غالب المكلفين في مخالفة الواقع في الجملة على تقدير الرجوع الى الأصل قبل الفحص عن حال الموضوع (که اگر بگوئیم فحص نمی‌خواهد و استصحاب عدم یا براءت شود من مكلف و غالب مكلفين دیگر در مخالفت واقع وارد می‌شوند. و در هر چیزی که شک می‌کنند کمترین را انتخاب کنند) كما ادعى بالنسبة الى الشك في وجوب الحج من جهة عدم احتسابه فإن الرجوع الى الأصل يوجب تأخيره عن السنة الأولى في حق غالب المكلفي. چون خود تسویف حج حرام است و از کبائر است و دیگر اینکه اگر تأخیر انداخت نفهمد تا آخر عمر که مستطیع هست یا نه، یواش یواش پولی زیاد می‌شود و بدون حساب کردن می‌فهمد مستطیع هست. كما أنه لا فرق فيما ذكرنا (براءت بدون فحص) بین العلم المكلف وبين عدم علمه بذلك لأنّ العلم الإجمالي الذي احد طرفيه غير وقوع المكلف وغير الواقعة المشكوكة من الوقائع المستقبلية لا يُجدي شيئاً. (ایشان علم اجمالی را منجز نمی‌دانند) که اگر هم علم دارد خودش در مخالفت قرار می‌گیرد یا در این مسأله یا در مسائل آینده باز هم این علم اجمالی منجز نیست (و الا اگر بداند یا خودش و یا دیگر مکلفین در مخالفت واقع قرار می‌گیرند و این علم اجمالی فحص را لازم کند). كان اعتبار الفحص في الرجوع الى اصالة الطهارة في شبهات الموضوعية اولی من المقام كما هو ظاهر. (اگر بنا

بود فحوص لازم باشد و مشروط بود اصول ترخیصیه به فحوص بنا بود در اجرای اصل طهارت فحوص اولی باشد).

دو سطر قبلش ایشان اینگونه فرموده‌اند: **مع أنه لو كان** (احتمال الزام) **مؤثراً لوجب الحكم بالاحتياط بعد الفحص وبقاء التردد أيضاً.** (پس برائت مشروط به فحوص نیست، بعد از فحوص هم اگر دوباره شک کرد باز هم نباید برائت جاری کند. چه چیزی فحوص را لازم کرده، همان احتیاط را لازم می‌کند) **في ذكره غير واحد في الفضة المغشوشة** (که آیا نقره‌های خالص بقدر نصاب هست یا نه) **وفي باب الصلاة محل مناقشة ومنع كما يلتزموا به في نظائرهما مع أنه لا فارق هناك اصلاً.**

نتیجهٔ ایشان به دو چیز تمسک کردند برای اینکه فحوص نمی‌خواهد: **أنجائی فحوص می‌خواهد که علم اجمالی منجز باشد و عند الشك في اصل إلزام، علم منجزی در کار نیست و دیگر اینکه اگر این احتمال موجب فحوص می‌شد چرا بعد از فحوص و بقاء شک نمی‌گوئید احتیاط بلکه می‌گوئید برائت.** این‌ها هیچیک تام نیست. اما مسأله اینکه اگر چیزی فحوص را الزام کرد باید بعد الفحص و بقاء الشك موجب احتیاط باشد این چه تلازمی است؟ علم اجمالی موجب احتیاط است که فحوص هم نمی‌خواهد و خلطی شده بین وجوب فحوص و بین وجوب انجام دادن واقع. اگر من علم دارم که الزام به گردنم هست اینجا جای رفع ما لا يعلمون نیست چون علم است و موضوعاً از رفع ما لا يعلمون خارج است. علم است و تعیین که برائت تعیین می‌خواهد. اما در باب شک در الزام، شک در الزام ما دو دلیل محکم داریم. عقل (قبیح عقاب بلا بیان) شرع (رفع ما لا يعلمون) حرف این است **عند الشك في الإلزام قبیح العقاب بلا بیان** قبل از فحوص را نمی‌گیرد چون دلیل عقل است

و عقل می گوید احتمال الإلزام موجب للفحص که یا بفهمد الزام است تا برایش فحص لازم شود و یا در شک بماند قبح عقاب بلا بیان باشد.

مدعی این است اگر شخص التفت الی احتمال الزام مولوی این احتمال شک است یعنی بیان برایش نشده چه موقع عقاب دارد نه مطلقاً و عذر است و مشهور که می گویند فحص لازم است که نمونه هائی از حج، مسافت و زکات و خمس و استحاضه بود که بیان شد اینها می گویند قبح العقاب بلا بیان، قبح عقاب معلول عدم استحقاق عقاب است. باید ببینیم عقل می گوید کجای مکلف مستحق عقاب نیست؟ همین که نمی داند و می تواند فحص کند و بداند آیا اینجا را می گویند يستحق العقاب و اگر فحص نکرد و در مخالفت واقع قرار گرفت. مثل اینکه مولی دارد داد می زند و احتمال می دهد که عبد را صدا می زند و برای عبد هم عسری نیست که برود و عبد هم فحص نکرد و نرفت و گفت بیان مولی به من نرسید و مولی احتیاج داشت و آیا مولی نمی گوید چرا سؤال نکردی؟ آیا عقل می گوید این عبد معذور است و استحقاق عقاب ندارد با اینکه التفات پیدا کرده و می گوید من ملتفت بودم یا اینکه می گوید عبد معذور نیست.

مدعی آقایان این است که عقل می گوید قبل الفحص معذور نیست. بله اگر فحص کرد و به جائی نرسید آنوقت معذور است. قبح عقاب معلول عدم استحقاق عقاب است، چه موقع عقد لا يستحق العقاب است؟ آنجائی که احتمال الزام که داد فحص کرد و به جائی نرسید، یا راه فحص نداشت و قدرت نداشت. رفع ما لا يعلمون هم نصرف از موارد امکان فحص سیره است. ولا يعلمون عقلی و عقلائی را می گویند نه مجرد صدق لا يعلمون، صدق الشک. آنوقت مدعیان فحص است نه اینکه علم به تکلیف است تا

اینکه احتیاط کند. کسی که نگفته عند الشک فی اصل الإلزام واجب است احتیاط. بحث این است که عند الاحتمال الإلزام فحوص می‌خواهد یا نه؟ فحوص کند و به نتیجه نرسد براءت جاری کند یا برسد به جائی و طبق آن عمل کند. پس فرق است بین علم اجمالی به تکلیف و بین شک در اصل تکلیف. یک تکه دیگر ایشان ادعای اولویت کرد که باب طهارت و نجاست اولی است به فحوص کما هو الظاهر، این اولویت چیست؟

ما می‌گوئیم یکسان هستند فقط ادله روایات و اجماع و تسالم و سیره قطعی بر این است که در باب طهارت و نجاست و حلیه و حرمت در مأكول و مشروب و ملبوس فحوص لازم نیست، آنها خارج شده، یعنی دلیل دیگری آنها را خارج کرده مثل باب حج می‌ماند. ممکن است این آبی که با آن وضو می‌گیرم نجس باشد و نمازم، غسل و حجم باطل باشند ولی تسالم است که کل شیء نظیف این را می‌گیرد بدون فحوص. شارع در باب طهارت و نجاست تسهیل کرده، در باب اموال، عبادات و حقوق مردم تسهیل نکرده است.

اینکه ایشان فرمودند: کما لم یلتزم به فی نظائرهما، فقط نظائری که ملتزم نشده‌اند باب طهارت و نجاست است و حلیت و حرمت اکل و شرب و ملبوس.

در کتب فقهیه از شیخ طوسی تا الآن در باب زکات صاحب شرائع فتوی می‌دهد و جواهر توجیه می‌کند که اگر درهم مغشوشه داشت یا احتیاطاً بیشتر زکات بدهد تا علم داشته باشد که چیزی به عهده‌اش نیست یا اینکه فحوص کند و درهم‌ها را آب کند تا ببیند چقدر خالص است و چقدر زکات بر او واجب است. با اینکه خود صاحب شرائع در جاهای مختلف بیان کرده‌اند که علم اجمالی قابل انحلال منحل بود علم اجمالی در کار نیست و نسبت به اکثر

شک بدوی است و شبهه بدویه است، مع ذلک اینجا فتوی می‌دهند.
 در باب نکاح در مورد عقد متعه و مورد اینکه این در عده است یا نه؟
 ذات زوجه هست یا نیست، دلیل خاصی دارد که فحص نمی‌خواهد اما در
 مختلف باب نکاح در شبهه موضوعیه فقهاء می‌گویند فحص می‌خواهد. در
 اکثر ابواب فقه معظم فقهاء می‌گویند فحص می‌خواهد.

و اما اینکه ایشان فرمودند رفع تکلیف است این تکلیف بر من منجز
 نیست بحث سر تنجیز نیست سر فحص است. در علم اجمالی می‌گویند تنجیز
 واقع و من نمی‌دانم که می‌خواهم فحص کنم و اگر واقعاً می‌دانستم که باید به
 واقع عمل کنم. در جایی که کسی می‌داند واقعی هست بر خودش یا بر زید
 من مکلف برای دیگری نیستم. اما بحث سر جایی است که نمی‌دانم واقع
 هست یا نه و شک در الزام دارم که اگر در الزام گفتیم فحص می‌خواهد اینجا
 هم می‌گوئیم می‌خواهد. مثل اینکه من شک دارم یا من مستطیعم یا زید باید
 فحص کنم.

در علم اجمالی بدون فحص بر گردنم است. من اگر یقین دارم یا خمس
 و یا زکات بگردنم است باید جامع را بدون فحص انجام دهم. پس دو مسأله
 است، علم اجمالی یکی است که شک در اصل تکلیف است و بالتیجه پس
 این فرمایشات ایشان اجمالاً یک یک حرف دارد و شاهد می‌خواهد و در
 عصور متأخره معروف شده که فحص در شبهات موضوعیه مطلقاً نمی‌خواهد
 و چون مرحوم آقای خوئی محکم این صحبت را فرمودند و یک مقداری هم
 بخاطر این است که جماعتی مثل صاحب مدارک و محقق اردبیلی این حرف
 را دارند. پس تتبع کنیم می‌بینیم در بعضی موارد خودشان هم ملتزم به فحص
 شده‌اند.

پس اینکه تقلید مفضول یجوز لاطلاقات أهل ذکر ونحوه، خرج عنه
موردی که واقعاً مخالف بین اعلم و مفضول باشد و اگر شک کردم تخالف
هست شبهه موضوعیه است و فحص نمی خواهد، تقلید مفضول می کنم، بنابر
وجوب تقلید اعلم، این دلیل تام نیست.

جلسه ۱۱۹

۳ صفر ۱۴۴۰

صحبت راجع به تقدیم مفضول بود عند الشک فی مخالفتہ مع الأفضل فی الفتوی بناءً علی جواز تقلید المفضول عند توافقهما فی الفتوی وعدم جواز تقلید المفضول عند تخالفهما فی الفتوی. بحث در این بود که جائز است یا جائز نیست؟ در صورت شک.

بیان شد که دو مسأله اینجا هست:

۱- آیا این شبهه، شبهه موضوعیه است یعنی فحص نمی خواهد. و یک مسأله است که آیا در شبهات موضوعیه ما یک اصل داریم که فحص نمی خواهد که اجمالاً عرض شد که قاعده عام این است که فحص می خواهد و ما خرج من الدلیل می خواهد. هر کس از این آقایان غالباً مطرح کرده اند که فحص نمی خواهد مسأله طهارت و نجاست را به میان کشیده اند که معتقد این است که این مسأله از ما خرج است. کمابیش صحبت شد.

اصلاً اینکه در شبهات موضوعیه فحص می خواهد یا نمی خواهد خودش شبهه حکمیه است.

صحبت شد که مفضول فتوایش این است که یک تسبیحه کافی است شک می‌کنیم افضل هم فتوایش همین است یا نه؟ گفته‌اند چون شبهه موضوعیه است و شک در این است که فتوای افضل موافق یا مخالف است، شبهه در حکم نیست، فحص نمی‌خواهد و اصل برائت جاری کنید.

عرض شد اولاً: فحص در شبهات موضوعیه لازم است بعنوان اصل الا ما خرج. ثانیاً: بر فرض ما بگوئیم اصل این است که در شبهات موضوعیه فحص نمی‌خواهد و استثناء کنیم مواردی که اگر بی‌فحص برائت جاری شود یا غیرها من الأصول الترخیصیه، المؤمنون نه من شخصی، من حیث المجموع بالنسبه به این مسأله یقعون فی مخالفه الواقع کثیراً، که بگوئیم در همچنین جائی فحص می‌خواهد، که تفصیلی بودن شیخ در رسائل فرمودند و در فقه پایبندش شدند و معظم هم از قدیم تا امروز پایبندش هستند، بر فرض بگوئیم اصل در شبهات موضوعیه این است که تجری البرائة فیها من غیر فحص الا در مواردی که یقع المؤمنون فی مخالفه الواقع، آنهایی که این فرع مبتلائشان می‌شود فی مخالفه الواقع کثیراً. بر فرض این را بگوئیم، آیا ما نحن فیه از این قبیل نیست، آیا مسأله اینکه به مجرد اینکه مقلد دید مفضول فتوای برخلاف احتیاط دارد و می‌گوید یک تسبیحه کافی است نه وفق احتیاط که تقلید نخواهد، مفضول فتوای برخلاف احتیاط دارد و یک تسبیحه کافی است و نمی‌دانیم افضل مخالف است یا موافق و بگوئیم چون ما نمی‌دانیم انشاء الله افضل مخالف نیست و اصل برائت و ترخیصی جاری کنیم. استصحاب عدم ازلی جاری کنیم بدون فحص و استصحاب عدم نعتی بی‌فحص جاری کنیم.

آیا اگر شما بعنوان مرجع تقلید که گروهی از شما تقلید می‌کنند به مقلدین خود گفتید که لا یجوز تقلید المفضول عند مخالفته مع الأفضل ویجوز عند

موافقت و عند الشک فی الموافقة والمخالفة يجوز تقلید المفضل بلا فحص، آیا مقلدون شما عموماً در مخالفت واقع قرار نمی گیرند؟ و از اظهار مصادیق است که در مشکل می افتند.

مسأله حج و استطاعت یک مسأله است، خمس و زکات هر یک، یک مسأله است اما در یک یک می گویند چون اکثراً در مخالفت واقعی می افتند. و من نمی دانم مردم در ۵۰۰ مسأله تقلید دیگری می کنند که مسلماً در بسیاری از آنها تخالف است. مبانی و بناهای فقهاء فرق می کند. یک روایت است که در عرق جنب از حرام نماز نخواند، از زمان شیخ مفید به امروز هزارها و هزارها فقهای شیعه در برداشت از این روایت که این روایت ظهور در نجاست عرق دارد یا ظهور در نجاست ندارد فقط جائز نیست در آن نماز بخواند و تا امروز محل خلاف است. خوب با این اختلافها آیا این مسأله تقلید مفضل عند الشک فی مخالفته مع الأفضل با مبنای اینکه عند المخالفة لا يجوز ولا حجية لقول المفضل آیا در مخالفت با واقع قرار نمی گیرند؟ پس ما یا می گوئیم الأصل فی الشبهات الموضوعية الفحص الا ما خرج که باب طهارت و نجاست و نکاح و مواردی دیگر است و باب تقلید جزء مواردش نیست که دلیل بر خروج داشته باشد.

بر فرض از این مسأله فارغ شویم و بگوئیم نه الأصل فی الشبهات الموضوعية عدم وجوب الفحص، وجوب فحص دلیل می خواهد، وجوب فحص کجاست؟ آنجائی که اگر فحص نشود مکلفون من حيث المجموع نه یک یک، فی مخالفة تکالیفهم، در اینجا يجب الفحص و ما نحن فيه از مصادیق ظاهرش است اگر از اظهار مصادیقش نباشد. پس در مورد شک در اینکه افضل با مفضل متوافق یا متخالف در فتوی هستند لا يجوز العمل بقول المفضل

بدون فحص روی این مبنا که بگوئیم در شبهات موضوعیه فحص نیست. بنا بر مشهور اگر در مخالفت واقع کسی قرار می‌گیرد اینجا فحص می‌خواهد این یکی از آنهاست. این جواب دوم. پس روی این مبنا بنا بر این آقایان می‌گفتند فحص نمی‌خواهد.

دلیل سوم برای اینکه فحص نمی‌خواهد که بذهنم می‌رسد این دلیل باید أحسن الأدله باشد و آن بناء العقلاء است که اصلاً بناءً بر اینکه تقلید اعلم عند التخالف واجب است این وجوب دائره‌اش کوچک است یعنی عقلاء چه موقع ملزم می‌دانند خودشان را که مراجعه به خیر اعلم کنند نه هر خیرری؟ در جایی که محرز باشد پیششان که خیر اعلم با غیر اعلم مختلف در نظر هستند. عقلاء چه موقع حرف هر طبیبی را نمی‌شنوند و طبیب اعلم اگر تشخیص دهند یکی از دیگری اعلم است. خودشان را مقید می‌دانند که به حرف اعلم عمل کنند؟ در جائیکه اعلم یک چیزی بگوید و غیر اعلم بر خلافش بگوید. پس در تخالف قول غیر اعلم را حجت نمی‌دانند نه عند التخالف في الواقع، عند احراز التخالف. یعنی اصلاً بنای عقلاء بر وجوب تقلید اعلم غیر واقع التخالف نیست تا مورد شک در وجوب داخل شود، بنای عقلاء بر وجوب تقلید اعلم عند احراز مخالفة قول مفضول معه است. این دلیل سوم، بد حرفی ظاهراً نیست.

اگر این مبنا تام باشد، قدر مسلمش همین جاست و اشکال به مشهور وارد نمی‌شود و شیخ انصاری، مجدد شیرازی، میرزا محمدتقی، آخوند و غیر آسید محمد کاظم یزدی در عروه چون در بعضی جاهای دیگر تفصیل قائل شده‌اند و الا اشکال بر این‌ها وارد است که شمائی که اصل را در شبهات موضوعیه در موردی که يقع فی مخالفة الواقع به فحص، اصل را فحص می‌دانید چه عجب اینجا گفته‌اید لا يجب الفحص؟

جلسه ۱۲۰

۶ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که بنابر عدم حجیت قول غیر اعلم با وجود اعلم در مسائلی که محل خلاف بینهماست، مع ذلك عند الشک فی الخلاف والوفاق قول غیر اعلم حجت است با اینکه احتمال داده می شود احتمالاً این مورد، مورد عدم حجیت باشد و مورد اختلاف اعلم و غیر اعلم باشد مع ذلك قول غیر اعلم حجت است.

عرض شد مشهور متأخرین این حرف را قائل هستند، وجهش چیست؟
۱- وجه این بود که تمسک به عام در شبهه مصداقیه اگر مخصص لَبّی باشد صحیح است تمسک به عام و ما نحن فیه چون مخصص لَبّی است اشکالی ندارد.

۲- اینجا شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه براءت عقلیه می گیرد اطلاعات را و براءت شرعیه هم شامل می شود، همین قدر که نمی دانم شد چون مورد اختلاف اعلم و غیر اعلم است که قول غیر اعلم حجت نیست. من نمی دانم اینجا مورد اختلاف هست یا نیست؟ پس فحص از اینکه اعلم

مخالف است یا مخالف نیست، فحص عن الشبهة الموضوعية یعنی شک و جهل و در شبهات موضوعیه فحص نمی خواهد.

در متأخرین فقط آن کسی را که من دیدم مرحوم آقای خوئی هستند که علی نحو المطلق این را فرموده اند تا به این حد. یک عبارتی از ایشان را نقل کنم. کتاب الحج. جزء ۱. ص ۱۲۷: وبالجملة متى صدق عنوان الجاهل لا يجب عليه الفحص ويجوز له الرجوع الى الأصل (رفع ما لا يعلمون) حتى في مثل مراجعة دفتر النظر الى الفجر للاطلاق ادلة الأصول (پس اگر به دفتر مراجعه کند متوجه می شود که آیا مدیون هست یا نیست پس اصل برائت جاری می کند و معذور است چون نمی داند که دینی بر گردنش است) (سحر ماه رمضان است نمی داند که آیا فجر شده یا نه، بلند شود و برود بالای بام یا توی حیاط و ببیند که فجر شده یا نه، برایش جائز است از روی استصحاب عدم دخول الفجر که استصحاب موضوعی باشد یا اینکه استصحاب عدم حرمة الأكل عليه که استصحاب جزئی باشد یا استصحاب حکم وضعی باشد می فرمایند لازم نیست بالای بام رفته یا توی حیاط بیاید حتی اگر عسر و حرج هم بر او نیست. بحث سر این است که آیا لا يعلمون منصرف است.

یک مثال دیگر ایشان در تنقیح فرموده اند در مورد شک در اختلاف و اتفاق اعلم و غیر اعلم و فرموده اند این شبهه موضوعیه است و فحص نمی خواهد. إذا قامت بينة على ملكية دار لزيد لم يعتبر في حجيتها الفحص عما يعارضها من البيّنات ولو مع العلم بوجود عدول يحتمل شهادتهم بأنّ الدار ليست لزيد ومقامنا هذا من هذا القبيل.

اگر قاضی علم دارد که عدول دیگری هستند که در مقابل این بینة زید بایستند و بگویند منزل مال زید نیست این فحص لازم نیست و روی اطلاعات

حجیه بینة حکم کند. البته این در باب حقوق و اموال مردم التزام به دین حکم مشکل است.

حرف این است که آیا اطلاقات و عمومات شامل قبل الفحص می‌شود یا نه؟ در باب احکام شامل نمی‌شود از باب علم اجمالی که در همان جا هم اگر فقیه یک قدری فحص کرد که علم اجمالی بیش از آن نبود یعنی اقل و اکثر شد، بیش از آن هم فحص لازم ندارد. پس فحصی که معروف است که در باب احکام هم حتی الیأس والظن بالعدم و حتی الظفر بدلیل هیچیک لازم نیست فحص تا حدی که علم اجمالی علم بود. پس در احکام هم چون علم اجمالی هست به قدر علم اجمالی و چون اجماع است قدر مسلمش. این دلیل دوم بود که چون شک در اینکه اعلم مخالف است با مفضول یا موافق است شبهه موضوعیه، اطلاقات اهل الذکر نیز اعلم را می‌گیرد و ما شک داریم مخالفین هست یا نه اصل عدم مخالف و فحص هم نمی‌خواهد.

وجه سوم که عرض شد این بود که بنای عقلاء کوچک است یعنی بناء عقلاء بر اینکه در عین اینکه غیر اعلم حجیت ندارد در مخالفته مع الأعلّم اگر شک در مخالفت شد حجیت دارد. وجه سوم این است که بناء عقلاء بر وجوب تقلید اعلم عند المخالفة وعدم حجیه غیر الأعلّم عند المخالفة این بنا اصلاً در مورد اثبات است نه در مقام ثبوت. نه واقع المخالفة است نه آن جاهائی که اعلم و غیر اعلم واقعاً تخالف دارند غیر اعلم حجیت ندارد تا ما بنخواهیم با فحص پی ببریم که اعلم واقعاً مخالف است یا نه؟

بناء عقلاء در وجوب تقلید اعلم در جائی است که اعلم محرز باشد مخالفتش با غیر اعلم. در اینجا قول غیر اعلم حجیت ندارد. پس اگر شک داریم این بناء عقلاء بر عدم حجیت غیر اعلم نیست، این را آشیخ

محمدحسین در کتاب اجتهاد و تقلید اشکال کرده‌اند. کتابی دارند ایشان بنام بحوث فی الأصول ص ۵۹ آنجا تفصیلی در بناء عقلاء قائل شده‌اند که خوب است مورد تأمل قرار گیرد بحث صغروی است. فرموده‌اند: اگر عقلاء شک در وجود شیء ای بکنند اصل عدم است. یعنی مقام اثبات برایشان اعتبار دارد اما اگر شک در وصف یک موجودی بکنند اینجا فحص می‌کنند و اصل عدم فحص جاری نمی‌کنند و ما نحن فیه از این قبیل است. یعنی یک وقت یک شخصی مجتهد جامع الشرائط فتوا داده که تسبیحه یکی کافی است و زید هم مقلد ایشان است نمی‌داند که اعلمی هست یا نیست؟ اینجا عقلاء فحص نمی‌کنند، اما اگر می‌داند اعلمی هست و اگر مخالفت داشته باشد اعلم با این غیر اعلم فتوای غیر اعلم حجیتی ندارد اما شک در مخالفت دارد. ایشان فرموده‌اند در همچنین جائی عقلاء اصل عدم جاری نمی‌کنند. و این بحث بنای عقلائی است که مرحوم آقای خوئی مطلق فرموده‌اند. آشیخ محمدحسین یک همچنین تفصیلی قائل شده‌اند.

ایشان بعد بالاتر فرموده‌اند: بل یمکن أن یقال انّ العقلاء یرجعون الی الأعلّم در بلا فحص والی غیر الأعلّم مع احراز الموافقة. پس اگر شک شد در موافقت و مخالفت، فعند الشک یكون مقتضی الرجوع الی غیر الأعلّم غیر تام لا أنّه شک فی المانع. یعنی عقلاء اگر اعلم و غیر اعلمی باشد در جائیکه احراز شود موافقتشان رجوع به مفضول را جائز می‌دانند، یعنی در مقام اثبات که مورد شک مقتضی حجیت ندارد غیر اعلم و شک در اقتضاء حجت است نه اینکه غیر اعلم اقتضاء حجیت ندارد و شک در وجود مانع است تا اینکه ببینیم شک در اصل وجود مانع است یا در وصف مانعیت است.

به نظر می‌رسد که همان اطلاق فی محله باشد. یعنی عقلاء رجوع به اهل

خبره می‌کنند. اگر ثابت شد کسی هست که از او اعلم است و شک کردند عند الموافقه و المخالفه در همچنین جائی باز رجوع به غیر اعلم را کافی می‌دانند و تفصیل آقای شیخ محمد حسین یک احتیاطی است برای بناء عقلا.

جلسه ۱۲۱

۸ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که در مفضول و افضل، تقلید افضل بلا اشکال جائز است و تقلید مفضول در موارد اتفاق با افضل (احراز قید حکم نیست، طریق کشف موضوع است) در موارد احراز اتفاق تقلید مفضول جائز است و در موارد اختلاف بین افضل و مفضول لا یجوز تقلید المفضول. در موارد شک که اختلاف دارند یا ندارند آیا جائز است؟ صحبت شد که به سه وجه جائز است. تمسک به عام در شبهه مصداقیه اگر مخصص لَبّی باشد، شبهه موضوعیه است فحصر نمی‌خواهد و بناء عقلاء بر وجوب تقلید اعلم منحصر به مقام اثبات است و آن احراز اختلاف است. پس مورد شک در اختلاف افضل و مفضول یجوز تقلید المفضول. بنابراین یک مطلبی در اصول است که در باب اشتغال مطرح می‌کنند و خلاف شدید مثل شیخ و آخوند و گروهی که طرفدار این و آن هستند و یک مطلب فرعی مربوط به همین مسأله است که مبتنی بر این مسأله اصولی است. آن مسأله اصولی چیست؟ این است که دو چیز شرط تکلیف است: ۱- قدرت (که شرط عقلی

است) ۲- محل ابتلاء بودن مکلف به (شرط عقلائی و حکیمانه بودن تکلیف است و منافات با حکمت دارد تکلیف در مواردی که عقلاً تعدد است ولی محل ابتلاء نیست). مثل اینکه مولی بگوید با این گلیم زیر پایت نماز نخوان، خوب هیچوقت این عبد با این گلیم نماز نمی‌خواند با لباس خودش نماز می‌خواند.

یک مسأله‌ای آنجا هست که اگر در یک موردی شک شد که آیا محل ابتلاء هست یا نه؟ در اصل محل ابتلاء بودن توافق هست و همه قبول دارند، اما اگر در موردی شک شد که محل ابتلاء هست یا نه، فرض کنید نه گلیم بلکه این روفرشی‌های نازک که روی فرش می‌اندازند، یک قطره‌ای نجس افتاد و نمی‌دانیم روی عبا ریخت یا روی روفرشی نازک یا اگر یک رشته موی حیوانی که نمی‌شود با آن نماز خواند (موی گربه) افتاد نمی‌داند روی عبا افتاد یا روی روفرشی، ظاهر هم هست ولی نماز ندارد، اگر روی عبا افتاده بود بنا بود آن را بردارم و با آن نماز بخوانم، اگر شک کردم روی عبا افتاد، یا قبا، یا هیچکدام نمی‌توانستم نماز بخوانم، اگر نمی‌دانستم روی عبا افتاده یا روی زمین، زمین محل ابتلاء نماز برای من نیست با عبا می‌توانم نماز بخوانم، اما اگر نمی‌دانم روی عبا افتاده یا روی روفرشی نازک که ممکن است آن را بعنوان ساتر صورت مورد استفاده قرار گیرد. اگر ما یصح الصلاة فیه است من نمی‌توانم با آن نماز بخوانم. اینجا شک می‌کنم که آیا محل ابتلاء هست یا نیست، آیا اصل این است که بگوئیم محل ابتلاء است و حکم، حکم محل ابتلاء است که روی عبا نیفتاده یا اینکه آن را پس کنم. یا اینکه (این فرمایش شیخ است) اصل این است که این محل ابتلاء نیست، یعنی المشکوک کونه محل الإبتلاء محکوم بعدم الإبتلاء که این فرمایش، فرمایش صاحب کفایه است که

شیخ را رد می‌کنند که می‌فرمایند: و منه قد انقذح انّ الملاك في الإبتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح تبركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صح انقذاح الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال ولو شك في ذلك كان المرجع هو البرائة لعدم القطع بالاشتغال. مورد ابتلاء مسلماً اشتغال است و موردی که خارج از محل ابتلاء است مسلماً اشتغال نیست، موردی که شک می‌کنم که آیا محل ابتلاء هست یا نه، شک در اشتغال است و شک در اشتغال مجرای اصالة عدم الاشتغال است.

این خلاف هست که مشکوک به ابتلاء محکوم به این است که آیا حکماً محل ابتلاء هست، یعنی ادله آن را می‌گیرد؟ من که شک می‌کنم که آیا این مانع از صحت صلاة روی عبا افتاد یا روی این فرش، که شک می‌کنم این فرش محل ابتلاء صلاتی برای من هست یا نیست؟ تا بحال من با این نماز نخوانده‌ام و شاید تا آخر عمر هم نماز نخوانم چون قدرت و محل ابتلاء بودن دو مسأله است، در همچنین جائی آیا اصل محکوم به ابتلاء است؟ صاحب کفایه فرموده این موی گربه که افتاد و من نمی‌دانم روی عبا افتاد یا روی آن که احتمال می‌دهم آن محل ابتلاء نباشد و شرط تکلیف ابتلاء بودن است، پس من با افتادن این موی گربه شک دارم که اصلاً وجه الی التکلیف و اشتغال ذمتی باجنب عن الصلاة في... (که منطقتش را نمی‌دانم. چرا؟ چون نمی‌دانم آیا محل ابتلاء هست یا نه؟ چون اگر خارج از محل ابتلاء باشد با این علم اجمالی که یک طرفش محل ابتلا و طرف دیگرش مشکوک محل ابتلاء است علم به تکلیف فعلی پیدا نمی‌شود و شک در اشتغال است و قطع به اشتغال نیست. این فرمایش صاحب کفایه است که می‌فرمایند شک در اشتغال است. چون صاحب کفایه محل ابتلا بودن را علت برای تکلیف می‌داند. یعنی باید ابتلا

باشد تا تکلیف بیاید و اگر شک در ابتلاء کردم اصل عدم تکلیف است.

مرحوم شیخ در ص ۲۵۲ رسائل می‌فرمایند ایشان ابتلاء را علی نحو الاقتضاء می‌دانند. یعنی می‌گویند در مثل این مثال که من می‌دانم مانع صلاتی حاصل شد یا روی عبا یا روی چیزی که نمی‌دانم محل ابتلاء هست یا نه؟ ایشان می‌فرمایند: علم به تکلیف آمد، شک در مانع است. چون محل ابتلاء نبودن مانع است. صاحب کفایه می‌فرمایند: شک در اشتغال است، شیخ می‌فرمایند: شک در امتثال است (شاید این لفظ شک در امثال را تعبیر نکرده باشند اما بالنتیجه این است) یعنی علم به تکلیف است به اینکه لا تصل فی موردی که مانع صلاه هست، اما نمی‌دانم طرفش خارج از محل ابتلاء هست یا نه؟ این خلاف در ما نحن فیه هم می‌آید. چطور؟ ما نحن فیه چه بود؟ زید می‌خواهد تقلید مفضول را بکند در مسأله‌ای که نمی‌داند که مفضول با افضل آیا اختلاف دارد یا نه؟ یک وقت زید می‌داند و علم اجمالی دارد که این اعلم و غیر اعلم در بعضی از مسائل اختلاف دارند. یک وقت است می‌داند در مسائلی که محل ابتلاءش است با هم اختلاف دارند که لا يجوز تقلید مفضول و باید از اعلم تقلید کند. یک وقت می‌داند اختلاف مفضول و افضل در مسائلی است که محل ابتلاءش نیست، فقط در معاملات اختلاف دارند و این کسی است که معاملاتی ندارد که بخواهد تقلید کند، اما اگر موردی شک شد که آیا این محل ابتلاءش هست یا نه، مثلاً می‌داند که این دو در مسائل ربا با هم اختلاف دارند نمی‌داند که مسائل ربا محل ابتلاش هست یا نیست. در اینجا شک در محل ابتلاء است. بنابر فرمایش شیخ که فرموده‌اند: تکالیف هست مگر جائیکه احراز شود عدم الابتلاء پس مورد شک در ابتلاء، شک در امتثال می‌دانند و تمسک به اطلاق خلاف می‌کنند، پس خطاب همه جا را

گرفته، خارج از محل ابتلاء را عقلاء بیرون کشیده‌اند، موردی که شک کنیم آنه محل ابتلاء یا نه، اطلاق گرفته نمی‌دانم در استثناء داخل است یا نه، لهذا در این جا اطلاق خطاب مشکوک الابتلاء را می‌گیرد و محکوم به محرز الابتلاء است.

پس اگر مقلد شک کرد که آیا موارد اختلاف افضل و مفضول مورد ابتلائش هست یا نیست، اگر می‌دانست که مورد ابتلائش هست که تقلید مفضول جائز نبود و اگر می‌دانست مورد ابتلائش نیست تقلید مفضول جائز است. حالا که شک می‌کند که مورد ابتلائش هست یا نیست، هل يجوز تقلید المفضول أم لا؟ روی مبنای شیخ لا يجوز و روی مبنای صاحب کفایه شک در اصل اشتغال است و به عبارت دیگر بنابر اینکه ما بگوئیم يجوز تقلید المفضول در صورت شک فی اختلافه مع الأفضل این را روی مبنای صاحب کفایه اطلاق دارد و گیری ندارد مگر در جائیکه محرز باشد و علم باختلاف باشد یا تفصیلاً یا اجمالاً باختلافهما فی هو محل الابتلاء، اما اگر علم بود که اختلافهما فی غیر مورد الابتلاء یا شک شد که آیا در مورد ابتلاء است یا نه، روی مبنای صاحب کفایه يجوز تقلید المفضول اما روی مبنای شیخ باید احراز شود که شکی نباشد در محل مورد ابتلاء و محرز باشد عدم الابتلاء. اما الشک فی الاختلاف اگر احتمال داد و در مورد ابتلائش باشد باید بگوید لا يجوز. دو اقول اینجا هست:

۱- خود اینکه این خلافتی که بین شیخ و صاحب کفایه هست که آیا مشکوک الابتلاء محکوم بحکم الابتلاء که شیخ فرموده‌اند؟ یا محکوم بحکم عدم الابتلاء که صاحب کفایه فرموده است. این خلاف در این است که آیا محل ابتلاء بودن شرط و مصحح للتکلیف و شرط عقلائی است. یک تأمل اینجا

هست و آن اینکه محل ابتلاء بودن شرط است یا ظرف؟ (بحث اصولی) به نظر می‌آید که ظرف تکلیف است نه شرط تکلیف. محل ابتلا بودنش مثل وقت نماز می‌ماند. اگر تعبیر شرط نسبت به وقت شود که تعبیر هم شده اما این تعبیر توسع و مجاز است، شرط نیست، ظرف تکلیف است، ظهر که می‌شود ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ اگر قبل از ظهر نماز بخواند باطل است این شرط صحه نماز است که در ظهر باشد.

بالنسبه به ما نحن فیه، اینکه اگر شک شد در اختلاف افضل و مفضول یجوز المفضول عند الشک ادله‌اش چه بود؟ سه چیز:

اگر مبنای سوم را عند الشک گفتیم که گفتیم تقلید الأعلّم واجب عند العقلاء منحصر به مقام اثبات است. یعنی عند احراز الاختلاف نشد یجوز تقلید چه محکوم به ابتلاء بدانیم کالشیخ یا محکوم بعدم الابتلاء کصاحب الکفایه، روی این مبنا فرقی نمی‌کند چون تقلید غیر اعلّم منحصر به یک موردی می‌شود، نه مورد اختلاف، مورد احراز الاختلاف، که نیست همین قدر که احراز اختلاف نشد یجوز تقلید غیر الأعلّم. اما اگر آن دو مبنای دیگر است، جواز تقلید المفضول عند الشک مع الأفضل روی مبنای این است که این شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه فحص نمی‌خواهد و نمی‌خواهد شما فحص کنید که افضل مخالف است یا مخالف نیست. مفضول جامع الشرائط است فقط در عرض افضل حجتی ندارد و فحص نمی‌خواهد عند واقع المخالفه. یا اینکه گفتیم چون منحصص لّبی است فحص نمی‌خواهد نه مطلقاً.

جلسه ۱۲۲

۹ صفر ۱۴۲۰

خوب است صحبت‌های دیروز بهتر بیان شود.

مسأله‌ای است محل ابتلاء و محل خلاف اعظم است. مطلب این است که این دو فرمایشی که یک جا مطلق و یک جا محل خلاف اعظمی مثل شیخ و آخوند داشته‌اند آیا انجامش را با هم می‌فهمیم. یعنی خلاف شیخ و آخوند در مسأله شک در محل ابتلاء این در اطلاق جواز تقلید مفضول عند الشک در اختلاف اثر ندارد یا دارد؟

بحث این است که اجلائی مثل این دو آقا یک طرف را مطلق و طرف دیگر را اشکال کرده‌اند، آیا این‌ها در ما نحن فیه اثر می‌گذارد و ارتباط دارد یا ندارد؟ اجمالاً این اطلاق و تقیید را عرض کنم.

مسأله این است که شیخ و آخوند فرموده‌اند: **تقلید مفضول عند الشک فی اختلافه مع الأفضل** و مسأله را مطلق گذاشته‌اند، اعلمی مسلماً هست، عمرو هم مسلم مفضول است، شخصی می‌خواهد تقلید این مفضول را بکند از شیخ و آخوند و مشهور سؤال کرده که کجا می‌توانم تقلید مفضول کنم؟ گفته‌اند در

جائی که یقین نداشته باشد که این‌ها با هم اختلاف دارند. فقط یک مورد را بیرون کشیده و نه گفته‌اند. و جائی که یقین به اختلاف دارد و مسأله را روی مقام اثبات برده‌اند نه روی مقام ثبوت. اگر واقعاً اعلم با غیر اعلم اختلاف دارد و این مقلد نمی‌داند، اشکالی ندارد می‌تواند تقلید مفضول کند. این را علی نحو المطلق گفته‌اند. همین دو آقا آمده‌اند در مسأله اینکه شرط است یا ظرف است محل ابتلاء بودن برای تکلیف، در تکلیف اگر مکلف به محل ابتلاء مکلف نباشد این تکلیف بی‌ظرف است یا بی‌شرط است که این متسالم علیه است آنوقت اگر مکلف شک کرد در اینکه مکلف به محل ابتلاش هست یا نه، این در حکم هست یا در حکم نیست است، چون شک قسم ثالث برای هست یا نیست است، اگر هم گفتیم هست در حکم آن است یعنی در مقام تنجیز و اعذار در حکم آن است.

دو تا ظرف است و مکلف یقین دارد یکی نجس است. یکی از این دو محل ابتلاش نیست مثلاً در یک کشور دیگر است. این علم به اینکه یا ظرف خودش نجس است یا آن ظرفی که خارج از محل ابتلاش است، این علم منجز آن نجس واقعی نیست، این علم سبب این نمی‌شود که شارع به او بگوید اجتنب ذلک النجس تا اینکه چه آن نجس و چه ظرف خودش برایش واجب باشد که از آن اجتناب کند. وقتیکه واجب نشد پس ظرف خودش کل شیء نظیف آن را می‌گیرد و گیری ندارد. یک وقت هر دو محل ابتلاش است و هر دو ظرف‌های خودش است نمی‌داند این یا آن نجس است، این اجتنب عن النجس واقعی این مکلف را می‌گیرد چه این ظرف نجس باشد یا آن. پس بر او واجب است از نجس واقعی اجتناب کند. اگر یکی را ریخت و یکی دیگر را استعمال کرد واقعاً این نجس بود معذور نیست چون اجتنب عن

النجس الواقعی او را گرفته است. اما اگر دو ظرف است، یکی ظرف خودش محل ابتلاش است و یکی دیگر ظرفی است که شک می‌کند که آیا این محل ابتلاش هست یا نیست، (ملکش هم نیست ولی مانعی هم نیست که از آن استفاده کند). اگر محل ابتلاء باشد واقعاً در مقام ثبوت، این علم به نجاست واقعی یکی از این دو تا برایش منجز است و از ظرف خودش هم باید اجتناب کند اگر محل ابتلاش نباشد واقعاً در مقام ثبوت، واجب نیست از ظرف خودش اجتناب کند. چرا؟ چون شبهه بدویه است و آن علم به اینکه یا این و یا آن نجس شده، این علم منجز نجس واقعی نیست، در همچنین جائی مرحوم شیخ فرموده‌اند: یجب و علم واقعی منجز است عند الشک فی الابتلاء، چون والرجز فاهجر، علم دارد که این ظرف خودش است را گرفته و چون شک دارد که آن محل ابتلاش هست یا نیست شک در خروج در اطلاق است، لاطلاق الخلاف، پس مورد شک در ابتلاء محکوم به حکم ابتلاء است در مقام ظاهر و تنجیز و اعدار. مرحوم آخوند فرموده در همچنین موردی که شک می‌کند که آن ظرف محل ابتلاش هست یا نه، و شک دارد که والرجز فاهجر گرفته‌اش یا نه؟ این علم به رُجز که یا در این ظرف و یا آن است، این علم هست به وجود رجز واقعی یا در این ظرف و یا آن ظرف، اما شک است در اینکه این علم ذمه مکلف را مشغول کرده یا نه، و به قول صاحب کفایه شک در اشتغال است. پس این می‌داند نجاست واقعی هست اما نمی‌داند این نجاست واقعی تکلیف ساز برای او در مرحله ظهر هست یا نیست، وقتی که نمی‌داند شک در اصل تکلیف می‌کند و اصل عدم تکلیف است. و اصل در عدم الزام است و قتیکه اصل عدم توجه الزام الیه است. نسبت به ظرف خودش شبهه بدویه می‌شود و می‌تواند استفاده کند. این آقایانی که اینگونه خلاف

دارند در مسأله شک در محل ابتلاء که شیخ آن را محکوم به ابتلاء می‌دانند حکماً و صاحب کفایه مورد شک را حین عدم الابتلاء می‌دانند و هر یک آثاری را مترتب می‌دانند. در ما نحن فیه زیاد اینگونه اتفاق می‌افتد و آن این است که دوتا مجتهدند یکی مسلّم اعلم و دیگری مسلّم مفضول است. یک مواردی است می‌دانیم اختلاف نظر دارند. یک وقت کسی چون صاحب جواهر است که تقلید اعلم را واجب نمی‌داند حتی مع الإحراز. این راحت است چون مسأله برایش نیست. یک وقت یک کسی است که مورد اختلاف اعلم و غیر اعلم را اجازه نمی‌دهد که از غیر اعلم تقلید کند و حجیت ندارد. اینکه جائز نمی‌داند تقلید غیر اعلم را در جائیکه مورد اختلاف باشد. یک وقت است که روی وجه ثالث است و مورد اختلاف ثبوتی را مورد تقلید مفضول نمی‌داند مورد اختلاف اثباتی را مانع از تقلید مفضول می‌داند. یعنی می‌گوید جائی که اعلم و مفضول اختلاف نظر واقعی دارند تقلید مفضول گیری ندارد، آنجائی گیری دارد تقلید مفضول که اختلاف نظر داشته باشند و شمای مقلد هم آن اختلاف را بدانی، این هم گیری ندارد چون مورد شک خارج به تخصص است. چون می‌گوید در جائی تقلید مفضول جائز نیست که دو چیز باشد: یکی اعلم و غیر اعلم واقعاً اختلاف داشته باشند و یکی اینکه شمای مقلد بدانی که اختلاف دارند. در اینجاست که تقلید مفضول جائز نیست و الا جائز است. پس اگر شک دارید که اختلاف دارند یا ندارند این به تخصص خارج است چون اختلاف احراز شده ولو واقعاً اختلاف داشته باشند که این هم گیری ندارد.

بحث روی دو وجه دیگر است: یکی اینکه تقلید مفضول عند الشک فی خلافه مع الأفضل یجوز، لآنه شک موضوعی و جهل فی الموضوع و سببه اشتباه

الأمر الخارجة بقول الشيخ وشبهه موضوعية لا يجب الفحص فيها. و یکی روی این مبنا در شبهه مصداقیه یصح اگر مخصص لیبی باشد و مورد اختلاف اعلم و غیر اعلم را اجازه نمی‌دهد که از غیر اعلم تقلید شود و حجیت ندارد. کسی که تقلید غیر اعلم را جائز نمی‌داند در جائیکه مورد اختلاف است یک وقت روی وجه ثالث است، مورد اختلاف ثبوتی را مانع تقلید مفضول نمی‌داند مورد اختلاف اثباتی را مانع از تقلید مفضول می‌داند. یعنی می‌گوید جائیکه اعلم و مفضول اختلاف نظر واقعاً دارند تقلید مفضول گیری ندارد آنجائی گیر دارد که اختلاف نظر داشته باشند و شمای مقلد هم بدانید این اختلاف را و این هم گیری ندارد و تقلید مفضول جائز نیست و الا جائز است پس اگر شک در اختلاف دارید جائز است که از مفضول تقلید کنید. بحث روی دو وجه دیگر است: یکی روی اینکه تقلید مفضول عند الشک فی خلافه مع الأفضل يجوز لأنه شبهه موضوعي وجهل في الموضوع سببه الاشتباه الأمور الخارجة بقول شيخ وشبهه موضوعية لا يجب الفحص فيها.

و یکی روی این مبنا که بگوئید تمسک به عام در شبهه مصداقیه یصح اگر مخصص لیبی باشد و ما نحن فيه علی المبنی مخصصش لیبی است چون اطلاعات می‌گوید فاسئلوا أهل الذکر و اعلم اهل ذکر و خبره مسائل شرعیه است و مفضول هم همین طور، فقط دلیل عقل می‌گوید اگر اختلاف دارند اعلم و غیر اعلم در مقام ثبوت، تقلید غیر اعلم لا یصح و من نمی‌دانم که آیا اختلاف دارند یا نه؟ یعنی مخصص عقلی است و من مقلد شک در این است که این مسأله که تسبیحه یکی کافی است آیا افضل هم همین را می‌گوید یا نه؟ و من نمی‌دانم در تسبیحات اربع مصداق فاسئلوا أهل الذکر است یا مصداق مخصص ولا يجوز است؟ شبهه مصداقیه است و تمسک به عام در آن

روی این مبنا صحیح است. اگر مخصص لبی باشد.
می‌بینیم شیخ و آخوند هر دو گفته‌اند یجوز تقلید المفضول با اینکه در
مبنای شک در محل ابتلاء اختلاف دارند.

مسئله چیست؟ مسأله این است که مقلدی است که تقلید مفضول کرده
یک مواردی است که می‌داند مفضول با افضل اختلاف دارند که تقلید مفضول
را نمی‌کند یک مواردی است که می‌داند اتفاق دارند که تقلید مفضول را
می‌کند اشکالی ندارد یک مواردی است که نمی‌داند که آیا اتفاق یا اختلاف
دارند، آنوقت در آن مجموع مواردی که شک دارد (صورت سوم) یک وقت
اصلاً علم اجمالی در کار ندارد و احتمال می‌دهد در تمام مسائل محل ابتلای
خودش اتفاق نظر داشته باشند این هم بحثی نیست. یک وقت نه، قد یتفق
کثیراً، یک وقت این مقلد که تقلید مفضول می‌کند در مجموعه مسائلی که
شک دارد در یک یک آن‌ها که آیا مفضول با افضل اختلاف دارند یا اتفاق، اما
علم اجمالی دارد که توی این مجموعه مسائل یقیناً بعضی‌هایش محل خلاف
بینهماست. یک وقت است که می‌داند آن مسائلی که محل اختلاف بینهماست
همه محل ابتلایش هست که این گیری ندارد و یک وقت هست که می‌داند
محل ابتلایش نیست محل خلاف این هم گیری ندارد. یک وقت هست شک
می‌کند آیا تمام اطراف علم اجمالی و تمام مسائلی که علم اجمالی دارد که
آن‌هایی که اختلاف دارند این مسائل همه‌اش محل ابتلاء است یا بعضی محل
ابتلاء نیست. مبنای شیخ این است که مشکوک محل الابتلاء محکوم بحکم
الابتلاء تنجیز قائل است. مبنای آخوند این است که مشکوک محل الابتلاء محکم
بعدم الابتلاء، آنوقت چطور این دو مبنای مختلف اتفاق کرده‌اند در اینکه
یجوز (بنحو المطلق) تقلید المفضول در موارد شک در اینکه با هم اختلاف
دارند یا ندارند. با اینکه خارجاً ربما یتفق کثیراً که اینگونه باشد.

جلسه ۱۲۳

۱۰ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اعلم و غیر اعلم اگر شک شد در اینکه آیا اختلاف در فتوی دارند آیا تقلید غیر اعلم صحیح است یا صحیح نیست؟ مشهور گفته‌اند تقلید غیر اعلم صحیح است در صورت شک در اینکه عالم مخالف با اعلم است یا نه؟ کمابیش صحبت‌هایی عرض شد. فقط مانده یک مطلب که سابقاً اصلش را عرض کردم و آن تفصیل مرحوم آخوند در این مسأله است در حاشیه رساله شیخ و مجدد.

مشهور گفته‌اند: تقلید اعلم واجب است در صورت تخالف و تقلید غیر اعلم صحیح نیست. اما اگر شک شد که غیر اعلم با اعلم در یک مسأله‌ای با هم تخالف دارند یا نه؟ غیر اعلم مفضول می‌گوید: یک تسبیحه، نمی‌داند مقلدی که می‌خواهد از مفضول تقلید کند اعلم مخالف است با تقلید مفضول صحیح نباشد یا موافق باشد تا تقلید مفضول صحیح باشد؟ گفته‌اند در همچنین جایی تقلید مفضول را می‌تواند بکند و فحص هم لازم ندارد. مرحوم آخوند اینجا تفصیلی قائل شده‌اند و یک حاشیه زده‌اند و آن اینکه اگر اعلم و

غیر اعلم. و این غیر اعلمی که مقلد می‌خواهد از او تقلید کند و نمی‌داند آیا مخالف است فتوایش با اعلم یا نه؟ گفتند نمی‌داند می‌تواند تقلید غیر اعلم کند. آخوند تفصیل قائل شده و حاشیه زده‌اند که اگر این غیر اعلم و اعلم در کثیری از مسائل علم اجمالی هست که تخالف دارند و نمی‌داند این مصداق آن مسائلی که تخالف دارند هست یا نه؟ در اینجا بدون فحص نمی‌تواند تقلید مفضول کند و اگر مخالف بود با اعلم که تقلید مفضول را نکند و اگر با اعلم موافق بود می‌تواند از غیر اعلم تقلید کند. اما اگر این‌طور نیست، یعنی مقلد علم اجمالی ندارد که اعلم و غیر اعلم فی کثیر من المسائل اختلاف دارند در همچنین جایی بدون فحص می‌تواند تقلید کند غیر اعلم را. خوب وجه این تفصیل چیست؟ ممکن است این باشد که همان مطلبی باشد که از شیخ به بعد و شیخ هم در رسائل بعد از اینکه فرمودند در شبهات موضوعیه فحص نمی‌خواهد و اصول ترخیصیه جاری می‌شود بعد از یک ورق خودشات تفصیل قائل شده‌اند "بینما إذا كان اجراء الأصول الترخیصیة یوجب مخالفة الواقع کثیراً". به نظر می‌رسد که وجهش این باشد. چون این شبهه، شبهه موضوعیه است. غیر اعلم فقیهی است جامع الشرائط مصداق اهل ذکر است تقلیدش جائز است لولا اعلم در موردی که مخالف با غیر اعلم باشد. اگر بنا باشد در این شبهات موضوعیه که آیا غیر اعلم مخالف با اعلم است یا موافق اگر بنا شد بگوئیم اصل عدم مخالفت است، یعنی چون مخالفت را نمی‌دانیم پس حکم مخالفت که عدم جواز تقلیده باشد بر عهده ما نیست. اگر اینکار را بکنیم در صورتی که می‌دانیم این اعلم و غیر اعلم در کثیر من المسائل اختلاف دارند **نقع في مخالفة الواقع کثیراً**. اما در صورتیکه نمی‌دانیم اختلاف زیاد دارند یا اینکه می‌دانیم اختلاف زیاد ندارند محرز نیست که این شبهه موضوعیه اجراء الأصل

فيها بدون الفحص يوجب الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً. آنجا اشکالی ندارد اما اگر مبنائی رجالی - فقیهی و اصولی این دو مجتهد خیلی فرق می‌کند در کثیری از مسائل اختلاف نظر دارند در همچنین جائی با اینکه مع اختلاف نظر لا يجوز تقلید المفضول، بخواهیم بگوئیم جائی که ما نمی‌دانیم مفضول با افضل مخالف است به محض تقلید غیر اعلم جائز است **يقع المقلدون في مخالفة الواقع كثيراً.**

به نظر می‌رسد ریشه این تفصیل این مطلب باشد و در موردی که تخالف را نمی‌داند و می‌داند عدم تخالف کثیر را، اینجا یا می‌داند مخالف واقع کثیراً نمی‌شود یا می‌داند مخالف واقع کثیراً می‌شود در آنجا اشکال ندارد.

و بقی در اینکه محققین فقهاء و اصولیین بعد از آخوند بودند چرا اینجا را حاشیه نزده‌اند با اینکه در وجوب فحص در شبهات موضوعیه آن تفصیل را قائل هستند و در این مورد فقط آخوند حاشیه دارد و اطلاق را تقیید فرموده‌اند. اگر وجهش این باشد، سؤال می‌آید چه عجب اعظم دیگر این تفصیل را نگفته‌اند با اینکه خودشان آن مبنا را قبول دارند و قائل هستند در جائیکه اجرای اصول ترخیصیه بدون فحص یوجب مخالفة الواقع کثیراً، نه بالنسبه به خصوص این مکلف بلکه در یک یک موارد، اگر بنا شد کسانی که شک دارند در اینکه آیا مستطیعند یا نه یا به جهت اینکه نمی‌داند پولشان چقدر است و می‌دانند استطاعت چقدر پول می‌خواهد یا به جهت اینکه می‌دانند پولشان چقدر است و نمی‌دانند چقدر حج پول می‌خواهد، اگر بنا باشد فحص نکنند و استصحاب عدم استطاعت کنند اینجور انسان‌ها یقعون فی المخالفة کثیراً.

یک مورد سؤال دیگر در خود تفصیل مرحوم آخوند می‌آید. تفصیل

مرحوم آخوند این بود فرمودند: در جائیکه مفضول یک فتوایی دارد و مقلد می‌خواهد به این فتوی عمل کند اگر مقلد علم اجمالی دارد که مفضول با افضل فی کثیر من المسائل اختلاف نظر دارد این نمی‌تواند بدون فحص تقلید مفضول کند و الا در مورد شک می‌تواند تقلید مفضول کند. "والا" دو صورت را می‌گیرد: یکی صورتی که می‌داند مخالف زیاد ندارند و یکی صورتی که نمی‌داند اختلاف کثیر دارند یا نه؟ اگر می‌داند تخالف کثیر دارند، باید فحص کند اما اگر علم اجمالی ندارد فحص نمی‌خواهد و می‌تواند فتوای مفضول را عمل کند، سؤال این است مرحوم آخوند که فرمود "والا" دو صورت را می‌گیرد: یکی جائی که می‌داند این دو تخالف نظر زیاد ندارند و یکی صورتی که نمی‌دانند آیا تخالف نظر دارند و شاید اکثر مقلدین همین قسم دوم باشند. فرمایش آخوند است که اینجا هم فحص نمی‌خواهد. مرحوم آخوند، شیخ و بقیه غالباً گفته‌اند در جائیکه يقع فی مخالفة الواقع کثیراً، بدون فحص ادله جاری نمی‌شود اینکه شک دارد احتمال دارد از مما يقع فی مخالفة الواقع کثیراً باشد یا نه؟ چه چیزی غیر اصل مثبت این را رفع می‌کند؟

اگر اصول ترخیصیه بخوایم جاری کنیم به فحص یوجب مخالفة الواقع کثیراً نه اینکه يعلم بأنه يعلم یوجب مخالفة الواقع کثیراً. پس اگر التفات پیدا کردم باید احتیاط کنم. یعنی ملاک وجوب فحص در شبهات موضوعیه الوقوع فی مخالفة الواقع کثیراً است نه ان اعلم اني أقع فی مخالفة الواقع کثیراً. حالا که من نمی‌دانم این مجتهد غیر اعلم با اعلم آیا تخالف زیاد دارند یا نه که اگر اصول ترخیصیه بی‌فحص جاری کنیم يقع المکلفون فی مخالفة الواقع کثیراً أم لا؟ احتمال دارد که تخالف زیاد داشته باشند و من أجله يقع المکلفون فی مخالفة الواقع کثیراً. اگر احتمال دارد پس چطور می‌گویند اینجا فحص نمی‌خواهد؟

طبق اطلاق ایشان در شبهات موضوعیه که تفصیل قائل شده‌اند، قاعده‌اش این است که آخوند باید بفرماید: اگر محرز است که تخالف زیاد ندارند فحس نمی‌خواهد والا فحس می‌خواهد که چه تخالف محرز باشد یا شک باشد که تخالف زیاد هست یا نه؟ و بگویند این یجوز در جائی است که يعلم بعدم تخالفهما فی کثیر من المسائل که محرز در مخالفته الواقع کثیراً واقع نمی‌شود اما ایشان فرمودند مع العلم الإجمالی و استثناء کرده‌اند.

جلسه ۱۲۴

۱۳ صفر ۱۴۴۰

صحبت راجع به تفصیل مرحوم آخوند بود در تقلید مفضول عند الشک فی مخالفة علی الأفضل که ایشان تفصیل فرموده بودند در موردی که یک یک مسائل مقلد نمی‌داند این مفضول فتوایش مخالف با افضل است یا نه؟ آیا در این مسأله‌ای که نمی‌داند مخالف است یا نه می‌تواند تقلید مفضول کند؟ مرحوم آخوند فرمودند اگر این افضل با مفضول در بسیاری از مسائل اختلاف دارند اما من نمی‌دانم در این مسأله اختلاف دارند یا نه؟ اینجا بدون فحص نمی‌توانم تقلید مفضول را بکنم ولو ممکن است اختلاف نداشته باشند. و اما اگر در بسیاری از مسائل اختلاف ندارند اینجا من می‌توانم تقلید مفضول کنم. عرض شد وجه این فرمایش و تفصیل چه ممکن است باشد؟ گذشت که تقلید مفضول و عدم وجوب فحص در مخالفت با افضل بنابر اینکه عند المخالفة لا يجوز التقليد للمفضول روی این مبنا عند الشک فحص نمی‌خواهد دلیلش یکی از سه چیز است:

۱- قصور ادله تقلید الأعلّم، که ادله وجوب تقلید اعلّم در مورد احراز

مخالفت را می گوید واجب است پس شک تخصصاً از ادله وجوب تقلید اعلم خارج است.

۲- اینکه چون شبهه موضوعیه است فحص نمی خواهد.

۳- در تمسک به عام در شبهات مصداقیه است و یصح تمسک به عام در شبهات مصداقیه اگر مخصص لیبی باشد.

بینیم روی این دو وجه فرمایش آخوند را چگونه می شود تبیین کرد. که اگر تخالف بین افضل و مفضول فی کثیر من المسائل لا يجوز تقلید المفضول در مسأله مشکوکیه التخالف الا بعد الفحص، اما اگر در کثیر من المسائل نیست می شود بدون فحص تقلید کرد. سابقاً عرض شد که فرمایش ایشان اعم است از اینکه هست یا نیست. که مورد تأمل بود.

اگر ما دو وجه دیگر را گفتیم و گفتیم چون در شبهات موضوعیه فحص نمی خواهد و من که شک دارم این فتوای مفضول که یک تسیحیه کافی است این مخالفت اگر از این باب باشد، این تفصیل آخوند فی محله خواهد بود. چرا؟ چون آخوند جزء کسانی است هستند که می گویند در شبهات موضوعیه وقتی فحص نمی خواهد که از عدم فحص وقوع در مخالفت واقع کثیراً حاصل شود. بنابراین با تفصیل ایشان می سازد.

اگر مفضول با افضل در کثیری از مسائل اختلاف دارند، این اختلاف مفضول و افضل یک مسأله است علم و شک مقلدین به اختلافهما مسأله دیگر است. پس اگر بنا شد دو مجتهدی که در کثیری از مسائل اختلاف دارند یکی اعلم و دیگری غیر اعلم بگوئیم هر مقلدی در هر مسأله ای که شک دارد مفضول مخالف با افضل است بی فحص می تواند تقلید مفضول کند، المكلفون یقعون فی مخالفة الواقع کثیراً. چون فرض این است که تخالف بینشان زیاد

است ولو هر مکلفی نسبت به خودش نه علم تفصیلی و نه حتی علم اجمالی داشته باشد که یقع فی مخالفه الواقع کثیراً. هر مقلدی نسبت به خودش هم تفصیلاً در هر یک یک مسائل و هم اجمالاً نسبت به مجموع مسائل ممکن است که نداند که حتی یک موردش مخالف با فتوای افضل باشد چون افضل و مفضول فی کثیر من المسائل اختلاف دارند اما ممکن است در آن مسائلی که مورد محل ابتلای من است اختلاف نداشته باشند یا اگر چند موردش را تفصیلاً اختلافش را فهمیدم موارد شک را احتمال می‌دهم وجداناً و تعبداً که اختلاف نداشته باشند اما چون اگر بنا شد مرجع تقلید اجازه بدهد که اجرای اصل برائت شود یا اصول ترخیصیه دیگر بدون فحص المکلفون یقعون فی مخالفه الواقع کثیراً. اگر بنا شد این ملاک وجود فحص باشد که مرحوم آخوند هم جزء همین‌ها هستند. حتی اگر قائل باشند که در شبهات موضوعیه‌ای که عدم الفحص لا یوجب وقوع المخالفه کثیراً، یا لا اقل لاعلم بوقوع المخالفه کثیراً یا این می‌سازد یعنی دو مبنای مرحوم آخوند با هم سازگار روی این وجه است که چون شبهه موضوعیه است فحص نمی‌خواهد نزد کسانی که محصور می‌دانند عدم فحص در شبهات موضوعیه را به مواردی که احراز نشود که از بی‌فحوصی یقع المکلفون فی مخالفه الواقع کثیراً. این وجه دوم.

و اما وجه سوم که تمسک به عام در شبهات مصداقیه باشد. یک حرفی در اصول محل خلاف است و از نظر استنباط هم مشکل است و خیلی ساده نیست و اعظم هم در آن خلاف کرده‌اند. مطلب این است که اگر ما یک عام داریم و یک خاص یا یک مطلق و یک مقید، عام می‌گوید **کُلّ العلماء** و خاص می‌گوید **لا تکرم فساق العلماء**، یک موردی عبد شک کرد که این شخص یقیناً عالم است نمی‌داند فاسق است یا عادل است. اگر شک کرد آیا

می تواند بگوید چون این عالم است انشاء الله فاسق نیست پس واجب است اکرامش کنیم. می گویند: نه، چرا؟ چون مولی وقتیکه گفت لا تکرم فساق العلماء، این لا تکرم چهارچوبه برای لا تکرم العلماء درست می کند و اکرم العلماء را اینگونه نمایش می دهد: **أکرم العلماء غیر الفساق**، قیدش می زند و عام را کوچک می کند. پس واجب الإکرام عالم غیر فاسق است. وقتیکه شک کند این عالم فاسق است یا نه، نمی تواند مصداقی برای وجوب اکرام باشد. لهذا **تمسک بالعام فی الشبهة المصدقية** درست نیست، اما اگر مولی گفته **أکرم العلماء** و نگفته **لا تکرم الفساق العلماء**، عبد روی ادله ای که زبان ندارد و لفظ نیست فهمید که مراد مولی از **أکرم العلماء** عالم غیر فاسق است نه چون گفت **لا تکرم الفساق العلماء**، مخصص لبی بود، در همچنین جائی مرحوم آخوند مفصل در مسأله هستند، ایشان در کفایه می گویند: این مخصص لبی اگر یک مخصص روشن است واضح است که می تواند مولی در وقتیکه در صدد بیان تمام جهات تکلیف هست ساکت شود و تخصیص ندهد، تخصیص فهمیده می شود، اگر مخصص لبی اینگونه است و بناء عقلاست، در همچنین جائی ایشان فرموده تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود کرد چون مخصص لبی روشن عین مخصص لفظی می ماند. اما اگر مخصص، مخصص لبی است و روشن نیست که نمی شود مولی روی آن اعتماد کند اگر به صدد بیان باشد در همچنین جائی عموم همه جا را گرفته و مورد شک **يجوز التمسک بالعام فی الشبهة المصدقية**، چون عموم گرفته آن را و مخصص را نمی دانیم اینجا آن را گرفته یا نه، یعنی مکلف شک دارد.

ایشان در کفایه ص ۲۲۲ عبارتشان این است: **وأما إذا كان لبياً فإن كان مما يصح إن يتكلم عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمصل**

(مخصص متصل لفظی) که بگوید أكرم العلماء إلا فساق منهم) حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص (مثل اینکه بگوید أكرم العلماء إلا الفساق منهم، چطور این إلا الفساق منهم، العلماء را نمی‌گذارد اصلاً انعقاد عموم شود، یعنی عالم غیر فاسق را اکرام کن، وقتیکه مکلف شک کرد که آیا این فاسق است یا نیست نمی‌داند این مصداق عالم غیر فاسق است تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌شود) وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه به على حجته لظهوره فيه (همانگونه که عام ظاهر است در عموم ظاهر می‌ماند در این مصداق مشتبه).

بنابراین اگر وجه اینکه جائز است تقلید مفضول کرد عند الشك في مخالفته مع الأفضل این باشد که تقلید مفضول طبق عمومات فاسئلوا أهل الذکر جائز است. دلیل لَبِّي عقل گفته اگر مفضول با افضل متخالف‌اند لا يجوز تقلید المفضول که این دلیل لَبِّي تخصیص داده اهل ذکر را. اهل ذکر اطلاق دارد و هم افضل و هم مفضول هر دو اهل ذکر هستند. این آمده تقییدش کرده و عقلاء مراجعه به مفضول نمی‌کنند اگر اختلاف با افضل داشته باشد. عقل حجیت نمی‌داند برای مفضول اگر مخالف با افضل باشد. پس اگر مخصص لَبِّي شد در جائی می‌تواند مرحوم آخوند بفرماید که فحص می‌خواهد که مخصص لَبِّي روشن نباشد که عموم مورد مصداق مشتبه را گرفته باشد. اما اگر کسی اینگونه ادعا کند که بگوید این بنای عقلاء بر اینکه تقلید غیر اعلم نمی‌شود کرد اگر اختلاف با اعلم داشته باشد روشن است. می‌شود مولائی که فرموده فاسئلوا أهل الذکر و مطلق فرموده، این قدر این بنای عقلاء روشن است و این حکم عقل و عدم حجیت این قدر روشن است که می‌تواند مولی بگوید اهل الذکر و اراده کرده باشد اهل الذکر اعلم اگر تخالف داشته باشند.

اگر کسی اینگونه بداند و جوب تقلید اعلم را یعنی روشن و واضح باشد که می‌تواند متکلم که در مقام تخاطب به صدد بیان کل ما للتکلیف من شروط هست ساکت شود و این را ذکر نکند چون دیگر معلوم است که اگر عبد به مولی بگوید آیا فرقی دارد برای شما اعلم و یا غیر اعلم؟ مولی می‌گوید: معلوم است و گفتن ندارد، اگر اینجور است و کسی بگوید و جوب تقلید اعلم و تعیین آن من الوضوح به حدی است که می‌تواند متکلم نگوید و اراده کرده باشد و در صدد بیان باشد. در همچنین جائی که متکلم نگفته اعلم و غیر اعلم در همچنین جائی مورد شک را نمی‌تواند تمسک به عام در شبهه مصداقیه بکند اما اگر روشن نیست می‌تواند تمسک به عام در شبهات مصداقیه کند.

اگر مخصص لبی خیلی روشن نباشد اینجا عموم عام افراد را گرفته است. مولی گفت **أكرم العلماء إلا فساق منهم** را نگفت فقط با صبر و تقسیم می‌فهمیم که مولی خوشش نمی‌آید از فساق، نمی‌خواهد اکرام فساق کند. پس احراز خلاف بیرون رفته است، روی این مبنا اگر وجه جواز تقلید مفضول عند الشک فی الاختلاف تمسک به عام در شبهه مصداقیه باشد إذا كان مخصص، مخصص روشن باشد نمی‌شود تقلید مفضول کرد در جائیکه اختلاف کثیر ندارند اما اگر اختلاف کثیر نداشته باشند، نه از باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه که ایشان گفته اشکال دارد از باب وقوع فی موافقة الواقعة اشکال دارد پس اگر مخصص لبی باشد دو وجه با هم باید تصحیح کرد فرمایش مرحوم آخوند را، از یک جهت که اگر اختلاف کثیر نیست بگوئیم این قسم مخصص لبی است که روشن نیست، اگر اختلاف کثیر است ولو قسم مخصص لبی یعنی بگوئیم مخصص لبی که روشن است و یا از باب همان مسأله واقع شدن در مخالفت کثیر است. اینگونه فرمایش ایشان را می‌شود

تصحیح کرد. اگر اینگونه تصحیح شد آنوقت تلازم است بین توجیه فرمایش ایشان و اطلاق کسان دیگر که این قید مرحوم آخوند را نزده‌اند با اینکه در شبهات موضوعیه این حرف را دارند. این تمام الکلام در مسأله دوم که عند الشک در تخالف و توافق بود.

جلسه ۱۲۵

۱۴ صفر ۱۴۲۰

عرض شد تقلید المفضول مع وجود الأفضل چندتا مسأله دارد: یکی عند احراز التوافق ما في الفتوى. یکی عند الشك في توافقهما في الفتوى، مسأله سوم عند العلم باختلافهما في الفتوى علماً تفصيلاً. اعلمی هست و مفضولی هست و مسلماً در مسأله واحده و خاصه مقلد بخواهد تقلید مفضول کند، می داند اعلم فتوایش مخالف این مفضول است. اینجا آیا جائز است تقلید مفضول کند یا نه؟ بحث سر قول سوم در مسأله تقلید اعلم بود. قول اول و جواب مطلقاً، قول دوم عدم الوجوب مطلقاً و قول سوم تفصیل بین توافقهما في الفتوى فيجوز و تخالفهما فلا يجوز، که عرض شد تابع لشرح این قول و استیفاء.

بحث راجع به این تفصیل است که چهار مسأله اینجا مطرح کنیم که این مسأله سوم است که احراز تخالف الأعلم مع المفضول في الفتوى تفصيلاً. مرحوم آقا ضیاء در اصولشان فرموده‌اند: عمده خلاف در مسأله تقلید اعلم این مسأله است. انّ الخلاف بين القوم في فرض كون المخالفة بمحل من التقرر بين الأعلم و غیره (نهایة الأفكار ج ۴ ص ۲۷۴) فرموده‌اند عمده خلاف این مسأله است که

اعلم و غیر اعلم معلوم است اختلاف فتوی دارند در همچنین جائی آیا جائز است تقلید غیر اعلم یا نه؟

این مسأله باید گفت خودش چند صورت دارد که باید بررسی شود و در بعضی صورتش هم اختلاف است:

۱- **كلتا الفتویین موافقتان للاحتیاط من جهة ومخالفتان للاحتیاط من جهة.**
 من که می دانم مفضول و افضل اختلاف فتوی دارند آیا این اختلافشان در فتوی توافق بر احتیاط است، تخالف در احتیاط است من جهة این فتوی موافق احتیاط است دونه و من جهة اخری آن موافق احتیاط است دونه، وما اكثر الأمثلة في ذلك.

افضل و مفضول است. شخصی فوت شده است. بناست برایش حج بدهند حج از اصل مال می دهند که این مقدار از سهم ورثه کم می شود، اعلم و غیر اعلم اختلاف دارند، یکی می گوید حج میقاتی یکفی و دیگری می گوید: لا یکفی و باید حج بلدی باشد. و فرقی نمی کند که کدامیک کدام نظر را داشته باشند. حج بلدی دادن احتیاط للمیت و حج میقاتی دادن احتیاط للورثة. اگر حج میقاتی کافی باشد جائز نیست پول بیشتری بدهند تا از ورثه کم شود مگر با رضایت آنها اگر بالغ باشند و اگر صغار باشند که مطلقاً جائز نیست. حتی اگر صغار و اولیائشان راضی باشند. چون برای صغیر غبطه نیست. در همچنین جائی جائز است تقلید مفضول کند که افضل و مفضول یقیناً با هم تخالف دارند. اما افضل و مفضول من جهة موافق للاحتیاط و من جهة مخالف للاحتیاط. یا در اصل وجوب حج از میت. یک مواردی هست محل خلاف است که اصلاً واجب است برای میت حج داد یا نه؟ افضل و مفضول متخالفند. یکی می گوید واجب است از اصل مال و دیگری می گوید واجب

نیست. اگر حج بدهند احتیاط برای میت است و حج ندهند احتیاط ورثه است خصوصاً اگر صغار باشند. هل يجوز تقليد المفضول؟ اینجور نیست که فقط افضل موافق احتیاط باشد دون المفضول یا مفضول دون الأفضل.

۲- صورت دیگر این است که احدی الفتویین موافقة للاحتیاط مطلقاً والأخرى مخالفة للاحتیاط مطلقاً، که خود این هم دو قسم است: یک وقت مفضول فتوایش موافق احتیاط است افضل بر خلاف احتیاط، مفضول می گوید سه تسبیحه اربعه در رکعت سه و چهار، اعلم می گوید یکی کافی است، دیگر به عکسش است فتوای اعلم موافق احتیاط است، هم اعلم است و هم فتوایش موافق احتیاط است، مفضول هم مفضول است و هم فتوایش مخالف احتیاط است. مفضول می گوید یک تسبیحه کافی است اعلم می گوید سه تسبیحه.

صورت چهارم الشک: هر دو فتوی را می داند و اختلاف هم می داند که هست اما نمی داند کدام موافق و کدام مخالف است با احتیاط. للجهل به اینکه وجه احتیاط چیست؟ که همه اینها مسأله سوم است که علم تفصیلی به اختلافهما در فتوی در بین است.

صورت پنجم این است که اصلاً قابلیت احتیاط ندارد در فتویین و دوران بین المحذورین است. مثل متعدد از مسائل تراحم. شخصی به ذمه اش حق الله و حق الناس است و هر دو هم فوری است و قادر هم به جمع بینهما نیست، از اعلم و غیر اعلم استفتاء کرد یکی می گوید حق الله و دیگری می گوید حق الناس مقدم است و روایت هم داریم حق الله أحقّ أن یقدم و مشهور می گویند حق الناس مقدم است. شخص از سالهای قبل حج به ذمه اش هست نه اینکه تازه مستطیع شده، خیر از قبل مستطیع بود و به حج نرفته، این شخص هر سال هر طوری که هست باید به حج برود ولو قرض کند (البته غیر ضرر و

حرج) هر چند که الآن مستطیع نباشد. ۱۰۰ دینار هم به زید مدیون است الآن ارث گیرش آمده به مبلغ ۱۰۰ دینار. اگر بخواهد به دین بدهد حج نمی تواند برود و اگر به حج برود به دین نمی تواند بدهد و تزامم شده است. به اعلم و غیر اعلم مراجعه کرد یکی می گوید حج برو بعد دینت را بده و دیگری می گوید دینت را بده و بعد حج برو، اینجا علم به اختلاف مفضول و افضل در فتوی دارد و علم تفصیلی هم دارد که یکی می گوید حق الله و دیگری می گوید حق الناس مقدم است. وجه احتیاطی هم در بین نیست چون دوران بین المحذورین است و اینگونه نیست که قول یکی موافق احتیاط و قول دیگری مخالف احتیاط باشد و تمام موارد دوران بین المحذورین که هست.

در این صور پنجگانه آیا يجوز تقلید المفضول که گفته شده است لا يجوز تقلید المفضول عند الاختلاف مع الأفضل آیا در جمیع این صور لا يجوز تقلید المفضول یا در بعضی از آنها؟

همانگونه که سابقاً گذشت بعضی فتوی داده اند که در جمیع این صور مع العلم باختلافهما فی الفتوی لا يجوز تقلید المفضول بلکه سابقاً گذشت که تصریح کرده اند حتی مع موافقه فتوی المفضول فی الاحتیاط. اگر این صورت را ما قبول کردیم، تمام صورت های دیگر بطریق اولی جائز نمی شود.

مهم بحث در اینجا این است که بینم دلیل این چیست؟ دلیل چیست که عند الاختلاف فی الفتوی لا يجوز تقلید المفضول، تا بینم این دلیل تمام است و آیا پنج صورت را می گیرد یا نه بعضی را می گیرد، ولو اطلاق کلمات اینگونه است که همه صور را بگیرد چون بالنتیجه تمام مسائلی که اختلاف اعلم و غیر اعلم در فتوی در آن مسائل هست همه که بر یک سیاق نیست، بلکه یکی از این پنج صورت است و البته این پنج صورت حصر استقرائی است و شاید

یک صورت ششم هم پیدا شود که غیر از این پنج صورت باشد و شاید صورت هفتم داشته باشد. چیزی که خوب است مقدمه عرض کنم که توی ذکر دلیل نخواهیم دائماً تکرار کنیم این را این است که اول عروه این بود که یجب علی کل مکلف بر یک مقلد یا مجتهد و یا محتاط باشد و آنجا صحبت شد که احتیاط مقدم است رتبه بر تقلید و اجتهاد نه بمعنای اینکه لا یجوز تقلید أو الاجتهاد مع امکان الاحتیاط، بلکه بمعنای اینکه احتیاط علم و تقلید و اجتهاد علمی است. یعنی اجتهاد و تقلید علم به حجیتشان داریم اما احتیاط خودش علم است و به عبارت دیگر اجتهاد و تقلید در رتبه متأخر از احتیاط است و لکن بالدلیل الشرعی حکماً در این رتبه آمده است و گرنه در این رتبه نیست. لهذا از نظر علمی بعضی ها اشکال کرده اند و گفته اند این عبارت صاحب عروه ایهام می کند که این سه تا در ردیف هم هستند و در یک مرتبه هستند، در حالیکه در یک مرتبه نیستند. علم در مرتبه اش علمی نیست، علمی در دو حال جای علم می آید. یک وقتیکه علم ممکن نباشد و دیگر وقتیکه دلیلی نداشته باشیم که علم لازم نیست با این علمی و گرنه وجداناً علمی در مرتبه علم نیست علم یعنی علم به واقع، احتیاط موجب علم به واقع می شود. یعنی شخصی که نماز می خواند با سه تسبیحه این از جهت این سه تسبیحه علم دارد که نمازش درست است نه از جهات دیگر. چون مسلماً احتمال داده نمی شود که سه تا تسبیحه مبطل نماز باشد حالا نه در باب تزاحم که وقت ضیق است. پس سه تسبیحه خواندن که احتیاط است مسلماً مطابق با لوح محفوظ است و با واقع مطابقت دارد به این معنی نه اینکه واقعاً در لوح محفوظ سه تا واجب است. با سه تا نماز صحیح است مسلماً اما با یک تسبیحه چون مجتهد به این نتیجه رسیده با ادله علم به حجیتش دارد و علم به

واقع ندارد، مقلد که تقلید می‌کند علم به واقع ندارد علم به حجیت دارد، پس احتیاط بما هو احتیاط که خود احتیاط عبارت دیگر از درک واقع است و طریق به واقع نیست و سه تسیحه خواندن درک واقع است بخلاف اجتهاد و تقلید که آن‌ها طریق هستند و اگر به احتیاط هم تعبیر شده که طریق عقلی نه از باب اینکه خودش واقع نیست از باب اینکه انجام این کار عقل می‌گوید که درست است چون علم است و علم می‌گوید درست و منجز است و معذر.

بله یک اشکال است که سابقاً صحبتش گذشت که آیا عامی غیر مجتهد که می‌خواهد عمل کند و می‌خواهد حجت داشته باشد این در حجت داشتن در حجیت حجت استناد خصوصیت دارد یا نه؟ جماعتی گفته بودند که استناد خصوصیتی ندارد که حتی در توافق الفتوین گفته‌اند لا يجوز تقلید المفضل، حتی آن‌ها، ولو این اشکال، اشکال مبنوی است نه بنائی اما قاعده‌اش این است که در احتیاط آن اشکال را نکنند چون احتیاط درک الواقع است، چون احتیاط هم استناد می‌خواهد پس باز هم نمی‌تواند از مفضل تقلید کند ولو علم به تطابق داشته باشد کافی نیست. ینبغی اینکه ولو این اشکال شده در آنجا شده در احتیاط نشود چون احتیاط درک واقع است. پس احتیاط اصلاً در ردیف مسائل دیگر نیست، بله، آنه مجز هر دو مجزی هستند ولی دلیل اجزاء این قطع و علم است و دلیل آن ادله‌ای است که حجیت دارد.

وقتیکه احتیاط مقدم بر اجتهاد و تقلید شد پس اگر فتوای مفضل موافق احتیاط است علی نحو مطلق نه اینکه این از جهتی و آن از جهتی موافق احتیاط، و اگر یکی از صور پنجگانه که صورت فتویا مفضل موافق احتیاط است و فتوای افضل مخالف احتیاط است. ینبغی که اصلاً بحثی در جواز تقلید مفضل در اینجا نباشد الا لشبهه استناداً که اگر این شبهه در بین آمد حتی در

اینجا، بله این هم محل کلام می شود ولی غالباً این حرف را اگر هم آنجا کسی گفته باشد قاعده اش این است که در باب احتیاط بگویند، که بگویند فتوای مفضول که موافق با احتیاط است من مقلد جائز نیست که استناد به آن کنم و جائز نیست سه تسبیحه بخوانم استناداً به فتوای مفضول با اینکه افضل مطلقاً می گویند این درست است فقط می گویند لازم نیست که سه تسبیحه بگویند.

اگر بنا شد که استناد خصوصیت داشته باشد حتی در مسائل احتیاطیه قاعده اش این است که احتیاط را در ردیف اجتهاد و تقلید بگذارند که مشهور گذاشته اند. چون می شود نه استناد به اعلم کند و نه استناد به غیر اعلم کند و خودش احتیاط کند چون در عرض آنهاست نه در طول. اگر بنا شد بدون استناد احتیاط ممکن باشد چه گیری دارد در این احتیاطی که بی استناد جائز است و صحیح، استناد به مفضول کند، بلکه قاعده اش این است که بگویند استناد به من لا يجوز تقلیده مطلقاً جائز باشد در احتیاط. یک آدم فاسق معین به فسق است، اما مجتهد است و فتوایش این است که سه تسبیحه است، این چه گیری دارد. چون اجتهاد و تقلید موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد. نسبت به کسی که مقابل امام معصوم علیه السلام است، این جائز نیست حتی اگر موافق احتیاط باشد چون اخذ از امام معصوم علیه السلام یا کسی که از معصوم علیه السلام نقل می کند حساً او حدیثاً، این در موضوع داخل است. لهذا جائز نیست تقلید ابوحنیفه کند که نه از راه امام صادق علیه السلام دارد فتوی می دهد بلکه از راه دیگر فتوی می دهد ولو موافق احتیاط باشد چون موضوعیت دارد للأدلة الدالة علی موضوعیه ائمه علیهم السلام. خدا این راه خواسته است. حالا اگر یکی از فقهاء شیعه ای که عادل نیست و متقی نیست اما از طریق ائمه علیهم السلام گرفته نه از مقابل ائمه علیهم السلام، فقط آدم بد و فاسقی است، شلمغانی است و فتوای به احتیاط داده چه گیری

دارد که از او تقلید کنند؟ بلکه این اسمش تقلید است ولی در واقع تقلید نیست مگر اینکه بگوئید موضوعیت دارد.

و آن کسی که پیرو کسی است که می‌گوید سه تسبیحه این اصلاً تقلید نکرده بلکه احتیاط کرده. اصلاً تقلید یعنی چه؟ یعنی اخذ به قول غیره بدون معرفه دلیل هذا القول یا بدون معرفه حجیه دلیل. اگر شما وجه احتیاط را می‌دانید و دلیل حجیت را می‌دانیم شما علم به حجیت دارید و تعبیر تقلید مسامحه است مع به علم آنه موافق للاحتیاط.

جلسه ۱۲۶

۱۵ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که در صورت اختلاف اعلم و غیر اعلم در فتوی اینجا یجوز تقلید غیر الأعلم؟ در صورتیکه خلاف محرز بود وجه عدم جواز چیست؟ عرض شد غیر از ادله سابقه که ذکر شد بر عدم جواز تقلید غیر اعلم علی نحو المطلق به اضافه به آن وجوه دیگری نیز گفته شده که عرض شد فرمایش شیخ محمدحسین اصفهانی بود که هر لفظی سه تا ظهور دارد ایشان درج آخر نهاییه الدراية ص ۴۰۸ می فرمایند: **الآن يقال ان الاطلاقات كما انه لها الظهور في شمول المتعارضين وفي الحجية التعينية كذلك لها الظهور في الحجية الفعلية والانشاء بداعي بيان الملاک خلاف الظاهر فهنا ظهورات ثلاثة:** (شهور در شمول متعارضین، ظهور در حجیه تعینیه و ظهور در حجیه فعلیه) **لا ترجیح لبعضها علی بعض فتدبر.**

این یک مطلبی است که در اصول می گویند و متسالم علیه است بین آقایان که مولی اگر امری کرد به عبدش، این امر ظهور دارد فی کونه نفسیاً عیناً تعیناً.

نفسی است یعنی مقدمه چیزی نیست یعنی خودش خصوصیت دارد، چون مقدمیت دلیل اضافه می‌خواهد و دلیل می‌خواهد که یک ذی المقدمه‌ای در کار است و مولی به عبد گفت برو نان بگیر این معنایش این نیست نان بگیر مهمان‌ها را هم دعوت کن مثلاً. عینی در مقابل کفائی است و تعیین در مقام تخییری است. عینی یعنی اگر گفت برو نان بگیر یعنی خودت، نه یا خودت با برادرت و آن دلیل دیگر می‌خواهد، کفائی نیست. تعیین یعنی اینگونه نیست که بجای نان چیز دیگری بگیری مخیر نیستی نان و غیر نان، و تخییر بین خود شما و دیگری نیست و این مقدمه برای چیزی دیگر نیست.

این در غیر اطلاقات که اطلاقات یعنی تخییر روشن است و متسالم علیه است، اما ایشان تعبیرشان یک تعبیری است که من متوجه نشدم مراد ایشان چیست؟ آیا همین تعیین است که در باب اوامر می‌گویند ظهور در تعیینیت دارد در مقابل کفائیت و تخییریّت است که اطلاقات مبنی بر تخییر بین افراد است. چون تعیین مقابل چیز دیگر است نه مقابل مصادیق همان شیء. ایشان می‌فرمایند: انّ الاطلاقات كما أنّه الظهور في شمول المتعارضين. اگر مولی به عبدش گفت هر یک از فرزندانم هر چه می‌گویند حجت است این شامل می‌شود که فرزندان دو حرف غیر متعارض و متعارض بزنند، اطلاق دارد و نگفته اگر ضد هم حرف نزنند حجت است و تقیید نکرد. وفي الحجية التعيينية. چطور در حجت تعیینیه دارد؟ اگر مراد این باشد حجت تعیینیه مقابل چیزی که از اطلاق خارج است که این اصلاً مورد بحث نیست. تعارض در افراد یک مطلق است، در مصادیق غیر مطلق است. اگر هم مرادش چیز دیگر است که ظاهر تعیینیت این است معنایش. كذلك لها الظهور في الحجية الفعلية. و فعلية هم تام است در مقابل انشائية و ملاک و اقتضاء در باب تعادل و تراجیح هم

ایشان همین مطلب را تکرار کرده‌اند و توضیحی هم حولش نداده‌اند. ص ۳۰۳ و ۳۰۴.

مولی فرموده "أما من كان من الفقهاء" این فعلی بودن فقیه هر دو را می‌گیرد یکی اعلم و دیگری غیر اعلم فقهاء هر دو را می‌گیرد، حال تعارضهم وعدم تعارضهم وتوافقهم والشك في التوافق والتوافق را می‌گیرد و اطلاق دارد. نگفته اگر معارض بودند نگیر و فعلیت هم دارد هر دو حجتند فعلاً. پس چه می‌ماند؟ می‌ماند به اینکه اگر احدهما معیناً لازم باشد نمی‌سازد با شمول اطلاق کلیهما: احدهما که دلیل ندارد و اگر گفتیم بناء عقلاء در مورد اعلم که آن بحث‌هایی است که گذشت و گیری ندارد. اما اگر همچنین چیزهایی نباشد اطلاق هم فعلیت دارد و هر دو را می‌گیرد و هر دو را شامل می‌شود چون اطلاق است آنوقت تعیینیت یعنی چه؟

اگر مصداق هر دو را گرفته، صدق العادل زید و عمرو هر دو را گفته و هر دو متناقض صحبت می‌کنند که این معنایش این است که معنای حجیت هذا وهذا یعنی هذا لا معیناً وذاک لا معیناً. لهذا مراد از تعیین روشن نیست. یک چیز معقولی که رکن تناقض اینجاست و این تناقض را درست کرده است. وگرنه اگر هر دو فعلی باشند با تخییر بینهما که این تناقض درست نمی‌کند. هر دو را اطلاق بگیرد بدون اینکه این آن را و آن این را نفی کند (یعنی ایجاباً تناقض نیست) همیشه تناقض بین ایجاب و سلب می‌شود و دلیل بخواهد بگوید هم این و هم آن فعلی است این که تناقض نیست. دلیل بخواهد بگوید این اطلاق هر دو را می‌گیرد این هم که تناقض نیست، فقط خودشان متناقض حرف زده‌اند و دلیل بخواهد بگوید این نه آن و آن نه این، این تناقض است. چون این نه آن یعنی آن نیست و آن نه این یعنی آن هست.

خود ایشان در باب تعادل و تراجیح توجیه کرده‌اند مسأله تخییر در ادله را که درست است مثل خصال کفاره و گفته‌اند در تنجیز و اعدار معنایش چگونه است؟ و خودشان توجیه کرده و درست هم است که در خصال کفاره تخییر است و تخییرهای شرعی است که دلیل قائم بر تخییر است. یک وقت دلیل می‌گوید در فلان مورد فقط باید عتق کند در مواردی که در کفاره ترتیب است یک وقت شارع فرموده تخییر و بنا بر مشهور در افکار عمدی تخییر است عتق یا صدقه یا صوم. ایشان فرموده‌اند این تخییر معنایش این است **اخذ کل منها واجب لا الی بدّل غیر واجب الی بدل**. یعنی عتق معیناً واجب است اگر آن دو را انجام ندارد و صدقه معیناً واجب است در باب کفاره اگر آن دو را انجام داد و صوم معیناً واجب است اگر آن دو را انجام نداد که این که اگر آن دو را انجام نداد که اگر یکی دیگر را انجام داد تعیین ندارد یعنی تخییر دارد. ایشان می‌گویند همین را در باب تنجیز و اعدار می‌آوریم در حجج چون حجج تنجیز و اعدار است. **صدق العادل، حجة قول الفقیه و بینة**، این‌ها که واقع نیست و شارع هم که این تخییر را نگفته این حجت است که گاهی ما را به واقع می‌رساند و گاهی نمی‌رساند. یک وقت شارع حجت را معین می‌کند و یک وقت یک کلمه مطلقه‌ای می‌گوید که شامل عدّه افراد.

آنوقت این افراد علی سبیل التخییر می‌شود. آنوقت ایشان فرموده‌اند تخییر در تنجیز و اعدار یعنی چه؟ فرموده‌اند عین همان تخییری که در موارد تخییر شرعی می‌گوئیم. معنایش این است **مُنَجَّز**. اگر این اصالة به واقع کند و معذر اگر خطائی کند واحد من هذه است. عین تخییر در باب تخییر دلیلی که داریم. ص ۳۰۴. **فکما أنّ الإیجاب التخییری، ایجاب مشوّبٌ بجواز التّرك الی بدل** (پس اگر انجام داد بعنوان وجوب انجام می‌دهد نه بعنوان جواز و اگر روزه گرفت

روزه وجوب می گیرد. ایشان می خواهند بیان کنند که چطور می شود که وجوبی است که می شود انجام ندهد. می گوید این یک نوع وجوب است. وجوب یعنی لا يجوز تركه، این لا يجوز تركه مطلقاً نیست، لا يجوز تركه بغير بدل با این قید. تخییر، به ذهن می رسد که شخص می تواند انجام دهد و می تواند انجام ندهد و اگر می تواند انجام ندهد پس چطور واجب است. ایشان می گوید وجوب روی جامع رفته که نمی تواند انجام دهد. مصادیقش هر یک بدل دیگری است) لا بجواز الترك مطلقاً حتى تنافي حقيقة الإيجاب ولا الإيجاب المحض حتى ينافي التخييرية كذلك المنجزية (منجزية التخييرية) مشوبةً بجواز ترك موافقة الإمارة الموافقة واقعاً بموافقة عدلها وكذلك المعذرية.

خلاصه منجزیه و المعذریه جانشین و در جمیع احکام ظاهریه نه واقعیه عین تخییر شرعی می ماند. پس اگر عموم داریم می گوید الفقهاء و اطلاق داریم می گوید: اهل الذکر، این شامل اعلم و غیر اعلم هر دو می شود، چون اطلاق دارد نگفته اعلم و غیر اعلم. اگر اعلم بود نه غیر اعلم. شامل مورد تعارض می شود چون نگفته که غیر متعارضین اطلاق دارد شامل هر دو می شود و خود ایشان هر دو را قبول دارند.

پس اهل ذکر هم اعلم و هم غیر اعلم را می گیرد. حال تعارضهما فی الفتوی را می گیرد (مقام ثبوت) و حال توافقهما فی الفتوی را هم می گیرد. اهل ذکر هر دو را گرفت. آنوقت در اینجا وقتی که تعارض داشته باشند فرض این است که اطلاق ظهور در شمول مورد تعارض دارد. وقتی که می گوئیم مورد تعارض را ظهور ندارد این یک بحث دیگر است. بعضی ها هم گفته اند. اما ایشان که این را قبول دارند که ظهور دارد که مورد تعارض را هم می گیرد. مورد تعارض را که بگیرد یعنی تخییر که این لازمه عقلی اش است. یعنی اینکه

می‌گوید یک تسبیحه کافی است و آن می‌گوید کافی نیست بگوئیم هر دو اهل ذکرند و حجت تنجیزیه و تعذریه برای من هم نسبت به این و هم نسبت به آن است. این معنایش این است که من منخیرم.

تعیین مال مورد خاص است لهذا اگر معنای تعیین این باشد. ظهور در تعیین ندارد و اوامر خاصه ظهور از تعیین دارد و در اوامر عامه و مطلقه و اوامری که مصادیق متعدده دارد دو ظهور دارد نه سه ظهور، یکی الفعلیه مقابل شائتیت و اقتضاء و یکی هم ظهور در شمول حال التعارض و ظهور سومی ندارد معنای تعیین. اگر هم چیزی دیگری باشد که نه خود ایشان توضیح داده‌اند و نه به ذهن می‌رسد که این الحجیه التعینیه اصلاً اصطلاحی است، یعنی غیره لیس حجه. نه اینکه مصادیق خود این حجیه ندارد. پس اگر این اشکال باشد (اشکال ثبوتی) مضافاً به اینکه بر فرض حالا حجیه تعینیه تصویری داشته باشد این مرکز تناقض تعیین است. ایشان که فرمودند: لا ترجیح لبعض علی بعض، چرا ترجیح دارد؟ چون آنکه تناقض درست کرده تعیین است و از این ظهور ما دست برمی‌داریم پس لا ترجیح نیست و اگر حجیه التعینیه اینجا درست باشد. اگر حجیت تعینیه درست نباشد ایرادی ندارد.

جلسه ۱۲۷

۱۶ صفر ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که در صورت تعارض فتوای اعلم و غیر اعلم لا یجوز تقلید غیر الأعلّم در غیر موردی که اخذ به قول غیر اعلم عمل به احتیاط باشد علی نحو مطلق. وجهش چیست؟ مضافاً به صحبت‌هائی که در استدلال برای قول اول و هو وجوب و تعین تقلید اعلم بود در مورد تعارض یک اشکالاتی بالخصوص ذکر شده است.

الإشکال الأول: رجوع به غیر اعلم اشکال دارد در صورتیکه معارض است قول غیر اعلم با این اعلم. چرا؟ وجه اول اشکال ثبوتی است که آشیخ محمدحسین اصفهانی مطرح کرده‌اند و آن این است (تمام این صحبت‌ها بنا بر این است که اطلاقی داشته باشیم که شامل اعلم و غیر اعلم بشود) حال تعارض را اطلاق نمی‌گیرد. چرا؟ ایشان علی عاده تقسیم کرده و تنويع کرده است اطلاق را به سه نوع: ظهور در فعلیت دارد و یکی ظهور در تعیین دارد و یکی ظهور دارد لشمول لحال التعارض. یعنی وقتیکه اطلاق می‌گوید فاسئلوا أهل الذکر، زید و عمرو و هر دو عالم هستند و اهل ذکر یکی اعلم و دیگری

غیر اعلم، این اهل ذکر از سه جهت ظهور دارد. یکی اینکه ظهور دارد در فعلیت. یعنی این اعلم که فعلاً اهل ذکر است اطلاق او را می‌گیرد و غیر اعلم که فعلاً اهل ذکر است او را هم اطلاق می‌گیرد. یکی ظهور در تعیین دارد یعنی اعلم که مصداق اهل ذکر است معیناً اطلاق او را می‌گیرد بالخصوص. غیر اعلم که مصداق اهل ذکر است کلمه اهل ذکر علی نحو تعیین شاملش می‌شود. ظهور سوم گفته است الشمول لحال التعارض که مورد التعارض، زید و عمرو هر دو اهل ذکر هستند و حرف‌هایشان با هم متعارض است یک سوی دیگر جائی دیگر است که تعارض ندارد، همینطوری که اهل ذکر آن را می‌گیرد که معارض ندارد همین زید یا عمرو را در جائی که معارض ندارد گرفت در حال تعارض هم می‌گیرد چون از اهل ذکر بودن که نیفتادند پس ظهور دارد اطلاق لشمول لحال التعارض لظهوره لشمول حال غیر التعارض چون اهل ذکر هر دو هستند چه معارض داشته باشند. پس هر دو حال، حال عدم وجود معارض له و حال وجود معارض له مصداق اهل ذکر است پس شاملش می‌شود. پس هر اطلاق و عمومی سه ظهور دارد: **الفعلية و التعینية حال المعارضة**. ایشان فرموده است این سه تا یک با هم دعوا ندارند اما به شرط شیء که شدند با هم نزاع پیدا می‌کنند. قابلیت ندارد (مقام ثبوت) این سه ظهور در یک جا جمع شود. در عین اینکه بما هو هر سه ظهور است. یعنی وقتیکه اهل ذکر گفته شد اهل ذکر، اهل ذکر است چه اهل ذکر دیگر معارض باشد یا نباشد. اهل ذکر بخصوصه اهل ذکر است، اهل ذکر فعلاً اهل ذکر است اما این سه تا با هم جمع نمی‌شوند. چرا؟ چون تناقض لازم می‌آید. یعنی این می‌گوید تسبیحات اربع یکی بخوان نماز صحیح است و آن می‌گوید صحیح نیست و این تناقض است. بخواهیم بگوئیم اهل ذکر می‌گوید هم این

فعلاً حجیت دارد و هم این و هم این معیناً حجیت دارد و هم این با اینکه فرض، فرض تعارض است و حال تعارض است و این تناقض می شود. یعنی مولی جعل کرده است الحجیه لمتناقضین، جعل حجیه للمتناقضین یعنی حجه ولا حجه، تناقض است. یعنی یک تسبیحه بخوانید. مولی می گوید هم قول این حجت است فعلاً و تعییناً در حال تعارض، قول آن هم حجت است فعلاً و تعییناً در حال تعارض، معنایش این است مولی دارد می گوید در مقام تنجیز و اعذار همان مقام ظاهر نماز یک تسبیحاتی صحیح است و قبول دارم و صحیح نیست و قبولش ندارم. خوب این سه تا ظهور با هم جمع نمی شود. ایشان یک دنباله فرموده اند، تا اینجایش را ما قبول داریم می خواهیم از دنباله اش جواب دهیم و حل کنیم. ایشان فرموده اند حالا که این سه تا با هم جمع نمی شوند ما دو تایش را می گیریم و یکی اش را رها می کنیم تا با هم جمع شوند. چون گیر از به شرط شیء سه تا با هم است. ولی دو تا که با هم می سازد. حجیت فعلیه و تعیینیه در غیر مورد تعارض با هم می سازد. حجیه فعلیه با مورد تعارض بی حجیه تعیینیه با هم می سازد. یعنی بگوئیم فعلاً این حجت است متعیناً، معارض هم ندارد گیری ندارد. آن یکی هم حجت است فعلاً و متعیناً در حالیکه معارض ندارد و سومی را کنار بگذاریم. این دو تا با هم می سازند و گیری ندارند و تناقض لازم نمی آید یا اولی و سومی بگوئیم این فعلاً حجت است نه متعیناً در حال تعارض با آن و آن حجت است فعلاً نه متعیناً در حال تعارض با این، نه متعیناً یعنی چه؟ یعنی احدهما حجت است. تناقض نیست. مولی به عبدش می گوید یکی از این دو تا را که بگیری برایت حجت است. حجت بودن هم این و هم آن این تناقض می شود. ایشان فرموده اند که این سه تا مجتمعاً با هم نمی سازند، ما دو تا را می گیریم و یکی را رها می کنیم، ترجیح

بلا مرجح است به چه مناسبت، نسبت به ظهور به هر کدام از این سه تا یکسان است. ما بخواهیم دو تا را بگیریم و یکی را رها کنیم یعنی ادعای ظهور کنیم. این مولی اینگونه می خواهد بگوید. می خواهد بگوید چون این سه تا با هم نمی سازد دو تایش هست، یکی دیگر مگر ظهور نبود، در ظهور بودن که فرقی ندارد با اینهای دیگر. پس همه اش از بین می رود. راهی نداریم و به عبارت دیگر هر اطلاقی سه ظهور از سه جهت دارد. این سه ظهور جدا جدا گیری ندارند، دو تا با هم گیری ندارند، مجتمعین که شدند مورد تعارض می شوند و اجتماعش در حال تعارض است که فی نفسه شمول در حال تعارض گیری ندارد یعنی فی نفسه اهل ذکر همان فاسئلوا است. فاسئلوا موضوع است و اسئلوا هم حکم است. زید و عمرو اهل ذکر هستند چه حرف هایشان با هم متعارض باشد و چه نباشد. پس شمول اطلاق لحال التعارض کشمول الإطلاق لحال عدم التعارض یکسانند چون ملاک اهل ذکر بودن است و در حال تعارض اهل ذکر بودن هیچکدام نیفتاده اند.

و قتیکه با هم متعارض شدند از کدامیک دست برمی داریم. دلبخواهی که نیست، مسأله، مسأله ظهور است اینجا چه ترجیحی دارد، مورد تعارض را بگیریم و تعیین را کنار بگذاریم. چون ظهور در تعیین مثل ظهور در تعارض است.

پس چون ترجیحی ندارد لهذا ما نمی دانیم، نه نمی دانیم، نمی تواند این سه ظهور با هم جمع شوند، بگوئیم قول این حجت است متعیناً با ملاحظه اینکه معارض دارد و قول معارضش هم حجت است متعیناً با اینکه این معارضش است و با هم متناقضند. پس اصلاً امکان ندارد (نه اینکه ظهور ندارد) که این سه ظهور با هم جمع شوند و دو تا بدون سومی هم بدون مرجح است. به چه

مناسبت لفظی که از سه جا نسبت ظهور دارد بخاطر اینکه مشکل درست شده شما یک جایش این را می‌گذارید، خوب آن را بزنید چه خصوصیتی دارد؟ و در حال تعارض هیچکدام حجیت فعلیه ندارند چون نمی‌تواند حجیت فعلیه داشته باشند. این فرمایش ایشان.

ما باشیم و همین قدر حرف ما باید یک خلاصه‌ای از این حرف داشته باشیم و آن این است که فرمایش اول ایشان را ما قبول داریم که سه ظهور است و سه تا با هم نمی‌سازند، می‌آئیم سر بقیه فرمایش ایشان، و آن این است که ایشان فرمودند: اگر ما یکی را بخواهیم کنار بگذاریم، دو تا با هم نمی‌سازند و گیری ندارد اما در کنار زدن آن یکی به چه دلیل تعیین را کنار می‌زنیم نه تعارض، که تخییر را جایش می‌آوریم که با هم بسازند و امکان داشته باشد. به ذهن می‌رسد که ما بتوانیم مرجح درست کنیم برای کنار زدن تعیین در اینجا، چون اگر مرجح درست کنیم اشکال رفع می‌شود. مرجح این است که شما که قبول کردید این سه ظهور را و قبول کردید که با هم نمی‌سازند و موجب تناقض است ما باید ببینیم چه چیزی تناقض‌ساز شده است آن را کنار بزنیم، تعیین تناقض‌ساز شد، نه تعارض. تعارض یک واقع خارجی است، مولی گفت اهل ذکر حرفش برای شما حجیت فعلیه دارد و هر دو هم با هم تعارض دارند، حال تعارض هم که حال تعارض ظهور او را می‌گیرد و گیری ندارد. چون نگفته الا حال تعارض و استثناء نکرده، تناقض در جمع این سه تا کدامش تناقض درست کرد، حجیه فعلیه بودن؟ نه. حال تعارض بودن؟ نه، تعیین در حال تعارض، تعارض یک حقیقت خارجی است و دو اهل ذکرند که تعارض درست می‌کنند حرف‌هایشان با هم حجیت فعلیه کلام مولی است که جعل کرده فاسئلوا اهل الذکر و هر کلامی و جعلی ظهور

در حجیت تعیینیه دارد. در موردی که خارجاً تعارض هست نمی‌تواند ظهور در حجیت تعیینیه داشته باشد. تعیناً را کنار می‌زنیم نه روی دلبخواهی، از باب اینکه در موردی که خارجاً تعارض هست، مولی هم همین مورد متعارضین را علی نحو اطلاق موضوع فاسئلوا قرار داده است، بخواهیم بگوئیم در این حال هم ظهور در تعیین دارد این تناقض درست می‌کند و تعیین اینجا نمی‌آید. صحیح است که اگر با هم جمع شدند و تناقض درست می‌کنند اما کدامش تناقض درست کرده است؟ می‌گوئید تعارض تناقض درست کرده، که تعارض بما هو تناقض ندارد. اگر تعیین در کار نباشد. فعلیت تناقض درست کرده که اینگونه نیست تعیین تناقض درست کرده یعنی نسبت به دو تا از این ظهورها که گیری نیست و نسبت به سوم گیر است که مرجحش همین است و مرجحش این است که این دو تا جمعشان بلا مانع است و مقتضی موجود و مانع مفقود است بالنسبه به سوم که تعیین باشد مقتضی موجود اما المانع لیس مفقود مانع هم دارد.

هر امری ظهور در تعیین دارد و ظهور در غیبت دارد، تعیین یعنی لا تخیر. یعنی اگر مولی به عبدش گفت برو نان بگیر یعنی مخیر نیستی تو یا غیر تو باید بگیری. لذا می‌گویند اصل در هر چیزی تعیین است مگر دلیل برایش عدل درست کند.

إن قلت: حالائی که اشکال از هر سه تاست چرا تعیین را کنار بزنینم، تعارض را کنار بزنینم، به دو سبب: یکی اینکه اگر تعارض را کنار بزنینم کل ظهورات ثلاثه از بین رفته، وقتیکه تعارض رفت نه فعلیتی هست و نه تعیینی دیگر هست و همه از بین رفته اما اگر تعیین را کنار بزنینم دو ظهور دیگر باقی هستند و گیری ندارد. مضافاً به اینکه ظهور ندارد در کنار زدن حالت تعارض.

یعنی دلیل نمی گوید "فاسئلوا أهل الذکر" این إذا لم تتعارضاً، نه اطلاق دارد، حال تعارض و حال عدم تعارض، پس مضافاً به اینکه کنار زدن ظهور سوم کنار زدن کل ظهور است یعنی اصل از بین رفتن است نه خلاف کنار زدن تعیین و این مرجح، مرجح اعتباری است و تسامحی است و گرنه این به تنهایی نمی تواند مرجح باشد، عمده این است که ظهور با هم جمع نمی شوند و چه سبب عدم اجتماعشان شده است و کدامیک سبب شده است. هر کدام سبب است؟ خیر. تعیین سبب است.

پس اینگونه می شود: فاسئلوا أهل الذکر حجیت فعلیه دارد در جائیکه معارض نداشته باشد حجیت تعیینیه دارد در جائیکه معارض داشته باشد نمی تواند حجیت تعیینیه داشته باشند خود این دو ظهور تخییر درست می کند چون هر دو اهل ذکرند و تخییر در مصادیق است.

پس همیشه باید ببینیم چه چیزی تناقض درست کرده است و اگر مورد تناقض درست کردن را شناختیم نمی توانیم عمل کنیم. یا اینکه اگر هر کدام تناقض درست کرده است هر دو را کنار می گذاریم و نمی توانیم انجام دهیم. مثلاً فرض کنید زید زنده است و زید زنده نیست، این با آن و آن با این نمی سازد. هر دو تناقض درست می کنند و هر یک نسبت به دیگری تناقض درست کرده و تعبد به احدهما نمی تواند تعبد بالآخر باشد. اما اگر تناقض مرکز داشت یعنی وارد شدن یک چیزی باعث ایجاد تناقض شد، آن را از بین می بریم. و چون تناقض محال است باید بگوئیم این درست نیست، نه اینکه آن های دیگر درست نیست و بخاطر درست نبودن این وارد شویم و آن های دیگر را خراب کنیم. این اصلاً نیست. یعنی ظهور یک سدّ اسکندر که نیست، این ظهور همچون ظهوری نیست و ظهور در تعیین که یوجب التناقض نیست.

این یک اشکال بر اینکه اگر اعلم با غیر اعلم متعارض شد هیچکدام را دلیل نمی‌تواند بگیرد نه اعلم و نه غیر اعلم. اعلم از باب اینکه قدر متیقن است صحیح است عمل کردن به قولش، دلیل آخر است از آن جهت، و قدر متیقن نسبت به غیر اعلم نیست. پس تناقض اعلم و غیر اعلم هر دو را زد زمین. خوب اینجا قاعده‌اش این است که احتیاط کنیم. می‌گویند احتیاط لازم نیست و قول اعلم مسلماً حجت است حتی در مورد تعارض. مگر کسی در آن هم اشکال کند که ندیدم کسی در آن اشکال کرده باشد.

جلسه ۱۲۸

۱۷ صفر ۱۴۲۰

صحبت در گذشته راجع به مسأله تقلید اعلم بود که آیا مطلقاً واجب است یا مطلقاً واجب نیست و تفصیلاتی در مسأله هست و مکرر عرض شد که این بحث‌ها، بحث علمی است و نه مقام فتوی و نظر دادن. البته این مباحث علمی می‌تواند زیربنا شود برای نظر دادن در مسأله. چون فتوی دادن یک جهات دیگری را هم انسان باید در نظر بگیرد که از ادله استفاده کند و جهات احتیاطی متعدده.

برای اینکه مطلب روشن شود اجمالاً فهرست مسأله گذشته را عرض می‌کنم و یک صوری ماند.

عرض شد بعد از نقل اقوال در مسأله صحبت شد که صور مسأله و تقلید اعلم چندتا است: ۱- عند احراز موافقة الأعلّم مع غیر الأعلّم ۲- عند الشک فی موافقتها ۳- عند العلم تفصیلاً بمخالفتها ۴- عند العلم اجمالاً بمخالفة الأعلّم و غیر الأعلّم. یک وقت اعلم می‌گوید تسبیحه سه تا لازم است و غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است. غیر اعلم می‌گوید سه تا لازم است عند توافقهما.

یک وقت من نمی‌دانم در تسبیحات اربع آیا اعلم و غیر اعلم با هم موافقت یا مخالف. حالا که می‌خواهم نماز بخوانم آیا جائز است که تقلید غیر اعلم کنم یا متعین است تقلید اعلم؟

صورت سوم علم تفصیلاً بمخالفتهما. اعلم می‌گوید سه تا لازم است، غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است. در همچنین جائی آیا تقلید اعلم واجب است یا جائز است که از غیر اعلم تقلید کنم؟

بحث در رابطه با صورت چهارم مسأله است و آن عند العلم اجمالاً بتخالفهما است. اعلم و غیر اعلم اجمالاً با یکدیگر تخالف فتوی دارند یعنی احتمال نمی‌دهم که توافق در فتوی داشته باشند. اما در چه مسائلی اختلاف دارند نمی‌دانم، آیا در تسبیحات اربع اختلاف دارند نمی‌دانم. همچنین شخصی که علم اجمالی دارد که اعلم و غیر اعلم اختلاف فتوی دارند ولی نمی‌داند کجا آیا می‌تواند به فتوای اعلم اکتفا کند که می‌گوید یکی کافی است و می‌تواند به غیر اعلم اقتداء کند که می‌گوید در نماز سوره کامله نخوان؟

قبل از استدلال به اصل مسأله چند مقدمه باید عرض شود:

۱- اگر در صورت اولی که علم به موافقت تفصیلاً داشت اگر در آن صورت کسی قائل شد به وجوب تقلید اعلم نوبت به غیر اعلم نمی‌رسد. بنابر آن قول نوبت به علم به تخالفهما نمی‌رسد اجمالاً و هکذا نسبت به صورت دوم مسأله و آن شک در توافقهما و تخالفهما است. در صورت اولی اگر کسی قائل شد به جواز تقلید غیر الأعلم عند توافقهما فی الفتوی جای این است که این صورت را مطرح کنیم.

در صورت ثانیه که الشک فی توافقهما و تخالفهما فی الفتوی بود اگر کسی در آن صورت قائل شد که لا يجوز تقلید غیر الأعلم به طریق اولی جا برای این

بحث نمی‌ماند که عند علم الإجمالي بتخالفهما يجوز أم لا يجوز. اگر مع الاحتمال المخالفه، احتمالی که مقرون به علم اجمالی هم نیست لا يجوز تقلید غیر الأعلم، احتمال اینکه اگر مقرون به علم اجمالی باشد که الأولى لا يجوز پس جای صورت چهارم که می‌ماند؟ و در جائیکه عند الشك في توافقهما و تخالفهما شبهه بدویة غیر مقرونة بالأدلة الإجمالي در آنجا بگوئیم که يجوز تقلید غیر الأعلم اگر آنجا گفتیم يجوز تقلید غیر الأعلم جای بحث صورت رابعه می‌شود که هل يجوز مع اقتران هذا الشك بالعلم الإجمالي أم لا يجوز؟ این هم صورت دوم.

در صورت سوم که علم به تخالفهما تفصیلاً بوده اعلم می‌گوید سه تسبیحه و غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است، اگر در صورت علم به تخالفهما تفصیلاً ما قائل شدیم که يجوز تقلید غیر الأعلم باز هم جا برای این بحث نمی‌ماند که مع العلم إجمالاً بتخالفهما في الفتوى هل يجوز أم لا يجوز؟ بطریق اولی يجوز. پس چه موقع جای بحث این صورت رابعه می‌باشد؟ اگر ما مع العلم تفصیلاً بتخالفهما قائل شدیم که لا يجوز تقلید غیر الأعلم آنوقت ببینیم که مع علم الإجمالي ايضاً لا يجوز أو يجوز؟

پس بحث این صورت رابعه یختم، اگر کسی قائل شد بالنتیجه عند توافقهما في الفتوى يجوز تقلید غیر الأعلم وعند الشك بتوافقهما و تخالفهما يجوز تقلید غیر الأعلم، عند احراز التخالف تفصیلاً، لا يجوز تقلید غیر الأعلم. این در آن صورت اولی و ثانیه قائل به جواز شد در صورت سوم قائل به عدم الجواز شد و جای بحث صورت رابعه می‌ماند که اصلاً جائی ندارد تا در بحث وارد شود.

پس این طور نشود که اگر کسی در صورت اولی و ثانیه نظرش عدم

جواز تقلید غیر اعلم رسید این داعی ندارد خودش را معطل کند در صورت رابعه بطریق اولی لا یجوز. یا اگر در صورت ثالثه کسی ادله‌اش را که ملاحظه کرد و صحبت‌هایش شد به نظرش رسید که **یجوز تقلید غیر الأعلم حتی مع العلم التفصیلی بتخالفهما**، این دیگر جائی نمی‌ماند که مع علم الإجمالی یجوز أم لا؟

پس صورت رابعه مبتنی است سلباً و ایجاباً از نظر صحت بحث متوقف است بر نظر سلباً و ایجاباً در صور ثلاث سابقه.

اگر در صور ثلاثه سابقه (اولی و ثانیه) علم به توافق و شک در توافق و تخالف گفتیم یجوز تقلید غیر الأعلم در صورت دوم علم به تخالف تفصیلی (علم تفصیلی به تخالف) گفتیم **لا یجوز تقلید غیر الأعلم**، آنوقت جای این بحث می‌ماند که الآن می‌خواهیم در موردش صحبت کنیم که **مع العلم الإجمالی بتوافق و تخالف اعلم و غیر اعلم فی الفتوی**، هل یجوز تقلید غیر الأعلم یا نه؟

طرف علم اجمالی است اما در این مورد نمی‌دانم که آیا اختلاف دارند یا نه؟ چون اگر بدانم این مورد اختلاف دارند بنابر اینکه در صورت ثالثه گفتیم لا یجوز خوب لا یجوز. یا هل یجوز أم لا یجوز تقلید غیر اعلم در صورتی که مقلد علم اجمالی دارد که اعلم و غیر اعلم مختلفین فی الفتوی هستند.

یک مقدمه دیگر این است که لا اشکال و ینبغی أن لا یکون خلاف در اینکه اگر کسی قائل شود به اینکه در صورت علم اجمالی مقلد به اختلاف الأعلم و غیر الأعلم فی الفتوی که بگوید لا یجوز تقلید غیر الأعلم این بحث را باید منحصر کنیم به صورت تنجیز علم اجمالی نه مطلق علم الإجمالی. چون هر علم اجمالی که منجز نیست. بحث، بحث علم اجمالی منجز است یعنی چه؟ یعنی شبهه محصوره نباشد و علم اجمالی دارد که اعلم و غیر اعلم

مختلف در فتوی هستند اما اطراف این علم اجمالی غیره محصوره‌اند، این علم اجمالی منجز واقعی نیست. اطرافش حکم شبهه بدویه را دارد. اطراف علم اجمالی تمامش محل ابتلاء باشد بنابر مشهور اگر بعضی اطراف خارج از محل ابتلاء باشد یعنی من بدانم این دو مرجع تقلید اعلم و غیر اعلم اجمالاً اختلاف در فتوی دارند اما نمی‌دانم در مسائلی که محل ابتلاء من است آیا اختلاف دارند یا نه؟

بلکه اگر شک دارد که تمام اطراف اختلاف آیا تمامش محل ابتلاش هست یا نه؟ می‌داند این دو مرجع اجمالاً در بعضی مسائل اختلاف دارند اما نمی‌داند آن مسائلی که اختلاف دارند محل ابتلاش هست یا نه یعنی شک در این دارد که تمام اطراف محل ابتلاش هست یا نه؟ این خلافی است که اعظم در دو طرفش قرار گرفته‌اند که عند الشک فی کون کل الأطراف معلوم اجمالاً محل ابتلاء هست یا نه؟ آیا اینجا جای اشتغال است كما يقول الشيخ و یا جای برائت است كما يقول الآخوند. اگر قول آخوند و امثالش را قائل شدیم بنابر اینکه باید محرز باشد ابتلاء به جمع اطراف تا علم اجمالی منجز واقعی باشد. بنابراین پس باید پیش مقلد محرز باشد که مواقع اختلاف در محل ابتلاش داخل است. کدام محل ابتلاء مورد تنجیز علم است واقع الابتلاء ولو من علم به آن نداشته باشم كما يقول الشيخ یا محرز الابتلاء (معلوم باشد پیش من که اطراف محل است كما يقول الآخوند بنابراین که باید کل اطراف محرز باشد که محل ابتلاء است بنابر فرمایش مرحوم آخوند در نتیجه باید بگوئیم مسأله و بحثش در جایی است که محرز باشد که کل اطراف محل ابتلاء هست. یا اینکه در علم اجمالی تدریجی خلافی است بین مشهور متأخرین و شیخ فرموده‌اند علم اجمالی در وقتی منجز واقعی محتمل است که

اطرافش دفعی باشد. غالباً گفته‌اند فرقی نمی‌کند علم اجمالی منجز واقع محتمل است فی ای طرف کان واقعاً متحقق سواء کان اطرافه اجمالاً أو تدریجاً. که ما یک مبنای تفصیلی این بین داشتیم که شاید بعضی کلمات آقایان منطبق بر این باشد گرچه به این تعبیر نکرده‌اند و آن این است که (این بحث اصولی است و جایز اصول است که سر نخ آن را عرض می‌کنم) اگر تدریجی یک تدریجی طویلی است که فاصله زیاد است اینجا علم اجمالی باید دفعی باشد. اینجور در تحت علم اجمالی منجز واقع محتمل نیست. اما اگر تدریجی نزدیک است که بالنتیجه یک تفصیلی در تدریجی قائل شدیم، برداشت این است که بعضی از کلمات بزرگان هم ابائی از این تفصیل ندارد گرچه اینگونه نگفته‌اند پس بالنتیجه در تدریجی واقعی، در تدریجی اطراف علم اجمالی اگر ما قائل شویم باید بالنتیجه علم اجمالی منجز باشد. اگر قائل به دفعیت هستیم باید دفعی باشد و اگر قائل هستیم که مطلقاً ولو تدریجی باشد علم اجمالی منجز است مطلق می‌گوئیم اگر تفصیل در تدریجی قائل هستیم در اینجا تدریجی می‌گوئیم. و هکذا در مسأله اضطرار، فهرستی از باب نمونه استیعاباً عرض کنم. در باب اضطرار اگر شخص اضطرار پیدا کرد الی المعین بعد علم اجمالی پیدا کرد بوجود الزام اما فی هذا المضطر الیه أو فی ذاک، علم اجمالی منجز واقعی نیست. اگر به قول آخوند بگوئیم که ایشان اعم گفته بود از اینکه اضطرار قبل از علم یا بعد از علم باشد اگر در معین بود.

خلاصه حسب این تفصیل این صورت فرق می‌کند. بالنتیجه مقدمه دوم این است که این بحثی که حالا خواهیم کرد که اگر اعلم و غیر اعلم معلوم است اجمالاً اختلافهما فی الفتوی باید بگوئیم معلوم است اجمالاً در جائی که علم اجمالی منجز واقع و محتمل است علی اختلاف الأقوال در اطراف و

صورش. که پس در آنجائی که علم اجمالی منجز واقع است چون اگر علم اجمالی منجز واقع نباشد علم اجمالی حکم شبهه بدویه را دارد و همان صورت ثانیه می شود که شک در توافقهما و تخالفهما فی الفتوی باشد و صورت رابعه نیست.

علم اجمالی منجز للواقع المحتمل این علم اجمالی است که موضوع این صورت است.

بعد از این مقدمه وارد بحث می شویم و آن این است که بناءً بر اینکه عرض شد در تمهید اول و در تمهید دوم اعلمی است و غیر اعلم و محرز است پیش مقلد است این فاضل و آن مفضول است، اعلم می گوید سه تسبیحه و غیر اعلم می گوید یکی کافی است. مقلد نمی داند که اعلم سه تا را واجب می داند یا یکی را، اما اجمالاً می داند اعلم و غیر اعلم در فتوی اختلاف دارند. در مواقعی که محل ابتلاش است یا احتمال می دهد که محل ابتلاش باشد بنا بر قول شیخ و مواقعی که شبهه محصوره است و غیر محصوره نیست، مرجع مفضول می گوید یک تسبیحه کافی است. مقلد نمی داند که اعلم یکی را کافی می داند یا خیر، اما علم اجمالی منجز للواقع المحتمل دارم که این مفضول با اعلم اگر در این مسأله اختلاف نداشته باشد در مسائلی با هم اختلاف دارند، آیا می تواند از مفضول تقلید کند یا نه؟

آنچه در متأخرین از عروه دیده ام صریحاً گفته اند که نمی تواند تقلید کند یکی آشیخ عبدالکریم حائری است و دیگری آشیخ کاظم شیرازی است، ولو در این مسأله احتمال می دهد که مفضول موافق با اعلم باشد و در مسأله توافق اعلم و المفضول جائز بداند تقلید مفضول را اما آنجا جائز نمی داند گفته اند لا یجوز.

قاعده‌اش این است که کسانی که در صورت ثالثه عند احراز اختلافهما فی الفتوی در صورتیکه مفضول می‌گوید یک تسبیحه کافی است و مقلد می‌داند که اعلم می‌گوید یکی کافی نیست بنابر اینکه در این صورت نمی‌شود تقلید مفضول را کرد قاعده‌اش این است که مع العلم الإجمالی هم مطلقاً نمی‌شود تقلید مفضول را کرد، یعنی هر کس در صورت ثالثه نافی جواز تقلید است للمفضول قاعده‌اش این است که در صورت رابعه هم نافی باشد چرا؟

چون العلم الإجمالی کالتفصیل فی التنجز. مگر اینکه علم اجمالی را منجز ندانیم. قاعده‌اش این است که ما فرقی بین صورت ثانیه و ثالثه بدانیم اما دو صورت نیستند، دو صورتند از نظر تقسیم اما از نظر حکم یک صورت دارند. چه فرقی می‌کند اگر کسی قائل که مشهور متأخرین قائلند متسالم علیه بینشان است که العلم الإجمالی فی التنجز کالعلم التفصیلی. قاعده‌اش این است که هر کس در صورت تخالف الفقیهین الأعلم و غیر الأعلم فی الفتوی و المسألة المعینه جائز نداند تقلید مفضول را فی اطراف علم الإجمالی ایضاً جائز نداند ولو احتمال موافقت می‌دهد. فقط فرق این است (و هذا الفرق لیس فارقاً للتنجیز) در جائیکه مفضول می‌گوید یک تسبیحه کافی است و افضل می‌دانم می‌گوید یکی کافی نیست و افضل می‌دانم می‌گوید یکی کافی نیست، در همچنین جائی قول مفضول حجیت ندارد اما در جائیکه مفضول می‌گوید یک تسبیحه کافی است و نمی‌دانم افضل می‌گوید یکی کافی است یا نه، اما طرق علم اجمالی هست، احتمال می‌دهم موافق باشند افضل با مفضول و در صورت موافق فتوی این بود که یجوز تقلید المفضول، پس احتمال می‌دهم واقعاً اینجا تقلید مفضول جائز باشد اما حجیت ندارد.

قاعده اشتغال است و اصل عملی اینجا هست. یعنی اگر اعتماد بر مفضول

کرد و نمازش را با یک تسیحه بقصد قربت خواند اگر واقعاً تخالف بینهما فی الفتوی بود این عذر ندارد و اگر واقعاً توافق فی الفتوی بود چون نمی داند که توافق دارند این تجری است و اگر قائل به حرمت تجری شدیم مثل قول شیخ کار حرامی کرده ولو اگر می دانست حرام نبود.

پس قاعده این است که این دو صورت با هم فرق نداشته باشد ولو اینکه جماعتی دو صورت ذکر کرده اند باید گفت از باب اجلال آن جماعتی این دو صورت کردن از باب تقسیم است نه حکم. حکم از نظر دلیل فرق می کند اما فارق نیست و اصل اشتغال است. همین فرق بین علم تفصیلی و اجمالی است. شخصی که می داند این ظرف نجس است چطور وضو گرفتن با آن آب باطل است و شربش حرام است. یک شخص دیگر می داند یکی از این دو نجس است وضو گرفتن او با این آب ایضاً محکوم به بطلان است و شربش محکوم به حرمت است. یعنی اگر نوشید واقعاً حرام بود ولو نمی دانست این حرام است، حرام واقعی چون احتمال می دهد و طرف علم اجمالی است این اجمال منجز است و اگر وضو گرفت با این آب وضو گرفت اگر واقعاً این آب طاهر باشد اما این حجت ندارد برای ورود در نماز با این وضو و این فرق در مقام تنجیز فارق نیست.

جلسه ۱۲۹

۷ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت راجع به این مسأله بود که در صورتیکه اعلم و غیر اعلم است و فتوهایشان متناقض است آیا در همچنین جائی هل يجوز تقليد غير الأعلام أم لا؟ البته این مسأله غیر مسأله زعامت عامه مسلمین است این مسأله، مسأله صرف رجوع به اهل خبره کردن و منجز و معذر را تحصیل کردن است. مسأله مرجعیت که مسأله عامه زعامت مسلمین باشد آن مسأله عنوان و محصل است و آن نه فقط اعلمیت شرط است چون آقایان اگر بخواند در یک شبهه موضوعیه حج و موضوعیه خمس یا دم در نساء بگویند این فحص می خواهد در عین اینکه شبهات موضوعیه فحص را لازم نمی دانند و بگویند فحص می خواهد بخاطر وقوع مخالفه الواقع کثیراً، مسأله زعامت عامه مسلمین یک مسأله ای است که میلیون ها اعراض، اموال و دماء مترتب بر آن است و مسلماً عنوان و محصل است، و هر جائی که فحص نخواهد اینجا مسلماً می خواهد چون عنوان و محصل است در زعامت عامه مسلمین نه فقط اعلمیت بلکه قاعده اش این است که انسان بگوید کل اهل خبره یا معظم و

اکثرشان بالتوافق معهم یا کسان دیگر جمع آرائشان را بکنند تا اینکه ابعداً از خطاهای واقعی شود در میلیون‌ها اعراض و اموال.

مسأله ما آن نیست، این است که من بعنوان مقلد می‌خواهم در مقام تنجیز و تعذر عبادات و اعمالم عند اختلافه مع الأفضل این معذوریت هست یا نیست. صحبت شد که اشکال‌هایی که وارد شده بر تقلید مفضول یکی از آشیخ محمدحسین اصفهانی نقل شده که عرض شد.

اشکال دوم اشکال معروفی است و آن مسأله تربیع و یا تخمیس اقسام و احتمالات است صبر و تقسیم و آن این است که این اعلم است و آن مفضول، اعلم می‌گوید سه تسبیح و غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است و متناقض هستند. در همچنین جائی ما هستیم و ادله لفظیه اعتماداً فی دینکما علی کل مسنٌ و فللعوام أن یقلدوه، آیا این‌ها مفضول را می‌گیرد یا نه؟

گفته‌اند وقتیکه تناقض در طریق حاصل شد مفضول و افضل یکی از این‌ها طرق الی الواقع است و دیگری مخطئ للواقع است قطعاً، اشتباه حجت و لا حجه است و صحیح و باطل است اما نمی‌دانم کدام صحیح و کدام باطل است. آنوقت این شخص می‌خواهد تقلید مفضول را نموده و عمل کند. گفته‌اند احتمالات چهار تاست یا پنج تا.

۱- می‌گویند هم این حجت است و هم آن در واقع که در عین اینکه یکی از آن‌ها واقعاً خلاف واقع است و تناقض لازم می‌آید.

۲- می‌گویند این حجت است دون آن، ترجیح بلا مرجح است. شاید آن طریق الی الواقع باشد.

۳- بگوئیم آن حجت است دون این، اینهم ترجیح بلا مرجح است.

۴- بگوئیم احدهما المردد حجت است، گفته‌اند واحد مردد اصلاً وجود

خارجی ندارد و وجود اعتباری هم ندارد که موضوع برای حجیت قرار دهیم و یک وجود تخیلی دارد.

۵- می ماند تساقطه، نه این و نه آن حجت.

پس مفضول حجیت ندارد آنوقت امر دائر بین دو چیز است: یا احتیاط کنیم در جائی که ممکن است نه تقلید این و نه آن و یا بگوئیم اعلم مطلقاً حجیت دارد از آن باب که قولش به تناقض ساقط شد و غالباً دوم را قائل شده‌اند در جائی که اعلم باشد و اگر اعلمی محرز نباشد بعضی‌ها قائل به احتیاط شده‌اند. (یا می‌دانیم هیچیک اعلم نیستند، یا نمی‌دانیم اعلمی در بین هست یا نه و یا احتمال اعلمیت دارد هر دو طرف می‌دهیم)

پس استدلوها به اینکه چهار احتمال تام نیست، احتمال پنجم می‌ماند و آن تساقطهما است پس مفضول حجت نیست. این نیز اشکال ثبوتی است و اشکالی است معروف که مستمسک، تنقیح و صاحب جواهر نظیر این مسأله دارد و استناد کرده است.

این اشکال دوم که می‌گوید تقلید مفضول مع اختلافه مع الأفضل غیر مُجَز و معذر نیست. سابقاً به یک مناسبتی به جواب این اشکال اشاره شد و جوابش یک کلمه است و آن این است که واحد مردد را شما بردارید و جایش واحد مخیر بگذارید. اشکال واحد مردد این است که لا وجود له، واحد مخیر اشکال ثبوتی ندارد یعنی بگوئید تعارض اهل خبره که شد، بنخواهیم بگوئیم هر دو حجتند معاً علی سبیل التعیین، هم این و هم آن، این متناقض است، بنخواهیم بگوئیم این دون آن حجت است، آن حجت است دون این، ترجیح بلا مرجح است، بنخواهیم بگوئیم واحد مخیر حجت است، این گیری ندارد و نوبت به تساقطهما نمی‌رسد که احتمال خامس باشد.

پس حالائی که من یقین دارم که یکی اصابه به واقع کرد، اشتباه حجت بلا حجت است در همچنین جائی من می آیم می گویم احدهما المخیر حجت است، یعنی المكلف المقلد مخیر بین فتوای این یا آن، این اشکال ثبوتی ندارد. یک اشکال دارد و آن اثباتی است. من الدلیل علی التخییر در اینجا؟ وقتیکه اطلاقات را پذیرفتیم آن دلیل می شود. اطلاقات می گوید هم این و هم آن حجتند و غالباً تسلیم کرده اند که اطلاقات حال تعارض و عدم تعارض هر دو را می گیرد و یک اطلاق احوالی است همان گونه که اطلاق افراد را می گیرد اعلم و غیر اعلم را می گیرد حال تعارض و عدم تعارض و شک را هم می گیرد. پس همه را که گرفت اگر بخواهیم بگوئیم هر دو حجتند معاً آن محذور دارد و احدهما المخیر چه محذوری دارد؟ اطلاق هم که آن را گرفته و مجتمعی محذور دارد و تناقض است و واحد مخیر می ماند که نه اشکال ثبوتی دارد و نه اشکال اثباتی دارد. این اشکال دوم و جوابش که خیلی جاها مطرح شده است.

در مستمسک و تنقیح از این جواب داده اند (تنقیح ج ۱ ص ۱۳۷ و مستمسک) هم دارد اخذ به احدهما لا تعیینه لا دلیل علیه.

همین اطلاقی که جواب فرموده اند از اشتراط الحریه به همان اطلاق جواب می دهیم از اشتراط الأعلمیة. اگر گفتید که بنای عقلاء که عدم حجیت است که بحثی نیست و چیزی دیگر نمی ماند بحث این است که آیا اطلاقات رادع از این بنا هست یا نه؟ آن بحث می شود. اما ما باشیم و نوبت به اصول عملیه برسد و به شک، اطلاق نوبت نمی گذارد که به شک و اصول عملیه برسد.

اشکال سوم، اشکال محقق عراقی است که لطیف این است که ایشان

اشکال را در نهایتاً الأفکار در آخر تقریرات اصولشان به قوت مطرح کرده‌اند و قبلاً مطرح کردم در شرح عروه چند جا تمسک به این حرفی که اینجا رد کرده‌اند خودشان در موارد مختلف فرموده‌اند. حاصلش این است که ایشان اشکال اثباتی فرموده‌اند و گفته‌اند تقلید غیر اعلم گیری ندارد در مقام ثبوتی فقط چیزی که هست دلیلی بر حجیتش نداریم و اصل عدم حجیتش است. با وجود اعلم و اختلاف با غیر اعلم دلیلی برای حجیت تقلید غیر اعلم نداریم بعنوان اصل عملی نه اینکه بنای عقلاء بر تقلید اعلم است و به عنوان اصل تعیین و اصل عقلی. و ایشان صریحاً انکار کرده‌اند و گفته است: الفاظ اما مثل آیه‌ النفر و آیه‌ السؤل، اطلاق احوالی ندارد که اعلم و غیر اعلم هر دو را می‌گیرد اما حال تعارض و غیر تعارض را نمی‌گیرد و تناقض و غیر تناقض را نمی‌گیرد. اطلاق افرادی دارد این فرد که اعلم است و آن فرد که غیر اعلم است هر دو را می‌گیرد اما این دو فرد چه متوافق و چه متخالف باشند را نمی‌گیرد. یعنی ایشان انکار مقام اثبات را فرموده‌اند و فرموده است که ظهور در شمول لغیر الأعلم فی حال اختلافه مع الأعلم ندارد چون اطلاقات باید ظهور داشته باشد.

اینجا یک مسأله مبنائی است. یک وقت ما می‌گوئیم اطلاق احوالی ندارد یک وقت است شک می‌کنیم در اطلاق احوالی و اصل عدم الإطلاق است. اگر کسی گفت اطلاق احوالی ندارد که شاید از بعضی از تعبیرات ایشان اینگونه استفاده شود یعنی محرز است که اطلاق ندارد نه اینکه نمی‌دانیم اطلاق دارد یا ندارد و بگوئیم اصل عدم الإطلاق است. اگر این شد این بحث سوقی می‌شود و عرفی که آیا کلمات دیگر، جاهای دیگر، روایات دیگر در باب صوم، عتق، صلاه و غیر و غیر همه آن‌ها را می‌گویند اطلاق احوالی ندارد در تعارض یا

فقط اینجا می‌گویند. اگر اطلاق احوالی ندارد همه جا باید نداشته باشد. در مقومین و رجوع به اهل خبره و اهل خبره رجال، آیا همه جا می‌گویند؟ خیر. مضافاً به اینکه چرا اطلاق احوالی ندارد؟ به ذهن می‌رسد که اطلاق احوالی دارد. این غیر اعلم اهل ذکر نیست؟ که هست فقط یک نفر اعلم از او هست و گرنه هیچ مشکل دیگری ندارد و همه شرائط را داراست. آیا اهل ذکر نیست یا اسئلوا این را در حال تعارض نمی‌گیرد. آیا اهل ذکر گیر دارد یا اسئلوا؟ هم اهل ذکر است و هم اسئلوا او را می‌گیرد. مگر اینکه کسی شک در اطلاق کند. که اگر شک شد اصالة عدم الإطلاق است و شک در سعه این اطلاق است و اصل عدمش است. اما یک عده سؤال پیش می‌آید که اگر شک کردیم، آیا این دو با هم متفقند یا مختلف، اینجا هم قاعده‌اش این است که شک باشد که این مورد را گرفته و ممکن است مختلف باشند. اگر بنا شد اهل ذکر اسئلوا شک کنیم که تعارض را می‌گیرد یا نه، علم و جهل ما چه مدخلیتی دارد؟ پس اگر من شک کردم که غیر اعلم با اعلم موافق است یا مخالف باید آنجا را هم شک کنم که گرفته یا نه، چون شک می‌کنم که این مصداق است جایی را که گرفته اهل ذکر را اسئلوا یا نه پس چرا مرحوم آقا ضیاء تبعاً للشیخ و میرزا و بقیه و مشهور همه گفته‌اند در مورد شک می‌توان تقلید مفضول کرد؟ خوب اینجا را هم اشکال کنند اگر این است. پس بالتیجه این اشکالات بر این اشکال سوم.

اگر این اشکالات جواب داده شد ما می‌مانیم و اطلاق ادله که می‌گوئیم تخییر. اگر کسی گفت تقلید اعلم لازم است روی ادله دیگر که سابق گذشت فبها و گرنه این‌ها نمی‌تواند تقلید مفضول را از حجیت بیاندارد.

جلسه ۱۳۰

۸ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که تقلید اعلم عند العلم الإجمالي بمخالفته مع تقلید غیر الأعلّم آیا جائز است عند وجوب عدم علم التفصیلی بالمخالفة بینه و بین الأعلّم. اما علم اجمالی دارد که اختلاف با هم دارند در یک مسأله.

عرض شد که قاعده‌اش این است که ما بگوئیم در هر جا که قائل هستیم به اینکه اختلاف بین اعلم و غیر اعلم معلوم بالتفصیل بود جائز نیست تقلید غیر اعلم ایضاً قائل شویم که اگر اختلاف معلوم بالإجمال بود باز هم تقلید غیر اعلم جائز نیست. چرا؟ چون علم اجمالی در تنجیز واقع محتمل بالنسبة لكل طرف من اطراف علم اجمالی که احتمال انطباق بر هر دو کدام از اطراف دارد، این علم اجمالی در تنجیز مثل علم تفصیلی می‌ماند. یعنی کسی که قائل است بوجود تقلید الأعلّم عند العلم التفصیلی بالاختلاف بینه و بین غیر الأعلّم این قاعده‌اش این است که قائل شود به اینکه عند العلم الإجمالي ایضاً يجب تقلید غیر الأعلّم اللهم أن يقال که نه، ممکن است کسی قائل باشد که در علم تفصیلی بالاختلاف يجب تقلید الأعلّم، اما در علم اجمالی بالاختلاف لا يجب

تقلید الأعلم (همان علم اجمالی منجز) تفصیل قائل شوند بین علم تفصیلی و علم اجمالی، در تفصیلی بگوید يجب تقلید الأعلم و در اجمالی بگوید لا يجب تقلید الأعلم و يجوز تقلید المفضول. بلکه بعضی‌ها همین تفصیل را در واقع خارجی قائل شده‌اند و با اینکه در رساله عملیه یا حاشیه‌اش در مقام بیان بوده و مقام بیان خصوصیات مسأله برای مقلدین بوده گفته‌اند که عند علم التفصیلی بالاختلاف، این قید تفصیلی چیست؟ اگر علم فرق نمی‌کند تفصیلی و اجمالی باشد و هر دو واقعاً منجز است چرا قیدش کرده‌اند به تفصیلی؟ اللهم أن يقال برای این است که مدعای این آقایان این است که خبر ثقه مطلقاً حجیت دارد چه اعلم و چه غیر اعلم، اما اگر احراز شد مخالفت خبر ثقه با یک خبیر ثقه دیگر که اعلم از اوست. اگر احراز تفصیلی شد در اینجا بنای عقلاء بر عدم اخذ از غیر اعلم است، اما اگر احراز تفصیلی نشد نه، قول خبیر ثقه قولش عند العقلاء و معتبر است و چون طرق اطاعت و معصیت عقلائی است این دیگر اتصال به زمان معصوم علیه السلام و احراز تقریر معصوم ندارد. یعنی چیزی که العقلاء یعتبرونه طاعة و چیزی که العقلاء یعتبرونه معصیه، اگر شارع ردع نکرده باشد همین مقدار کافی است که مدعاست و یک عده‌ای هم اینگونه ادعا کرده‌اند که تقلید غیر اعلم در صورت علم تفصیلی به تخالف اعلم و غیر اعلم این صورت را عقلاء اخذ از غیر اعلم نمی‌کنند و قولش را حجت نمی‌دانند اما در صور دیگر و منها العلم الإجمالی بالاختلاف که در تسبیحات اربع می‌گوید یکی کافی است و این در عین اینکه می‌داند این غیر اعلم با اعلم اختلاف نظر در بعضی مسائل دارند اما این مسأله را نمی‌خواهد که نداند این مسأله اختلافی است بناء عقلاء بر جواز تقلید غیر اعلم است. آنوقت این وجه پیدا می‌کند تفصیل بین علم تفصیلی بالمخالفة و علم اجمالی بالمخالفة.

کما اینکه سابقاً صحبت شد و جمهره‌ای از اعظام و منهم صاحب جواهر و فصول و شهید ثانی این‌ها این بنای عقلاء را ادعا کرده بودند حتی مع العلم التفصیلی، که صاحب جواهر چند تا تصریح به این مطلب کرده بودند که تقلید اعلم یجوز حتی مع العلم تفصیلاً باختلافه مع الأعلّم. چون عقلاء رجوع به اعلم را استحسانی می‌دانند و بهتر می‌دانند به اینکه غیر اعلم را حجیت نمی‌دانند. یعنی چطور یک عده‌ای دست بالا گذاشته بودند و می‌گفتند تقلید اعلم مطلقاً واجب نیست. حتی مع العلم التفصیلی بالاختلاف بینه و بین غیره، می‌داند اعلم فتوا هم دارد که تسبیحه سه تا لازم است و یکی کافی نیست و غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است، صاحب جواهر و فصول و شهید ثانی و عده‌ای دیگر فرموده بودند تقلید غیر اعلم جائز است و یک تسبیحه بخواند و معذر است. یک عده‌ای پائین‌تر قائل شده بودند که در صورت علم اجمالی بالاختلاف یجوز تقلید غیر الأعلّم. پس اینکه عرض شد کسانی که قائل هستند به اینکه در صورت علم تفصیلی به اختلاف یجب تقلید الأعلّم باید این‌ها ملتزم باشند که در علم اجمالی هم یجب تقلید الأعلّم چرا؟ چون علم اجمالی در منجز مثل علم تفصیلی است. می‌خواهیم از حرف دیروز استثناء کنیم که این حرف در صورتی است که مسأله مبتنی بر اصل عملی باشد نه بر دلیل که بناء عقلاء است.

به عبارت دیگر برای روشن‌تر شدن مسأله کسی که قائل است به وجوب تقلید الأعلّم آیا روی بنای عقلاست یا روی اصل عملی است. یعنی آیا می‌گوید باید بین قول به وجوب تقلید اعلم عند علم التفصیلی بالاختلاف تلازم باشد و عند اجمالی بالاختلاف می‌خواهیم عرض کنیم که این در جائی است که مسأله مبتنی بر اصل باشد نه بر دلیل، اگر مسأله مبتنی بر اصل باشد

این تلازم هست یعنی اگر چون ما شک داریم مع وجود الأعلّم و اختلافه مع غیر الأعلّم چون شک داریم قول غیر اعلم حجت باشد یا نه که یک عده‌ای هم شک کرده‌اند که اگر شما به عنوان یک فقیه تمام این ادله را مدت طولانی زیر و رو کردید و بررسی کردید و بالتّجیه خرجتم عن الأدلّه بالشک و مطمئن نشدید که تقلید اعلم واجب و غیر اعلم مجزی نیست و ادله دلالت بر این مطلب دارد یا نه ادله دلالت بر این دارد که تقلید از غیر اعلم مجزی است مطلقاً یا علی تفصیلات. اگر نوبت به شک رسید و شک در حجیت روی این مبنا مصرح اصالة الحجیة است که اگر کسی وجوب تقلید اعلم را مبتنی بر اصل کرد یعنی اصل اشتغال، شک در حجیت، این طور شخص عند فتواه به اینکه مع العلم التفصیلی بالاختلاف یجب تقلید الأعلّم باید نسبت به علم اجمالی هم همین را بگوید که دیروز عرض شد. اما اگر کسی وجوب تقلید اعلم را مبتنی بر دلیل و بناء عقلاء می‌داند می‌گوید عقلاء مع وجود الأعلّم تقلید غیر اعلم را اصلاً حجت نمی‌دانند آنوقت باید دید که مبنایش از بنای عقلاء چقدر است اگر مطلق است که بعضی تصریح کرده‌اند حتی علم اجمالی هم نباشد باید از اعلم تقلید کند، اگر استظهارش این است که عند العلم التفصیلی بالاختلاف بناء عقلاء بر وجوب اعلم است و عدم حجیت غیر الأعلّم آنوقت اینجا تفصیل یبدو بین علم تفصیلی و علم اجمالی و اینکه دیروز عرض شد قاعده‌اش این است که تفریق نشود بین علم تفصیلی و علم اجمالی این مال اصل است نه مال بناء عقلاء. چون بناء عقلاء باید یک چیزی استظهار شود و بناء عقلاء را مختلف استظهار کرده‌اند.

اگر کسی استظهار کرد که نه، بناء عقلاء بر وجوب تقلید اعلم است عند الاختلاف علم به این علم اجمالاً أو بالعلم اجمالاً. آنوقت مع علم الإجمالی

می‌شود فرمایش آشیخ کاظم شیرازی و آشیخ عبدالکریم حائری که تصریح که این مطلب کرده‌اند.

پس این دیروز عرض شد که قاعده‌اش این است که تفصیل نباشد بین العلم تفصیلی بالاختلاف والعلم الإجمالی بالاختلاف این در جائی است که مبتنی باشد وجوب تقلید اعلم بر اصل عملی. اما اگر وجوب تقلید اعلم مبتنی بر دلیل باشد که عمده‌اش بناء عقلاء است این یتبع به اینکه فقیه چگونه بناء عقلاء را استظهار کند که عرض شد بنای عقلاء و سیره عقلاء یک مطلب خارجی است و اعظم قدیماً و حدیثاً در آن اختلاف کرده‌اند. پس نمی‌شود اشکال وارد کرد بر کسی که تفریق کرده است بین العلم التفصیلی بالاختلاف بین الأعم و غیر الأعم فیجب تقلید الأعم و بین غیر ذلک فلا یجب حتی اگر علم اجمالی بالاختلاف باشد. در جائی اشکال بر این تفریق وارد است که مبنا اصل عملی باشد نه دلیل. اما اگر مبنا دلیل باشد همان استظهار است که مختلف هم استظهار کرده‌اند.

حالا یک مطلب فرعی می‌خواهم عرض کنم و آن این است که: بنابر دو مبنا، اگر کسی دو مبنا را با هم جمع کند که بعضی هم جمع کرده‌اند یکی اینکه عدم تنجیز علم الإجمالی التدریجی که شیخ فرموده بودند. علم اجمالی در جائی منجز واقع است که دفعی باشد نه تدریجی، این یک مبنا.

یک مبنای دیگر که شیخ قائل نبودند و مرحوم آخوند قائل بودند و آن این است که علم اجمالی شروط تنجزش این است که محرز باشد که کل اطراف محل ابتلاء است. اگر شک کرد که آیا بعضی از اطراف محل ابتلاء هست یا نه؟ این علم اجمالی تنجز ندارد. اگر یک فقیهی این دو مبنا را با هم پیدا کرد یعنی آن را از شیخ گرفت و این را از آخوند گرفت و معتقد به این

دو مبنا شد. علم اجمالی تدریجی تنجز ندارد. علم اجمالی اگر بعضی از اطراف مشکوک باشند که محل ابتلاء هستند یا نه باز هم تنجز ندارد. یا یک فقیه دو مبنا را داشت یا اینکه ما قائل شدیم مثل صاحب عروه در باب تقلید یجوز التبعض. آنوقت دو مرجع تقلید بود که یکی علم اجمالی تدریجی را منجز می‌دانست و دیگری علم اجمالی از که بعض اطرافش مشکوک است که محل ابتلاء باشد منجز نمی‌دانست. مقلد هر یک را از یک فقیه گرفت که این دو مبنا معتبر بود یا برای یک شخص از ادله‌ای که بدست آورده با اینکه برای یک مقلد از دو مرجع تقلید. اگر این دو مبنا جمع شود وجوب تقلید اعلم خیلی کم می‌شود (بنابر قول به وجوب. چرا؟ چون فرض اینجا می‌شود که این زید اعلم است و عمرو غیر اعلم، تقلید اعلم هم واجب است اما در کجا؟) در جایی که علم تفصیلی باختلاف باشد یا علم اجمالی منجز به اختلاف باشد، علم اجمالی منجز یعنی دفعی باشد اطرافش یعنی کل اطرافش محرز باشد که محل ابتلاء است و خیلی کم می‌شود که شخص بداند که این دو مرجع تقلید اختلاف نظر دارند در مسائلی که تمام آن مسائل محل خلافشان محل ابتلاء من هست و محرز است و محرز باشد که دفعی است. این طور نیست که یکی محل ابتلاء امروز من و دیگری مورد ابتلای فردای من است. یکی در حضر و دیگری در سفر مورد ابتلاء باشد و این خیلی کم اتفاق می‌افتد. بلکه نسبت به عوام شاید خیلی نادر باشد که یک عامی وقتی که دانست این اعلم و آن غیر اعلم است و محرز شد بداند اینها اختلاف نظر دارند در مسائلی که هم اطرافش دفعی است و هم کل اطرافش محرز است که محل ابتلاء باشد.

اما اگر کسی یکی از دو مبنا را نداشت یا هیچکدام از دو مبنا را نداشت یعنی قائل بود که علم اجمالی منجز واقع است چه تدریجی و چه دفعی و

محل ابتلاء بودنش احتمالاً *یکفیی فی التنجیز العلم الإجمالی*، این فقط در جائی واجب نیست تقلید اعلم بعد احراز اعلم که بداند مواردی که اطراف علم اجمالی است که بعضی هایش محل ابتلاءش نیست محرز باشد آنوقت آنجا علم اجمالی منجز نیست وگرنه علم اجمالی تدریجی و دفعی هر دو منجز است، علم اجمالی محل ابتلاء بودن هم باید احراز شود عدم الابتلاء تا منجز نباشد، مشکوک الابتلاء منجز است با آن. اگر کسی این دو مبنا را نداشت این مقداری ممکن است خصوصاً در این عصور متأخره که اشکالات و شبهات و ادله و استدلالات زیاد شده و اختلاف نظر بین مراجع تقلید در مسائل فرعیه زیادتر از سابق هست. آنوقت ممکن است شخص حتی عامی علم اجمالی پیدا کند که این دو مرجع تقلید اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف نظر دارند و در مسائلی هم اختلاف نظر دارند و دفع تدریجی هم فرقی نمی‌کند و در مسائلی است که من احتمال می‌دهم در آن مسائلی که اختلاف نظر دارند محل ابتلائی من باشد.

پس وقتی که دید در تسبیحات اربع مرجع غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است و نمی‌داند اعلم سه تا را لازم می‌داند یا نه؟ نمی‌تواند اعتماد به این کند. پس مع العلم الإجمالی باید تقلید اعلم کند.

حالا یک مسأله دیگری هست، اصل عنوان مسأله را عرض می‌کنم و آن این است که دو مرجع تقلید هستند یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و شخص علم تفصیلی به اختلاف ندارد و نمی‌داند که آیا آن دیگری هم یک تسبیحه را کافی می‌داند یا نه و آیا این طرف علم اجمالی بالا اختلاف هست یا نه؟ آیا باید فحص کند یا نه؟ آیا فحص کند که علم اجمالی منجز هست یا نه؟ در خود اعلم گفته‌اند *يجب الفحص عنه* با اینکه موضوع است، یعنی درجائی که

نمی‌داند این دو فقیه احدهما اعلم است یا نه گفته‌اند يجب الفحص عنه. اما اگر فحص کرد و محرز شد که زید اعلم است و عمرو غیر اعلم، علم تفصیلی به اختلاف ندارد در مسائلی که محل ابتلاء خودش است با الحاق مشکوک الابتلاء به محل ابتلاء یا الحاق به عدم الابتلاء علی قولین والمبین، اما نمی‌داند علم اجمالی دارد باختلاف در مواقع ابتلائش یا نه؟ این باید فحص کند تا اینکه محرز شود که اختلاف نظر دارند در موارد محل ابتلاء حتی اگر یک ثقه گفت که این دو اختلاف نظر دارند در مسائل مورد ابتلاء. شما آیا باید فحص کند یا بگوید من علم تفصیلی به اختلاف این دو ندارم و علم اجمالی هم ندارم و نمی‌دانم در مسائلی که مورد محل ابتلاء من است این‌ها اختلاف نظر دارند یا نه؟ آیا باید فحص کند یا نه؟

جلسه ۱۳۱

۹ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت در صورت رابعه مسأله تقلید اعلم بود که اگر بین اعلم و غیر اعلم بعد از تشخیص اعلم و غیر اعلم توافق در فتوی بود، شک در توافق و تخالف بود به عنوان شبهه بدویه، علم تفصیلی به اختلاف بود و علم اجمالی باختلاف بین اعلم و غیر اعلم. در همچنین جائی که علم اجمالی دارد آیا جواز تقلید غیر اعلم است یا وجوب تقلید غیر اعلم؟

صحبت سر این است که يجب الفحص أم لا؟ در این صورت نه در شبهه بدویه مسأله این است که شخص اعلم و غیر اعلم را تشخیص داده و غیر اعلم می گوید یک تسیحه کافی است و نمی داند که آیا اعلم هم یکی را کافی می داند یا مخالف است و یکی را کافی نمی داند اما این مقلد عامی علم اجمالی منجز دارد (چون غیر منجز شبهه بدویه است) که اعلم با غیر اعلم در مسائلی که محل ابتلاء مکلف است اختلاف نظر دارند اما نمی داند در این مسأله هم اختلاف نظر دارند یا نه؟ بنابر تفصیل بین علم اجمالی و عدم علم اجمالی آیا اینجا باید فحص کند یا نه؟ یعنی چه؟ یعنی می تواند بدون فحص

بگوید اصل عدم الاختلاف و در این مسأله تقلید شخص غیر اعلم را بکنند؟ نه. چون اصول در اطراف علم اجمالی تعارض کرده و تساقط می‌کند. چون اینکه علم اجمالی دارد که در مسائل مورد محل ابتلائش این دو نفر اختلاف نظر دارند اما نمی‌داند که آیا در تسبیحات اربع هم اختلاف نظر دارند یا نه، می‌گوید اصل عدم الاختلاف و در یک مسأله که باز طرف علم اجمالی است باز هم نمی‌داند باز می‌گوید اصل عدم الاختلاف چه فرقی دارد؟ نسبت اصول به اطراف شبهه یکسان است. آنوقت تناقض لازم می‌آید و همان مباحث اصولی. پس قاعده‌اش این است که جای بحث نباشد که فحص می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ بله فحص می‌خواهد. اگر علم اجمالی هست و من می‌دانم که این اعلم و غیر اعلم در بعضی از مسائل که یکی‌اش همین مسأله تسبیحات اربع است اختلاف نظر دارند و فرض این است که در صورت اختلاف نظر لا يجوز تقلید غیر الأعلّم در همچنین جائی باید فحص کند، یا باید احتیاط فرعی کند یعنی ببیند چه احتیاط است آن را انجام دهد و تقلید هیچیک را نکند یا اینکه تقلید اعلم کند. اگر می‌خواهد فحص نکند نمی‌تواند تقلید غیر اعلم کند در اینجا، چون العلم الإجمالي منجز كالعالم التفصيلي، در تنجز مثل علم تفصیلی است روی مبنای تنجیز علم اجمالی. پس اینکه فحص می‌خواهد یا نمی‌خواهد، اصلاً جای بحث ندارد.

بله، در صورت ثانیه که سابقاً صحبت شد که شک در اصل اختلاف است (شبهه بدویه) جای این بود که گفته شود فحص نمی‌خواهد یا تقلید غیر اعلم جائز است چون آنجا شک در اصل اختلاف این‌هاست و یا مطلقاً، پس علم اجمالی در کار نیست و اگر هم هست که مکلف منجز نیست. و بحث در مورد دو چیز بود. اصل عدم الاختلاف جاری می‌شود که جماعتی قائل شده

بودند یعنی استصحاب العدم (استصحاب عدم ازلی و استصحاب عدم نعتی) یا اصل عدم الاختلاف که این در فقه قبل از تولد پیدا کنند آیا با هم اختلاف نظر داشتند در مورد تسیحات اربع؟ نه، سالبه بانتفاء موضوع است و موضوعی نبود تا اختلافی باشد، پس اختلافی نبود، این را استصحاب می‌کنیم که استصحاب عدم ازلی است یا استصحاب عدم نعتی. یکی از این دو فقیه بعد از اینکه فقیه شد و نظر داد یکی از آنها یقیناً فتوی در این مسأله داده و نمی‌دانم که آیا آن دیگری با او مخالف است یا نه؟ که اینجا است عدم نعتی است و می‌گوئیم اصل عدم است.

و دیگری هم بناء عقلاء بود که عده‌ای هم آنجا ادعا کرده بودند. که بناء عقلاء بر رجوع به خبیر ثقة است الا در صورتیکه علم باختلاف باشد که واقع الاختلاف اگر شک باشد، بناء عقلاء بر این است که عمل می‌کنند به قول خبیر ثقة، حتی اگر بدانند غیر اعلم است. علم در اینجا عند العقلاء موضوعیت دارد نه عدم العلم. موضوعیت برای جواز تقلید غیر اعلم دارد و علم موضوعیت برای عدم جواز غیر اعلم دارد. پس عقلاء در جایی غیر اعلم را حجت نمی‌دانند که بدانند و معلوم باشد اعلم نظرش مخالف غیر اعلم است. در اینجا به قول غیر اعلم عمل نمی‌کنند و بقیه جاها عمل می‌کنند. غیرش کجاست؟ یکی جایی که بدانند با هم موافقند و دیگری جایی که شک در موافقت داشته باشند. آن حرف اینجا نمی‌آید چون اینجا علم اجمالی است. ولو اینجا شک هست که آیا اعلم با غیر اعلم مخالف است یا نه، اما چون طرف علم اجمالی است نه آن بناء عقلاء اینجا می‌آید و نه آن استصحاب (ازلی و نعتی).

استصحاب نمی‌آید از باب اینکه در دو طرف هست. همیشه اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود. چرا؟ به همان جهت اینجا هم جاری

نمی‌شود. فرق هم نمی‌کند که اصل، اصل تنجیزی باشد مثل استصحاب یا غیر تنجیزی باشد.

بناء عقلاء در آنجا هم بنابراین بود که وقتیکه ندانند اعلم مخالف با غیر اعلم است غیر اعلم را جائز الرجوع می‌دانند. اما اگر دانستند اختلاف را جائز الرجوع نمی‌دانند، دانستن فرقی نمی‌کند تفصیلی باشد یا اجمالی. مگر کسی بنای عقلاء را تضییق کند که باز هم سابقاً حجت شد که بعضی تصریح کرده بودند که بناء عقلاء در صورت علم تفصیلی است که فحص هم نمی‌کنند.

پس مسأله اینکه عرض شد علم اجمالی در تنجز کالعلم تفصیلی است بعنوان اصل عملی است وقتیکه به عنوان اصل عملی شد اگر کسی مطمئن است به بناء عقلاء بر جواز تقلید غیر الأعلم فی غیر یک صورت و آن صورت علم التفصیلی بالاختلاف است. اگر این باشد در صورت علم اجمالی می‌دانم که غیر اعلم با اعلم در این مسأله یا مسائل دیگری که شبهه محصوره هم هست اختلاف نظر دارند باز هم در این مسأله که نمی‌دانم اختلاف نظر دارند یجوز تقلید غیر الأعلم. بنابر اینکه بناء عقلاء بر وجوب تقلید اعلم محصور باشد در موردی که علم تفصیلی به اختلاف هست.

پس سر این می‌آئیم سر خلافتی که بین آخوند و معظم اساتید ایشان و شاگردان ایشان است در حاشیه مجمع الرسائل. در مجمع الرسائل این طور بود که اگر علم اجمالی است به اختلاف بین اعلم و غیر اعلم لا یجوز تقلید غیر الأعلم الا بعد الفحص و حصول العلم بالموافقة و بزرگانی بر این مسأله حاشیه داشتند که نمی‌تواند تقلید غیر اعلم کند مگر اینکه با فحص تعیین کند که اعلم هم یک تسبیحه را کافی می‌داند آنوقت می‌تواند از غیر اعلم تقلید کند.

مرحوم آخوند اینجا یک حاشیه زده بودند که فرموده بودند: حتی یتنفی

العلم الإجمالي. وجه این حرف چیست؟ شیخ و معظم فرموده‌اند: اگر علم اجمالی به اختلاف هست نمی‌تواند تقلید غیر اعلم کند مگر در اینکه فحص کند و علم بموافقه الأعلم حاصل شود آخوند می‌گوید لازم نیست علم به موافقت حاصل شود، فقط علم اجمالی از بین برود. تنجیزش از بین برود. یعنی چه؟ یعنی یک عده مسائل را ملاحظه کند و ببیند در این آیا اختلاف هست و علم اجمالی کبیر منحل شود به این علم اجمالی صغیر یا به یک علم تفصیلی. یعنی فرض کنید یقین دارد به این مسأله و فرض کنید صد مسأله دیگر، اختلاف نظری این دو دارند، این می‌آید ۱۰ - ۱۵ مسأله را بررسی می‌کند و چند تا معلوم می‌شود اختلاف نظر دارند و چند تا موافقت نظر دارند، نسبت به ۸۰ تا دیگر علم اجمالی نمی‌ماند **ینحل العلم الإجمالي به علم تفصیلی بالخلاف والوافق بینهما وشک البدوي في الباقي.**

مرحوم آخوند فرموده‌اند لازم نیست در یک یک مسائل علم به وفاق پیدا شود بلکه حتی علم اجمالی از بین برود. این حرف بدواً به نظر می‌رسد که یک دقتی از مرحوم صاحب کفایه است و لکن حتی مثل میرزای نائینی و بعضی‌های دیگر بعد از صاحب کفایه هستند حاشیه نکرده‌اند که قاعدهٔ حاشیه‌های استادشان را دیده‌اند. چون آنچه مورد تنجز بود علم اجمالی بود که آب شد و قتیکه آب شد به چه مناسبتی مؤید باشد به اینکه علم به وفاق حاصل شود. وجه صاحب کفایه معلوم است که این است اما آیا این تام است یا تام نیست؟ ببینید یک وقت ما در صورت ثانیه که شبهه بدویه در اختلاف بود. یک وقت ما در آنجا می‌گوئیم که (جائی که شک در اختلاف دارد) فحص لازم است. در صورت علم اجمالی هیچ بحثی نیست که باید فحص کند. اگر علم اجمالی هم از بین رفت و آب شد باز هم فایده ندارد چرا؟ چون بر فرض

علم اجمالی منحل شد من علم تفصیلی توی ۲۰ تا و شک بدوی توی ۸۰ تا، تازه ۸۰ تا می شود صورت سوم. پس اگر در صورت ثانیه قائل شدیم به عدم جریان اصول و عدم بناء من العقلاء در جواز تقلید غیر الأعلّم و در صورت شک در اختلاف نظر لا يجوز تقلید غیر الأعلّم، اگر آنجا این را گفتیم فرمایش اینجا وجهش روشن نیست. ایشان فرمودند: حتی اگر علم اجمالی از بین برود. خوب علم اجمالی از بین رفت و منحل شد، من الآن دیگر علم اجمالی ندارم چون نسبت به این ۲۰ تا مسأله بعد الفحص علم تفصیلی پیدا کردم یا به وفاق و یا به خلاف، نسبت به ۸۰ مسأله دیگر هم من علم اجمالی ندارم اما بالنتیجه شک به وفاق و خلاف دارم. اگر در صورت ثانیه ما قائل شدیم که لا يجوز تقلید غیر الأعلّم اینجا هم باید همان را بگوئیم اما اگر در صورت ثانیه قائل شدیم که يجوز تقلید غیر الأعلّم عند الشک، در اینجا فرمایش صاحب کفایه متین است. چون وقتیکه علم اجمالی منحل شد آن ۸۰ تا می شود صورت ثانیه و هر علم اجمالی اگر بالفحص بعضی هایش علم تفصیلی شد و واقعاً نسبت به باقی نه وجداناً و نه تعبداً علم نداریم شک بدوی می شود. مثل این می ماند که من یقین دارم یکی از ده تا لباس هایم نجس شده و خوب که نگاه کردم دیدم، عبا، قبا، پیراهن خونی هستند، علم اجمالی منحل می شود به یقین در اینها و شک بدوی در باقی. یعنی علم اجمالی بیش از سه تا ندارم. البته از اول نمی دانستم، بلکه می دانستم این خونی که ترشح کرد ده لباس من یقیناً نجس شد خوب که نگاه کرد دیدم به چندتایش خون ترشح شده بقیه را هر چه نگاه می کند نمی بیند، علم اجمالی به اینکه یکی از پنج تایی باقی نجس شد که موجب تنجز واقع محتمل به باقی پنج تا هست، اینجا نسبت به بقیه شبهه بدویه می شود. پس علم اجمالی هر مقدارش که علم تفصیلی شد دیگر نسبت

به بقیه شبهه بدویه می شود.

وقتیکه علم اجمالی دارم یا این مسأله یا آن یا آن یا چندتا یا همه مسائل با هم اختلاف نظر دارند وقتیکه فحص کردند ده تا بیست تا که روشن شد و در چند تا اتفاق و در چند تا اختلاف نظر دارند نسبت به بقیه می شود شبهه بدویه. در صورت ثانیه اگر نظر این است که يجوز تقلید غیر الأعلّم بالنسبة به بقیه هم همین را باید بگوئیم. اگر گفتیم نه در صورت ثانیه ما قائل شدیم که لا يجوز تقلید الأعلّم فقط در صورت علم به وفاق يجوز تقلید الأعلّم نه، علم اجمالی که از بین برود فایده ای ندارد، تازه می شود صورت دوم.

پس این خلاقی که اینجا بین معظم صاحب کفایه هست در اینکه اذا زال علم الإجمالي انحل العلم الإجمالي يجوز تقلید غیر الأعلّم یعنی فحص حتی يزول العلم الإجمالي واجب است نه فحص حتی يعلم الوفاق که نص رساله و سکوت غالب محققین است این مبتنی بر همان مسأله است. آنوقت لطیف این است که آدم می بیند که آقایان در این دو جا نظرشان فرق کرده که باید ببینیم وجهش چیست؟

یک مسأله این است که عند الشک في اختلاف الأعلّم و غیر الأعلّم شبهه بدویه غیر مقرونة بالعلم الإجمالي در اینجا آیا تقلید جائز است یا خیر؟ یک عده ای می گویند يجوز و عده ای مع الشک البدوی می گویند لا يجوز بلکه باید علم به وفاق پیدا شود.

یک مسأله است که اگر علم اجمالی بود نه شبهه بدویه، اینجا گفته اند لا يجوز تقلید غیر الأعلّم، آخوند فرموده حتی يزول العلم الإجمالي در بقیه يجوز، معظم فرموده اند لا يجوز حتی در بقیه.

آنوقت باید ببینیم آخوندی که فقط حاشیه کرده و بقیه ساکت شده اند

این‌ها صورت نظرشان چیست؟ اگر نظرشان این است که یجوز تقلید غیر الأعلّم فرمایش آخوند درست است و باید آن‌هائی هم که نظرشان این است که یجوز تقلید غیر اعلّم اینجا را حاشیه می‌کردند و حالا که نکرده‌اند و جهش چیست؟ اگر در صورۀ ثانیه نظرشان این است که لا یجوز تقلید غیر الأعلّم (شبهه بدویه) اینجا حتی یحصل العلم بالموافقه درست است. یعنی فحص حتی یحصل العلم بالموافقه.

جلسه ۱۳۲

۱۰ جمادی الثانی ۱۴۲۰

بحث در تقلید اعلم راجع به این بود که اگر اعلم و غیر اعلم اختلاف در فتوی دارند کجا می شود تقلید اعلم و کجا تقلید غیر اعلم می شود کرد و کجا باید از اعلم تقلید کند؟

عرض شد فرموده اند اگر علم اجمالی هست به اختلاف بین اعلم و غیر اعلم در اینجا باید تقلید اعلم کند یعنی در موردی که شک در اختلاف دارد و این مورد شک طرف علم اجمالی است در اینجا باید تقلید اعلم کند یا باید فحص کند تا بفهمد اعلم موافق با غیر اعلم است یا بتواند استناد به غیر اعلم کند.

همانطور که سابق اشاره شد مرحوم شیخ انصاری و معظم تلامیذ ایشان و شاگردان شاگرد ایشان و مجموعه ای از شاگردان آنها و صریح رساله شیخ و ظاهر سکوت معظم معلقین این است که یک قید به این صحبت زده اند و صحبت الآن راجع به این است که وجه این قید چیست؟ علم اجمالی متعلق به اختلاف است و اختلاف را قید زده اند به اینکه در کثیری از مسائل باشد. در

این صورت گفته‌اند **يجب الفحص**. **يجب الفحص**، حکم و موضوعش **العلم الإجمالي بوجود الاختلاف بين الأعلم وغير الأعلم في كثير من المسائل**، در اینجاست که فحص واجب است. مقابله چند مسأله است که فحص نمی‌خواهد می‌تواند تقلید غیر اعلم کند. یکی شبهه بدویه است. شک است که آیا اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف دارند یا نه؟ که بعنوان **صورة الثانية** صحبت شده است. یکی می‌داند اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف دارند در نظر اما می‌داند که فی **قليل من المسائل** اختلاف دارند. سوم این است که می‌داند اعلم و غیر اعلم اختلاف دارند و لکن شک دارد که آیا اختلافشان فی **قليل من المسائل** است یا **كثير من المسائل** است. مقابل **كثير من المسائل** هر سه این صورت را شامل می‌شود و با اختلاف هم وفاق خارج می‌شود که دو صورتش مستقلاً صحبت شد یکی **موافقة الأعلم وغير الأعلم** در فتوی و یکی صورت شک در موافقت و مخالفت (شبهه بدویه) اما **بالنسبة الى العلم الإجمالي اعلم مشخص و غیر اعلم هم مشخص** است. مقلد می‌بیند غیر اعلم می‌گوید یک تسبیحه کافی است چه موقع می‌تواند تقلید او را بکند؟ یک وقت می‌داند که فتوای اعلم هم همین است در صورت توافق) یک وقت شک دارد اعلم و غیر اعلم اصلاً اختلاف با هم دارند یا نه؟ حاشیه **عروة أسيد جمال الدين** گلبایگانی که از شاگردان میرزای نائینی است آن قدر که من تتبع کردم فقط در یک مسأله با هم اختلاف دارند. یک آقائی گفت یک مسأله دیگر هم هست که می‌شود دو مسأله حالا فرض سه یا چهار تا. این از غرائب است که دو فقیه، دو نفر و فکر و آنهم در فروعی که مبتنی بر استدلالات عقلی و شرعی است با هم موافق باشند. پس اگر شخص می‌داند این‌ها اعلم و غیر اعلم هستند ولی شک دارند که آیا در مسائلی با هم اختلاف دارند یا نه؟

دو صورت مربوط به علم اجمالی است که این قید این‌ها را خارج می‌کند. غیر اعلم می‌گوید یک تسیحه کافی است و من مقلد که می‌خواهم تقلید کنم و عمل کنم می‌دانم این قول غیر اعلم با اعلم اختلاف دارند ولی نمی‌دانم آیا در این مسأله است یا مسائل دیگر که قدری که محل ابتلای من است در مسائل قلیله است. ظاهر این قید این است که من می‌توانم تقلید غیر اعلم کنم و فحص هم نمی‌خواهد ولو احتمال می‌دهم که در همین مسأله تسیحات اربع اعلم نظرش این باشد که یکی کافی نیست بلکه علم اجمالی دارم که اختلاف یقیناً دارند ولی می‌دانم کم است. پس می‌توانم تقلید غیر اعلم کنم و دیگر اینکه می‌دانم اختلاف دارند ولی نمی‌دانم فی کثیر من المسائل یا قلیل من المسائل اینجا هم می‌توانم از غیر اعلم تقلید کنم، فقط در علم اجمالی باختلاف بین الأعلم و غیر الأعلم جائی نمی‌توانم تقلید غیر اعلم کنم که بدانم این غیر اعلم و اعلم در مسائل کثیر، با هم اختلاف نظر دارند. البته هم نمی‌دانم که این مسأله هم جزئش هست یا نه؟ در اینجا هم در این مسأله نمی‌توانم تقلید غیر اعلم کنم، یا باید در مسأله احتیاط کنم، احتیاطی که قسیم اجتهاد و تقلید است، یا اینکه فحص کنم یا علم پیدا کنم به موافقت اعلم در این مسأله و بقول صاحب کفایه تا اینکه علم اجمالی منحل شود ولو علم پیدا نکنم به اینکه در این مسأله اتفاق دارند.

الآن مورد تأمل و سؤال این است که این متعلق اختلاف در کثیر من المسائل آن هم افرادی مثل شیخ و میرزای بزرگ و میرزای نائینی این قید را پذیرفته‌اند و این قید وجهش چیست؟ اگر علم اجمالی منجز واقع هست متعلق اختلاف چه فرقی دارد کم یا زیاد باشد؟ اگر علم اجمالی منجز واقع محتمل نیست، متعلقش کثیر یا قلیل من المسائل باشد چه فرقی می‌کند؟ اگر

علم اجمالی مسأله است که چه فرقی می‌کند کم یا زیاد؟ مسأله را محصور و غیر محصور نکرده‌اند، بحث در کثیر من المسائل است.

فقط یک مطلب به ذهن می‌رسد که مدرک این قید باشد و آن همین است که به مناسباتی به آن اشاره شد و آن اینکه بنای عقلاء بر جواز تقلید کل خبیر ثقه است با تمام شروط اضافی شرعی فقط در جائی لا یجوزن العقلاء بر رجوع به کل خبیر ثقه که مکلف و عاقل برایش محرز باشد که این خبیر اعلم با خبیر غیر اعلم خیلی با هم اختلاف دارند. در همچنین جائی عقلاء بر خبیر غیر اعلم اعتماد نمی‌کنند.

اگر این شد بناء عقلاء دلیل است و مسأله علم اجمالی غیر از اصل عملی غیر محرز چیزی دیگر نیست. یعنی علم اجمالی که می‌گویند منجز واقعی محتمل است یعنی چه واقع محتمل است؟ یعنی غیر واقع را دلیلی برای حجیتش ندارند آنوقت بحث سر این است که آیا بنای عقلاء اینطور است یا نه؟ که اعظام در آن اختلاف کرده‌اند. سیره عقلاء در مسائلی که برایشان مهم است و در آن تسامح نمی‌کنند، این‌ها چکار می‌کنند؟ وقتیکه می‌خواهد چیزی را قیمت کنند و خانه‌ای بخرند و تجارتی بکنند و جنسی بفروشند به خبیر که مراجعه می‌کنند اگر خبیر اعلم و غیر اعلمی در کار هست، کجا به خبیر غیر اعلم مراجعه می‌کنند؟ غیر از وجهی به ذهن نمی‌رسد. اگر مسأله، مسأله تنجز علم اجمالی باشد و اصل اشتغال چه فرقی می‌کند؟ وقتیکه علم دارم که اعلم و غیر اعلم یا در این مسأله اختلاف دارند یا در مسائلی دیگر، حالا آن مسائل دیگر ده تا یا بیست تا. اگر علم اجمالی دارم و در صورت اختلاف اعلم و غیر اعلم، غیر اعلم حجت نیست چه فرقی می‌کند، باید یا احتیاط کنم یا ببینم اعلم نظرش چیست؟ پس قلت و کثرت در تنجز علم اجمالی مدخلیتی ندارد. بله

اگر غیر محصور شد از باب غیر محصور شدن از باب اینکه عقلائی نیست از آن جهت کنارش می‌زنند. بله ممکن است در جاهائی در فقه به قلت و کثرت اعتنا شده باشد، در آب که اگر کُر بود عاصم است و اگر قلیل بود عاصم نیست. اما یک جائی فقهاء بخواهند استنباطاً، اجتهاد کنند، قلت و کثرت را ملاک قرار دهند این دلیل و مدرک می‌خواهد.

پس اگر بخواهیم چیز دیگری برای تنجز علم اجمالی و عدم تنجزش بگوئیم یا اصل است و یا دلیل، دلیل یا دلیل شرعی است که ظاهراً یک روایت خاص نداشته باشد والا انسان به آن بر می‌خورد قاعدهٔ ملاک این تفریق بین اینکه مورد اختلاف (متعلق علم اجمالی) در کثیر من المسائل باشد یا نه و یا در قلیل من المسائل باشد یا شک باشد که در قلیل یا کثیر اختلاف هست. در اینطور جاها عقلاء به کل خبیر اعتماد می‌کنند و در آنجا که در کثیر باشد اعتماد نمی‌کنند. البته این ادعاست و مدعی‌اش اعظم و اجلاء هستند.

یعنی بالتلیجه ما باشیم و این حرف باید ببینیم سیره عقلاء در خارج واقعاً چطوری است؟ در مورد علم اجمالی بین اعلم و غیر اعلم در هر فنی و کار و رشته‌ای عقلاء اعتماد می‌کنند بر غیر اعلم و اگر شک بود در اختلاف در کثیر، خیر فقط به اعلم اعتماد می‌کنند.

یک وقت است که نه مسأله تنجز نیست خارجاً عقلاء بنایشان بر این است عین اینکه در باب تعبد به متناقضین محال است و در اصول بنای متأخرین بر این است یعنی مولی بگوید هم قول این حجت است (عرق جنب از حرام نجس است) و هم قول او حجت است که می‌گوید (عرق جنب از حرام نجس نیست) این معنایش تعبد به متناقضین است. یعنی شما ملزم هستید که معامله نجاست بکنید و ملزم نیستید که معامله نجاست بکنید.

پس اگر جائی بود که ظاهر دلیل تعبد به متناقضین بود باید تأویلش کنیم. همه فقهاء در باب تقلید، اگر دو فقیه هستند و اینها اختلاف نظر دارند که یکی می گوید نجس است و دیگری می گوید پاک است. مشهور می گوید اگر این دو فقیه متساوی در اجتهاد هستند و در علم متساوی هستند، المکلف مخیر بینهما، آیا این تخییر در متناقضین نیست؟ چرا. چون دلیل دارد یعنی اگر دلیلی نباشد نمی توانیم بگوئیم و شیخ ادعای اجماع فرموده اند که در مجتهدین متساویین تخییر است حتی فی صورة العمل بمخالفتها.

یا در جائی که اعلم و غیر اعلم است که متسالم علیه بین آقایان است. اعلم می گوید نجس و غیر اعلم می گوید پاک هر دو متساوی هستند و جامع الشرائط، قاعده این است که تساقط کنند چون تعبد به متناقضین است اما می گویند بنای عقلاء بر اعتماد عدم است حتی فی مورد علم باختلافه مع غیر الأعلم. با اینکه این تعبد به احد المتناقضین است اما دلیل و مرجح دارد چون بنای عقلاست.

پس همانگونه که در باب تعیین تقلید اعلم مع العلم باختلافه مع الأعلم در باب تعبد به متناقضین در مجتهدین متساویین که تخییر بین این و آن است گفته اند حتی در صورت علم تفصیلی باختلافهما فی مسألة واحدة مخیر است. اینجا هم باید دلیل داشته باشند.

پس اینکه معظم فرموده اند که اگر اعلم و غیر اعلم محرز است که فی کثیر من المسائل با هم اختلاف دارند (این محرز را من عرض می کنم توی عبارت کلمه محرز است نیست اما ظاهر عبارت این است که فی کثیر من المسائل، چون طریق هر موضوعی علم است (وجدانی یا تعبدی) لا يجوز تقلید غیر الأعلم حتی در آن مسأله ای که احتمال می دهم بلکه ظن غیر معتبر

دارم که اعلم موافق با او باشد باز هم جائز نیست. اما اگر معلوم نیست در کثیر من المسائل با هم اختلاف دارند یا قلیل از مسائل یا معلوم است فی قلیل من المسائل است تقلید غیر الأعلم جائز نیست. پس با این حالت ۹۰ درصد در مسائل مردم می‌توانند از غیر اعلم تقلید کنند چون این احراز برای همه نیست. اصلاً این‌ها فحص را مقید به این کردند که اگر در کثیری از مسائل اختلاف دارند فیجب الفحص حتی یعلم بموافقة الأعلم وگرنه چیزی دیگر در علم اجمالی به نظر نمی‌رسد که فارق بین کثیر و قلیل باشد.

جلسه ۱۳۳

۱۱ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت راجع به مسأله تقلید اعلم بود عرض شد اقوال در مسأله یکی: الوجوب مطلقاً بود و یکی عدم الوجوب مطلقاً و سوم تفصیلی بود که آخر کار صحبت شد تفصیل بین اختلافها فی الفتوی و اتفاقها فی الفتوی که کم و بیش صحبت‌هایش شد.

و اما قول رابع در مسأله: قول رابع در حقیقت دو تفصیل دارد در یک جا گنجانده شده است. بعضی از متأخرین این و بعضی آن را گفته‌اند و آن تفصیل این است که گفته‌اند لا یجوز تقلید المفضول و یجب تقلید الأعلم، آنوقت یک استثناء بر آن زده‌اند الا در جائی که قول مفضول موافق با احتیاط باشد. اعلم می‌گوید یک تسبیحه کافی است و غیر اعلم می‌گوید سه تا لازم است و عامی تقلید مفضول را می‌کند و ملتزم می‌شود و سه تسبیحه می‌خواند آیا تقلیدش باطل است چون از اعلم تقلید نکرده است؟ نه. این مفصل گفت است اگر قول مفضول موافق احتیاط است یجوز تقلید المفضول و اگر قول مفضول مخالف احتیاط است و قول افضل موافق احتیاط لا یجوز تقلید غیر الأعلم.

یک تفصیل دیگر: بجای موافق احتیاط باشد گفته‌اند قول مفضول موافق باشد با الأعلم من الأموات. دو مجتهد حی هستند اعلم و غیر اعلم، اعلم می‌گوید سه تسبیحه لازم است و غیر اعلم می‌گوید یکی کافی است که مخالف احتیاط است، اما مفضول موافق است با شیخ انصاری مثلاً که اعلم اموات است فرضاً، در اینجا يجوز تقلید این مجتهد غیر اعلم ولو فتوایش مخالف فتوای مجتهد اعلم است و مخالف احتیاط است ولی چون موافق با اعلم از اموات است می‌شود از او تقلید نمود.

کسی که قائل به تفصیل اول است مرحوم والد و مرحوم ابن العم آسید عبدالهادی شیرازی و ممن قال به تفصیل دوم مرحوم حاج سید احمد خونساری و دیگران. حالا صحبت روی من قال نیست روی ما قال است. دلیلشان برای این دو تفصیل چیست؟ ظاهراً جهش واضح است و خیلی صحبت لازم ندارد. اما وجه تفصیل اول که فرموده است اگر مفضول قولش موافق احتیاط باشد يجوز تقلیده که بالنتیجه بحث تقلید الأعلم الا در جایی که مفضول قولش موافق احتیاط باشد سواء وافق الأفضل قول للاحتیاط أم لم یوافق، اگر وافق الاحتیاط که توافق در فتوی دارند و اگر خالف الأعلم للاحتیاط هذا عمل بالاحتیاط، فالاحتیاط فی عرض التقلید والاجتهاد، یعنی جائز است انسان مع القدرة علی التقلید وتمکنه من التقلید والاجتهاد، اجتهاد و تقلید را کنار بگذارد و احتیاط کند، وقتیکه جائز شد که اصلاً تقلید نکند و احتیاط کند بطریق اولی جمع بین تقلید و احتیاط جائز است و واقعاً هذا عمل بالاحتیاط. بر این اشکال شده که این خروج عن المبحث چون بحث سر این است که در احکام شرعیه انسان یا باید مجتهد باشد یا مقلد و یا محتاط. صحبت سر تقلید است و این احتیاط است نه تقلید. این عدل تقلید است.

الجواب: این اشکال، اشکال فنی است اما از نظر صحت و فساد صحیح است و گیری ندارد. در حقیقت هذا احتیاط. انسان قول خیر ثقه‌ای که موافق احتیاط است اخذ می‌کند، هذا نوع من الاحتیاط. از این راه دارد احتیاط می‌کند یک وقت است احتیاط می‌کند عامی از راه اینکه دو اهل خبره به او می‌گویند که راه احتیاط این است. توی حج گیر کرده یک مسأله‌ای از اهل خبره می‌پرسد که وجه احتیاط چیست که فردا برای من شبهه‌ای نشود. می‌گویند: احتیاط این است یک وقت نه از باب اینکه فتوای این مجتهد جامع الشرائط فتوای موافق احتیاط است، اخذ به فتوای این می‌کند.

خلاصه دقّه این تفصیل در مسأله نیست، بلکه قول به وجوب تقلید اعلم است چون این اصلاً تقلید نیست. اما از باب صحت و فساد و مطرح کردن برای عوام حرف خوبی است و ظاهراً گیری ندارد. می‌آئیم سر تفصیل دوم که یک مقداری آن محل کلام است. حالا اگر قول مفضول موافق احتیاط نبود و انما مخالف احتیاط بود و یا نمی‌دانیم که موافق یا مخالف احتیاط است. خلاصه در مواردی که قول مفضول با هو مفضول لا يجوز الاستناد الیه.

دو مجتهدند یکی اعلم و دیگری غیر اعلم. اعلم فتوایش موافق با احتیاط است که می‌گوید سه تسبیحه در نماز لازم است. مفضول فتوایش بر خلاف احتیاط است می‌گوید یک تسبیحه کافی است. گفته‌اند اگر این مفضول فتوایش موافق است با یک میتی من المراجع که او اعلم است يجوز تقلید این حی مفضول که پس يجب تقلید الأعلّم الا إذا كان غیر الأعلّم فتواه موافقه من الأعلّم من الأموات. وجهش چیست؟ وجهش این است که گفته‌اند تقلید طریقی است و اینکه متسالم علیه است. و لهذا در فرمایش صاحب عروه که عمل العامی بلا تقلید باطل، آقایان در این باطل اشکال کرده‌اند و گفته‌اند اگر

موافق احتیاط بود عملش باطل نیست چون تقلید لزوم استقلالی ندارد طریقت دارد و نفسیتی ندارد تقلید. وقتیکه بنا شد تقلید طریقی باشد **کما هو المتسالم علیه بینهم**. یعنی انسان باید احکام خدا را عمل کند درست، یا درست به علم وجدانی و یا درست به احراز علم تبعدی و علم تبعدی یا اجتهاد است یا تقلید و یا احتیاط. چون احتیاط همیشه علم وجدانی نمی‌آورد. و اگر احتیاط محصور شد بین چند قول این از باب اینکه لا یخرج الحجیه عن هذه الأقوال کافی است.

یک وقت است علم احتیاط وجدانی می‌آورد یعنی انسان اگر دستش متنجس باشد اگر سه بار در آب بکشد یقین می‌کند که دستش طاهر شد. یک وقت یک فقیه گفته یکبار و فقیهی دیگر گفته دو بار، برای او غیر از این‌ها نیستند دو بار آب می‌کشد و این علم تبعدی می‌آورد. در همچنین جائی شخص می‌آید تقلید مفضول را می‌کند و مفضول فتوایش بر خلاف احتیاط است اینجا یک اعلم من الاموات است چون میت است لا يجوز تقلیده، یک مفضول حی است چون مفضول است لا يجوز تقلیده، اما چون تقلید طریقی است و فتوای مفضول موافق با فتوای میت اعلم است از باب طریقت این عمل به حجت کرده است. اگر شیخ انصاری مثلاً میت نبود چون اعلم بود متعین بود تقلیدش یا جائز بود بالمعنی الأعم، اگر این که فتوای موافق با فتوای اعلم است مفضول نبود تقلیدش جائز بود، پس گیر در مفضول بودن حی است و میت بودن اعلم. این دو با هم منضم می‌شود مفضول بودن حی تدارک می‌شود به موافقته للأعلم من الأموات. میت بودن اعلم تدارک می‌شود به اینکه با یک مجتهد جامع الشرائط حی فیکفی للطریقۀ.

این وجه این تفصیل. بر این تفصیل اشکال شده همین اشکالی که معروف

است و غیر تام یعنی بعنوان یک کبرای کلی غیر تام است. گفته است اینکه چون مفضول است لا یجوز تقلیده و شیخ انصاری هم که چون میت است لا یجوز تقلیده چطور می شود از دو تا لا حجه، حجه درست شود؟ این دارد تقلید حی ای را می کند که تقلیدش جائز نیست و این استناد لا یجوز چون مفضول است. آن وجوب خارجی چون میت است لا یجوز الاستناد الیه. آیا این مکلف می توانست از شیخ انصاری تقلید کند؟ نه، بنابر اینکه تقلید میت ابتداءً لا یجوز. آیا می تواند تقلید مفضولی کند که قولش مخالف احتیاط است بکند؟ نه، چطور از ضم لا حجه الی لا حجه، حجه تولد پیدا می کند؟

این اشکال دو اشکال دارد: ۱- وجود خارجی ندارد و دوم اینکه فاقد الشیء لا یعطی. یعنی این حجت نیست و آن هم حجت نیست. شما اعتماد بر این می کنید حجت نیست، بر آن اعتماد می کند، حجت نیست، اعتماد بر ضم لا حجه الی لا حجه می کنید باز هم حجت نیست، اشکال دوم این است که وجود مردد وجود خارجی ندارد یعنی اگر می خواهد بگوید من اعتماد بر این نمی کنم و اعتماد بر آن نمی کنم چون اولی مفضول است و دومی میت است، و لا یتخرج عنهما پس مردد می ماند. این بخصوصه که اعتماد بر آن نیست و لا یجوز الاستناد الیه و آن هم که بخصوصه اعتماد نمی شود بر آن کرد پس می ماند واحد مردد و واحد مردد هم وجود خارجی ندارد.

این در حقیقت دو اشکال بر او شده که ظاهراً هر دو اشکال تام نیست. اما اولاً: این مطلبی که معروف است بین متأخرین از شیخ به این طرف در باب شهرت بالخصوص این را ذکر کرده اند و جبر و وهن سندی و دلالی و مکرر ذکر کرده اند و بعضی ها خیلی محکم تعبیر کرده اند که از قبیل ضم الحجر الی الإنسان می ماند. این یک خلطی اینجا هست که خیلی جاها بدرد می خورد این

را خوب است که در آن دقت کند. صحیح است فاقد الشيء لا يعطى این کبرای درستی است. صحیح است که بما هو ضم لا حجة الى حجة لا يتولد منها الحجة و از دو هیچ، چیز درست نمی‌شود. و لکن گاهی این لا شیء‌ها علی نحو شرط لاست وقتیکه منضم به هم شد شرط از بین می‌رود و آن در حقیقت نیست. وقتیکه شرط از بین رفت پس آن لا شیء نیست مثل لا شیء، اگر "لا" را برداریم، این "لا" نفی شیء است ولو این همان لا شیء است فقط "لا" رفته و البته این تعبیر عوامی است. وگرنه واقع این است که مفضول خبر ثقه است. در تواتر ده نفر یک خبری را نقل می‌کنند یکی اش کافر است قولش حجیت ندارد، یکی فاسق است و یکی مجنون است و یکی صبی است و یکی مجهول است وقتیکه این‌هائی که قولشان حجیت ندارد با هم شدند قولشان حجت پیدا می‌کند و علم می‌آورد. ظن هم نبود ولی علم آورد. یعنی ظن ده لا حجة را که با هم ضم کردم چطور حجیت پیدا شد؟ فلسفه اینکه علم از لا علم درست شد مال این است که این کافر علی نحو شرط لا حجت نیست، اگر کافر تنها بود و مجهول تنها و مجنون تنها و صبی تنها، هر یک به تنهایی حجت نیستند اما اگر این وحده‌ها برداشته شد، الکافر و الصبی و المجنون و الفاسق و المجهول که به هم منضم شد، اینکه حجت نبود کافر بما هو کافر بود نه اینکه وقتی که با دیگری منضم شد باز هم قولش حجت نیست. پس شرط لاها که شرط عدم حجیتشان بود این "لا" ی نفی رفت و شد شرط شیء و شد مجتمع و تکویناً هم در خارج همینطور است. یک چوب باریک را با یک دست می‌شکنید اما اگر ده تا با هم جمع شد دیگر قابل شکستن نیست، آنکه می‌شکست بخاطر این بود که شرط لا بود و شرط عدم الانضمام با چوب‌های دیگر بود و دیگری هم همینطور تا ده تا، ولی وقتیکه با هم منضم شدند و از

تنهایی بیرون آمدند دیگر نمی شکند.

یک میلیون لا حجه هم اگر جدا باشند حجیت ندارند، اما دو تا لا حجه که با هم منضم شوند حجیت گاهی پیدا می کنند. چون عنوانش عوض می شود. ما نحن فیه هم همیطور است، در باب شهرت و اجماع منقول هم این ها را می گویند در اصول که اگر یک خبری سنداً حجت نبود یا دلالتاً، مشهور فقهاء به آن عمل کرده اند و گفته اند شهرت که حجت نیست و این خبر هم که حجت نیست چطور از ضم لا حجه به لا حجه حجت تولد پیدا کرد؟ خبر غیر ثقه چرا حجت نیست؟ چون اطمینان عقلائی نمی آورد. وقتیکه منضم به شهرت شد و مشهور فقهاء به آن عمل کردند اطمینان نوعی و عقلائی پیدا می شود.

کسی که می گوید خبر مجهول حجت نیست یعنی بما هو. و کسی که می گوید شهرت حجت نیست یعنی بما هو.

این وثاقت هائی که از حسن یا حدس می آید. یک آدمی است مجهول، معلی بن خنیس مجهول است و یک نجاشی می گوید ثقه است، اشکالی ندارد، یک وقت از قرائن وثاقت ثابت می شود. این قرائن یک یک حجیت ندارند و نه اطمینان شخصی و نه نوعی می آورند اما ضم به هم که شد آنوقت اعتبار پیدا می کند و بسیاری از روایات و ثقات ما همینطوری درست شده اند. یکی ثقه صالح، یکی گفته خیر، یکی از او تجلیل کرده و وقتیکه با هم جمع شدند اطمینان عقلائی دست می آید که ثقه.

ما نحن فیه از این قبیل است. چطور؟ این مجتهد غیر اعلم چون مفضول است قولش حجیت ندارد. چه چیزی باعث عدم حجیتش شده؟ عدم الدلیل علی حجیته. نه اینکه اطلاقی داریم که قول مفضول حجت نیست، میت قولش

حجیت ندارد و چه چیزی باعث عدم حجیتش شده است؟ دلیلش اجماع است. خوب اجماع دلیل لَبّی است، آیا ما می‌دانیم مجمعی نظرشان این است کلهم بلا استثناء که قول میت حجت نیست ولو وافقه خیر مجتهد جامع الشرائط حی؟ نه. چون لفظی نداریم که اطلاق داشته باشد. پس اصلاً دلیل عدم حجیت قول شیخ انصاری اینجا را نمی‌گیرد که موافقش یک مجتهد جامع الشرائط البته مفضول حی است. دلیل عدم حجیت قول این مجتهد جامع الشرائط حی عدم الدلیل علی حجیته است. این دو با هم ضم که شد عنوان پیدا می‌کند.

والتقلید طریقی، اگر موضوعیت داشت که بحثی نداشتیم پس ضم لا حجهٔ بلا حجهٔ هر جائی این طور نیست که لا يتولد منهما الحجیه. و در حقیقت غیر آن لا حجتها می‌شود.

اعلم من الأموات لازم نیست که اعلم من کل الأموات و یا احیاء باشد، اعلم از همین یک اعلم باشد کافی است یعنی زید اعلم حی، عمرو مفضول حی، شیخ انصاری از این زید اعلم است لازم نیست حتی از یک نفر دیگر اعلم باشد و همینکه از زید به تنهایی اعلم باشد کافی است. چون آنکه گیر انداخته ما را از تقلید مفضول و نگذاشته جائز شود که از او تقلید شود وجود این اعلم حی است و اگر اعلم از این اعلم حی پیدا شد من الأموات خود او تقلیدش جائز نیست چون میت است اما اگر نظرش را یک مجتهد عادل استناد کرده می‌شود به آن استناد کرد.

پس این دو تفصیل ظاهراً هر دو درست است با اشکال فنی که در تفسیر هست که مفضول قولش موافق احتیاط بود و تفصیل کردم که مفضول قولش موافق با اعلم من الأموات (لا کل الأموات) بود.

جلسه ۱۳۴

۲۴ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت راجع به اصل تقلید اعلم کم و بیش تمام شد. حالا بحث حول دنباله مسأله صاحب عروه است.

مسأله این بود **يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه**. الآن بحث حول يجب الفحص عنه است. یک صحبتی در بحث اجمالاً شد سابقاً که راجع به فحص از اختلاف بین اعلم و غیر اعلم بود. یعنی بحث سابق حول این بود که مشخص است که این مجتهد از آن اعلم است و آن مفضول است نسبت به این و شک می‌کردیم که آیا اختلاف در فتوی دارند یا نه؟ در محل ابتلاء یا مشکوک الابتلاء. حالا بحث از اصل اعلم است. مقلد نمی‌داند که آیا این مجتهدها مثل هم و متساوی هستند یا اعلم و غیر اعلم در میانشان هست؟

اینجا یک نکته در مورد عبارت صاحب عروه است و آن این است که علی الأحوطی که صاحب عروه فرموده آیا این ظهور دارد در دو قسم مسأله یا خاص به قسم اول است: عبارت این بود: **يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على**

الأحوط **ويجب الفحص عنه** و دوباره على الأحوط نداشت. صاحب عروه در رابطه با اصل وجوب تقلید اعلم فتوی نداده‌اند و انما احتیاط وجوبی دارند و نسبت وجوب فحص فتوی است یا نه على الأحوط به این هم می‌خورد. ظاهرش این است که به بعدی نمی‌خورد. ظاهر تعبیر این است که وجوب تقلید اعلم احتیاط وجوبی است نه فتوای به وجوب است. اما وجوب فحص فتواست چون اگر بنا بود وجوب فحص هم احتیاط وجوبی باشد على الأحوط دیگر هم می‌خواست. چون یک مسأله دیگر است. چون یک **يجب دیگر** ایشان آورده‌اند: **يجب التقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه**. حتی کفایت فقط به "واو" عاطفه نکرده‌اند و بگویند **"والفحص عنه"** حالا اگر فقط **والفحص عنه** بود می‌گفت این عطف بر آن **يجب** است و این احتیاط به هر دو می‌خورد تازه باز هم روشن نبود که به هر دو بخورد. اما ظاهر تعبیر این است که اصل وجوب تقلید اعلم احتیاط وجوبی است نه فتوی. اما اگر کسی گفت تقلید اعلم واجب است فحص از آن واجب است و اینجا فتوی است.

وجوب فحص از اعلم در جائی که شک هست که اصلاً اعلمی در کار هست یا نه. خوب است یک مقدمه‌ای ذکر کنم و آن اینکه فحص از اعلم باید باشد و ایشان احتمال بدهد وجود اعلم را و شبهه بدویّه است و این احتمال باید احتمالی باشد که نسبت به او اگر اعلمی باشد واجب باشد تقلیدش یعنی احتمال دهم اگر قائل شدیم به اینکه اگر ما در مواقع اتفاق فتوی و اختلاف فتوی، شک در اتفاق و اختلاف، در همه باید از اعلم تقلید کرد اینجا باید بگوئیم مطلقاً **يجب الفحص عنه**. همان گونه که صاحب عروه به نحو مطلق فرموده‌اند و قیدی ندارند، بنابر قول نادری که تقلید اعلم مطلقاً واجب است

حتی مع احراز اتفاقه مع المفضول في الفتوى اما اگر نه بنا بر معروف بین متأخرین یا خیلی‌ها که تقلید اعلم در صورت اختلاف واجب است حالا یا احراز اختلاف یا احتمال الاختلاف مورد شک بود در صور اربعه و هكذا اگر گفتیم علم اجمالی به اختلاف هم هست تقلید اعلم واجب است اما نه در جاهائی که تدریجی است اطراف شبهه محصوره و باید دفعی باشد یا گفتیم باید محرز باشد آنچه که محل ابتلاء است. خلاصه علی تلک المبانی اینجا فرق می‌کند. یعنی جائی که تقلید اعلم واجب است فحص از اعلم واجب است. یعنی بحث فحص متفرع در اصل وجوب تقلید اعلم است یعنی باید احتمال وجوبی بدهیم تا فحص کنیم که آیا واجب است در این مورد یا نه. اما اگر احتمال وجوب داده نمی‌شود. یعنی شخص یا برایش محرز است که در موارد محل ابتلاء این‌ها اختلاف ندارند یا اینکه مشکوک است که در محل ابتلاء با هم اختلاف دارند یا نه. روی مبنای صاحب کفایه که مشکوک الابتلاء را اجرای برائت می‌کرد. اینجا چرا فحص کند. چون تقلید اعلم اینجا واجب نیست.

پس این یجب الفحص در موردی است که اگر احدهم اعلم بود واجب بود تقلیدش و متعین بود و نمی‌شد تقلید مفضول کند که این البته مقدمه‌ای مستدرکه است که احتیاجی به آن نیست و اگر گفته نمی‌شد خللی در مطلب نبود فقط چیزی که هست برای التفات به اینکه مورد مسأله اینجاست و لا غیر از این موردی ندارد.

حالا می‌آئیم سر وجوب فحص. چندتا مرجع تقلید هستند در موردی که اگر اعلمی باشد واجب است تقلیدش بر اساس همان مبانی‌ای که قبلاً صحبت شد. آیا فحص واجب است یا واجب نیست.

یک وقت است که ما می‌گوئیم وجوب تقلید اعلم وجوب شرعی است

یعنی دلیلش روایات است و اجماع و یک وقت می گوئیم وجوب تقلید اعلم دلیلش بناء عقلاست. یعنی عقلانی است و عقلا با وجود اعلم تبعیت از غیر اعلم را کافی نمی دانند. یک وقت است می گوئیم دلیل وجوب تقلید اعلم عقلی است. یعنی بخاطر دوران بین تعیین و تخییر است که در دوران بین تعیین و تخییر عقل حکم می کند به اصالة التعیین و اصل عملی عقلی است. باز روی این مبانی فرق می کند. یعنی وجوب، وجوب است و وجوبش هم عقلی است چون طریقت دارد وجوب فحص، فقط اگر ما گفتیم وجوب تقلید اعلم وجوب شرعی است، اینجا وجوب فحص از آن عقل می گوید که واجب است فحص کنید

از دلیل، اگر گفتیم بناء عقلاء است و آن حجت است باز عقل می گوید یجب الفحص عنه و فحص از دلیل. اما اگر عقلی باشد و مبنا اصالة التعیین باشد، دوران بین تعیین و تخییر باشد، این فحص از اصل عملی است. وجوب فحص هست در بعضی آثار این فرق می کند. همان فرقی که بین امارات و اصول عملیه است که خلاصه وجوب تقلید اعلم را ما بعنوان یک اصل عملی غیر محرز می گوئیم یا بعنوان یک اماره می گوئیم. یعنی دلیل داریم بر وجوب تقلید اعلم یا اینکه چون دلیل نداریم بر کفایت تقلید غیر اعلم عقل می گوید برای تحصیل یقین به براءت تقلید اعلم کن که مبانی مختلفی بود. که اگر وجوب تقلید اعلم برایش دلیل باشد فحص عنه فحص از دلیل است. اگر وجوب تقلید اعلم دلیل برایش نباشد و انما دلیل بر کفایت غیر اعلم نباشد اینجا اصل عقلی عملی است و اصل غیر محرز است و انما وجوب الفحص عن الأصل است به عبارت دیگر یک وقت است که فحص می کنم که آیا اینجا جای اصالة الاشتغال است یا نه. این فرق را علی المبانی دارد.

حالا خود وجوب فحوص، فحوص از اینکه آیا در این مجتهدین اعلمی هست یا نیست عند الشک و مراد همان شبهه بدویه است و الا شکی نیست که اگر علم اجمالی بود، منجز بود کالعلم التفصیلی.

بحث این است که شخصی آمده آن مجتهدین و مراجع تقلید که در رجوع به آنها حرج و ضرری برایش نیست چون لا حرج ولا ضرر میزند همان گونه‌ای که اصولاً و فقهاً که خودش بحث مفصلی است و از مباحث پر ثمره و پر فایده است که در جائی که شخص می‌خواهد فحوص کند، و آقایان می‌گویند آیا لا ضرر ولا حرج الزامات عقلیه را تخصیص می‌دهد یا نه؟ و بحث پر فرعی هم هست که اگر یک جائی یک الزام عقلی بود این يجب الفحوص عنه را عقل می‌گوید آن وقت آیا اگر این فحوص ضرری بود و حرجی بود آیا باز هم واجب است؟ که تصریح صاحب کفایه و بعضی‌های دیگر است یا اینکه اگر الزامات عقلی ضرری و حرجی شد باز هم عقل الزام نمی‌کند که مبنای ما همین است تبعاً للشیخ و تبعاً کحتی مثل صاحب کفایه در فقه، که حتی الزامات عقلیه را لا ضرر ولا حرج تخصیص می‌زند که یکی خودش همین اعتبار شرعی تخصیص حکم عقلی می‌زند البته با یک تقریری که آن را از تخصیص الاعتبار للعقل درآورد. یعنی واقعاً آن نیست. با اینکه به، اطلاقات شرعیه را که بخاطر آن اطلاقات عقل الزام می‌کند آن‌ها را لا ضرر ولا حرج تخصیص می‌زند.

پس علی المبنی جائی که فحوص از اعلم ضرر و حرجی نیست، تقلید اعلم حرجی نیست ضرری نیست با تمام این‌ها در جائی که واجب است اگر اعلمی باشد حالا می‌خواهد فحوص از اعلم کند. اینجا وجود الأعلم فی الخارج که من مقلد می‌خواهم از او فحوص کنم آیا این حکم است یا موضوع؟

موضوع است. زید اعلم هست یا نه؟ یا زید اعلم است یا عمرو؟ یک موضوع خارجی است. و یک حکم شرعی نیست، یترتب علیه آثار و احکام شرعی و یک موضوع خارجی است. اگر ما گفتیم فحص در شبهات موضوعیه واجب نیست بعنوان یک اصل عام آیا اینجا می‌گوئیم واجب است، سه مبنا اینجا هست:

۱- مبنائی است که ما معتقد به آن هستیم تبعاً لمشهور فی الفقه که **الفحص فی الشبهات الموضوعية واجب كالفحص فی الشبهات الحكمية**، در واجب كالفحص نه در سعة و ضيق. یعنی همانطور که فحص از حکم شرعی واجب است فحص از موضوعی هم که هم الزامی بر آن مترتب است واجب است الا ما خرج بالدلیل دوتا تفصیل دیگر در مسأله هست: یک تفصیل این است که **تفصیل بین الموضوعات التي إذا اجريت البرائة فيها بدون الفحص يقع المكلفون من حيث المجموع نه كل مكلف في مخالفة الواقع كثيراً**، و بین غیرها. در این يجب الفحص و در غیرها لا يجب.

تفصیل سوم این را هم قبول ندارد می‌گوید در موضوعاتی که احرز اهتمام الشارع بالنسبة اليها بحيث اصل احتمال موجب تنجز واقع می‌شود، صرف شبهة البدوية موجب تنجز واقع می‌شود در اینجا يجب الفحص و الا، لا. مرحوم شیخ یک عبارتی در رسائل دارند و علی جلالته ادعا فرموده‌اند: فحص در شبهات موضوعية بعنوان اصل اولی واجب نیست نه تحریمیه اش نه وجوبیه اش، در تحریمیه هم ادعای لا اشکال و لا خلاف کرده‌اند. در رسائل ص ۵۲۴ می‌فرمایند: **اما اجراء الأصل (مراد اصل برائت) فی الشبهة الموضوعية فإن كانت الشبهة في التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص بعد از چند سطر فرموده‌اند: وإن كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البرائة (که**

ما نحن فيه جزء شبهه وجوبیه است شک می‌کنم که آیا بین مجتهدین اعلمی هست یا نه که اگر اعلم باشد تقلیدش متعین است) **حتى العقل** (قیح عقلاب بلا بیان) **كبعض كلمات الفقهاء عدم وجوب الفحص ايضاً.**

یک عبارت دیگر از خود شیخ از ده‌ها عبارات شیخ که متناقض این فرمایش ایشان است. یعنی خود شیخ در فقه پای این حرف نایستاده‌اند.

در کتاب طهارت ج ۱ - ص ۴۳۰. مسأله یکی از مسائلی است که مسلماً از مسائل نیست و **مسئلاً يقع في مخالفة الواقع كثيراً** نیست و آن مسأله این است که شخصی می‌خواهد تخلی کند نمی‌داند قبله کدام طرف است. این مسأله برای مسلمان کم اتفاق می‌افتد مگر اینکه حرمت استقبال و استدبار را نداند. و یکی از مسائل عادی شرع است. می‌فرمایند: **"لو اشتبه القبلة وجب الفحص"** و یک علی‌الأحوط هم ندارند. مسأله هم شبهه تحریمیة است و شبهه وجوبیه نیست. دلیلش چیست؟ ببینیم آیا این دلیل تام است که همه جا به آن ملتزم شویم یک جائی که دلیل بر عدم وجوب فحص باشد. مثل باب طهاره و نجاست، مأکول و مشروب و نکاح. حضرت فرمودند. چرا از او پرسیدی؟ (می‌خواست زنی را عقد کند از او پرسید که آیا شوهر دارد یا نه؟) حضرت فرمودند چرا پرسیدی و اینجا استثناء شده است. هر جائی هم بالاولویه اهم از آن است اشکالی ندارد. اما اگر جائی دلیل نبود، اصل این فرمایش شیخ است. **لو اشتبه القبلة يجب الفحص** (این مسأله نه آیه و نه روایت دارد دلیلش این است) **لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار. ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص.**

یعنی اگر این دلیل باشد **الأصل وجوب الفحص في الشبهات التحريمية** **والوجوبية مطلقاً** الا اینکه اگر دلیل داشتیم که فحص نمی‌خواهد. و مسلم

مرادشان از لا یحصل الاجتناب عن المنهی عنه (لا یحصل الاحراز الاجتناب است) و لا ممکن است اجتناب بدون فحص هم حاصل شود. یعنی ممکن است به طرفی بنشینند که طرف قبله نباشد و اجتناب هم حاصل شده باشد. مرادشان علم و احراز به اجتناب است ولو عبارت احراز ندارد ولی مسلماً مرادشان این است.

خلاصه یک مبنا این است که **یجب الفحص مطلقاً الا ما خرج بالدلیل** روی این مبنا لا اشکال فی وجوب الفحص، می آئیم روی آن دو مورد دیگر که اگر کسی تفصیل قائل شد در وجوب فحص بین وقوع در مخالفه الواقع کثیراً و عدمه و تفصیل قائل شد بین مواردی که احرزت اهمیتها عند الشارع، اهمیت به این معنا که احتمال منجز واقع باشد، احتمال بدوی، آیا روی آن دو مبنا هم **یجب الفحص عنه یا لا یجب الفحص عنه**، فرق می کند.

جلسه ۱۳۵

۱۵ جمادی الثانی ۱۴۲۰

دوتا مطلب دیگر اینجا هست که باید ذکر شود تا بعد ادامه مسأله فحوص را صحبت کنیم. یکی اینکه اگر فحوص از اعلم ضرری یا حرجی شد. گاهی هست شخص خودش از اهل علم است اطمینان به قول این و آن پیدا نمی‌کند یا خودش با مراجع محشور است و به درس‌هایشان می‌رود اعلم بنحو مطلق را نمی‌تواند بدست آورد. خودش هم می‌خواهد تقلید کند یا به هر جهتی اگر فحوص از اعلم مستلزم حرج شد یا مستلزم ضرر شد. صبح تا شب باید کار کند و اگر مدتی بخواهد دنبال این کار برود برایش ضرر دارد و حرج است. پس اگر فحوص ضرری شد این یجب برداشته می‌شود. خواه این یجب، یجب عقلی یا عقلانی یا شرعی باشد یعنی چه کسی می‌گفت یجب الفحوص؟ عقل یا عقلاء یا شرع می‌گوید برداشته می‌شود.

بیان ذلك بالإجمال اگر شرع می‌گوید یجب یعنی استفاد از ادله شرعیه بود این وجوب که پر واضح است، ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، این تمام الزامات شرعیه را تقیید می‌کند مگر مواردی که

مستثنی باشد یا اخص از لا ضرر باشد یعنی در مورد ضرر جعل شده باشد مثل خمس - زکات - جهاد - کفارات و دیه بنابر اینکه ضرری باشد یا اینکه ادله لا ضرر و لا حرج منصرف از آن باشد مثل محرّمات عظیمه که اگر حرجی شد حلال نمی‌شود و واجبات عظیمه که اگر حرجی شد ساقط نمی‌شود. وگرنه لا ضرر و لا حرج نکره در سیاق نفی است و عموم دارد و ضرر نکرده است و لا نافیّه است حرج نکرده است و ما جعل نفی است استثناء می‌زند اگر دلیل این وجوب شرعی باشد. اگر دلیل این وجوب عقلانی باشد. یعنی چه کسی می‌گوید وقتیکه تقلید اعلم واجب است **عند الشک فی وجود اعلم أم لا أو عند الشک فی وصوله عند الأعلّم الموجود أم لا؟** آیا با فحص می‌توانم به اعلم برسم یا نه؟ چه کسی می‌گوید **يجب الفحص** وقتیکه احتمال می‌دهم با فحص اعلمی که هست به آن برسم یا اعلمی را پیدا کنم. اگر عقلا می‌گویند، ادعا این است که عقلا در الزامات بما هی نه الزامات مهمه فوق العاده آن هم مقید به لا ضرر و لا حرج هستند. یعنی خود سیره عقلانی مضیق است، مضافاً الی آنه دلیل لّبی. این دو استدلال است. حالا اگر کسی در این ادعا تشکیک کرد، دلیل لّبی است چه کسی می‌گفت **يجب؟** بناء عقلا، قدر متیقنش در جائی است که ضرر و حرج نباشد. این نسبت به دلیل عقلانی.

اما اگر دلیل عقلی باشد یعنی عقل می‌گوید **يجب الفحص عن الأعلّم**، حالا که اعلم تقلیدش واجب است و احتمال می‌دهید اعلمی واجب باشد که اگر فحص کنید به او برسید، دو مطلب است. یکی اینکه اعلمی باشد و احتمال می‌دهم اگر فحص کنم به او دست پیدا کنم. عقل می‌گوید **يجب الفحص**. این عقلی که این حکم را می‌کند در موردی که ضرری یا حرجی باشد این فحص عقل این حکم را نمی‌کند لوجه که در اصول در باب اشتغال

مطرح شده در باب انسداد، که اجمالش دو حرف است. محل خلاف است اما به نظر می‌رسد که مخالفین پایبند خلافشان در فقه نشده‌اند یعنی مثل شیخ و صاحب کفایه هر دو خلاف کرده‌اند که آیا ادله عقلیه مخصص به لا ضرر ولا حرج هست یا نه؟ شیخ قائلند هست و صاحب کفایه می‌فرماید: مخصص نیست شیخ و امثالش به نظر می‌رسد فرمایش شیخ اصح باشد، خود ضرر و حرج قید حکم عقلی است یعنی قید عقلی عموم اصلاً ندارد عین ادعائی که در بناء عقلاً شد. یعنی خود عقل در جائی که الزامات دارد الزاماتش در مورد غیر ضرر است. به چه دلیل؟ لوجودان، این از مستقلات عقلیه است. یعنی تمام الزامات عقلیه (غیر استثناء است) عقل به عاقل و مکلف الزام که می‌کند در مورد غیر حرج الزام می‌کند و غیر ضرر و این حرف را تأیید می‌کند به اینکه آقایان مسائل مهمه حتی اصول دین را مبتنی به دلیل عقلی روی دفع الضرر المحتمل واجب است و خود عقل می‌گوید تحمل ضرر کن؟ عقل مسائل مهمه را به گردن مکلفین می‌گذارد بخاطر اینکه احتمال ضرر دارد آنوقت خودش می‌گوید تحمل ضرر کن؟

یک مؤید دیگرش مسأله شبهه غیر محصوره است بنابر قول جمعی که ملاکش لا ضرر است. علم اجمالی منجز واقع است الا فی غیر المحصور، لانه یوجب الضرر. پس ضرر رفع می‌کند. چون حکم اجمالی که منجز است را عقل می‌گوید و حکم عقل است در مورد غیر محصور رفع می‌شود للاضرر. البته همه نگفته‌اند جهتش لا ضرر است.

مضافاً به فرمایشی که شیخ دارند که به تقریب مّا (این دلیل دیگرش است) این است که عقل چرا حکم می‌کند به وجوب فحص از اعلم؟ رعایة للاحکام الشرعیه، اگر شارع گفت من در احکام ضرر نمی‌خواهم و حرج را

دفع کردم اینجا حکم عقل در سلسله معلومات احکام شرعیه است. یعنی چون شارع الزاماتی دارد از راه اعلم الزاماتش باید بدست بیاید چون تقلید اعلم واجب است. عقل می گوید فحص از اعلم بکن، شارع می گوید تمام الزامات من مقید به لا ضرر ولا حرج است و عقل تبعاً للالزام الشرعی رعایة للالزامات الشرعی گفت: **یجب الفحص**، اگر خود الزام شرعی مقید به لا ضرر ولا حرج است. حکم عقل بالوجوب توجه به حکم شرع دارد و حکم شرعی در غیر ضروری و حرج است. و به عبارت دیگر لا ضرر ولا حرج اطلاقات ادله شرعیه را برمی دارد آن هم آنهائی که شامل ضرر و حرج هستند، وقتیکه اطلاق را برداشت عقل نمی کند.

پس اگر فحص از اعلم ضروری یا حرجی شد یا عسر شد و بنابر اینکه عسر هم رافع تکلیف است که از فرمایشات شیخ و میرزای نائینی هست و قبل از اینها در قرآن هست: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ و عین ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، یک بیان است. فقط فرقی این است که این نکره در سیاق نفی است و آن "ال" عموم یا استغراق یا جنس دارد نگفت "عسراً" البته بنای فقه این است که اگر عسر به حرج نرسد مرتفع نیست.

هر چیزی که قید احکام شرعیه است، ضرر، حرج، عسر، اضطرار و اینها هر چیزی که قید است اگر فحص از اعلم مستلزم یکی از این عناوین ثانویه شد رفع می شود سواء كان مدرکه العقل به این بیان یا العقلاء و اگر هم شرعی باشد که پر واضح است.

یک مطلب دیگر گرچه تمهید است و بحث نیست اما خوب است ذکر شود چون خارج از کتب و مباحث است. مرحوم صاحب عروه رساله ای دارند

که چاپ شده، مسأله‌هایی که از ایشان سؤال شده جمع کرده‌اند (شاگرد ایشان مرحوم کاشف الغطاء) و چاپ کرده‌اند و بعد از فوت ایشان چاپ شده بنام سؤال و جواب. اگر سؤال فارسی بوده جواب فارسی و اگر عربی بوده جواب عربی است مثل جامع الشتات و مرحوم کاشف الغطاء نوشته‌اند دو جلد است. جلد اول چاپ شده و متأسفانه جلد دوم را موفق به چاپش نشده‌اند. این کتاب نافع است و خیلی‌هايش در عروه نیست. یکی از مسائلیش مربوط به حرجی بودن فحوص از اعلم است (چاپ مربوط به سال ۱۳۴۰ قمری است) ص ۸. سؤال این است: فتوای مجتهد حی اعلم اگر از برای شخص مقلد موجب عسر و حرج باشد می‌تواند رجوع به غیر اعلم نماید و با فقد فتوای غیر اعلم تقلید میت نماید یا عمل به قول مشهور نماید. جواب: (ایشان فرموده‌اند: این سائل مرادش این است که حرج در عمل به قول اعلم است یا حرج در تحصیل فتوای اعلم است؟) اگر مراد حرج در اصل فتوی باشد مثل آنکه غسل را اعلم نجس می‌داند این موجب حرج است نسبت به آن شخص (وضعش طوری است که نمی‌تواند از غسله اجتناب کند) اعلم می‌گوید غسله نجس است، اگر نجس باشد وضویش باطل است و با بدن ملوث به غسله غسل کرد غسلش باطل است و نمازش باطل است و روزه‌اش باطل است. خوب چکار بکند؟ فتوای اعلم در حق این حکم الله است و حکم الله حرجی شد. ایشان فرموده‌اند: پس باید بقدر رفع حرج رفع ید کند و بقدر امکان عمل کند بر طبق فتوی. حرف تامی هم هست چون حرج شخصی است و نمی‌شود به او گفت غسله برای تو طاهر است. هر قدری که حرج است اجتناب از غسله، اجتناب نکند و همه اعمالش درست است و هر جا که حرج نیست و مشکلی نبود آنجا باید طبق فتوی عمل کند. پس اگر خود عمل به فتوا

حرجی شد. بعد از چند سطر می‌فرمایند: و اگر مراد حرج در تحصیل (فتوی) باشد (مقلد مرجع تقلید است و مرجع جای دیگر است و دسترسی به او برایش ضرر و حرج دارد.) به اینکه دست او به آن مجتهد نمی‌رسد، پس باید بنابر وجوب تقلید اعلم احتیاط کند با امکان (شاید فتوای اعلم احتیاط نباشد و خلاف احتیاط باشد) به اینکه در آن مسأله‌ای که مذهب او را (اعلم) نمی‌داند عمل به احتیاط کند و اگر ممکن نباشد احتیاط یا خود احتیاط برایش حرج باشد جائز است رجوع به غیر اعلم. اینجا ایشان تفصیل قائل شدند.

این مطلب مورد تأمل است. تکه اول مسأله تام است و مشکلی ندارد. اما ایشان در جایی که مسأله این است که فتوای اعلم را اگر بخواهد تحصیل کند برایش حرجی است. فرموده‌اند اگر حرجی نیست احتیاط کند و اگر احتیاط ممکن نباشد تقلید غیر اعلم کند.

ابتداءً به نظر می‌رسد که این مسأله علی القاعده باشد چون علی سیل البدل برای کسی که مجتهد نیست یا تقلید یا احتیاط لازم است، احد البدلین اگر ممکن نبود باید دیگری را عمل کند و احتیاط کند. اما مستفاد از موارد متعدده کلمات خود فقهاء و منها مورد تساوی مجتهدین المختلفین فی الفتوی و منهم خود صاحب عروه در عروه این‌ها از علم اجمالی دست برمی‌دارند لآنکه باب التقلید. دو مجتهدند و متساوی در فضیلت و علم، فتوایشان مختلف است مقتضای علم اجمالی این است که احتیاط کنم. بعضی نادر هم فتوای به احتیاط داده‌اند، اما مشهور و منهم صاحب عروه گفته‌اند تخییر است. با اینکه ادله نمی‌تواند متناقضین را بگیرد. عین خبرین که دلیل دارد تخییر است در مجتهدین مختلفین متساویین می‌گویند تخییر. و غالباً از شیخ به این طرف می‌گویند تخییر. چرا؟ چون می‌گویند در باب تقلید ما وجوب احتیاطی اصلاً

نداریم در اطراف علم اجمالی. و تخییرش هم نمی‌کنند که ضرر و حرج باشد. نمی‌گویند يجب الاحتیاط در مجتهدین متساویین و گرنه مقتضای قاعده اولیه این است که مجتهدین مختلفین مثل بینتین مختلفتین باشد یا دو تا ذو الید متخالفین یتساقطان و چون علم اجمالی است باید احتیاط کند و رجوع به اصول می‌شود یعنی از دلیل ما کنار می‌زنیم و چون شک در مکلف به است اصل اشتغال است و باید احتیاط کرد.

در مجتهدین در باب تقلید می‌گویند احتیاط لازم نیست یا لبناء العقلاء که در رجوع به اهل خبره تخییر است و وقتیکه بناء عقلاء شد، اماره است و دلیل است و نوبت به اصل اشتغال نمی‌رسد. چون اصل اشتغال است که می‌گوید احتیاط کن.

بنابر اینکه در باب تقلید احتیاط الزامی نداریم چرا ایشان در اینجا واسطه گذاشته‌اند احتیاط را بین تقلید غیر اعلم و اعلم و قاعده‌اش این است که اگر تحصیل فتوای اعلم حرجی شد بگویند از غیر اعلم تقلید کند. بله قاعده این است که احتیاط کند اگر علم اجمالی باشد و گاهی در مکلف به نیست، شبهه بدویة است. در جائی که در باب تقلید علم اجمالی هست **والعلم الإجمالي** منجز **كالعلم التفصیلی** اما در باب تقلید این تنجز را نمی‌گویند چرا اینجا این را فرمودند. قاعده‌اش این است که بگویند: اگر تحصیل فتوای اعلم حرجی شد یا ضرری شد یا عسر شد یا هر چه نظائر اینها، منتقل به تفصیل غیر اعلم شود یا لبناء عقلاء یا لاطلاقات یا به اینکه بناء عقلاء در تقلید اعلم خودش ضیق است پس تحصیلش هم نباید ضرری و حرجی باشد.

جلسه ۱۳۶

۱۶ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که تقلید اعلم واجب باشد فحص از اعلم هم واجب است، تا ببیند اعلمی هست یا نیست. عرض شد چند تمهید در این مسأله هست که دو تمهید دیگر بیان می‌شود.

تمهید سوم: همانطوری که در اصل وجوب تقلید در مسأله اول که **یجب علی کل مکلف أن یکون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً**. آنجا عرض شد که احتمالات متعدده‌ای این وجوب دارد. گرچه وجوب عقلی است. اما اینجا هم ممکن است همچنین وجوهی را مطرح کرد که احتمال دارد این وجوب فحص وجوب عقلی باشد به ملاک کل وجوب عقلی که متأخرین از وحید به بعد بنایشان بنا بر دفع ضرر محتمل است و می‌گویند این ملاک وجوب عقلی است. یا اینکه همانطوری که در سابق گذشت امثال مولی با فرض مولویت مولی (فرض صغری) این خودش از مستقلات عقلیه است و لازم نیست دفع ضرر محتمل باشد حتی اگر یک مولائی هست که عبد می‌داند که یقیناً عفو می‌کند، یقیناً قطع دارد که ضرر برایش مرتب نمی‌شود، آیا عقل لا یلزم العبد را

به طاعت مولی؟ یعنی بعنوان یک مصداق مسلم، مولائی است خدای تبارک و تعالی، خود شخص هم ملتفت هست که کل نعمت‌ها از جانب خدا به او رسیده، غرق نعم است و عبد هم ملتفت هست، این خدا که همه نعم از قبیل اوست یک الزامی برای عبد کرد. و عبد می‌داند اگر مخالفت کند این مولی یقیناً عقاب نمی‌کند و عفو می‌کند آیا عقل این عبد به او نمی‌گوید: یجب علیک امتثال این مولی؟ ظاهراً می‌گوید. یعنی خود امتثال مولی مورد الزام عقلی است نه اینکه در موردی که احتمال عقاب داده شود و این صحبتش کم و بیش گذشت و در کتب سابقین هم هست و ظاهراً حرف تامی باشد.

پس این یجب الفحص اگر عقلی شد این وجوب عقلی ممکن است به ملاک وجوب رفع ضرر محتمل باشد و ممکن است کما لعله الأصح بملاک امتثال و طاعت مولی باشد خودش از مستقلات عقلیه است. البته ولو کم این مطرح شده اما بد نیست انسان تأمل کند که ملاک کدام یک است؟ ارجائی که ضرر احتمالی باشد آن هم با قیودی که زده‌اند، ضرر مهم باشد و متدارک باشد که هر کسی هم که قید زده از او دفاع شده که مرادش این قید بوده (ضرر متدارک و مهم). و گاهی هم ضرر عقلی است و شاید هم هر دو ضرر باشد.

احتمال دارد در ما نحن فیه وجوب عقلائی باشد، للسیره العقلائیة و ارتکاز هم که در اصول شده و فقهاء در فقه مطرح می‌کنند که عقلاء ارتکازشان، بلکه سیره و عملشان این است که اگر یک چیزی لازم شد فحص از او را هم لازم می‌دانند، اگر تقلید اعلم لازم شد فحص آن را هم لازم می‌دانند. اگر می‌خواهد به طیب رجوع کند فحص در مورد او را هم لازم می‌دانند.

احتمال هم دارد که شرعی باشد یجب الفحص عنه. چرا؟ بخاطر اینکه در

فحص از حکم الزامی و شرعی و وجوب فحص در شبهات حکمیه ادلیه شرعیه هم وجوب فحص دارد ولو ما نحن فیه موضوع است (فحص از اعلم) اما اگر بنا شد در یک حکم شرعی عند الشک برائت تخصیص خورده باشد رفع ما لا یعلمون. ولو من الأعلم اما خارجاً لا اعلم این وجوب را شاید هم اصلاً وجوبی نباشد، اما چه دلیلی می گفت باید در شبهات حکمیه فحص کنند. اولویت دارد در فحص از این موضوع و هو الأعلم که مبتنی علیه کل الأحكام الشرعیة. یعنی شاید ادعای اولویت گزارف نباشد که اگر من شک دارم که فلان چیز واجب است یا حرام است یا نه؟ هر واجب و حرام محتملی، ولو اگر واجب و حرام باشد از مراتب نازله باشد از نظر اهمیت فوق العاده‌ای نداشته باشد، اگر بنا شد فحص لازم باشد، اگر گفتیم تقلید الأعلم واجب و من احتمال می‌دهم که بین مراجع اعلمی باشد و همه آن‌ها متساوی نباشند و ممکن است اعلمی باشد که اگر فحص کنم پیدایش کنم، اگر بنا شد فحص از یک الزام و مسأله واجب شد، فرض از اعلمی که تبیین علیه الوف المسائل برای هر مکلفی، بالاولویه انسان بگوید واجب است، شاید گزارف نباشد، اگر این شد وجوب هم یحتمل أن یکون شرعیاً، یا شرعاً ابتدائياً و استقلالياً یا شرعیاً ارشادياً.

از شیخ به این طرف می‌گویند اگر در یک موردی ما الزام عقلی داشتیم هر دلیل شرعی ارشاد به آن الزام عقلی بود. پس اگر این را گفتیم، آنوقت حکم شرعی ارشادی که در حقیقت وجوب عقلی می‌شود، یا اینکه نه، می‌گوئیم وجوب شرعی استقلالی، ابتدائی اگر در آن کبری تشکیک کردیم که فی محل مورد تأمل و تشکیک قرار دادیم.

برای اینجا یک روایت من نوشته‌ام برای شبهات حکمیه: روایتی است

معتبرة احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام: (وسائل كتاب القضاء - ابواب صفات القاضى باب ۹ ج ۲۱ - حديث مفصلى است که در آخرش اين آمده حضرت رضا عليه السلام فرموده‌اند: وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه (اگر حکمی را پیدا نکردید از راه‌هائی که گفته شد) فرودوا الينا علمه... بعد فرمودند: وعليكم (در موردی که حکم را نمی‌دانید) بالكف والتثيت والوقوف (اگر حکم را نمی‌دانستید الآن کاری نکنید) وانتم طالبون باحثون (یعنی اگر حکم شرعی را ندانستید فتوا ندهید عمل نکنید روی ندانستن، صبر کنید اما در عین حال نه اینکه کاری نکنید) حتى يأتيكم البيان من عندنا (بحث و طلب یعنی فحص) با این ضمیمه که عرض شد که اگر بنا شد یک مسأله لازم باشد انسان فحص کند چیزی که ولو موضوع است، ولو ما قائل شویم در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست اما نه این موضوع، موضوعی که کل الزامات یبتنی بر این موضوع. این نسبت به تمهید اول که عرض شد.

یک تمهید دیگر اینکه بحث در ما نحن فیه در جائی است که احتمال می‌دهد فحص به جائی نرسد یا به احراز عدم اعلمیت برسد، این مورد بحث است. اما اگر می‌داند اعلمیتی در بین این‌ها هست (علم اجمالی دارد) اینجا مسلم است که باید فحص کند چون علم اجمالی در شبهه محصوره در تنجیز عین علم تفصیلی می‌ماند. اگر بنا شد تقلید اعلم واجب باشد، وقتیکه مقلد تفصیلاً می‌داند که زید اعلم است باید از او تقلید کند. در جائی که می‌داند یا زید یا عمرو اعلم است یا زید و عمرو و بکر، چون محصوره است مسلماً واجب است فحص. یا باید به احتیاط عمل کند. یجب الفحص عنه در شبهه بدویة است و در جائی که احتمال بودن یا نبودن اعلم را در بین این‌ها می‌دهد. مورد این مسأله یجب الفحص شبهه بدویه است.

یک تمهید دیگر این است که این يجب الفحص عنه در جائی است که دلیلی بر وجوب فحص از اعلم نداشته باشیم. اما اگر دلیل داریم مثل این روایت به ضمیمه اولویتی که عرض شد دیگر جای صحبتی نمی ماند. یعنی ما می خواهیم ببینیم مقتضای قاعده چیست؟ اما اگر دلیل خاصی در مسأله داشتیم دیگر جای بحث نیست.

بعد از این تمهیدها باز یک دنباله ای نسبت به عرض دیروز اضافه می کنم راجع به فرمایش شیخ که نقل کردند که شیخ در عین اینکه در رسائل تصریح فرموده اند در شبهات موضوعیه در تحریمیه اش لا اشکال ولا خلاف که فحص نمی خواهد و اصول ترخیصیه جاری است، در شبهات وجوبیه اش ظاهراً فحص نمی خواهد و اشکالی نیست، در عین حال خود شیخ در موارد متعدده ای در فقه با اینکه شبهه بدویه بوده فتوای به فحص دادند.

یک موردی که شبهه محصوره نیست کتاب طهارت چاپ قدیم ص ۲۴۳ سطر ۲۱ به بعد. مسأله این است (شبهه موضوعیه که شیخ فتوی داده اند که فحص می خواهد با اینکه علم اجمالی در آن منجز نیست و منحل است و آن این است که) مستحاضه قلیله و متوسطه و کثیره است و احکامش فرق می کند. قلیله فقط باید وضو بگیرد و متوسطه برای هر نماز وضو بگیرد و یک غسل، و کثیره وضو بگیرد برای هر نماز و سه غسل کند. اگر مستحاضه شک کرد که این قلیله یا متوسطه یا کثیره است ملاک قلیله، متوسطه و کثیره معلوم است و خود مستحاضه هم بلد است که ملاک و حکم چیست؟ اما هذا الموجود فی الخارج را، موضوع را نمی داند که این قلیله است یا متوسطه یا کثیره؟ در همچنین جائی علم اجمالی است و شکی نیست اما علم اجمالی منحل است الی یقین تفصیلی و شک بدوی. هر جا اطراف علم اجمالی قدر

متیقن داشت منحل می شود. یعنی اگر شک کرد که یک نماز از او قضاء شده یا دو نماز، ولو علم اجمالی دارد که یا نماز صبح تنها قضا شده یا صبح و ظهر، اما اگر صبح متیقن است نه اینکه نمی داند آیا صبح است یا ظهر، نمی داند آیا ظهر هم قضاء شده یا نه، ولو علم اجمالی دارد ولی چون بین اقل و اکثر است منحل می شود یعنی بالنتیجه علم اجمالی ندارد و یک علم تفصیلی دارد که نماز صبحش قضاء شده و شک بدوی دارد که آیا نماز ظهر ایضاً قضاء شده یا نه؟ و بنای فقه و اصول از شیخ به این طرف در اقل و اکثر غیر ارتباطی برائت جاری می کنند. شیخ در اینجا فرموده اند باید فحص کند. که دیگر علم اجمالی نیست، علم اجمالی منجز نیست. حالا اگر جهات اربع قبله شبهه منجزه للواقع نیست. شیخ می فرمایند: "ثم دم الاستحاضة ينقسم بحسب قلته وكثرته وتوسطه الى ثلاثة مختلفة في الأحكام وحيث لا طريق عادة الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار وجب على المستحاضة اعتبار الدم (فحص عند الدم) لتعرف كونه من أي الثلاثة كما في المنتهى والذكرى وجامع المقاصد (که سه نفر از عظماء هم فتوای به وجوب داده اند) وإن كان من الشبهات الموضوعية التي يجوز العمل فيها بالأصول مثل الفحص والاعتبار، فلو لم تعتبره (اگر فحص نکنند که قلیله یا متوسطه یا کثیره) فسدت عاداتها لعدم علمها بما يجب من الطهارة. در تمام شبهات بدویه همین علت هست و موردش هم شبهه محصوره نیست و علم اجمالی منجز نیست علم اجمالی منحل است.

اگر این زن فحص نکرد و عمل به آنچه باید عمل کند نکند نمازش باطل است. شیخ رضوان الله علیه له بر متأخرین فضل نه حالا تأسیس، بلکه تنقیح انحلال علم اجمالی بر بعدی ها دارند و خیلی علم اجمالی ها را روشن کردند هم در اصول باز کردند که قبل از شیخ اعظمی از فقهاء در علم اجمالی منحل

فتوای به احتیاط می‌دادند و خیلی روشن نبوده فرق بین علم اجمالی منحل و غیر منحل. اما در عین حال شیخ در موردی که به فرمایش خودشان شبهه بدویه است (در اصول) ولو ابتداءً انسان تصور کند علم اجمالی، اما علم اجمالی باز بشو است. اگر شیخ گفته‌اند لا خلاف ولا اشکال در شبهه تحریمه فرموده‌اند استظهار در شبهه وجوبیه که فحص نمی‌خواهد خودشان در موارد متعددی خیلی از این چیزها در کتاب‌هایشان هست.

از ادله هم استفاده نمی‌شود که مسأله قلیله و متوسطه و کثیره بودن یکی از مسائل مهمه است تا انسان بگوید بخاطر اهمیتش است و خود شیخ هم استدلال به اهمیت نکرده‌اند، استدلال کرده‌اند لعدم تعلمها بما یجب علیها من الطهارة. وضو و تغییر قطنه را انجام می‌دهد و شک دارد که به اضافه بر این آیا واجبی دیگر هست اصل برائت جاری می‌کنند.

جلسه ۱ / ۱۳۷

۱۷ جمادی الثانی ۱۴۲۰

بحث راجع به این بود که در جائی که تقلید اعلم واجب است و شخص مکلف نمی‌داند که اعلمی در بین هست یا نیست نه اینکه علم اجمالی دارد و احتمال می‌دهد اگر فحص کند دسترسی به اعلم پیدا می‌کند بدون ضرر و حرج یعنی هم در فحص از اعلم عسر و حرج نیست و هم وقتی که پیدا کرد در تحصیل احکام او و هم در عمل به احکام او احتمال می‌دهد آیا يجب الفحص أم لا يجب الفحص؟

صحبت شد که اشکالی که اینجا مطرح است این است که این شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست.

الجواب: علی کل المبانی فی الشبهة الموضوعية من حیث الوجوب الفحص

وعدم وجوب الفحص در اینجا فحص لازم است.

مطلب الآن این است که اعلم با شرائطش، من احتمال می‌دهم اعلمی باشد که اگر فحص کنم به او برسم و حرج و ضرری در تفصیل احکام و عمل به احکام نیست چون اگر یکی از اینها بود فحص لغو می‌شود. در همچنین

جائی باید فحص کنم یا نه؟ ولو شبهه موضوعیه است.

اینجا ولو اجمالاً، در شبهه موضوعیه اقوال متعدده‌ای هست، گرچه مرحوم شیخ در رسائل تصریح کرده‌اند به لا خلاف ولا اشکال که فحص نمی‌خواهد اما انسان اگر قدری قبل از شیخ کتب را ملاحظه کند، اساتید شیخ و اساتید اساتید شیخ و قبل تر می‌بیند که اقوال متعدده‌ای هست که به عنوان فهرست چند قول را عرض می‌کنم:

۱- وجوب الفحص فی الشبهات الموضوعیه مطلقاً الا ما خرج بالدلیل.

اصحاب این قول یکی مرحوم شریف العلماء، صاحب ضوابط (آسید ابراهیم القزوینی) محتمل و احتیاط صاحب مفاتیح که استاد اساتید شیخ است در مفاتیح الأصول، کسانی هستند که گفته‌اند **يجب الفحص إذا لم یکن حرجاً**. پس هر کس تقیید کرده است وجوب فحص را به اینکه حرجی نباشد این معنایش این است که قائل به وجوب به نحو مطلق است، مفصّل نیست چون حرج تفصیل نیست در احکام، حرج نسبت به جمیع احکام رافع است. یکی دیگر صاحب جواهر است در بیش از ۲۰ مورد - ج ۱۴ ص ۲۰۵ می‌گوید: در شبهه موضوعیه فحص لازم است اگر حرج نباشد. یعنی باید جزء قائلین به قول مطلق حساب کنیم (وجوب مطلق) یکی خود شیخ یقیناً بیش از ۲۰ موردش را من دیدم، یک مورد صلاه مسافر که اگر شک کرد به مسافت رسیده اینجا استصحاب است و اصل، اگر از آن طرف آمده اصل عدم بلوغ به حد رخصت است و اگر از این طرف برمی‌گردد است عدم سفر است، شیخ در صلاه ص ۳۹۰ چاپ قدیم می‌فرماید: **وربما فصل بین صورة تعسر الفحص وعدمه**. این قول به وجوب فحص است و بعد از قدری ایشان می‌فرمایند: ولا یبعد که فتوا به همین قول می‌دهند. و اگر در فحص در شبهات موضوعیه لازم نیست این

را نباید بگوید. یکی دیگر مرحوم همدانی (حاج آقا رضا) در کتاب مصباح الفقیه در صلاه مسافر می فرماید: "القول بوجوب الفحص ما لم یکن حرجاً لعله اقول" ولو با لعل است اما یا فتواست یا احتیاط و جویی است. ما لم یکن حرجاً خاص به این نیست، هر تکلیفی، ما لم یکن حرجاً است. قرآن وقتیکه فرمود: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ تخصیص زد تمام الزامات شرعی را. اینها جزء کسانی هستند که قائل بوجوب مطلق هستند.

مرحوم مامقانی در کتاب بشری الوصول الی علم الأصول (کتاب اصولی مفصل) ج ۶ ص ۵۵۳ در آنجا از صاحب معالم و قوانین نقل می کنند که این دو قائل به وجوب فحص هستند بنحو مطلق.

این قول او در وجوب فحص یعنی وجوب الفحص مطلقاً. اگر بنابر این قول باشد اعلم یک موضوعی از موضوعات است که یترتب علیه حکم شرعی، پس فحص در آن واجب است هر چند که موضوع باشد. قول دوم تفصیل بین الوقوع فی مخالفه الواقع کثیراً و عدمه، همین که غالباً از شیخ به بعد این را در فقه گفته اند از طهارت تا دیات. و گفته اند اگر موضوع یک موضوعی است که اگر فحص نشود و اجراء اصل بشود اصول ترخیصیه یا استصحاب يقع المکلفون فی مخالفه الواقع کثیراً اینجا باید فحص شود اما اگر نه اینطور نیست لازم نیست فحص شود. بنابر این تفصیل، ما نحن فیه که فحص از اعلم باشد از این قبیل است. یعنی اگر بنا شد هر کسی با فرض وجوب تقلید اعلم که نمی داند اعلم کیست؟ غالب مکلفین برایشان محرز نیست که اعلم کیست و فحص می خواهد. لا اقل از اهل خبره بپرسند. اگر بنا شد مکلفین با فرض وجوب تقلید اعلم چون نمی داند که اعلم کیست فحص لازم نیست یقعون فی مخالفه الواقع کثیراً. در کثیر من المواقع اعلم هست و قول غیر حجت را اخذ

کرده‌اند. یعنی یکی از مصادیق ظاهره وقوع در مخالفه الواقع کثیراً است. پس بنا بر این تفصیل هم باز این موضوع که اعلم باشد یدخل فی وجوب الفحص. اگر ما بگوئیم فحص نمی‌خواهد **يقعون المكلفون في مخالفة الواقع کثیراً**، در باب خمس همین را می‌گویند. شک می‌کند که خمس به گردش هست یا نه، در باب حج همین را می‌گویند، در باب معاملات، حقوق، زکات و دیگر موضوعات همین را می‌گویند ولو در اصول بنحو مطلق خود همین آقایان فرموده‌اند فحص نمی‌خواهد در شبهه موضوعیه اما یک یک شبهات موضوعیه غالب فقهاء در غالب موارد می‌گویند فحص می‌خواهد.

یک تفصیل دیگر جماعتی گفته‌اند در مستمسک ج ۱ - ص ۳۱. فرموده‌اند: اگر دلیل وجوب فحص دلیل شرعی و مولوی است که شارع گفته **يجب الفحص** در اینطور جا، در موضوعات لا **يجب الفحص** چون شارع نگفته، اما اگر دلیل الزامات عقلی است و مثال زده‌اند **لتقليد الأعلم** که عقل می‌گوید **يجب تقليد الأعلم** بنا بر این دلیل تقلید اعلم عقلی است فرق نمی‌کند عقلی باشد یا عقلانی فقط شرعی نباشد.

تفصیل دیگر در مبانی الأحكام مرحوم آشیخ مرتضی حائری دارد ایشان تفصیل داده‌اند ج ۲ ص ۴۵۲. تفصیل بین البرائتین داده‌اند که در شبهات موضوعیه رفع ما لا يعلمون می‌گیرد مورد شبهه و شک را بدون فحص اما قبح بلا بیان نمی‌گیرد. یعنی **البرائة العقلية لا تجري الا بعد الفحص** و اینکه چیزی دستگیرش شد. اما برائت شرعیه می‌گیرد آنجا را.

بنا بر این تفصیل برائت شرعیه می‌گیرد گذشته از اینکه تفصیل محل اشکال است چون برائت عقلیه می‌گوید تا بیانی که اگر فحص کنی به شما می‌رسد آن بیان، تا آن نباشد **يقبح العقاب**، بیان و اصل بمعنای ولو واصل

بطریقه ولو یمكن. پس فحص لازم است و بدون فحص قبح عقاب نیست. یک تفصیل است، تفصیلی که سابقاً هم اشاره شد به آن، تفصیل بین مواردی که می‌دانیم شارع به آن اهمیت داده است بر حدی که (از قرائن و ادله استفاده شده است که این موضوع را شارع آن قدر به آن اهمیت داده که صرف الاحتمال منجز واقع است مثل در باب دماء و اموال عظیمه که دلیل خاصی ندارد.

تفصیل می‌گوید، اگر مورد یک موردی است که الاحتمال منجز للواقع، اینجا در شبهه موضوعیه‌اش هم فحص می‌خواهد اگر نه، نه.

یک نفر اینگونه تعبیر نکرده، تعبیر کرده که اگر علم بمخالفة المکلفین کثیراً هست باز هم فحص نمی‌خواهد و برائت جاری است. حتی در مثل حج، خمس و زکات، هر جا شک کرد هیچکس لازم نیست که پولش را حساب کند در زکات - خمس، حج، هر وقت یقین کرد خمس و زکات بدهد و حج برود. حتی در خمس و زکات هم پول‌ها را نشمارد و گاو و گوسفند را، آن قدر که یقین است بدهد و آیا بیش از این هست لازم نیست فحص کند. و آن مرحوم آشتیانی از شاگردان شیخ در حاشیه رسائل (بحر الفوائد) در آنجا ص ۲۱۶ تصریح به این مطلب کرده‌اند و بنابر این تفصیل فحص از اعلم نمی‌خواهد و فکر نمی‌کنم که حتی خود ایشان ملتزم به این قول شده باشند.

پس اشکال این است در صورتی که یقین بوجوب اعلم نیست یا اگر هم هست شبهه محصوره است یعنی این یقین منجز واقع در اطراف محتمله نیست یا یقینی نیست و یا اگر هست کلاً یقین است از نظر حکم بوجود اعلم و بامکان الوصول الیه و بامکان العمل بفتواه، در همچنین جائی یجب الفحص عن الأعلّم که صاحب العروة فرموده‌اند یجب الفحص عنه، یا لا یجب؟

قاعده‌اش این است علی کل هذه المبانی باستثناء این مبنا بگوئیم يجب الفحص عنه. این بالنسبة به اصل مسأله وجوب فحص از اعلم. چون اگر بگوئیم شبهات موضوعیه يجب الفحص عنها، این شبهه موضوعیه نیست، اگر بگوئیم در شبهات موضوعیه يجب الفحص در جاهائی که اگر فحص نشود با فرض اینکه شبهه بدویه است در یک یک مواردش فحص نشود **المكلفون يقعون في مخالفة الواقع كثيراً**. آنوقت بگوئیم اطلاق لا يعلمون چیست؟ می‌گویند منصرف است از اینجاها که خودش یک اشکال استظهاری دارد اینگونه حرف زدن و این تفصیل، چون لا يعلمون، لا يعلمون است اگر منصرف است از قبل از فحص چه فرقی می‌کند؟ نمی‌دانم نمی‌دانم است این نه من تکلیف شما را دارم و نه شما تکلیف من را، ملیون‌ها مکلف **يقعون في مخالفة الواقع كثيراً**. اگر از یک ارتکازاتی بدست می‌آید فبها و الا از لا يعلمون بدست نمی‌آید، یا لا يعلمون قبل از فحص را شامل نمی‌شود مطلقاً شامل نمی‌شود یا لا يعلمون قبل از فحص منصرف از فحص است مطلقاً اگر نه منصرف نیست قبل از فحص قبل از فحص را شامل نمی‌شود برداشت کرد. یعنی ادعا شود مشهور عرفی دارد لا يعلمون شارع فرموده "**رفع ما لا يعلمون**" یعنی چیزی را که نمی‌دانند، شبهه است و شک است. این مرفوع است، شبهه است شک است قبل از فحص یا بعد از فحص، اگر بعد از فحص است مطلقاً و اگر قبل از فحص است نیز مطلقاًست. از لا يعلمون مشکل است که استظهار شود. ممکن است کسی بگوید لا يعلمون را دو قسم می‌کنم و دو ظهور دارد. بالنسبة به قضایای خارجی ظهور لا يعلمون را فرق بدهد. یک کار مشکلی است استظهار یعنی تام نیست.

مسأله اگر از مسائلی است که بی‌فحص اجراء اصول ترخیصی در آن کنند

مکلفین زیاد در مخالفت واقع قرار می‌گیرند و کسانی که خمس و زکات دارند نمی‌دهند و حج نمی‌روند. پس در این موارد لا یعلمون منصرف از قبل از فحص است اما در مواردی که اینطور نیست لا یعلمون قبل از فحص را هم می‌گیرد.

پس نتیجهٔ والحاصل این است که بناءً علی کل المبانی در وجوب فحص در شبهات موضوعیه چه قائل به وجوب مطلق شویم یا تفصیل قائل شویم سوی هذا المبنی که فکر نمی‌کنم حتی خود قائلش ملتزم به این قول شود یعنی خیلی بعید است که بتواند پایبند شود که این برایش خمس نیست و آن زکات نیست و این حج نرود. چون اگر فحص کند می‌فهمد که خمس و زکات و حج بر اوست.

مرحوم آقای خوئی در باب خمس و زکات در بعضی از مسائل فرمودند که فحص نمی‌خواهد و اطلاق رفع ما لا یعلمون است حتی در حج در یک مواردی گفته‌اند ولی در موارد دیگر نتوانسته‌اند بگویند، چون متوجه شده‌اند که فحص می‌خوهد، چون فارق بین نیست در این موارد و دلیلی خاص هم ندارد، بله اگر دلیل خاص داشت اشکالی ندارد.

پس وجوب الفحص عن الأعلم فی الشبهة البدویة که علم اجمالی منجزی در کار نیست یا چون غیر محصوره است و یا هر جهتی، اگر شک کرد در وجود الأعلم الظاهر این است که فحص می‌خواهد بنابر وجوب تقلید اعلم. در تنقیح در تقلید ایشان یک مورد را گفته‌اند فحص نمی‌خواهد از اعلم و بیانش کرده‌اند، بالنتیجه موردی که لا یجب تقلید الأعلم فیه در جائی که اعلم و غیر اعلم اختلاف نظر دارند یا اعلمیتی محرز نیست، چون ایشان در آنجا می‌گویند تقلید اعلم واجب نیست، صحبت وجوب فحص در جائی است که تقلید اعلم

واجب باشد، وگرنه اگر تقلید اعلم واجب است آیا فحص از او هم واجب است یا نه؟ قاعده‌اش این است اگر ما گفتیم تقلید اعلم واجب است در هر موردی که بگوئیم واجب است باید بگوئیم مطلقاً فحص لازم دارد.

جلسه ۱۳۷ / ۲

۱۷ جمادی الثانی ۱۴۲۰

چندتا تتمه در مسأله فحص از اعلم است: یکی این است که صحبت شد در جائی فحص واجب است که متعین باشد تقلید اعلم. یعنی وقتی که تقلید اعلم واجب است بنابر وجوبه اگر انسان احتمال دهد که اعلمی باشد که فحص کند و به او برسد باید فحص کند. چون مسأله وجوب فحص تابع وجوب تقلید شخص معین است اگر اعلمیت تبعیضیه شد نه مطلقه. یک وقت اعلمیت مطلقه است. شیخ انصاری از کل فقهاء معاصرش اعلم است. یک وقت احتمال اعلمیت تبعیضیه است. یعنی شیخ انصاری فرضاً اعلم در عبادات است و آمیرزا حبیب الله رشتی اعلم در معاملات است و دیگری اعلم است در دیات و حدود و قصاص. چون یک مسأله تجزی اجتهاد است و یک مسأله اعلمیت است. یعنی سه تا مجتهد مطلق هستند یعنی متنجزی اجتهاد است و یک مسأله اعلمیت است. یعنی ۳ تا مجتهد مطلق هستند یعنی متنجزی نیستند یعنی هر مسأله‌ای که بدستش دهید قوه استنباط این مسأله را دارد. متنجزی آن است که هر مسأله‌ای را قوه استنباط ندارد. اما این سه در اعلمیت مطلق نیستند

یعنی احتمال می دهیم. یک وقت می گوئیم الاعلمیه فی البعض کافی است. یک وقت می گوئیم کافی نیست. البته بعضی اوقات فحص از این مسأله باعث ضرر و حرج می شود.

اگر ملاک اعلمیت بناء عقلا باشد که غالباً متأخرین این را می گویند و هر کس قائل شده به وجوب تقلید اعلم عمده دلیل را بناء عقلاء مطرح کرده و اگر فقیه هم بعنوان اهل خبره احکام شرعیه است. اگر در علم طب و مهندسی تخصص می خواهد و عقلا کسی که در کل طب اعلم است به او رجوع می کنند بنابر تعین اعلم، اما اگر کسی اعلم در چشم و یکی قلب و دیگر معده، عقلاء دنبال اعلمیت هستند و اگر مشکل چشمی دارند به طبیب و خبیر چشم مراجعه می کنند.

اگر همچنین احتمالی دادیم قاعده اش این است که از همه فحص کند. اگر بنا شد تقلید اعلم فیما هو اعلم فیه متعین باشد چه کل فقه و چه بعض فقه.

یکی از مراجعی که تازه فوت شده به من می فرمود: من در سه باب کار خوب کرده و اعلم هستم. حالا ممکن است کسی عمرش را در چند باب گذاشته است و گفت فلان آقا گفت بیا فلان کتاب را تدریس کن گفتم بلد نیستم و تخصصم نیست و باید خیلی برایش کار کنم تا بتواند تدریس کنم. پس اگر احتمال داد از بین این چند مرجع یکی در تکه ای از فقه و دیگر در تکه دیگری اعلم باشد باید از هر دو فحص کند و فرق نمی کند از یک اعلم فحص کند در صورتی که احتمال در این است که یکی علی نحو المطلق اعلم است یا اینکه بخواهد از چند تا فحص کند که هر یک در تکه ای از فقه اعلم است. و اگر یکی اعلم در بقیه باشد بناء عقلا بر این است که رجوع به

اعلم شود و تبعض اینجا لازم می‌شود نه جائز چون ملاک عقلاً این است که در آن چیزی که مراجعه به خبیر می‌کنند این اعلم از بقیه خبیرا باشد. یکی ممکن است خبیر در قالی ابریشمی و دیگری در دستباف و یکی در فرش خارجی است. و تعیین لازم نیست که خبیر در همه باشد، خیر، خبیر هم در یک باب شد او اعلم در آن باب است.

مستمسک آقای حکیم در باب صلاة معروف است که از همه جاییش با دقت‌تر است. شاید حرف دوری هم نباشد و در زمان خود ایشان هم مطرح بود.

یک تتمه دیگر این است که اگر زید فحص کرد و معلوم شد شیخ انصاری اعلم است و تقلید ایشان را برای مدتی نمود و بعد از ده سال یکی از شاگردان ایشان و یا یکی دیگر را این مقلد احتمال داد که اعلم از شیخ انصاری است. اینجا دو مسأله است: یک وقت احتمال می‌دهد که او اعلم از شیخ انصاری بوده و این فحص ناقص بوده، یک وقت است که فحص آنوقت شک نمی‌کند که ناقص بوده احتمال می‌دهد که این حالا از شیخ اعلم شده است و سر حال‌تر از شیخ انصاری است. تکلیف چیست؟ آیا باید فحص کند؟ در صورتی که اگر یقین بداند که الآن از شیخ انصاری اعلم است واجب است عدول کند.

یک وقت شک ساری است یعنی احتمال اعلمیت دومی از باب این است که آن فحص درست نبوده و این دومی از همان وقت اعلم بوده، آیا باید دوباره فحص کند یا نه؟ یک وقت مسلماً شیخ اعلم بوده و حالا این اعلم شده که این شک طاری است.

غریب این است که اعظامی مثل میرزای نائینی و آقای بروجردی و آسید

عبدالهادی شیرازی اینجا تفصیل قائل شده‌اند و للتأمل فیه مجال واسع. گفته‌اند فرق دارد اگر شک ساری باشد فحص لازم است، اگر شک طاری است، استصحاب جاری است فحص لازم نیست.

اگر شک ساری بود و فحص لازم، تمام اعمال گذشته‌اش درست است و نباید قضاء کند اما نسبت به آینده نمی‌تواند شک ساری را بینی علی‌الیقین السابق در آینده. و یکی از مسائلی که شیخ خوب حلاجی‌اش را کرده‌اند همین مسأله است. یعنی بعد از شیخ من ندیدم کسی قائل باشد که قاعده یقین حجت است اما قبل از شیخ حتی صاحب جواهر قائل بوده‌اند و فتوا داده‌اند و تصریح هم کرده‌اند که استصحاب اعلم است و هر دو را شامل می‌شود. البته فتوی و عمل بر این است که قاعده یقین حجت نیست.

پس اگر من ده سال قبل تقلید شیخ انصاری را کردم در زمان حیاتشان که اعلم هستند حالا احتمال می‌دهم فلان شاگرد ایشان اعلم شده آیا می‌توانم بدون فحص استصحاب اعلمیت شیخ انصاری را بکنم و اعتماد کنم؟ اعظم مثل میرزای نائینی گفته‌اند بله و فحص نمی‌خواهد. لا تنقض الیقین بالشک.

تأملی که در فرمایش این آقایان است. مگر در اصل احتمال اعلمیت ما اصل برائت نداشتیم، چرا آنجا گفته‌اند اصل برائت جاری نیست الا بعد الفحص چون موضوع مهم است. همین مسأله در استصحاب هم می‌آید، چه فرقی می‌کند لا تنقض الیقین بالشک ما داریم و رفع ما لا یعلمون، شخصی که می‌خواهد تقلید کند به چه دلیل گفته‌اند در صورت احتمال وجود اعلم (هنوز تقلید نکرده) یجب الفحص، گفته‌اند چون برائت جاری نیست الا بعد الفحص با اینکه شبهه موضوعیه بود، یا اگر بگوئیم یقع فی مخالفه الواقع کثیراً، اینجا هم همین طور است. در هر جایی که ما شک کنیم، اصل عدم جاری است،

چرا در شک در اعلمیت اصل عدم جاری نباشد؟ اصل عدم بعد الفحص جاری است. اگر فحص کردید و به جایی نرسید و محرز نشد که کدام یک اعلمند، آنوقت جائز است از هر کدام تقلید کند، به همان ملاکی که در ابتدای تقلید ادله برائت جاری نمی‌شود الا بعد الفحص والیأس، به همان دلیل که باید بگوئیم در اینجا باید فحص کند ولا یجری دلیل الاستصحاب الا بعد الفحص.

اگر من احتمال می‌دهم الآن دیگر قول شیخ انصاری حجیتی نداشته باشد با وجوب شاگردش که اعلم‌تر است، روی چه ملاکی می‌گوئیم فحص نمی‌خواهد، استصحاب جاری کنیم؟ چه فرقی می‌کند استصحاب با برائت، هر دو اصل عملی هستند. این محرز است و آن محرز نیست.

احتمال همیشه اصل عدمش است، چرا در احتمال اعلمیت گفته‌اند اصل عدم جاری نمی‌شود الا بعد الفحص، به همان ملاک، احتمال اینکه این اعلم شده باید این احتمال منجز واقع باشد.

در مسأله ۴۲ صاحب عروه فرموده است اگر مقلد کسی بود بعد شک کرد در اعلمیت غیرش یجب الفحص، آقایان تعلیق زده‌اند که مراد صاحب عروه قاعده یقین است و آنجا یجب الفحص، اما اگر شک طاری باشد استصحاب جاری است بلا فحص. چرا فحص نمی‌خواهد؟ پس شک ساری باشد یا طاری باشد فحص نمی‌خواهد بخاطر شک در شبهات موضوعیه و دلایل دیگر.

اگر فحص کرد و فهمید شاگرد شیخ انصاری اعلم نیست (شک طاری) بعد از یک سال یکی دو نفر به او گفتند فلان شاگرد دیگر شیخ انصاری اعلم از شیخ انصاری است، احتمال داد باز هم باید فحص کند. ده بار هم که شد باز باید فحص کند مگر اینکه ضرر و حرجی باشد بعنوان اولی اگر بنا شد در

عرض اعلم غیر اعلم حجیتی نداشته باشد قولش، در همان موردی که حجیت ندارد بگوئید مورد اختلاف، و مواردی که صحبت شد. اگر این محتمل الأعلمیة فعلاً متیقن الأعلمیة شده بود واجب بود عدول، حالائی که احتمال اعلمیت می دهد فحص واجب است، فرقی نمی کند. چه قاعده یقین باشد چه استصحاب چه یک بار و دو بار.

یک مسأله ای است که جماعتی از اعظام مطرح کرده اند که وقت بیشتر می خواهد که اگر تعارض شد بین اعلم و اوثق و ادق، کدام مقدم است؟

جلسه ۱۳۸

۲۱ جمادی الثانی ۱۴۲۰

تتمه خامسه مسأله‌ای است که مرحوم آسید محمد مجاهد در مفاتیح مطرح فرموده و مفصل هم صحبت کرده که اجمالاً عرض می‌شود که اگر این چندتا مجتهد یکی‌شان اعلم است در تمام العلوم التي لها دخل فی الاستنباط (صحبت‌هائی است که گذشت) اما اگر مختلفند در فقه، رجال - اصول - تفسیر، نحو و صرف و هر یک در یکی اعلم است و نسبت به مسأله فحص احتمال اعلمیت این بیشتر است و در آن مسأله احتمال اعلمیت آن داده می‌شود.

این مسأله فرق می‌کند با تتمه‌ای که سابق صحبت شد. آن تتمه موضوعاً و حکماً فرق می‌کند و این بود که در جمیع علوم اعلم است اما در عبادات، یعنی ابواب فقه و دیگری در معاملات بیشتر کار کرده، اما حالا هر دو فقه را بلدند یکی‌شان در بعضی علوم بیشتر کار کرده از دیگری، اگر اعلمیت باشد مسأله اعلم و اگر محتمل الأعلمیه باشد مسأله فحص است.

ابتداءً عرض شود چه به نظر می‌رسد قبل از اینکه نقل قول سید را بکنم؟

مسأله تقلید اعلم بالنتیجه هر کس گفت واجب است و هر که گفت واجب نیست و تفصیل قائل شد عمده دلیلش بناء عقلا بود، تنظیرش می شود کرد به اهل خبره معرفتی که یکی اش هم طیب است. اگر چهار - پنج تا مجتهد هستند و این می خواهد تقلید کند یا مقلدین می خواهند از او سؤال کنند بینه و بین الله می خواهد جوابی که خودش به آن معتقد است بدهد، یکی از این ها در بعضی علوم اعلم است و دیگری در بعضی دیگر که همه هم در استنباط دخل دارند اینجا قاعده چیست؟ یا ما بنای عقلانی هستیم و یا اصل تعیین و یا روی روایات تأکید داریم. اگر روی بنای عقلا کار می کنیم، عقلا در اینجا چکار می کنند؟ ممکن است گفته شود که در همچنین جائی تخییر می گویند، این در اصول آن در رجال و دیگری در فقه، اما بالنتیجه هم فقهاء هستند و رجالین و اصولیین هستند، مسأله اینکه عقلا لازم میدانند رجوع به اعلم را اصلاً رجوع به غیر اعلم را حجت نمی دانند، قد یقال جائی است که اعلم علی نحو مطلق باشند یعنی فی کل ما يتعلق بالاستنباط اعلم باشد هم در رجال - فقه - اصول - تفسیر - کلام - علوم عربیه و... اما اگر یکی در این و دیگری در آن تخییر است.

وقد یقال همچنین بنائی از عقلا محرز نیست، یک وقت است برای شما همچنین بنائی محرز بود که بحثی نیست، اما اگر نه، اگر گفتید همچنین بنائی از عقلا نیست یا لا اقل من الشک که همچنین بنائی هست یا نیست، اینجا نوبت به چه می رسد؟ نوبت به اصل می رسد.

اصل تعیین در جائی است که یکی عدم تعیینش مسلم باشد و دیگری محتمل التعیین باشد، اینجا احتمال تعیین در هر دو طرف دارد جاری می شود حکم متباینین را دارد، یعنی احتمال دارد این و احتمال دارد آن متعین باشد

باید احتیاط کند و نمی تواند تقلید یکی از این مجتهدین را بکند و در صورتی که احراز نشود که بناء عقلا بر تخییر است. مگر اینکه گفته شود که اطلاقات روایات تمام این ها را می گیرد آنوقت نوبت برای اصل تعیین نمی ماند. اما اگر کسی منکر اطلاق در روایات شد که گذشت و بعضی ها حتی از متأخرین گفته اند روایات در مقام این است که جاهل به عالم رجوع کند و اطلاق دیگر ندارد. اگر کسی منکر اطلاقات شد و قائل به اطلاقات شد کما اینکه به نظر می رسد که اطلاقات هست و عرض شد حتی اگر شک در اطلاق هم بشود جایش وقتی است که اصالة الاطلاق محکم است آنوقت اطلاقات همه این ها را گرفته و ما نمی دانیم آیا تعیین شد این نه آن و آن نه این؟ تخییر می شود.

اما اگر کسی گفت اطلاقاتی نداریم و شک در اطلاقات کرد قاعده اش این است که احتیاط کند. یعنی یا احتیاط در مسأله فقهی کند یعنی جوری نماز بخواند و روزه بگیرد و حج برود که مسلم المطابقة للواقع باشد. حجت در این ها نیست و یا احتیاط فی الحجة کند، یعنی این چندتا فرض کند در کفاره فلان چیز را می گویند همان را انجام دهد ولو احراز واقع نباشد و احتیاط در حجت باشد که احتیاط نسبی به واقع می شود.

مرحوم سید مجاهد تفصیل قائل شده است و فرموده است اگر یکی از این چندتا مجتهد که می گویند یکی در این علم و دیگری در آن علم اعلم است اگر احدهم در فقه اعلم است و آن دیگری در اصول و دیگری در رجال، این اعلم در فقه مقدم است چون آن علوم دیگر مقدمه فقه است. اصول - رجال - کلام - تفسیر همه برای فقه است. که اگر کسی در اصول و دیگری در فقه اعلم است، آنکه در فقه اعلم است مقدم است و نوبت به دیگری یا دیگران نمی رسد. در جایی هم که کسی اعلم است در جمیع علوم و مقدم بر

دیگری است از باب اینکه فقه ملاک است و اما اگر نه، در فقه اعلمیتی در کار نبود، یا می‌دانیم متساویین هستند یا روی اصل عملی نفی کردیم اعلمیت را و اعلمیت در فقه پیدا نکردیم، اصل عدم اعلمیت در فقه شد اما در چیزهای دیگر اعلم است یکی در اصول و دیگری در رجال اعلم است ایشان آنجا را فرموده تخییر و اطلاعات می‌گیرد و قاعده‌اش این است که تخییر قائل شویم. بینیم این تفصیل ایشان که مسأله اعلم در فقه را جدا کرده‌اند از بحث، فقه نتیجه العلوم است اصول چیست؟ همان قواعد عامه فقه است، اصول همان کبرایاتی است که در فقه پیاده می‌شود و اگر از این‌ها واقعاً مجرای برائت و احتیاط و استصحاب و تعادل و تراجیح و اجتماع امر و نهی و این‌ها را بیشتر مهارت دارد و واقعاً اعلم از دیگری است و دیگری در احکام بیشتر مهارت دارد معلوم است که این مقدم بر آن باشد. چون طائفه‌ای از مسائل مربوط به کبریات اصول است. همین بحث اعلم کجایش روایت دارد؟ غالباً فقهاء اعتماد بر روایت در این مسائل نکرده‌اند واقعاً یک مسأله اصولی است و یک کبرائی است که مصادیقش را ما می‌خواهیم از اصول استفاده کنیم. اگر واقعاً یکی در فقه و دیگری در اصول اعلم است. مرحوم سید مجاهد مسلم دانسته‌اند که آنکه در فقه اعلم است مقدم است و اعلم در اصول قولش حجیت ندارد بنابراین وجوب تقلید اعلم، آیا واقعاً همین طور است؟ این مطلب روشن نیست. بلکه لقائل آن یقول (من نمی‌خواهم ملتزم شوم) اعلم در اصول مقدم است چون آن است که پیچ و خم بیشتر دارد و آن است که اکثر مسائل فرعیه بر آن مبتنی است. چون رد الفروع الی الأصول نسبت به اصول عملیه بیشتر است تا برسد به اصول روایات. یعنی باز در اصول روایات یعنی فرض کنید قاعده لا تُعاد که یک اصل از اصول روایات است، فرع‌های زیادی از آن استفاده می‌شود. اگر

ریشه اصول محکم و قوی داشته باشد بهتر فرع‌ها را می‌تواند از این قاعده بنماید.

پس یا باید گفت که دوران بین تعیین افقه و تخییر بین افقه و اصولی اقوی باشد تا اینکه مسلم باشد افقه مقدم باشد بلکه دوران بین تعیین و تعیین است و احتمال هر دو داده می‌شود. پس این تفصیل به نظر نمی‌رسد که تام باشد.

تتمه سادسه مسأله‌ای است که باز تأمل می‌خواهد و خارجاً محل ابتلاء خصوصاً برای کسانی که اهل علم و فضل هستند محل ابتلاء هست و کسانی که با مراجع هستند و کتاب‌هایشان را دیده‌اند این را گاهی احراز می‌کنند و محل ابتلاء است. این فرع را در کتاب‌ها و رساله‌ها ندیدم فقط یک رساله چاپی از مرحوم امیرزا محمدتقی شیرازی هست که حاشیه اجلاء میرزای نائینی - شیخ عبدالکریم حائری، سید ابو الحسن اصفهانی و غیره بر آن هست. و آن مسأله این است که اگر سه تا مرجع تقلید هستند. یکی اعلم، یکی ادق و یکی اوثق است، تکلیف چیست؟ اگر مسأله احتمال در کار آمد آنوقت مسأله فحص می‌شود که آیا فحص لازم است یا نه؟ تکلیف تخییر است، یا ترجیح است.

اولاً اسم این اجلائی را که آوردیم استفاده نشود که چطور می‌شود یکی اعلم باشد و دیگری ادق و آن اعلم نباشد، خلاصه اجلائی این را پذیرفته‌اند. اعلم آن است که علمش بیشتر و قوی‌تر است، ادق آن است که مسأله برایش روشن هم که بشود باز تأمل و دقت می‌کند، اوثق آن است که اطمینان به اجتهاد و استنباط و اقریبت استنباطش به واقع بیشتر است. گاهی اوقات انسان به درس چند فقیه می‌رود و محشور به آنهاست می‌بیند یکی مسأله را

زود جواب می دهد و دیگری زود جواب نمی دهد، نه اینکه دومی، حدت ذهنش کم است، ذهنشان مثل هم می ماند اما رسم ندارد که زود جواب دهد. یکی دیگر وقتی فتوی می دهد اطمینان بیشتر به آن است در مطابقت فتوایش با واقع، این اسمش اوثق است. تکلیف چیست؟ آقایان غالباً گفته اند اعلم مقدم است.. عبارتشان این است: سؤال: **مجتهدان إذا كان احدهما اعلم والآخر أوثق في الفتوى يقدم تقليد أيهما؟ جواب: الأعلم مقدم،** مرحوم آشیخ عبدالکریم حاشیه نکرده اند، میرزای نائینی حاشیه نکرده اند و آسید ابو الحسن حاشیه ندارند و آقای صدر هم حاشیه نکرده اند فقط مرحوم فیروز آبادی حاشیه زده اند که لا یبعد التخییر.

حالا حسب قواعد چیست؟ یا بنای عقلانی در تقلید هستیم یا می گوئیم بنای عقلانی نداریم و احراز نکردیم و نوبت به اصل عملی می رسد یا روایات. اگر مسأله بناء عقلا آمد که بنابر اینکه اعلم تقلیدش واجب است چون عقلاء اعلم را مقدم می دانند، باید ببینیم عقلا چرا اعلم را مقدم می دارند؟ وجهش چیست؟ وجهش اوثقیّت اعلم است دو طیب هستند شما حسب برداشتتان این را از آن اعلم می دانید، و می گوئید عقلاء اعلم را مقدم می دانند، جهت تقدیم عقلا برای اعلم چیست؟ اوثقیّت است. عقلا اعلم را بخاطر الف ع ل م مقدم می دانند؟ ربما يقال وجهش اوثقیّت است. آنوقت اگر این اوثقیّت در جائی دیگر پیدا شد، قاعده اش این است که بر اعلم مقدم باشد خصوصیت خاصه ای که اعلمیت ندارد در مقابل اوثقیّت و آن این است که اعلم اوثق و مورد اطمینان نوعی و شخصی و مطابقته للواقع در اعلم بیشتر است از غیر اعلم یعنی اوثق فی النفس. اگر این را گفتم ادق هم همین است. آنکه بیشتر دقت دارد قاعدهً به واقع بیشتر نزدیک است. البته نه از روی وسوسه. مثلاً شیخ

و صاحب جواهر که هم عصر هم بوده‌اند شیخ انصاری ادق از صاحب جواهر بوده‌اند. بیع شیخ را ببینید و بیع صاحب جواهر را ببینید. اگر ادق شد همان اوثق است.

پس نتیجه اگر دوران بین یک طرف اعلم و یک طرف اوثق بود و یا حتی ادق بود که ادق بالتیجه اوثق است، یا باید بگوئیم آن مقدم بر اعلم است یا لا اقل من التخییر اگر بناء عقلا بر تخییر باشد یا اطلاقات، اگر اطلاقاتی داشته باشیم که ما هر دو را قبول داریم البته علی المبانی المختلفه مسأله را مطرح می‌کنیم. اگر اطلاقات روایات را قائل نشویم و بناء عقلا بر تخییر را قائل نشدیم نوبت به احتیاط می‌رسد.

جلسه ۱۳۹

۲۲ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت گذشته راجع به این بود که اگر شخص فحص کرد و اعلم را پیدا کرد و از او تقلید نمود بعد از مدتی احتمال داد که دیگری اعلم باشد چه علی نحو الشک الساری و چه علی نحو الشک الطاری، عرض شد جماعتی از اعظام تفصیل قائل شده‌اند بین شک ساری و طاری، در شک ساری گفته‌اند باید دوباره فحص کند، در شک طاری گفته‌اند استصحاب جاری است و فحص نمی‌خواهد.

عرض شد که قاعده این است که فرق نداشته باشند دو صورت، و در هر دو فحص می‌خواهد. شخصی است فحص کرده زمان شیخ انصاری اعلم است و از ایشان تقلید کرد و بعد از مدتی احتمال می‌دهد که آمیرزا حبیب الله رشتی الآن اعلم باشد، صحبت شد به همان ملاکی که وقتیکه سابق احتمال می‌داد شیخ انصاری اعلم باشد نمی‌شد بگوید اصل عدم اعلمیتش است پس تقلیدش معین نیست، بنا بود فحص کند، به همان ملاک حالا هم باید فحص کند، بار سوم هم اگر این احتمال تجدد پیدا کرد باز هم باید فحص کند. البته احتمال

عقلانی نه وسوسه. چون همان دلیل و ملاکی که ابتداء امر گفته شد که یجب الفحص عنه، روی همان ملاک چه شک ساری و یا طاری، حالا هم باید فحص کند.

قد يقال: حالا فحص نمی خواهد. چرا؟ این یک ادعائی است و جماعتی هم بناء بر این گذاشته اند که وجوب تقلید اعلم روی بنای عقلاست، عقلا یکبار فحص می کنند نه دوبار، یعنی وقتیکه می خواهند به طیبی مراجعه کنند و فحص کردند و معلوم شد فلان طیب اعلم الأطباء است، دیگر به این مراجعه می کنند تا آخر مگر برایشان معلوم شود که طیبی دیگر از او هست، اما تا علم حاصل نشده به مفضل بودن این طیب، بنا را بر همان گذشته می گذارند که هنوز همان قدیمی اعلم است. حتی اگر روی اعلمیت این طیب فحص کردند اما حالا بعد از مدتی احتمال دادند که دیگری اعلم شده باشد اینجا دیگر واجب نمی دانند تا فحص کنند. این یک ادعائی است که اگر خارجاً تام باشد، درست است بناء عقلاء در طرف اطاعت و معصیت متبع است مگر از آن ردع شده باشد بالاعتبار الشرعی، اما اگر این بنا درست نباشد و عقلا همچنین بنائی نداشته باشند یا لا اقل شک کنم که عقلا همچنین بنائی دارند یا نه؟ قاعده اش این است که بگوئیم کما حصل الشک در اعلمیت ولو کسی که یقین به اعلمیتش بود سابقاً چه شک ساری و چه شک طاری، قاعده اش این است که فحص کند، چرا؟ چون روی این مبنا که غیر اعلم در عرض اعلم اصلاً حجیت ندارد قولش شک در حجیت این می شود استصحاب می گوید این حجیت بود بگو حالا هم حجیت است اما بی فحص؟ چون فرض این است که اعلم یک موضوعی است که فحص می خواهد عند الشک، وقتیکه بنا شد که فحص باشد چه فرقی می کند مگر همچنین بنای عقلانی در کار

باشد، اگر این باشد بله فحوص دیگر نمی‌خواهد. بار دوم و سوم... فحوص نمی‌خواهد.

از باب مثال نه اینکه در حکم یکی هستند، این است که در باب خمس فقهاء می‌گویند اگر کسی چیزی دارد که به آن خمس تعلق گرفت و خمس را داد و ماند تا سال دیگر، اگر احتمال می‌دهد که قیمتش بالا رفته و جنس‌هایی که پارسال ۸۰ دینار بود شده ۸۵ دینار، فحوص می‌خواهد یا نه؟ بله می‌خواهد. بله اگر ابتدایش شک کند که خمس به گردنش هست یا نه؟ فحوص می‌کند در سال‌های بعد اگر احتمال صعود قیمت بازار را بدهد یا احتمال کثرتش شده باشد در خمس یا زکات، باید فحوص کند و تمسک به استصحاب نمی‌کند. (استصحاب عدم خمس و عدم زیاده از مقدار متیقن من الخمس جاری نمی‌کنند) چرا؟ چون می‌گویند این موردی است که عرض شد و از مواعی است که **يقع المكلفون في مخالفة الواقع كثيراً** اگر بی‌فحوص تمسک به برائت عقلیه و نقلیه کنند. چون برائت عقلیه که سر جایش است قبح عقاب بلا بیان. یعنی لم یصله بیان که این الآن خمس به ذمه‌اش هست، شاید قیمتش همان ۸۰ دینار است. **رفع ما لا يعلمون**. لا يعلم که بیشتر شده باشد، اما می‌گویند نمی‌شود تمسک کرد، **لا تنقض اليقين بالشك**. یقیناً خمس در این مال نبود آن روزی که خمس داد نمی‌داند آیا قیمت بالا رفت که خمس بدهد یا نه؟ استصحاب عدم خمس می‌کند، مع ذلک می‌گویند فحوص می‌خواهد به همان ملاکی که همان بار اول می‌گفتند فحوص می‌خواست.

اگر همچنین بنای عقلانی هست و کسی مطمئن شد که خارجاً عقلاً دوبار و سه بار و ده بار فحوص نمی‌کنند، اشکالی ندارد اما اگر همچنین بنایی مسلم شد ولو شک در همچنین بنایی شد و احتمال دهد همچنین بنای عقلانی

باشد فایده‌ای ندارد. قاعده‌اش این است که اگر مقلد شیخ انصاری شد در زمان خود شیخ و بعد از چند سال احتمال داد فلان عالم دیگر از شیخ الآن اعلم باشد ولو علی نحو شک طاری، یعنی احتمال می‌دهد این الآن اعلم شده باشد نه از اول اعلم بوده و من اشتباه کردم. باید فحص کند.

ربما یقال که در مرتکز متشرعه این نیست، وقتیکه فحص کردند و تقلید کردند بعنوان اینکه این اعلم است و محرز شد، سال‌ها بر تقلیدش می‌ماند. الجواب: این ارتکاز با احتمال اعلمیت دیگری است؟ معلوم نیست اگر معلوم العدم نباشد. چون یک کسی که بعنوان اعلم شاخص شد لا اقل عامه مردم احتمال نمی‌دهند که کسی دیگر بیاید و از او اعلم شود چون فرض هم شاید فرض کثیری نباشد و فرض قلیلی باشد. چون آن کسی که اعلم است به عقب بر نمی‌گردد مگر یک حالت نسیان پیدا کند و الا هر روز جلوتر می‌رود و روی همان ارتکازاتی که اعلمیتش ثابت شد، کم کم قوت پیدا می‌کند چون مسأله، مسأله حدس است و رویش بنا می‌شود و خبرویش قوت پیدا می‌کند.

پس خود اصل فرض یک فرض قلیلی است که با دیگری از این اعلم شده باشد آنوقت چون قلیل است اصلاً به ذهن نمی‌آید و التفات به آن نمی‌شود و اگر التفات شد احتمال عقلائی داده نمی‌شود. اینکه خارجاً سیره متشرعه بر این است که کسی را که بعنوان اعلم تشخیص دادند از او تقلید می‌کنند همانطور بر تقلیدش می‌مانند، نه از باب این است که احتمال عقلائی می‌دهند که دیگری اعلم شده باشد و مع ذلک اعتنا نمی‌کنند، معلوم نیست همچنین چیزی باشد و شک در آن کافی است. سیره احراز می‌خواهد و کسی بخواهد ادعا کند که سیره مسلمه است و ارتکاز متشرعه است حتی مع الالتفات و احتمال عقلائی که دیگری اعلم است الآن، مع ذلک اعتنا نمی‌کنند.

یا معلوم العدم است و یا معلوم نیست.

تتمه ثالثه این است که حالا می‌خواهد فحص کند، چقدر باید فحص کند؟ الجواب: یک دلیل خاصی اینجا ندارد. مقدار فحص یکی از دو چیز است: یا فحص شود تا مطمئن شود این اعلم است یا آن و یا مایوس شود که کدامیک اعلمند. به چه دلیل اطمینان حجت است؟ چون علم است و علم عرفی و عادی است. یک آقائی می‌گفت اگر شک کنم که اطمینان حجت است یا نه؟ الجواب: شک نمی‌شود مثل اینکه بگوئیم علم حجت است یا نه؟ چون اطمینان همان علم است و یکون النفس و مرتبه نازله علم است. فقط علم، یک وقت یک علمی است که با تشکیک مشکک زائل نمی‌شود و آن قدر محکم است و یک وقت با تشکیک مشکک زائل می‌شود. و بنای فقه و اصول بر همین اطمینانات است.

به چه دلیل اگر یأس پیدا کرد دیگر بنا نیست که فحص کند؟ چون احتمال عقلائی است. اگر احتمال دادیم که چند مرجع که هستند متساوی باشند و احتمال داد که بعضی از این‌ها اعلم باشند، قدری که فحص از اعلم حرج نباشد و عسر و ضرر نباشد و مطمئن شود اطمیناناً وجداناً که این یکی اعلم است و یا اینکه مایوس می‌شود از اینکه بفهمد کدامیک اعلم هستند؟ وقتیکه یأس پیدا کرد دیگر تکلیف فحص ندارد. یجب الفحص در جائی است که فحص احتمال عقلائی داشته باشد به ضرر و عسر و حرج به جائی برسد، اما اگر یأس پیدا کرد یعنی دیگر احتمال نمی‌دهد. بله تا حد ضرر و حرج هم رفت. یا اینکه اطمینان و یأس تعبدی پیدا کند نه اطمینان وجدانی مثل بینه، بینه قائم شد بر اینکه فلان شخص اعلم است، بینه غیر معارض یا عدل واحد بنابر حجیتش. یا بلکه ثقه واحد که بنای جمهره‌ای از متقدمین و متأخرین بر

این است که یک ثقه هم کافی است فقط مسأله، مسأله‌ای است که خبره می‌خواهد باید خبیر ثقه باشد و لازم نیست عادل و محرز العداله باشد. یکی از اهل علمی که از فضلاست هم ثقه است بنظر این کسی که دارد فحوص از اعلم می‌کند یعنی مطمئن است که این دروغ نمی‌گوید و اهل خبره هم هست و حدسش معتبر است، این ثقه اهل خبره بگوید فلان اعلم است فبها، مطمئن می‌شود و یا اینکه بینه و عدل و ثقه بگوید که بجائی شما نمی‌رسی و یأس هست می‌گوید خیلی گشتم و اعلم را پیدا نکردم. آنوقت این یأس، یأس تبعدی است و خودش یأس وجدانی ندارد و قاعده‌اش این است که تبعدی و وجدانش فرقی نکند.

البته عرض شد که قول عدل واحد حجت باشد در موضوعات بلکه قول ثقه واحد حجت باشد در موضوعات خلاف شدید است و عروه و محشین یک عده می‌گویند حجت است و عده‌ای می‌گویند حجت نیست.

پس بالتیجه فصیح یک مقدار معینی ندارد و افراد مختلف هستند در وصول به اطمینان و یأس. یک کسانی برایشان زود اطمینان حاصل می‌شود نه اینکه قطع هستند، نه، همان متوسطها و متعارفها مختلفند. یک کسانی زود برایشان یأس حاصل می‌شود و یک کسانی دیر حاصل می‌شود، جاها فرق می‌کند یک وقت شخص توی یک حوزه علمیه است و مراجع یک جا هستند، فحوص سهل است و یک وقت یک جای دوردست است و دسترسی به مراجع ندارد و همه آنها کتاب ندارند و شاگردانش را نمی‌بیند و طول می‌کشد. پس ملاک مقدار فحوص یک ملاک خاصی نیست. فحوص در هر جا هر چیزی که در موردش می‌گویند اینجا هم بگوئید. فحوص از خمس، زکات، حج، و در هر مواردی که فحوص لازم است، مقدار فحوص چقدر است؟ اینجا هم همان مقدار

است و اینجا خصوصیتی برایش ذکر نشده است و ظاهراً هم نباشد. البته یک مسأله‌ای هم صاحب عروه به آن اشاره می‌کند که اگر بینه‌ای قوی‌تر باشد قول آن‌ها حجت است و گفته‌اند که بینه یعنی بیش از دو تا سه تا باشد یا پنج تا و بعضی گفته‌اند اگر رجحان عقلانی هست آن مقدم است و غیرش ساقط نمی‌کند این را او را و از بین نمی‌برد البته به نظر می‌رسد که اقوی البیتین حجیت داشته باشد و آن دیگری ساقطش نمی‌کند.

تتمه رابعه: حالا فحص کرد و مأیوس شد حالا باید احتیاط کند یا تخییر هست؟ اگر فحص کرد و مطمئن شد که این اعلم است که تمام و تقلیدش می‌کند، اما اگر فهمید که هر دو متساوی هستند حکم تساوی را دارد که مشهور می‌گویند تخییر است و بعضی هم گفته تساقط می‌کنند و باید احتیاط نمود. و اما بحث این است اگر فحص کرد و مأیوس شد از اینکه پیدا کنم اعلم را، یا حرجی است که دیگر بر او فحص لازم نیست و یا حرجی نیست و فحص کرد و به جایی نرسید. دو تا می‌گویند این اعلم و چند تا می‌گویند آن اعلم است. بالتیجه نه اطمینان وجدانی پیدا کند به اعلمیت احدی و نه اطمینان تبعدی و مأیوس شد یا یأس تبعدی پیدا کرد که به نتیجه‌ای نمی‌رسید. حالا تکلیفش چیست؟ تخییر یا احتیاط. نگوئید احتیاط موجب عسر و حرج شد همانجا قیچی‌اش می‌کند چون احتیاط شخصی است.

حالا فرض کنید احتیاط هم عسر و حرج نیست الآن تکلیفش این است در اختلافی که این فقهاء با هم دارند احتیاط کند، هم قصر بخواند هم تمام یا نه، یکی‌شان را تقلید کند؟ علی‌المبنی فرق می‌کند، مبنای در تقلید اعلم چه بود که گذشت؟ بناء العقلاء، اصل عقلی و اشتغال که تعیین و دیگری روایات. شما مبنایتان روی اصل وجوب تقلید اعلم چه بود و این در مورد یأس فرق می‌کند؟ اگر مبنا بنای عقلا باشد که می‌گفت فحص کن، ادعی که بناء

عقلا در صورت امکان تشخیص اعلم است و اگر امکانش نشد تشخیصش واجب نیست و اگر داده نشود ولو احتمال وجوب اعلمی باشد تخییر قائلند و هکذا در روایات و روی القاء خصوصیت از روایات است، تعارض خذ بافقهما در باب خبرین و القاء خصوصیت از خبرین، اگر ملاک روایات شد باز اینجا وجوب الأعلم مشکوک می شود رفع ما لا یعلمون آن را می گیرد و اصل عدم است. اگر یأس پیدا کرد براءت شرعیه جاری است و تقلید احدهم و وجوب تقلید اعلم ساقط می شود.

اما اگر مبنای وجوب تقلید اعلم اصل عقلی و اشتغال شد، دوران بین تعیین و تخییر شد. دوران بین تعیین و تخییر یعنی موضوعش شک است. خودش می گوید چون شک داری که تخییر مجزی هست باید تقلید اعلم کنی، حالا اگر هم یأس پیدا شد باید احتیاط کند چون موضوعش اصلاً شک بود. چون شک دارد آیا غیر اعلم حجت است یا نه؟ با اینکه احتمال می دهد بعضهم اعلم باشد پس شک در حجیت کل واحد منهم است. چون احتمال می دهد دیگری اعلم باشد. چه چیزی می گفت تقلید اعلم واجب است؟ می گفت چون شما شک هستی که غیر اعلم حجیت دارد یا نه؟ همین شک نسبت به یک یک اینها هست حتی عند الیأس. اگر من یأس پیدا کردم عند الظفر بالأعلم نه اینکه محرز شد که اعلمی در کار نیست، احتمال می دهم یکی از این چند تا اعلم باشند. پس بالتلیجه هر یک را بخواهم تقلید کنم شک در حجیتش دارم ولو بعد الیأس تعبدی ایشان دست از فحص برداشته باشد آیا نوبت به احتیاط می رسد یا تخییر، علی المبانی یختلف، روی بنای عقلا و روایات نوبت به تخییر می رسد و روی اصل تعیین بنابر احتیاط می شود و احتیاط هر وقت ضروری شد از آن دست برمی دارد، برای کسی که احتیاط ضروری ندارد و بیکار هم هست باید احتیاط کند.

جلسه ۱۴۰

۲۳ جمادی الثانی ۱۴۴۰

صحبت راجع به مجتهدین متساویین فی الفضیله بود که عرض شد که سه صورت بحث اینجا هست یکی صورت احراز توافقهما فی الفتوی، اجمالاً عرض شد، صورت دوم صورت الشک فی توافقهما أو تخالفهما فی الفتوی. دو تا مجتهد متساوی شخص می خواهد تقلید کند، یکی فتوایش یک تسیحه کافی است و شک می کند که آیا دیگری با او موافق است یا مخالف؟ صورت شک بحثش گذشت در مفضول و افضل که تخالف داشتند یا توافق داشتند یا تخالف داشتند یا مشکوک بود. البحث هو البحث. بعضی مشکوک را ملحق بصوره اولی یعنی معلوم التوافق حکماً می دانند چون می گویند در جائی تقلید اعلم لازم است و تساوی باشد احتیاط لازم است که محرز باشد اختلاف، اما همین قدر که اختلاف معلوم نباشد، چه اتفاق معلوم باشد و یا مشکوک باشد، تقلید هر یک جائز است. بعضی گفته اند قدر مسلم جائی است که توافق در فتوی داشته باشند یعنی اگر واقعاً اختلاف دارند ادله نمی گیرد. آنوقت موردی که من نمی دانم اختلاف دارند یا نه نمی داند ادله می گیرد یا نه؟ بالنتیجه چند

روزی بحث شد در تقلید اعلم.

ظاهراً بحث اینجا با آنجا از این جهت فرقی نمی‌کند. لهذا دوباره اعاده بحث نکنیم که صورت ثانیه این است. دو تا یا بیشتر از مجتهدین هستند که متساوی در فضیلت هستند و مراد احراز تساوی نیست، یا مراد احراز تساوی است در صورتی که مشکوک خارج باشد یا عدم احراز التفاضل، بناء بر اینکه مشکوک در تفاضل داخل این طرف یا آن طرف است علی المبنی. مجتهدین متساویین (موضوعاً یا حکماً) یا محرز انهما متساویان یا اینکه اگر شک داریم روی مبنای اینکه مشکوک حکم معلوم التساوی را داشته باشد و مقلد که می‌خواهد تقلید کند شک دارد که این‌ها در فتوی اختلاف دارند یا نه؟ این صورت شک ملحق به صورت اتفاق در فتوی یا اختلاف در فتوی است حکماً این علی المبنی است لهذا بحثی دیگر ندارد و ملحق به آنجا می‌شود و همان مباحث است.

حالا بحث این است که اگر مجتهدین متساویین هستند و **مختلفین فی الفتوی** (متساویین موضوعاً یا متساویین حکماً). آیا تکلیف چیست و ادله چه می‌گوید؟ اینجا چهار مبحث خوب است ملاحظه و بحث شود.

۱- تعارض مجتهدین، فتویین، خبریین در حدس، این کتعارض الحججین است یا کاشتباه الحججه بلا حجه است. یعنی هم این و هم آن حجت است و چون اختلاف است این تعارض کرده یا اینکه نه، یکی حجت است و دیگری حجت نیست. اشتباه حجت به لا حجه است یا تعارض الحججین.

۲- در خصوص مجتهدین متساویین، اجمال معتبر آیا ما داریم بر تخییر یا نه؟ که حتی مثل شیخ انصاری نقل اجماع کرده‌اند که تخییر. که اگر این باشد ما هیچ بحثی لازم نداریم، اجماع دلیل است.

۳- همین مبحثی که مکرراً در مناسبات صحبت شد بحثی است اصولی و بسیار مفصل، اینجا هم اجمالاً مروراً عرض می‌شود که آیا اصل در متعارضین تخییر است یا تساقط؟

۴- خصوص ادله لفظیه تقلید آیا از آن تخییر درمی‌آید فی المتساوین یا نه؟ گفته‌اند همه چیز را کنار بگذاریم فائهم حجتی علیکم ظهور در تخییر دارد، یک همچین ادعائی شده است در این زمینه.

اما مبحث اول که آیا تعارض فتوین، تعارض حدسین خبرین، حدسین متخالفین یا متضادین یا متناقضین، آیا از قبیل تعارض حجتین است یا از اشتباه حجت به لا حجه است؟ قد یقال: که روی مبنای مخطئه معنا ندارد احتمال تعارض حجتین، ما شعبه که مخطئه هستیم یعنی معتقدیم که خدای تبارک و تعالی فی کل واقعه یک عدد حکم دارد. آنوقت مجتهد زحمت می‌کشد یا می‌رسد فبها، و یا به حکم نمی‌رسد اخطی. یعنی کل مجتهد مصیب للواقع نیست، آراء مختلفه یک عددش اصابه به واقع پیدا می‌کند و گاهی هیچ یک اصابه به واقع نمی‌کند. بنابر مذهب تخطئه که مذهب عامه شیعه است معنا ندارد گفتن اینکه تعارض اختلاف فتوین من تعارض حجتین باشد این اشتباه حجه بلا حجه است چون یقیناً یکی‌اش حجت است. الجواب: نه، معنا دارد جای این بحث است، نگوئیم معنا ندارد، چرا؟ چون تخطئه نسبت به واقع است و بحث ما در حکم ظاهری است و در تنجیز و اعدار است، اصلاً تعبیر حجتین نه واقعین است. مذهب تخطئه منافات با واقع دارد. دو واقع در یک مسأله نیست بلکه یک واقع است. اما ممکن است دو حجت باشد. برای دفع استبعاد که چطور ممکن است دو حجت باشد مثل خبرین است که دلیل هم داریم و مشهور قائلند و عمل هم به آن کرده‌اند. در خبرین چه می‌گوئیم؟ هر

دو حجت هستند، اذن فتخیر. این حجت و آن هم حجت است نه اینکه اشتباه حجه به لا حجه است. اشتباه واقع به لا واقع است، درست است اما اشتباه حجت به لا حجت در خبرین نیست. اشتباهی در کار نیست. هم روایتی که می‌گوید نماز جمعه واجب است و هم روایتی که می‌گوید نماز ظهر واجب است نه جمعه، هر دو حجت هستند. مانعی ندارد در مقام ثبوت فقط در مقام اثبات بینیم دلیل هست یا نه؟ پس این مطلب و بحث که آیا اختلاف المجتهدین من تعارض الحجین است یا من اشتباه الحجه بلا حجه است. این بحث جا دارد که مطرح شود آنکه روی مذهب مخطئه جا ندارد بحث شود این است که اگر می‌گفتیم من تعارض واقعین است یا من اشتباه الواقع بغير الواقع. این معنا نداشت. مسلم اشتباه الواقع بغير الواقع است. بحث از حجیت است که آیا این مجتهد جامع الشرائط که حجیت دارد قولش با وجود مجتهد جامع الشرائط دیگر که خلاف قول این فتوی می‌دهد آیا این حجت است آن هم حجت یا نه یکی حجت و دیگری حجت نیست. اگر هر دو حجت باشند تخیر می‌شود و گیری ندارد. اگر بگوئیم یکی حجت و دیگری حجت نیست، اشتباه حجت بلا حجت است و علم اجمالی در کار است و سبب احتیاط می‌شود که باید احتیاط نمود در جائی که احتیاط محذور عقلی و شرعی نداشته باشد. پس بحث اول این است که من اشتباه الحجه بلا حجه است یا تعارض الحجین.

تعارض الحجین بخواهیم اصطلاحی صحبت کنیم یعنی شبیه تزامم در مقام اثبات بالنتیجه. تزامم معنایش این است که در مقام ثبوت دو ملاک واقعی هست تنافی در قدرت من نه خود آنها متنافی هستند. دو غریق هستند هر دو مؤمن و هر دو ملاک کامل و خوب انقاض دارند واقعاً، اگر من بخواهم این را

نجات دهم آن غرق می‌شود، آن را نجات دهم این غرق می‌شود، هر دو ملاک واقعی دارند تنافی نسبت به قدرت من است یعنی به من که قادر به جمع انقضاهما نیستم به من بگویند هم این و هم آن را نجات بده این تنافی دارد. و تنافی بالنسبه به واقع نیست که تراحم در مقام ثبوت است. اگر این معنای تراحم را در مقام اثبات بیاورید می‌شود تعارض الحجّین، اشتباه الحجّه بلا حجّه آنوقت از این قبیل است یا نه؟ اگر گفتیم اختلاف فتوین من اشتباه الحجّه بلا حجّه است شکی نیست که جای احتیاط است، اگر گفتیم من تعارض الحجّین است قاعده‌اش این است که تخییر باشد، اگر یک مرجحی در کار نباشد. و فرض هم این است که متساوی در فضیلت هستند و یک مرجح ملزم ظاهری.

پس اگر ما بگوئیم تعارض الفتوین من اشتباه الحجّه بلا حجّه است جایش احتیاط است چون یقین دارد یکی از این دو تا حجت است و من مأمورم اخذ به حجت کنم و نمی‌دانم اگر اخذ به این کنم حجت است یا آن حجت است و اگر به آن اخذ کنم آن حجت است یا این، باید جمعهما کنم یا احتیاط کنم.

اما اگر از باب تعارض الحجّین باشد قاعده‌اش تخییر است اگر مولی به عبد گفت حرف این پسرم برای تو حجت است و حرف پسر دیگرم هم برای تو حجت است، می‌گوئیم گاهی ضد و نقیض می‌گویند، می‌گوید باشد هر دو حجتند این اسمش چیست؟ آیا اسمش حجت بلا حجت است؟ یکی گفت برو نان بخر و دیگری گفت نرو نان بخر. نه این تعارض الحجّین است. یعنی این عبد اینجا چکار می‌کند؟ مخیر است برود یا نرود. فقط باید ببینید مقام اثبات چیست؟ یعنی اگر تعارض الحجّین شد معنا ندارد تعارض الحجّین

همه‌اش اشتباه من الحجّة بلا حجّة است این روی آن مبناست که معنا ندارد و آن اشکال‌هائی که هست اما در مقام ثبوت گیری ندارد و بحث مقام اثبات است که آیا ما دلیل داریم بر اینکه تعارض الحجّتين است، اگر مثلاً اجماع داشته باشیم که در صورت تساوی مجتهدین تخییر است این معنایش تعارض الحجّتين است. اشتباه الحجّة بلا حجّة معنا ندارد با وجود همچنین اجماعی. یعنی اجماع هست یا از ادله لفظیه استفاده تخییر شود این معنایش تعارض الحجّتين است.

تعارض الحجّتين گیری ندارد، تعارض الواقعين گیر دارد. حجت یعنی آنکه وظیفه من است و برای من جعل شده، به هر مصلحتی مولی جعل می‌کند این را، مقام ثبوت هر دو ممکن است، ممکن است تعارض الحجّة بلا حجّة باشد، قاعده‌اش احتیاط است. چرا؟ چون اشتغال هست و اگر اشتباه حجّتين شد تخییر می‌شود. اگر اشتباه حجّة بلا حجّة بود جایش بحث اشتغال است.

جلسه ۱۴۱

۲۴ جمادی الثانی ۱۴۲۰

مسأله سیزدهم عروه بعد از تمام کلام در مسأله اعلم و بحث در مورد آن عبارت این است: *إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما*. این تکه اول مسأله است. تکه دوم مسأله این است که احدهما اورع باشد که بعد می آید.

بحث، بحث دو مرجع تقلیدی است که در علم و فضیلت متساوی هستند. صاحب عروه فرموده تخیر است. ابتداءً قبل از ورود در مسأله یک مقدمه است که این را مرحوم سید مجاهد در مفاتیح مفصل بحث کرده که اجمالاً عرض می شود و آن این است که آیا ممکن است دو مجتهد و اهل خیره در علم متساوی باشند؟ این یک بحثی است.

سید مجاهد در مفاتیح الأصول ص ۶۳۱ نقل فرموده از عده ای از اعظام که اینها عن بعض انکار امکان را. ممکن نیست دو اهل خیره از نظر علمی و فضیلت من جميع الجهات یکسان باشند. یا اطلاعشان و یا ذهنشان فرق می کند.

اما جمهره عظیمه از علماء، محقق در معارج، علامه در یک عده از کتبش که یکی از آنها نهایتاً است و شهید در ذکری و قواعد و شهید الثانی در یک عده‌ای از کتبشان که یکی از آنها تمهید القواعد است. شهید اول یک کتاب دارند بنام القواعد والفوائد و شهید ثانی یک کتاب دارند بنام تمهید القواعد، از نظر موضوع شبیه به هم هستند و به عبارت دیگر می‌شود گفت کشکول علمی است، مطالب صرفی و نحوی، فقهی، اصولی، تفسیری و علمی استدلالی دارند و هر دو انصافاً کتاب‌های محل لزوم یک اهل علم است که در طریق اجتهاد است. جواهر از هر دو زیاد نقل کرده و تقریباً کل این کتاب را جواهر به مناسبت‌هائی نقل کرده، از محقق کرکی در جعفریه صاحب معالم در معالم، شیخ بهائی در زبده نقل کرده که ممکن است که دو مجتهد در فضیلت و در علم یکسان باشند.

پس مشهور این است که ممکن که دو مجتهد تساوی در علم داشته باشند فقط خود سید مجاهد در مفاتیح فرموده "لکنه بعید"، عقلاً ممکن است اما وقوعش در خارج بعید است، یک عده امکان انکار عقلی را کرده‌اند که دو بشر دو ذهن مختلف دارند و دو برداشت است، حتی اگر هر دو یک روایت را دیده‌اند دو نوع برداشت دارند چون دو جور ذهن دارند.

بعداً می‌آید که اعلمیت فقط این نیست که این احتمال می‌دهیم که این روایتی دیده و آن ندیده، حتی اگر هر دو وسائل را دیده‌اند اما کیفیت برداشت‌ها فرق می‌کند نه فقط کمیّت برداشت.

ایشان وقتیکه فرموده‌اند بعید، بعد فرموده‌اند: ما مبتدی نیستیم که نسبت بعد می‌دهیم كما صرح به في الذکری والمقاصد العلیة (شهیدین) آنها هم گفته‌اند تساوی بعید است. لهذا قبلی‌ها خیلی بحث نکرده‌اند در مورد این

مسأله، چون یا اتفاق نمی‌افتد و یا اگر اتفاق بیفتد کم است. آنچه به ذهن می‌رسد این است که تساوی دو مجتهد در علم، این ثبوتاً لا اشکال فی امکانه، یعنی اگر دو مجتهد در علم با هم مساوی شدند آیا تناقضی لازم می‌آید. یا یک استحاله‌ای که مرجعش به تناقض است، چون مرجع تمام مستحیلات تناقض است؟ نه. اگر کسی در امکان ثبوتی اشکال کرده ظاهراً وجه تامی ندارد.

می‌آئیم سر مقام اثباتی که می‌شود کشف کرد که این دو متساوی هستند؟ این کم است و شبهه‌ای نیست، نمی‌گوئیم بعید.

خوب این مطلبی که بعضی‌ها گفته‌اند مستحیل است و اجلائی مثل شهید گفته‌اند بعید است ما می‌گوئیم قلیل، بحث از این به چه کاری می‌خورد؟ متأخرین مفصل بحث کرده‌اند و بر فرض مقام اثبات پیدا شد نادر است، این قدر بحث مفصل لازم ندارد.

الجواب: در مسأله تقلید اعلم گذشت مفصل صحبت شد که یک وقت مقلد می‌داند زید اعلم از عمرو است یک وقت می‌داند اعلم نیست و متساوی هستند و یک وقت است که شک می‌کند، اگر ما گفتیم تساوی ممکن نیست، شک در اعلمیت معنا ندارد، مسلم یکی اعلم است فقط علم اجمالی است نمی‌دانیم این یا آن اعلمند.

اما اگر گفتیم مقام ثبوت ممکن است و مقام اثبات واقع است فقط کم. آنوقت مواردی که شک می‌کنیم که آیا این دو مجتهد یکی اعلم از دیگری هست یا نه؟ شک در اعلمیت شد بین چند نفر. آیا مورد شک را ما ملحق به محرز الأعلمیة می‌دانیم یعنی يجب الفحص و می‌گوئیم اگر فحص کرد و به جایی نرسید باید احتیاط کند یا می‌گوئیم مشکوک وجود الأعلمیة ملحق

بالتساوی که تخییر است، که بنای عقلا (بنابر قول جماعه) بنابر وجوب تقلید اعلم در صورتی و جائی است که محرز باشد چه کسی اعلم است و گرنه عقلا به یکی از اهل خبره مراجعه می کنند دنبال اعلم و غیر اعلم نمی گردند عند الشک فی الأعلم و غیره. آنوقت اگر ما گفتیم مقام اثبات تساوی کم است، با اینکه کم است اما در خارج مصداق زیاد دارد و گفتیم که عند الشک فی اعلمیه احد المجتهدین و تساویهما حکماً مشکوک ملحق به متساویین است. اینجا مصادیق زیاد پیدا می کند. اینجا مسأله فی محله است که باید بحث کنیم که عند تساوی المجتهدین حکم چیست؟ ولو خود مجتهدین متساویین قلیل باشند در خارج، اما محکوم به تساوی که شک التقلید فی انهما متساویان، اینها متساویان هستند از نحو کسانی که قلیل است هستند یا نه احدهما اعلم من الآخر. اگر گفتیم در صورت شک در اعلمیت احدهما من الآخر مشکوک ملحق به متساویین است، صورت شک ملحق به صورت تساوی است، آنوقت آنچه در تساوی می گوئیم در صورت شک می آید. اگر گفتیم صورت شک ملحق به احراز اعلمیت است، آنوقت در اعلم چه می گوئیم، در مشکوک همان را می گوئیم، اما اگر گفتیم صورت شک ملحق به متساویین است آنوقت باید ببینیم در متساویین تکلیف چیست در مشکوک همان حکم را جاری کنیم. پس مسأله اثر حسابی هم دارد و آنگونه ای نیست که اثر نداشته باشد. البته این مطلب را جائی ندیدم و مسأله استقرائی است و یک اثر به ذهن من رسید و شما هم تأمل کنید ببینید یک اثر معتنا بهی دیگر مجتهدین متساویین دارند یا نه؟ بنابر اینکه مصادیق مجتهدین متساویین اثباتاً قلیل باشند. اگر کسی گفت اثباتاً قلیل است بعید می دانم که کسی همچنین حرفی بزند که احراز کند (مقام اثبات) که این دو مجتهد در علمیت متساوی هستند. هر چند یک استاد

داشته‌اند. بر فرض که مقام اثبات کم است اما در عین حال اثرش زیاد است به لحاظ آن مشکوک الأعلمیة که محکوم به حکم متساویین است.

اما خود مسأله در مجتهدین متساویین "تخیر بینهما" اقوال در مسأله دو قول است. یک قول، قول صاحب عروه است که قول هم همین است و بیش از ۴۰ حاشیه عروه من دیده‌ام فقط چندتا اشکال کرده‌اند. غالباً اعظم قبل قائل به تخیر هستند. مکرراً هم نقل اجماع شده که در استدلال می‌آید و یکی از ناقلین اجماع شیخ انصاری هستند که نقل اجماع بر تخیر کرده‌اند.

شریف العلماء در تقریر درسشان یکی از اعظم تلامذ شریف العلماء و ملا احمد نراقی و ادراک صاحب ریاض و سید مجاهد را سید محمد شفیع بروجردی است که تقریرات شریف العلماء را نوشته و چاپ هم شده ایشان آنجا نقل می‌کند که شریف العلماء فرموده: لا اشکال فی التخییر با اینکه کتاب شریف العلماء یکی از کتبی است که پر از اشکال و اقوال است.

قول دوم وجوب الاحتیاط بین القولین، آنوقت این قول دوم بعضی‌ها فتوی داده‌اند بالااحتیاط یعنی گفته‌اند یجب الاحتیاط و بعضی‌ها هم گفته‌اند: علی الأحوط جمع بین القولین کند، احتیاط وجوبی که نادر هستند و بعضی گفته‌اند: بالاثقل عنده، اگر یکی می‌گوید سه تا و دیگری می‌گوید یکی، سه تا را بگیرد. آنوقت به احوط می‌گفته‌اند ائقل.

معظم در مجتهدین متساویین قائل به تخیر هستند و بعضی هم قائل به احتیاط هستند می‌آئیم سر استدلال بر این مسأله و از ادله چه درمی‌آید؟ خوب است مسأله را به سه صورت تقسیم کرده و جدا بحث کنیم:

۱- صورت احراز اتفاق المجتهدین المتساویین فی الفتوی هر دو

می‌گویند یک تسبیحه کافی است.

۲- صورت الشک فی الاتفاق والاختلاف.

۳- صورت احراز اختلافهم که این عدم بحث است.

در صورت اول که هر دو اتفاق بر فتوی دارند مثل آسید جمال گلپایگانی و استادشان میرزای نائینی که حاشیه‌های عروه‌شان فقط یک عبارت اختلاف با هم دارند و یک آقائی می‌گفت دو مورد.

سابقاً صحبت شد که در دو طریق متساوی تخییر است و من مقلد مخیر بین تقلید هر کدام است و اصلاً تعبیر تخییر اینجا مسامحه نیست، اینجا تخییر در استناد است، اگر بگوئیم تقلید عمل است که اصلاً کلمه تخییر معنا ندارد چون مشهور گفته‌اند که التقلید هو العمل بمجتهد معین، بنابراین، زید و عمرو هر دو مجتهدند و متساوی در علم هم هستند و هر دو می‌گویند یک تسبیحه، من مخیرم تقلید این یا آن را بکنم یعنی چه؟ یعنی من مخیرم عمل به قول این کنم یا آن، عمل به قول این عمل به قول آن است و دو تا نیست چون هر دو یک حرف دارند. بله اگر تقلید التزام باشد، هم تخییر معنا دارد و هم اثر دارد. اگر طبق فرمایش عروه و بعضی‌ها که اقل هستند گفتیم التقلید هو التزام بالعمل بقول مجتهد معین. التزام یعنی استناد. این می‌گوید یکی و آن می‌گوید یکی. من این مجتهد را بیشتر دوست دارم و توی دلم می‌رود و علاقه دینی دارم می‌گویم من ملتزم به قول این هستم نه آن. من التزامم به این است نه آن و این التزام اثر دارد و اثرش در عدول و بقاء ظاهر می‌شود. یعنی چه؟ زید می‌گفت تسبیحات یکی کافی است و عمرو هم می‌گفت یکی کافی است، من ملتزماً بقول زید یک تسبیحه می‌خوانم پس من مقلد زیدم نه عمرو. در این اثناء عمرو مُرد، من می‌خواهم از زید به یک مجتهد دیگر عدول کنم، عدول از حی است و جائز نیست. اما اگر ملتزم به قول عمرو بودم که مُرد چون مُرد عدول

از میت به حی جائز است. یک اثر دیگر در بقاء است که من مقلد عمرو بودم و عمرو مُرد، من می‌خواهم بر فتوای عمرو باقی بمانم، خلافی که در مسأله بقاء بود که اگر میت اعلم است یجب البقاء و اگر حی اعلم است واجب است عدول و اگر معلوم نیست مخیر است، قولی بود که مطلقاً یجب العدول، اثر آنجا ظاهر می‌شود.

پس اگر گفتیم تقلید هو الالتزام در صورتی که مجتهدین متوافقین فی الفتوی باشند. معنا دارد من مقلد این هستم نه آن و آن نه این، اما اگر گفتم التقلید هو العمل که مشهور گفته‌اند از شیخ به بعد، اگر اینگونه باشد مخیر بین مجتهدین متساویین در صورتی که فتوایشان متوافقین باشد. معنا ندارد، مجاز است یعنی لازم نیست این یا آن را تقلید کند.

پس در صورت اولی که تفصیلش بعد می‌آید که حتی در صورت مجتهدین متساویین که صاحب عروه فرمودند: التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین که آیا تعیین حتی در اتفاق لازم است که بعضی‌ها گفته بودند لازم است.

پس نتیجه اگر دو مجتهد در علم متساوی بودند و متفقین فی الفتوی مسلماً تخییر است و گیری نیست مگر مسأله لزوم تعیین و اگر از آن بگذریم (از اطلاق) صورت اولی در مجتهدین متساویین تخییر است، بل لا معنی للتخییر بمعنای حقیقی‌اش اگر بگوئیم تقلید عمل است.

جلسه ۱۴۲

۲۵ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت راجع به مجتهدین متساویین فی الفضیله بود. صاحب عروه فرموده بود مخیر است بینهما. عرض شد چهار مطلب خوب است صحبت شود که دو تا صحبت شده و دو مطلب دیگر مانده است.

یکی اینکه مطلبی است اصولی که در فقه در موارد متعدده‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد یکی هم اینجاست. مطلب مشکلی است از جهت نظر دادن در آن چون مشهور مخالفند تأمل بیشتر می‌خواهد و مسائل اصولی و فقهی زیادی میتنی بر این است مسأله مجتهدین متساویین مختلفین فی الفتوی است. و آن این است که اصل در متعارضین (یعنی متکاذبین) آیا تساقط است یا نه؟ اکثراً صحبت شده که جایش در تعادل و تراجیح است و اصول اقوال چهار گانه مرحوم شیخ نقل می‌کنند اما مشهور خصوصاً بین متأخرین و کاد آن یکون متسالماً علیه بین المتأخرین از شیخ تبعاً لتقویة شیخ این مطلب را قائل به تساقط هستند.

تعارض یعنی در عرض هم یعنی یک جایی که جای شک شخص بیشتر

نیست دو تو اینجا گنجایش پیدا کنند که قابلیت گنجایش دو نفر را ندارد. خوب جای این است یا آن؟ هیچکدام. چون این آن را هل می دهد که خودش بیاید و آن این را هل می دهد که جای او باشد و هر دو هم یک قوه دارند و یک صلاحیت دارند یعنی این به شرط لای آن و آن به شرط لای این و هر دو هم هر یک را قبول ندارند.

آیا اصل در تعارض تساقط است یا نه. یک لحظه کلمه اصل را تأمل کنید. یعنی چه می گوئیم اصل؟ یعنی مقام اثبات و ظاهر یعنی مقام وظیفه نه یعنی مقام واقع، خوب است مورد عنایت قرار گیرد که این بحث که الأصل یعنی الوظیفه نه واقع، به واقع کاری ندارد. وظیفه من عند التعارض چیست؟ قاعده چیست؟ من که واقع را نمی دانم، جا جای یک دلیل است یکی از این دلیل ها در مقام ثبوت و واقع هست و سر جایش است چون من نمی دانم تکلیف چیست؟ یعنی مقام ظاهر است، وظیفه است، ربطی به واقع اصلاً ندارد. با این لحاظ، الأصل فی التعارض چیست؟ التکاذب؟ این مقام واقع است، مقام اصل نیست. واقع این است که این دلیل می گوید جای من است نه تو و آن می گوید جای من است نه تو. دو ثقه هستند. یکی می گوید زید فوت شده و دیگری می گوید فوت نشده است. در واقع یکی از این دو تا است بشرط لا. احتمال هر دو در مقام واقع و ثبوت نیست. فقط من که نمی دانم وصی زید هستم چه باید بکنم؟ الأصل فی التعارض یعنی وظیفه و قاعده چیست و در جهل تکلیف من چیست؟ مشهور گفته اند: تساقط می شود مثل کسی که نه دلیل بر اثبات و نه دلیل بر نفی دارد و انکار این دو تا نیستند و وظیفه کسی است که نه ثقه گفته این مُرده و نه گفته این نمرده. یعنی این دو تا کافی نیستند.

در اصول که شیخ هم در رسائل نقل می‌کنند، و در فقه موارد زیادی از شیخ طوسی و سید مرتضی گرفته تا غنائم میرزای قمی و متقدم بر شیخ بوده‌اند ملاحظه کنید اما موارد متعددی قائل به تخییر شده‌اند در تعارض. آنوقت ما اینجا بدردمان می‌خورد. دو مجتهد متعارض مختلفین فی الفتوی و متساویین هستند اگر دلیل خاصی نداشته باشیم اصل چیست؟ که اگر دلیل ثالث نداشته باشیم و دلیل خاص در باب مجتهدین نداشته باشیم که عرض شد داریم (و اجماع داریم). اگر آن‌ها را نداشته‌ایم اصل چیست؟ تساقط است، یعنی نه به فتوای این مجتهد و نه آن مجتهد عمل کند، کانه هیچ یک فتوی نداده‌اند. مثل اینکه دو ذی الید با هم تعارض کنند یا دو بینه تعارض می‌کنند دو اصل تعارض و استصحاب می‌کنند، و هر دو تساقط می‌کنند و مبنای فقه و اصول از شیخ به بعد بر این است. پس طبیعاً التعارض اصل در آن چیست؟ مشهور گفته‌اند تساقط و عمدۀ حرفشان بلکه تنها حرفشان اشکال عقلی است گفته‌اند تکاذب لازم می‌آید و تکاذب مرجعش به اجتماع نقیضین است. وقتیکه این مجتهد می‌گوید تسبیحات اربع یکی کافی است و دیگری می‌گوید کافی نیست و در علم متساوی هستند، مولی اگر گفت هم این و هم آن برایت حجت است، این اماره منجز و معذر است و آن هم اماره منجز و معذر است و معنایش این است کل واحده از این دو حجت هم اماره منجز و معذر هست و هم نیست. یعنی با یک تسبیح اربع نماز بخوانید این می‌گوید درست است و آن دیگری می‌گوید درست نیست یعنی چه؟ یعنی یکی از این‌ها می‌گوید نماز شما صحیح و دیگری می‌گوید صحیح نیست.

مولی اگر توقیع کند بر این دوتا، معنایش این است که نماز شما صحیح است و نیست، و این تناقض است و این عمدۀ و تنها اشکال است و تساقط

اگر ترجیحی در کار نباشد.

الجواب: ما دو جواب داریم:

۱- شما می‌گوئید اشکال عقلی دارد و تناقض است، اشکال عقلی باید در جمیع صغریات بیاید چطور بین صغریات تفریق می‌کنید. خود شمای مشهور که قبلاً عرض شد در مورد خبرین متعارضین اگر اشکال عقلی است و استحاله است چطور در آنجا نیست؟ هر حلی آنجا کردید اینجا هم بکنید. الأحكام العقلیه غیر قابلۀ للتخصیص چون وقتی که گفته می‌شود الحكم العقلی یعنی مفروض تحقق الموضوع، یعنی اگر موضوع نباشد حکم نیست. حکم اعتباری بید من له الاعتبار است و توسعه و تضییقش می‌دهد، حکم عقلی مبنی بر استحاله و امکان است. اگر امکان داده نمی‌شود احکام استحاله را رویش بار کرد اگر استحاله دارد نمی‌شود احکام امکان را رویش بار کرد و امرش دائر بین وجود و عدم است بین اثبات و نفی است.

اگر متعارضین حجتشان استحاله دارد نسبت به آنها چطور در خبرین مقام اثباتش هم درست شده نه مقام ثبوتش فقط. اگر استحاله ندارد پس اینجا چرا این را می‌فرمائید.

از یک طرف اعظم بالعشرات گفته‌اند و رد شده‌اند آیا مرادشان همین است و این اشکال جوابش چیست؟ این اشکال نقضی.

جواب حلی این است که مکرراً اجمالاً به آن اشاره شد و عرض می‌کنم این است که استحاله مال مقام واقع است نه مقام ظاهر، مقام جعل اعتباری من بیده الاعتبار است و من بیده الاعتبار طبق مصالح انجام می‌دهد. مگر در حکم ظاهری ابن قبه که مطرح شده که گفته بود اصلاً جعل حجیت برای ظن محال است چون یستلزم تحلیل الحرام و تحریم الحلال. جواب او را چه می‌دادیم؟

همان جواب را اینجا می دهیم.

وقتیکه جهل به واقع شد من که نمی دانم واقع چیست؟ آیا یک تسیحیه یا سه تا لازم است تناقض است و امر دائر بین وجود و عدم است و تمام احکام بر آنها بار می شود.

من که نمی دانم این واقع است یا آن، در واقع هم یکی از اینها بیشتر جا ندارد و در لوح محفوظ فقط یکی از این احکام جا دارد نه دوتا پس من که واقع را نمی دانم چه مانعی دارد که جای حکمین متناقضین اما علی سبیل البدل برایم قرار گیرد؟ اشکالش این است که یخطئ الواقع نه دائماً.

پس اینکه گفته اند در "الأصل" را بردارید بگوئید الوظیفه للمکلف الجاهل بالواقع تساقط است، چرا؟ چون تساقط نباشد ملتزم تناقض و استحاله است. فرض این است که وظیفه جاهل به واقع است. من واقع را نمی دانم در ظرف جهل به واقع است. یا موضوع جهل به واقع است. آنوقت مولی می خواهد جعل وظیفه کند جهل علی سبیل بدل و تخییری، می خواهی این یا آن و هر یک ممکن است که مصیب و مخطئ باشد. آیا تناقضی پیش می آید؟ در واقع بله تناقض پیش می آید. اگر بنا بود این ظاهر در عرض آن باشد که احتمال تناقض بود که باز هم محال است چون المحال احتمالاً محال. زید هم در منزل باشد و هم نباشد و من هم بگویم هم هست و هم نیست. چون محال امتناع دارد. اگر ظاهر در عرض واقع بود این حرف درست بود اما ظاهر در طول واقع است و مجعول است برای کسی که فرض واقع را نمی داند وظیفه اش واقع نیست و استحاله لازم نمی آید.

الوظیفه للجاهل في الواقع (موضوع یا حکم) التناقض، چرا؟ چون تکاذب

است. خوب صحیح است، خوب باشد چه می شود؟ تکاذب در واقع استحاله

لازم می‌آید چون واقع گنجایش یکی بیشتر را ندارد نه علی سبیل البدل و نه علی سبیل الجمع، یکی است بشرط لا، نه لا بشرط است و نه بشرط شیء اما در مقام ظاهر حسب جعل است.

اگر بنا شد الاصل فی المتعارضین التساقط باشد نمی‌شود یک متعارض را از آن خارج کرد بعنوان حکم عقلی چون استحاله پدید می‌آید و در استحاله هیچ چیزی را نمی‌شود استثناء کرد. نمی‌شود گفت: فرض کنید اثبات و نفی با وحدات ثمانیه استحاله است اگر در انسان باشد اما در حیوان استحاله نیست، فرقی نمی‌کند صحبت این است که وقتیکه گفته می‌شود یعنی الوظيفة للجاهل بالواقع فی المتعارضین یعنی فی الطریقین فی الوظیفین فی الظاهرین، التساقط چرا؟ للتکاذب، لأنه یوجب الاستحاله.

تکاذب در مقام ظاهر درست است و در مقام ظاهر لا یوجب الاستحاله و در مقام الواقع یوجب الاستحاله.

پس اگر این حرف تام شد که الاصل التساقط که مشهور گفته‌اند، لأجل هذا الإشکال العقلی، اشکال عقلی فرقی نمی‌کند خبرین باشد یا فتوی باشد، دو تا استصحاب باشد یا دو تا اصل برائت باشد.

این مسأله اصل تساقط، خوب تخییر را از کجا می‌آورید؟ وقتیکه نگفتید تساقط یعنی گفتید محال نیست و تساقط نیست تخییر از کجا می‌آید؟ از ترجیح بلا مرجح. اگر مرجحی در کار هست و دلیل عقلی و نقلی بر ترجیح هست فبها وقتیکه نبود راهی جز تخییر نیست.

لهذا در قوانین، فصول در جمیع این مسائل اشکال می‌کنند به امثال علامه، محقق و این‌ها در کتب اصولی در جاهای مختلف گفته‌اند توقف، توقف مال مقام عمل است نه بحث علمی، توقف معنا ندارد، یعنی نمی‌دانم و مال کسی

است که واقع را نمی‌داند، بحث از واقع نیست، بحث از ظاهر است. یعنی وقتیکه بنا شد عقلا اشکالی نداشته باشد حجیت این و این و ترجیحی هم این بر آن و آن بر این ندارد، یعنی چه توقف. حالا تخییر است و غیر از تخییر ترجیح بلا مرجح است. چون فرض این است که تساقطی نیست و مرجحی هم در کار نیست.

پس اگر بنا شد الأصل عدم التساقط شد که خلاف مشهور است و خلاف متسالم علیه است فقهاً و اصولاً.

جلسه ۱۴۳

۲۸ جمادی الثانی ۱۴۴۰

مطلب دوم در مسأله سیزده راجع به تخییر بین مجتهدین متساویین فی العلم این است که آیا اجماع معتبر بر این تخییر داریم یا نه؟ این اجماع مکرر نقل کرده‌اند و اعظام نقل کرده‌اند مثل شیخ انصاری و دیگران. یک تسالمی در عصور سابقه بر آن بوده که اگر دو مرجع تقلید متساوی در فضیلت بودند این مکلف مخیر بینهماست در صورت اختلافهما فی الفتوی چون بحث، بحث اختلافهما فی الفتوی است. پس مطلب دوم این بود که آیا اجماع معتبری بر تخییر بین مجتهدین متساویین مع اختلافهما فی الفتوی هست یا نه؟ بله هست. اشکل علیه صغری و کبری.

اما صغری. گفته‌اند همچنین اجماعی ما نداریم، یعنی محرز نیست، اجماع باید احراز شود، اجماع یعنی اتفاق الكل و محرز نیست که همه فقهاء شیعه اتفاق بر این مسأله داشته باشند که تخییر بین مجتهدین متساویین فی العلم المختلفین فی الفتوی، و اگر محرز نبود فایده‌ای ندارد. و یؤید عدم اجماع را

اینکه گفته‌اند این از مسائل مستحدثه است در عصور قدیمه این مسأله نبوده تا اینکه ببینیم نظر آن علماء چیست؟ ما نمی‌دانیم نظر شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و ابن زهره چیست؟ چون نبوده و مطرح نکرده‌اند. پس صغری تام نیست و اجماعی نیست این دو اشکال بر صغری قابل مناقشه است. اما اینکه گفته‌اند محرز نیست اجماع. ما دو جواب داریم: یکی اینکه اعظامی مثل شیخ بلکه معظم نقل اجماع کرده‌اند، این دلالت بر یکی از دو چیز می‌کند. یا اقلاً دلالت بر شهره عظیمه می‌کند بر تسالم بین الفقهاء و الأصحاب شهرت عظیمه‌ای که شامل عصور متقدمه و متأخره باشد این در حجیت نظر اجماع محرز است (علی المبنی) یعنی انسان یجرد نفسه عما سمع و علم أو قرأ، راستی برود در سوق عقلا، اگر یک مطلبی که خبرویت می‌خواهد معظم اهل خبره من غیر ظهور خلاف بر آن اتفاق داشتند، نه از باب لطف می‌خواهیم بگوئیم اجماع حجت است و نه از باب دخول معصوم علیه السلام و نه حدس موافقه المعصوم حجت است، می‌خواهیم بگوئیم عین اینکه خبر ثقه طریقت عقلائی دارد ظهور طریقت عقلائی در مقام تنجیز دارد و حجیتش تام است، آیا اگر معظم اهل خبره یک فنی اتفاق بر یک مطلبی کردند خلافی هم ظاهر نیست آیا بناء عقلا بر تنجیز و اعدار نیست؟ این اضعف از یک ثقه است که نقل حسنی کند یک چیزی را؟ به نظر می‌رسد که در سوق عقلاء هست البته لقائل که بگوید همچنین چیزی برای ما محرز نیست، اما علی المبنی من فکر می‌کنم که کافی است در مقام تنجیز و اعدار خصوصاً در موردی که لم یظهر خلاف و خلاف در عصور ما ظاهر شده و گرنه در عصور قبل ما، همچنین خلافی نیست.

خلاصه تسالمی که لم یظهر خلاف و یک شهرت عظیمه‌ای که لم یظهر

خلاف. فقہائی که اهل فن هستند و اهل خبره‌اند و ثقات هم هستند، مشارب و مبانی مختلف هم دارند در این مسأله معظمشان اتفاق کرده‌اند. در مقام تنجیز و اعذار لازم نیست الا احراز اتفاق کل باشد همین مقدار هم کافی است.

جواب دوم این است که صحیح است این از مسائل مستحدثه است و در کتب متقدمین این مسأله نیست تا ما کشف کنیم نظرشان چه بوده است. این از مسائل مستحدثه بودن یمنع از یک چیز، و آن اینکه ما نتوانیم بعنوان نقل حسّی نسبت به کل بدهیم این مسأله را، چون شیخ مفید فرموده و هکذا غیر شیخ مفید. اینکه مسأله مستحدثه است یعنی از عصور اول نبوده و در روایات نبوده و اصحاب پیششان مطرح نبوده این مسأله، یمنع از اینکه بخواهیم اتفاق حسّی نسبت به همه بدهیم این درست است. اجماع و نقل حسّی نیست و نمی‌خواهیم ادعا کنیم که هست، اما دو چیز منافات ندارد به اینکه مسأله مستحدثه باشد.

در عین اینکه من مکرر عرض کرده‌ام که باید از فرد فرد فقهاء مان تجلیل کنیم اما در عین حال توی ابهت و هیبت ورع و علمشان نباید قرار بگیریم در باب مباحث علمی و راستی ایشان تأمل کند. دو چیز را باید ملاحظه کنیم:

۱- وقتیکه مثل شیخ انصاری می‌فرماید اجماع است، شیخ انصاری اهل فن است و یک آدمی نیست که اصطلاح اجماع را نداند و امثال این‌ها از اعظام که نقل اجماع می‌کنند که مکرر هستند همه اهل فن هستند و می‌دانند اجماع حسّی نیست و شیخ انصاری درک می‌کند که شیخ مفید مسأله را مطرح نکرده است و اجماع یعنی اتفاق الكل و دارد می‌گوید اجماع و می‌داند که شیخ طوسی در اجماع نیست و نبود شیخ طوسی یضراً بالاجماع الكل. اما در

عین حال می‌گویند اجماع. این یکی از دو چیز است که به نظر می‌رسد ایضاً حجیت داشته باشد. یا اینکه مثل شیخ انصاری که اهل فن هستند و می‌دانند اجماع حسّی نیست، مع ذلک نقل اجماع می‌کنند، این نقل حسّی اعم از خصوص این مسأله اعتماد شاید کرده‌اند. یعنی چه؟ یعنی شیخ مفید مجتهدین مختلفین متساویین فی العلم را مطرح نکرده، اما شاید شیخ انصاری از بعض تعبیّرات شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و دیگران استفاده کرده‌اند (که نقل‌های حسّی بوده) یک عمومی را که مجتهدین مختلفین فی الفتوی متساویین فی الفضیله یکی از مصادیق این عموم است. آیا می‌شود این احتمال را داد یا نه؟ احتمالش هست.

۲- یک مرتبه پائین‌تر می‌آئیم، می‌گوئیم می‌دانیم شیخ مفید و امثالش این مسأله را بالخصوص مطرح نکرده‌اند و می‌دانیم شیخ انصاری که نقل اجماع کرده‌اند، احتمال نمی‌دهیم که شیخ انصاری از عمومات کلمات شیخ مفید یک استظهاری کرده باشند که این مسأله را شامل شده باشد (بالفرض) که می‌دانیم نقل حسّی خاصی این مسأله از امثال شیخ مفید نیست و نقل حسّی عامی که يشمل این مسأله را هم نیست، اما احتمال بدهیم که شیخ انصاری و امثالش از نقل اجماع این‌ها از مطالب دیگری که شیخ مفید در جاهای دیگر گفته‌اند حدس زده‌اند که نظر شیخ مفید هم همین است و نقل حدسی کرده. مثلاً شیخ انصاری از ابن ادریس به بعد را از محقق به بعد را نقل حسّی کرده اما نسبت به قبلی‌ها روی حدس خودش شیخ انصاری حدس زده است که آن‌ها هم موافق هستند لذا نقل اجماع کرده‌اند. اگر کسی بگوید هیچیک از این‌ها را احتمال نمی‌دهیم که انصافاً بعید به نظر می‌رسد. اما اگر احتمال دادیم یکی از این دو تا را که نقل حسّی عام و نقل حدسی نسبت به بعضی‌ها باشد، می‌آئیم

در سوق عقلاء می‌بینیم اهل خبره و غیر اهل خبره دو نفر ثقه و یک شیخ انصاری ثقه هستند و یک بقال ثقه و یک دلال ثقه که اهل خبره زمین است. یک بقال ثقه و یک قالی شناس ثقه، لدی العقلاء بین این دو ثقه که یکی ثقه است و اهل خبره نیست و دیگری هم ثقه و هم اهل خبره است چه فرقی هست؟ فرق این است که حدس‌هایش حجت است. و حدس‌های این عین حس‌های آن است الا ما خرج بالدلیل.

مدعا این است که در سوق و بناء عقلا اگر شک هم کردید چه نفیاً و چه اثباتاً به نظرتان رسید در فقه بالعشرات این مطلب را می‌بینید. خبیر ثقه حدسش حجت است مگر اینکه دلیل خاصی بر خلافش داشته باشیم. همان‌هایی که می‌گویند حجت نیست، فتاوی‌شان را دقت کنید می‌بینید به آن قائل شده است.

عند العقلاء فرقی که بین خبیر ثقه و ثقه غیر خبیر هست این است که ثقه غیر خبیر، حسیّاتش حجت است و ثقه خبیر حسیّات و حدسیّاتش حجت است و شکی نیست مثل صاحب جواهر و شیخ انصاری این اعظام هم ثقه هستند و هم خبیر در نقل حدسی و حسّی فتاوی‌ فقهاء هستند و کارشان همین است.

ولو ما اجماع نداریم و قبول هم داریم و محرز نیست که تمام فقهاء این مسأله را مطرح کرده باشند و در زمان متقدمین نبوده اما وقتی که اعظامی مثل شیخ می‌گویند اجماع هست ما احتمال بدهیم این اجماع را حسیاً بعموم و نحو دارند نقل می‌کنند یا حدساً نقل می‌کنند؟ شیخ انصاری که بالاتر از این رفته‌اند و توی فقه هم همه فقهاء پایبندش هستند بلا استثناء ولو جزئياً که اجماع عملی حجت است. اقلّاً نقل و لسان دارد. حالا ممکن است من وجه

آخر اجماع عملی اقوی باشد چون عمل الكل است که یکشف عن موافقتهم، اما این مقدار اجماع بر اینکه این مجتهدین متساویین فی الفضیله المختلفین فی الفتوی مقلد مخیر است بینهما، شیخ انصاری می گوید بالاجماع اجماع حسّی دیده ایم که نیست اما یکی از این دو چیزی دیگر یعنی حسّی خاص نیست و حسّی بالعموم احتمال نمی دهیم؟

خلاصه آیا ما احتمال حتی یکی از این دو قسم را نمی دهیم؟ و شیخ انصاری اجل از این است که اجماع را گفته و نه مرادش اجماع حسّی بالخصوص بوده و نه حسّی بالعموم بوده و نه حدسی بوده است. آنوقت حرف این است که آیا معتبر است و فرق خبیر و غیر خبیر همین است.

مسأله، مسأله بناء عقلاء و طریقت است که آیا طریقت عقلائیّه دارد یا نه؟ اگر طریقت عقلائیّه داشت خودش حجّیت دارد، نه اتصال به زمان معصوم علیه السلام احتیاج دارد و نه احراز موافقت معصوم علیه السلام را می خواهد. این جواب از وجه اول و اشکال صغروی در مسأله. البته صغری می گوید اجماع حسّی اتفاق الكل نیست ما این را قبول داریم اما اگر این نباشد ضرری نمی زند.

اشکال کبروی این است که بر فرض مسأله را همه گفته بودند بدون استثناء و احراز شد از شیخ مفید همه به او درست گفته بودند در تخییر اتفاق هست، گفته اند این اجماع حجّیت ندارد. چرا؟ چون محتمل الاستناد است و وجوه و ادله دیگر دارد. آنوقت باید ادله را ببینیم اگر آنها حجّیت دارند که دلیل آنها هستند نه اجماع، اگر هم حجّیت ندارد که فایده ای ندارد این اجماع.

والجواب الجواب که مکرراً ذکر شده که اجماع محتمل الاستناد اگر لم

یظهر خلافه، یک وقت فقیه برایش ظاهر می‌شود که اشتباه است، بحثی نیست، صحبت سر موارد شک است و گرنه در مقام تنجیز و اعدار اجمع بنفسه حجیت دارد نه اینکه کاشف از قول معصوم علیه السلام است. خودش کاشفیت عقلائیه دارد.

می‌ماند یک حرفی که اینجا و در این مسأله مطرح شده و سابقاً به مناسبت مسأله تخییر بین اعلم و غیر اعلم که فتوای صاحب جواهر و فصول بود آنجا مفصل مطرح شد لهذا مختصر مطرح می‌کنم و آن این است که گفته‌اند، خوب حالا اجماع هم بود، اجماع در چیزهایی که مستحیل نیست حجت است، مستحیل است همچنین چیزی و محال است. تخییر بین مجتهدین متساویین یعنی مولای حکیم به عبدش بگوید تو مخیری بین این دو طریق که متناقض فتوی می‌دهند یکی می‌گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست، الحجۃ التخییریۃ لیست معقوله اصلاً و معنایش تناقض است. مولی می‌گوید هم این مجتهد برای تو حجت است و هم آن و تو مخیری بینهما با اینکه فتوایشان متناقض است یعنی جعل الحجیۃ التخییریۃ یعنی تناقض و تام نیست.

الجواب: دو جواب داده‌اند بر این اشکال: همین‌هایی که این اشکال را کرده‌اند توی بعضی از کتاب‌هایشان تصریح کرده‌اند به این تخییر اما نه در این مسأله در یک مسأله دیگر، اگر تناقض باشد فرقی نمی‌کند در این مسأله یا مسأله دیگر و آن تخییر در اخبار است. دو روایت است یکی می‌گوید نماز ظهر واجب است و دیگری می‌گوید نماز جمعه واجب است، این جمع ضدین است با ملاحظه اینکه لا وجوب قطعاً به دو نماز، یعنی ما احتمال نمی‌دهیم که تکلیف واقعی سه تا نماز باشد یکی عصر و یکی ظهر و یکی

جمعه. و از ادله قطعیه این امر ثابت است. خود بعضی از اینها تصریح به این تخییر کرده‌اند.

در مصباح الأصول ج ۳ ص ۴۱۲ می‌فرمایند: **فتحصل مما ذكرناه في المقام** (در تعارض روایات) **لزوم الترجیح بالمرجحات والتخییر مع فقدمها**: مگر این تخییر در حجیت نیست؟ برای فتوای دو مرجع تقلید، مقلد مخیر است بینهما و دو روایت مجتهد مخیر بینهماست. این جواب نقضی است که اگر معقول نیست چطور در باب اخبار معقول شد. مورد تخییر در اخبار هم مورد تعارض اخبار است و احتمال نمی‌دهیم مورد توافق اخبار باشد یا مورد شک توافق و **تخالفها هذا یا مرنا وهذا ینهانا**. این جواب نقضی.

جواب حلّی، که اگر حجیت تخییر اشکال دارد پس چطور آنجا اشکال ندارد که. جواب نقضی همیشه اشکال را توسعه می‌دهد.

و اما جواب حلّی، همان است که دو روز قبل به مناسبتی عرض شد، خلط شده بین تنجیز و اعدار و حجیت ظاهریه و بین حکم واقعی تناقض در حکم واقعی است نه در مقام ظاهر. مولی اگر به عبدش گفت این دو فرزندان من قولشان حجت است عبد می‌گوید این دو هم گاهی ضدین صحبت می‌کنند و گاهی تناقض صحبت می‌کنند مولی می‌گوید حتی اگر ضدین و تناقض صحبت کردند. مولی چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید اگر یک فرزندش گفت نان بگیر و دیگری گفت نان نگیر، یعنی مراد مولی نان گرفتن و نگرفتن است، قطعاً این نیست می‌خواهد بگوید تو وظیفه‌ات این است، این در مقام جعل ظاهری و تنجیز و اعدار اشکالی ندارد و مصالح عقلانیه دارد، تسهیل بر امت هست و دیگر مصالح. آن چیزی تناقض است که علی مذهب المخطئه می‌گویند در لوح محفوظ یک حکم بیشتر نیست اگر این طریق به

لوح محفوظ است که معلوم شود در لوح محفوظ هم نماز جمعه و هم ظهر واجب است که این تناقض است، اما تخییر یعنی جعل حجت ظاهری. اصلاً حجیت یعنی ظاهر بمعنی مقام اثبات نه مقام ثبوت، چه مانعی دارد؟ تناقض در مقام ظاهر هیچ اشکالی ندارد.

آقایان از اول تا آخر فقه می گویند و کم له من نظیر. می آیند می گویند که تنافی اصول با هم مانعی ندارد و اشکال ندارد و کم له من نظیر. و هر دو اصل است و هر دو روایت است، چطور شده تناقض لازم می آید. وضو گرفته با یکی از دو آب علم اجمالی می گوید حدسش رفع نشده و خبث هم ندارد یا اینکه اگر قطعاً وجداناً نه فقط اعتبار اگر این آب نجس بوده دستش هم نجس است و اگر آب طاهر بوده وضو هم دارد چطور این تناقض دارد در مقام ظاهری اشکالی ندارد.

پس نتیجه اشکال بر این اجماع صغری و کبری لباً تام نیست، ولو صغری حرف تام است اما اشکال ایجاد نمی کند و کبری هم علی المبنی اشکال ندارد و حجیت تخییری هم چون مقام ظاهر است کلمه حجیت یعنی مقام اثبات، چون مقام ظاهر است مانعی ندارد.

جلسه ۱۴۴

۲۹ جمادی الثانی ۱۴۲۰

صحبت در رابطه با مجتهدین متساویین در فضیلت و مختلفین در فتوی بود. دو مجتهد هستند که هیچکدام اعلم نیستند یا بالوجدان و یا بالتعبد، اصالة عدم الاعلمیه اگر گفتیم مورد شک ملحق متساوی است حکماً. یکی می گوید نماز جمعه واجب است و ظهر کافی نیست و یکی می گوید نماز ظهر واجب است و جمعه کافی نیست، مرحوم صاحب عروه بنحو مطلق فرموده اند تخییر است و فقهاء هم اختلاف کرده اند. عرض شد چهار مطلب اینجا صحبت می شود که سه مطلب کم و بیش صحبت شد و حالا راجع به مطلب چهارم صحبت می کنیم.

مطلب چهارم این بود که آیا اطلاقات و عمومات خاصه در باب تقلید استفاده شده چه در خصوص تقلید و چه در باب روایات متعارضه باشد و مستفاد عرفی القاء خصوصیت باشد و گفته باشد که در باب تقلید هم همینطور است. آیا اگر از سه مطلب گذشته چیزی دستگیرمان نشد و از روایات باب تقلید استفاده می شود العموم و الإطلاق و الشمول لمورد اختلاف

مجتهدین یا نه؟ قد یقال بل قیل که عمومات و اطلاقات شامل مجتهدین می شود و اطلاق احوالی دارد و شامل می شود اما من کان من الفقهاء، این من الفقهاء آن من الفقهاء است فللعوام أن یقلدوه، فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا، این رواة احادیثنا همان رواة هستند، انظروا الی رجل منکم، این رجل منکم، آن هم رجل منکم است. اینها اطلاق احوالی یعنی این فقیه را شامل می شود و آن فقیه را هم شامل می شود حتی در حال اختلافهما فی الفتوی.

مدعی این است که روایات مستدل بها علی حجیة قول المجتهد الجامع للشرائط للعامی اطلاق احوالی دارند این ادله لفظیه (روایات) و شامل حال اختلافهما فی الفتوی می شود. اگر همچنین چیزی به نظر رسید گیری ندارد اما دو اشکال اینجا شده مضافاً الی اشکال سندی که اشکال سوم است و قبلاً گذشت و عرض شد تبعاً للمشهور اشکال سندی ندارد و روایات من حیث المجموع سندش صادر است یعنی شک در صدور تعبداً ما نداریم. لهذا دو اشکال شده: یکی همان اشکالی که مفصل در مسأله اولی گذشت و آن این است که اینها اطلاق ندارد و در مقام بیان اطلاق نیست یعنی محرز است که در مقام بیان نیست. چون ما سه چیز داریم. یک وقت است که محرز است، اطلاق در مقام بیان هست که گیری در اطلاق ندارد، یک وقت است شک می کنیم که آیا اطلاق در مقام بیان هست یا نه؟ که اگر شک در اراده مولی اطلاق شد و لفظ صلاحیت دارد و اینجا اصولاً و فقهاً آقایان گفته اند اصالة الإطلاق جاری است. یک وقت نه، محرز است که در مقام اطلاق نیست، در مقام بیان چیزی دیگر است، اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، مستشکلین گفته اند این روایات در مقام بیان این است که به فقهاء شیعه رجوع کنید نه فقهاء عامه. در مقام این است که به فقهاء رجوع کنید نه به قضاء حکومتها، در

مقام این است که فقط، اما این فقیه با فقیه دیگر توافق داشته و یا تخالف داشته باشند گفته‌اند که محرز است که در مقام بیان این نیست، این یک اشکال، که سابقاً مفصل صحبت شد که مضافاً به نقض اینکه اگر این اشکال را ما بپذیریم از اول تا آخر فقه خیلی اینگونه اطلاقات گرفتاری پیدا می‌کند مضافاً به اینکه برای ما محرز نیست و جواب مبنائی و اشکال هم مبنائی است. هیچ اشکالی ندارد که مولی به عبدش بگوید این بچه را دکتر ببر عبد هم بچه را گرفت و برد دکتر این اطلاق احوالی دارد این را ببر دکتر در هر حالی باشد. در راه که می‌رود برای دکتر دید برای مولی دارد مهمان می‌آید شک کرد که آیا اطلاق اینکه موملی گفت بچه را دکتر ببر این شامل این می‌شود که چه مهمان بیاید یا نیاید و بگوید شک در اطلاق داریم و دکتر را رها کند و بیاید با مهمان‌ها به خانه و اگر برگشت به منزل، مولی به او اشکال کرد که من گفتم بچه را دکتر ببر چرا برگشتی؟ آیا عبد عذرش عقلائی است که من شک کردم که آیا این حرف شما اطلاق احوالی داشت و این حالت مهمان آمدن را هم شامل می‌شد یا نه؟ آیا للعبد العذر، للمولی العتاب اطلاقات تمامش اینگونه است.

اگر یک وقت لفظ اطلاق داشت، یک وقت شک در اطلاق است اما لفظ داریم اینجا جای اصالة عدم الإطلاق است، اما اگر لفظ اطلاق داشت ما شک کردیم که آیا این حالت را می‌گیرد یا نه؟ قاعده‌اش این است که اصالة الإطلاق را جاری کنیم و جواب اشکال این است که یا این الفاظ محرز الإطلاق است یا لا اقل شک در این است که آیا اطلاق احوالی دارد یا نه؟ نه شک در ظهور است، شک در تطابق الارادتين است. بعد اینگونه که مستشکل ادعا کرده که ما می‌دانیم در مقام بیان اطلاق نیست بله اگر کسی اینگونه می‌داند اطلاق نداریم

اما همانگونه که مشهور اطلاقات را فهمیده‌اند یا اطلاق وجدانی فهمیده‌اند یا الفاظ وجداناً اطلاق دارند یا اطلاق تعبدی دارد، در حکم اطلاق است عند الشک. قبلاً جواب از این اشکال داشته شده که اولاً ظهور در اطلاق دارد و ثانیاً بر فرض نوبت به شک که رسید اصالة الإطلاق اینجا هست.

اشکال دوم این است که حال تعارض را شامل نمی‌شود و اشکال ثبوتی دارد. اما من کان من الفقهاء... فللعوام أن یقلدوه، یقلدوه یعنی عمل خودشان را قلابه کنند و گردن او بیاندازند و گفته‌اند این تکاذب است و وقتیکه تکاذب شد اگر هم اطلاق ظهور در اطلاق احوالی هم داشته باشد چون اشکال عقلی دارد باید بگوئیم مراد نیست و اطلاقی که موجب تناقض هست، نیست.

در صحبت‌های گذشته نزدیک در مورد این اشکال صحبت شد که تکاذب در مقام ثبوت است و در مقام اثبات تکاذبی نیست یعنی این می‌گوید آن واقع نیست آن هم می‌گوید این واقع نیست، ما در مقام حجج دنبال واقع نیستیم دنبال ظاهر هستیم، اصلاً تقلید مال کسی است که واقع را نمی‌داند، اماره مال کسی است که واقع را نمی‌داند، امارات ظرفها الشک است و اصول موضوعها الشک است، شک به واقع. من که واقع را نمی‌دانم که چیست. مولی به من گفته است که تقلید کن، اطلاق دارد این یا این. تناقض هم می‌گویند یکی می‌گوید ظهر بخوان دیگری می‌گوید جمعه بخوان. چه گیری دارد. در مقام واقع بنابر مذهب مصوبه آن هم گیری ندارد، بنابر مذهب مخطئه که ما معتقد هستیم و جزء اصول و توابع اصول این ماست که در لوح محفوظ فقط یک حکم در هر مسأله‌ای هست و المجتهد اما یصیب أو یخطئ، بله تکاذب آنجا را خراب می‌کند. یعنی اگر تکاذب در واقع شد، یکی گفت در لوح محفوظ نماز جمعه واجب است در زمان غیبت و دیگری گفت در لوح

محفوظ نماز جمعه واجب نیست، بله این تکاذب است. چون می دانیم یکی بیشتر نیست.

در مقام ظاهر ما چه دلیلی داریم که بیشتر از یکی نیست، اطلاق می گوید دوتاست، چه گیری دارد و محذور عقلی دارد که گفتند ندارد، تکاذب مال مقام ثبوت است نه مال مقام اثبات. عرض شد این به نحوی دیگر اشکال این قبه است که یستلزم تحلیل الحرام و تحریم الحلال.

پس روایات یا باید بگوئیم ظهور در اطلاق دارد و شامل هر دو می شود ولو مختلفتین فی الفتوی باشند یا می گوئیم شک است که باز جای اصالة الإطلاق است. اشکال تکاذب ظاهراً اینجا نمی آید مگر کسی بگوید می دانیم در مقام اطلاق از این جهت نیست که مدعای مستشکل این است و اگر پیش فقیهی این امر محرز شد احرازه عذره اما ما که برایمان محرز نیست یا محرز است که اطلاق دارد قاعده اش این است که گیری نداشته باشد.

مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری اینجا تفصیلی قائلند در اطلاقات خاصه فرموده اند فرق می کند، صدق العادل با فللعوام آن یقلدوه، فرقی گذاشته اند از نظر استحسانی خیلی زیباست، اما ببینیم آیا تام است یا نه؟ ایشان فرموده اند: صدق العادل ادله لفظیه حجیت خبر عادل این اطلاق دارد و شامل مخبرین مختلفین می شود اما ادله جواز تقلید مجتهد اطلاق ندارد و شامل مجتهدین و مفتیین مختلفین نمی شود چرا؟ چون خبر، قول مُخبر که حسّی است با قول مجتهد که قول حدسی ولو لحن لفظ یک گونه است که گفته صدق العادل اطلاق احوالی دارد یا این گفته قلد المجتهد، اطلاق احوالی دارد، اما مورد مختلف است همه خبر را مورد احتیاج است، لا اقل در محل ابتلای عامه مکلفین قرار می گیرد بخلاف مجتهد، هر یک مکلف یک مجتهد یکفیه که

تقلیدش کند.

مجتهد می‌خواهد به خبر و روایت عمل کند به زراعه و محمد بن مسلم و غیره احتیاج دارد تا احکام را از آنها بدست آورد، مجتهد احکام را از چند هزار شخص مباشرین و آنهائی که بالواسطه نقل کرده احتیاج دارد بخلاف مقلد که یک مجتهد او را کفایت می‌کند. پس چون مورد مختلف است اطلاقات باب خبر، اطلاق احوالی دارد یشمل الخبرین المتعارضین، شاید ایشان در عین حال خواسته‌اند یک تفریقی بگویند که در باب خبرین متعارضین اطلاق حجیه خبر ثقه هر دو را می‌گیرد اما در باب مجتهدین اطلاق فللعوام آن یقلدوه هر دو را نمی‌گیرد و این فارق است.

به نظر می‌رسد این فارق، فارق نباشد. اولاً: بحث سر لفظ است، مورد چطور می‌تواند فارق باشد؟ یک وقت یک قرینه عقلیه‌ای در کلام است گیری ندارد بحث مقام اثبات است، بحث این است این لفظی که مولی گفته است همینطوری که اطلاق احوالی دارد و شمول افراد این مجتهد، این مجتهد را شامل می‌شود و این مخبر ثقه و آن مخبر ثقه را شامل می‌شود آیا اطلاق احوالی دارد که این مخبر ثقه نقل حدسی اش معتبر است حتی مع تناقضه با مخبر ثقه دیگر؟ این مجتهد نقل حدسی اش حجت است حتی مع تناقضه با مجتهد دیگر که اطلاق هر دو را می‌گیرد یا نه؟ بحث، بحث لفظ و ظهور است، مورد چه خصوصیتی دارد؟ اصلاً نقشی ندارد. دو مرتبه است مرحله ظهور مرحله لفظی است که از مولی صادر می‌شود، مرحله اطلاق احوالی، احوال چیزهائی است که در خارج اتفاق می‌افتد، یعنی من می‌خواهم بینم لفظ مولی شامل شده است این را در حالت اختلافی با مجتهد دیگر یا نه؟ اینکه من مجتهد محتاج همه روای هستم و من مقلد محتاج همه مجتهدین نیستم و یکی برای من کافی است، این در یک مرتبه دیگر است.

جلسه ۱۴۵

۱ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به تساوی مجتهدین متساویین که مشهور گفته‌اند مخیر است بتقلید ایهما شاء.

عرض شد مرحوم آشیخ عبدالکریم تفریقی فرموده‌اند بین حجیت خبر حسنی و خبر حدسی بین تخییری که در باب اخبار هست و بین مجتهدین به اینکه در خبر حسنی جعل حجیت علی نحو وجود ساری است علی نحو العموم است، در مجتهدین و مخبر حدسی این جعل حجیت علی نحو صرف الوجود است، چرا آن جعل علی نحو الوجود التساوی است با اینکه می‌گوید صدق العادل؟ عادل اطلاق دارد و اینجا علی نحو صرف الوجود است در باب تقلید با اینکه اینجا دارد انظروا الی رجل منکم. رجل اطلاق دارد، بخاطر اینکه آنجا یک عددش مفید نیست (فایده کامله ندارد) در اینجا یک عددش کافی است مضافاً به آنکه دیروز عرض شد می‌شود بر فرمایش ایشان نقضی دیگر وارد کرد و آن این است که بناءً علی حجیة قول المتجزی که جماعتی قائل هستند. روشن است که لا یکفی الواحد علی نحو صرف الوجود نیست، یعنی

اگر بنا شد تقلید متجزی جائز باشد اینجا هم علی نحو صرف الوجود نیست. چون ممکن است پنج مجتهد متجزی باشند یکی در صلاة مجتهد است دیگری در طهارت یکی در حج یکی عقود مجتهد هست. پس علی نحو صرف الوجود نیست. یعنی خارجاً هم اینطور نیست که به یک مجتهد واحد یکتفی یک مقلد واحد فی کل احکامه. در مجتهد مطلق ممکن است این حرف را بزنیم اما در مجتهد متجزی این مطلب ممکن نیست.

یکی دیگر استدلال شده است برای تخییر در مجتهدین متساویین به اخبار تخییر در باب روایات "بأیها أخذت من باب تسلیم وسعک" و امثال ذلک. به چه تقریبی؟ به دو تقریب:

۱- اینکه گفته‌اند فقیهین که اختلاف دارند غالباً لاختلاف الأخبار است. چون عدمه وسیله فتوی برای فقیهی روایات است و ۹۰ درصد استناد فقهاء بر روایات است. آیات قرآن که مسائل را خیلی ندارد و استدلال‌های دیگر هم کم است، عمدتاً و غالب فتاوی فقهاء از روی اخبار است و اگر ما دیدیم یک جائی اختلاف کرده‌اند، این می‌گوید نماز جمعه واجب است نه ظهر آن می‌گوید ظهر نه جمعه، این به روایتی که می‌گوید نماز ظهر نه جمعه عمل کرده و آن به روایتی که می‌گوید جمعه نه ظهر عمل کرده که نماز جمعه مخصوص معصوم است. پس اختلاف، اختلاف مدرک است و آن هم از اخبار است.

پس اینکه روایت دارد در اختلاف اخبار مخیر هستید، اختلاف فقیهین یک مظهري از مظاهر اختلاف اخبار است. پس خود دلیل بأیهما (یعنی بأی الخبرین) اینجا را می‌گیرد.

تقریر دیگر گفته‌اند اگر در این تقریر اشکال شد و گفت نه، خود روایات

اخبار حسیه را می‌گیرد نه اخبار حدسیه، گفته‌اند لفهم عدم الخصوصية یعنی عرف می‌فهمد که خبر حسّی در این مقام خصوصیت ندارد. خبر حدسی هم همین حکم را دارد، القاء خصوصیت دارد و أید القاء خصوصیت را به این جمله‌ای و کلمه‌ای که در باب تخییر است که تعلیل شده من باب التسليم "بأيها أخذت من باب التسليم" روایت دارد به این کلمه اشاره می‌کند که هر دو واقعی نیست، یکی اش مخطئ واقع است اما شما تسلیم این روایت باش. روایتی است که ثقه از معصوم نقل کرده، شما از باب تسلیم به معصوم و به روایتی که ثقه نقل کرده‌اند اخذ کردی در ضیق نیستی که کدام واقع است. پس این باب تسلیم یؤید به اینکه توسعه بر عباد در مقام عمل هست در موارد تعارض و فرقی نمی‌کند که تعارض خود خبرین باشد و شما مجتهد باشید و اهل تمیز روایات باشید آنجا در سعه هستید به هر کدام که خواستید عمل کنید یا اینکه مقلد باشید، اینگونه نیست که مجتهد در سعه باشد. چون مجتهد است و شمای مقلد در ضیق باشید البته بعضی‌ها این را دلیل حساب می‌کنند اما اقله التائید.

پس روایات تخییر که در باب اخبار متعارضه هست آن روایات تشمل فتاوی متعارضه از مجتهدین را یا شمولاً ابتدائاً لعدم الفرق بین الحسن و الحدس و لعل غالب مستند فقهاء در تعارض‌هایشان اختلاف اخبار است و اگر کسی بگوید این را مطمئن نیستم، یا شک دارد و یا اقلش این است که خبر حسّی را می‌خواهد بگوید، لفهم عدم الخصوصية است مؤیداً به این دلیل. پس در فقیهین متعارضین تخییر است للدلیل الخاص ولو ما در مطلق متعارضات تساقط بگوئیم، اینجا اخبار تخییر در متعارضین روایات متعارضین فقهاء را هم می‌گیرد.

بر این اشکال‌هائی کرده‌اند، الإشکال الأول گفته‌اند: منع فهم عدم الخصوصية. این روشن است ظاهراً که عدم فهم الخصوصية فایده‌ای ندارد فهم عدم الخصوصية فایده دارد. عدم فهم الخصوصية شک در ظهور است و کاربرد ندارد، فهم عدم الخصوصية، یعنی باید احراز شود این روایت که راجع به اخبار متعارضین است اخبار خصوصیت ندارد، تعارض در نقل احکام است چه نقل حسی باشد و چه نقل حدسی، گفته‌اند یا محرز العدم است چون دارد از شما ائمه علیهم‌السلام سؤال می‌کند که دو روایت نقل می‌شود یکی اش، یکی نهی این دارد امر حسی را می‌گیرد، از کجا می‌کشیدش به نقل حدسی؟ یا لا اقل من الشک. شک می‌کنیم که خودش سعه داشته باشد یا محرز است الخصوصية، یا لا اقل محرز نیست عدم الخصوصية و فی کلتا الصورتین ما نمی‌توانیم تعدی به فتوای فقیهین متعارضین بدهیم. پس فرق واضح بین حس و حدس است و دو مرحله است.

گفته‌اند مضافاً بر قبل، اینکه شما می‌گوئیم غالب خلاف بین فقهاء بخاطر اختلاف روایات است، نه فقهاء روی اختلاف روایات گاهی اختلاف دارند و هر یک به روایتی عمل می‌کنند اما خیلی وقت‌ها اختلاف بین فتاوا لاشکال‌های علمی و استلزامات عقلی است. این فقیه مدعی است که این استحاله لازم می‌آید پس درست نیست، آن می‌گوید استحاله لازم نمی‌آید چون وحدت دلیلین نیست تا اینکه استحاله لازم آید. آن مال مقام جعل است و این مقام مجعول است این مال مقام ثبوت است و آن مال مقام اثبات است. یعنی اختلاف بخاطر بحث‌های عقلی است و اینطور نیست که همیشه اختلاف بخاطر اختلاف روایات باشد. این اشکال اول.

انصافاً ما باشیم و این اشکال آنچه به ذهن می‌رسد البته بحث علمی

مبنائی است، این اشکال تامی نیست. اولاً: واقعاً ما ذهنمان را از ما قیل و یقال خالی کنیم. مرحوم میرزای قمی در جائی بالمناسبه مکرر در قوانین ذکر کرده‌اند که: الفقیه متهم فی حدسه، چرا؟ چون خیلی حرف در ذهنش است و نمی‌تواند تبادر و حجه سلب را از هم تمییز دهد. مرحوم والد می‌فرمودند: به عکس الفقیه معتمد فی حدسه، چون آدمی که یک طرف حرف دیده دو حرف دیده خوب برایش قضیه روشن نیست، اما آدمی که همه حرف‌ها را دید، همه را با هم می‌سنجد و بیشتر روی حرفش اعتماد است. یک دکتری که یک استاد دیده را بیشتر رویش اعتماد است یا آنکه ده قسم استاد دیده، بله حرف‌ها در ذهنش جمع می‌شود اما ذهن یک توبره نیست که شلوغ شود. خلاصه انسان بخواهد ما قیل او یقال را بیرون کند از ذهنش و ذهنش را عرفی کند.

می‌آید به حضرت می‌گوید دو روایت از شما به ما می‌رسد و هر دو هم ثقه هستند دوگونه از شما نقل می‌کنند ما چکار کنیم؟ حضرت می‌فرمایند بایهما أخذت من باب التسليم وسعک. این ظهور دارد در اینکه در مقام عمل مؤمنین در طرقي که برایشان هست و مورد اعتماد است وقتیکه تعارض شد مخیر هستند. و خود این فرق نمی‌کند مجتهدی آمده روایات را ملاحظه کرده و ادله را ملاحظه کرده و نظری که مجتهد می‌دهد دارد می‌گوید حسب حدس من فتوای امام صادق علیه السلام این است. این هم که می‌گوید حسب حدس من، نمی‌خواهد بگوید که من واقع را می‌گویم و می‌فهمم نه اینکه حدس من مصیب نیست، چون من علم لدنی نیست و ضعیف است ممکن است خطا کنم، اما برداشت من این است که از روایاتی که امام صادق علیه السلام فرمودند حکم این است و آن هم برداشتش این است مثل اینکه هر دو رأی در حدسیات آن هم از امام صادق علیه السلام سه تسبیحه و این یکی نقل می‌کند. یعنی

به ذهن می‌رسد که عرفاً تخییر در باب اخبار خصوصیت حسّی ندارد. نمی‌خواهیم بگوئیم حسّ و حدس یک چیز است، دو چیز هستند و با هم فرق هم دارند اما گذشته از کلمه "متسلم" خود مقام این است که اگر کسی اینگونه برداشت کند به ذهن می‌رسد که عرفاً بد نیست که نه چون راوی ناقل حسّی است و احتمال این را نمی‌دهیم آن هم عرفی و عقلانی، بلکه چون دارد حکم را از مصدر اعتبار که برای راوی مصدر اعتبار معصوم است دارد نقل می‌کند و مجتهد هم از مصدر اعتبار که برداشت‌های خودش از فرمایشات معصومین علیهم‌السلام است استناد می‌کند و اگر به استلزامات عقلیه هم گاهی می‌کند بخاطر این است که فرمایش معصوم علیه‌السلام می‌گوید اینجا مراد معصوم علیه‌السلام این نیست مثل اینکه کسی اختلاف در قرینه کند و یکی می‌گوید قرینه بر مجاز است و دیگری می‌گوید قرینه بر مجاز ندارد. و اختلاف کنند که الاستثناء المتعقب للحمل این قرینه‌ایت دارد بر اینکه بر همه‌اش می‌خورد یا به بعضی می‌خورد. یا فرض کنید اگر در مقام توهّم حذر بود امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟ اگر بعد از حذر بود مسلم ظهور در وجوب دارد اما اگر در مقام توهّم حذر بود محل خلاف است، اما مشهور می‌گویند امر ظهور در وجوب ندارد و اگر نهی بود ظهور در حرمت ندارد در مقام توهّم حذر.

مشهور گفته‌اند که توهّم حذر قرینه صرف ظهور وجوب و حرمت است و بعضی‌ها گفته‌اند قرینیت ندارد. این دو فقیه که اختلاف می‌کنند بالتیجه منشأ این اختلاف برداشت از روایت است و هر دو از خود روایت نقل می‌کنند. عین اینکه از حضرت صادق علیه‌السلام روایتی شنیده دارد نقل می‌کند. روایت همیشه همانگونه که مسلم است پیش غالب فقهاء نقل حدسی می‌کردند. و اینگونه نیست اطمینان نه شخصی نه نوعی داشته باشند که این‌ها

عبارت معصوم علیه السلام باشد شما هم وقتیکه از کسی چیزی می شنوید آیا الفاظ را حفظ می کنید؟ ابدأً. اصلاً چه بسا ذهن شما پیش لفظ نیست، مطلب را می گیرید و نقل می کنید چه بسا این مطلبی که شما نقل کردید اگر این عبارات و آن عبارات را با هم بنویسند سومی یک برداشت دیگری از این دو عبارت کند و بگوید فرق دارد، عبارت شما عموم دارد و آن عموم ندارد یا لا اقل شک در عموم است مثلاً.

پس خود روایات که اختلاف می شود اینطور نیست که خود معصوم علیه السلام واقعاً دوگونه متناقض فرموده باشند. یکی تقیه بوده و دیگری نبوده، گاهی بوده ولی نه همیشه نقل به معنا بوده اختلاف درست می شده است.

راوی مطلب امام را گرفته توی یک صیغه دیگر دارد تعبیر می کند یعنی برداشتش را در صیغه دیگر دارد تعبیر می کند، ثقه است و برداشتش درست است ولی بالتیجه حدس است فقط چیزی که هست خبره زیاد نمی خواهد در آنجا، فقط اهل لسان باشد و عربی را بلد باشد که فرمایش معصوم علیه السلام را بفهمد.

من جایی هم ندیده ام که نقل به معنا از معصوم اشکال داشته باشد. خود ما هم اینگونه نیستیم که تمام صحبت هائی که از دیگران می شنویم همان را کلمه به کلمه نقل کنیم. بله نقل به معنا می کنیم و کسی هم نمی گوید چرا دروغ می گوئی. و نقل به معنا یک چیز متعارف عقلانی است هم روایت دارد و اگر روایت هم نداشت فقهاء می گفتند ما احتیاج به روایت نداریم و مسلماً روایاتی که این روایت کثیرین نقل کرده اند از معصومین علیهم السلام اینگونه نیست که ۵۰ درصد آن را بگوئیم عین کلمات معصومین علیهم السلام است.

عمار روایاتش مضطرب الحدیث است نه به معنای اینکه یخلف، بلکه

روایاتش عباراتش با هم منسجم نیست مع ذلک می‌گویند اگر یک مورد ظهور نداشت بخاطر اضطراب، آن حجیه ندارد و الا حجیت دارد.

شهید تشکیک کرده ولی اکثراً به روایات عمار عمل کرده فقط به یک یا دو مورد عمل نکرده و به ایشان اشکال گرفته‌اند که اگر بنا بود عمل نکنی باید به همه عمل نکنی.

در خصوص ما نحن فیه راوی‌ها از ائمه علیهم‌السلام روایات را می‌گرفتند و ائمه علیهم‌السلام که یک حرف و دو حرف نداشتند در امور دین و دنیای مردم حرف داشتند و حاضر و آینده را می‌فرمودند. یعنی میلیون‌ها مطلب فرموده‌اند و روایت از این‌ها گرفته و کم و بیش بدست ما رسیده. یعنی کسانی نبودند که یک مقداری حرف بزنند. فعلشان و تقریرشان و قولشان حجت بوده و همه نقل می‌شده است.

کان ابو عبدالله علیه‌السلام، کان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این‌ها همه فعل است. پس طبیعت این امور بطوری است که در نقل حسنی اعتماد بر نقل عبارت معصوم علیه‌السلام نیست خیلی از روایت فارسی و ایرانی بودند و ایرانی آن روز غیر ایرانی حالا است. ایرانی حالا اصلاً اکثر کلماتش غیر فارسی است در یک ماشین نوشته بود "استعمال دخانیات اکیداً ممنوع است". گفته است فقط یک کلمه است فارسی است بقیه عربی است. آن روز همه کلمات پارسی بوده است. کافر بوده آمده مسلمان شده ولی تشکیک نمی‌شود. و این بناء عقلاست پس فرق گذاشتن بین حسن و حدس ظاهراً اگر به عرف بدهیم می‌بینید حرف خوبی است.

جلسه ۱۴۶

۲ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به تساوی مجتهدین در فضیلت بود و اینکه اگر تساوی بود
تخیر است بینهما در صورت تعارض فتوین و اختلاف فتوین.
عرض شد اشکالاتی بر این وارد شده: یکی از استدلالاتی که شده بود
استدلال به روایات تخیر در اخبار با فهم عدم خصوصیت اخبار با تقریری که
عرض شد. اشکال شده است که مضافاً به اینکه فهم عدم خصوصیت است
بلکه فارق دارد فتوی با روایت و ما نمی‌دانیم تمسک به اخبار تخیر در
روایات بکنیم در مورد تعارض روایات برای تخیر بین مجتهدین مختلفین فی
الفتوی. چرا؟ چون آن غیر حسّی است و این حدسی است، عرض شد
اختلاف مجتهدین هم بخاطر اختلاف اخبار است غالباً، اشکال کرده‌اند که
بخاطر اختلاف اخبار خیلی وقت‌ها نیست، برای استدلالات عقلیه است.
الجواب: اینکه مجتهدین مختلفین فی الفتوی این اختلافشان در فتوی که
از چند چیز است. گاهی و هو کثیر اختلاف در روایات خاصه است و دونکم
الفقّه. از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات غیر از مسائلی که ادله عامه

دارد و ادله خاصه دارد بسیاری از آن‌ها روایاتش مختلف است و یک فقیه به این عمل کرده و یکی به آن، یعنی طبق مبنائی که در فقه، اصول، رجال و غیره دارند.

گاهی ولیس بقلیل ایضاً اختلاف فقیهین بخاطر اخبار عامه است و بخاطر حدس است و اینکه این صغری، صغرای این کبری است یا آن کبری؟ اینجا جای لا حرج است یا جای فلان دلیل دیگر. این جا جای ما یضمن بصحیح یضمن بفساده است یا جای فرض بفرمائی الخراج بالضمنان است؟ چون در روایات یک مشت روایات عامه داریم در عبادات و احکام است و نمی‌دانیم این صغرای این روایت است یا آن روایت. بالتیجه این اختلاف برگشتش و منشأش استظهار از روایت است که آیا ظهوری دارد و آیا این صغری را می‌گیرد و معنائی می‌کنیم که این صغری را بگیرد و یا روایت را طوری معنا می‌کند که این خود صغری را می‌گیرد آن روایت دیگر این صغری را می‌گیرد. پس اختلاف فقیهین خیلی جاها بخاطر استظهار از روایات عامه است و از قواعد عامه مستفاد از روایات است که بعضی‌ها نصوص روایات است. فرق بفرمائید مثلاً لا تعاد چه بحث طویلی بین فقهاء هست که صدها مسأله با آن فرق می‌کند که لا تعاد الصلاة جاهل را می‌گیرد یا نه؟ بعضی‌ها گفته‌اند می‌گیرد و بعضی‌ها می‌گویند نمی‌گیرد.

پس این خلاف از اختلاف از معنای روایت است پس منشأش روایت است. گاهی اختلاف در یک روایت واحده است که معنایش این است یا آن؟ گاهی نه، در این است که آیا مصداق این روایت است یا آن روایت. و این هم بسیار است و یک یک روایات عامه‌ای که داریم در فقه مثلاً اوفوا بالعقود، آیا عقودی که در زمان شارع نبوده را شامل می‌شود یا نه؟ عموم دارد، علی نحو

القضية الحقيقية يا عموم على نحو القضية الخارجية، تا امروز بين فقهاء محل اختلاف است که آیا اگر یک اوفوا بالعقود می‌خواهد بگوید عقودی که در زمان نزول آیه عقود بوده که فرض کنید بیمه آنوقت نبوده پس اشکالی ندارد و جماعتی از علماء که من آنها را درک کردم اشکال می‌کردند در بیمه، با اینکه عقدی است عقلائی که تحت یکی از عقود محرمه بالنص مثل کالی بکالی، ربا، بیع صرف بدون تسلیم در مجلس عقد هم داخل نیست و اوفوا بالعقود آن را نمی‌گیرد.

پس برداشت از روایت است، یکی می‌گوید صحیح است یکی می‌گوید باطل است و یکی می‌گوید عقد بیمه با فلان شرط صحیح است و یکی می‌گوید فلان شرط لازم ندارد مطلقاً صحیح است. همه این‌ها منشأش روایت است.

بنابر مشهور قدیماً و حدیثاً ادله حجیت خبر، خبر حدسی را نمی‌گیرد و روایات تخییر در اخبار یک مسأله دیگر است که منافات ندارد که بگوئیم صدق العادل یعنی صدق العادل فی خبر الحسی این مجتهدی را نمی‌گیرد که خبر حدسی دارد. بنابر این مبنا روایات می‌گوید اخبار حسیه تعارض کرد شما مخیر هستی. فقیهین منشأشان اخبار حسیه است. یعنی منشأ خلاف ولو حدس است اما حدس مبتنی بر خبر حسی است و منافات ندارد ما آنجا قائل شویم کالمشهور که خبر حدسی را نمی‌گیرد و اخبار حسیه را می‌گیرد و در تعارض اخبار حسیه تخییر هست. آنوقت اخبار حسیه دو جور است یکی به این عمل کرده و یکی به آن و این مقلد که می‌خواهد تقلید کند بالتیجه مرجع تخییر بین فقیهین تخییر بین خبرین است و ادله تخییر بین خبرین این را می‌گیرد و غیر از این چیزی نیست.

گاهی تعارض خبرین عامین است و گاهی هم تعارض بخاطر استلزامات عقلیه است درست است. استلزامات عقلیه تابع چه؟ تابع وجود و عدم؟ تابع امکان و امتناع؟ تابع همین روایات است. می‌گوید این روایات نمی‌تواند عموم داشته باشد چون دور لازم می‌آید. آن می‌گوید از روایت چون دور لازم نمی‌آید عموم دارد و حجت است. استلزامات عقلیه باز در دائره اخبار است و آیات قرآن. استظهار از آیات است چون سندی که ندارد دلالتش ممکن است باشد.

پس استلزامات عقلیه برگشتش به اشکال سندی است یا اشکال دلالی یا اشکال جهتی است، جهت صدور. وگرنه استلزامات عقلیه مستقلاً از اخبار نیست. این فقیه می‌گوید این لازم‌هاش دور است آن دیگری می‌گوید دور نیست. آن می‌گوید تسلسل لازم می‌آید، دیگری می‌گوید تسلسل لازم‌هاش نیست. بالنتیجه همان روایات خاصه است یا عامه.

پس اگر بنا شد در اصل و ریشه تخییر باشد عند التعارض، کلمات تفرّع علیه مانعی ندارد و استظهار کردن مانعی نیست. اگر باشد بسیار نادر بل کالمعدوم است.

پس این اشکال به اینکه ما نمی‌توانیم استدلال به حکم خبرین متعارضین در فقیهین متعارضین بکنیم چون دو موضوع است آن حسّ است و این حدس، درست این حدس است و آن حسّ، اما این حسّ حدسی است که منشأش همان اختلاف است، یا در نصوص خبرین یا در برداشت از خبر حجت است. در خبرین متعارضین که روایت دارد تخییر یعنی متکافئین یعنی حجتین این می‌گوید این خبر حجت نیست پس این روایت معارض ندارد آن می‌گوید آن حجت است پس متعارضان هستند آن می‌گوید تخییر و این

نمی گوید و می گوید مثلاً ظهر واجب است.

پس این اشکال به عدم تعدی تخییر اخبار به فقیهین این جواب را هم دارد. اشکال دوم در استدلال به روایات تخییر برای تخییر بین فقیهین متعارضین فی الفتوی، این است شما اگر تخییری که حکم موضوع تعارض الخبرین الحسینین است یعنی شارع فرموده در خبرین تخییر، چون خبرین منشأ فتوین غالباً است شما می خواهید در فتوین هم بگوئید تخییر است و اگر این است باید تمام احکام خبرین را اینجا بکشید و منها تراجیح است که در خبری است و نمی آورید و فقهاء ملتزم نیستند که تراجیحی که در باب خبرین ذکر شده که اگر نبود آن تراجیح آنوقت نوبت به تخییر می رسد آن را نمی آورید. صاحب عروه فرموده: **إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، نكفنه يرجح بالاصدقية، بالاعدلية، بالموافقة الكتاب، بمخالفة العامة و... آخر کار بگوید: إذن فتخیر. چرا گفته تخییر؟** با اینکه تخییر در روایات بعد فقد المرجحات است پس این یک موضوع دیگر است غیر آن موضوع. اگر شما به روایات تخییر بین خبرین متعارضین می خواهید فتوی دهید به تخییر بین المجتهدین المتعارضین فی الفتوی، باید بعد فقد المرجحات این را بگوئید. مرجحاتی که آنجا ذکر شده، یا اعم از آنکه ذکر شده، آنکه در باب اخبار قائل هستید و آن را نمی گوئید، پس آنجا را نیاورید اینجا. این اشکال دوم.

الجواب: این اشکال چند جواب علی سبیل منع الخلو دارد:

اولاً: مرجحاتی که در روایات ترجیح ذکر شده مال همه اخبار متعارضین است یا بعض اخبار متعارضین است؟ مال بعض اخبار متعارضین است چون علی نحو لا بشرط است و علی نحو منع الخلو است. یعنی روایات متعارضین اگر احد الراویین اصدق هست، خذ بأصدقهما و اگر اصدق نیست اعدل است

خذ بأصدقهما نیست، موضوع ندارد. اگر احد الراویین اعدل نیست و در عدالت سواء هستند، احدهما موافق مشهور و شما موافق را می‌گیرید، موافق کتاب است، آن را می‌گیرید.

روایت دارد به حضرت عرض کرد کلاهما مشهوران، پس این ترجیح موضوع ندارد. در خبری متعارضین قبل از تخییر ترجیحاتی که ذکر شده آن‌هائی که موضوع دارد اخذ به مرجح دارد و آن‌هائی که موضوع ندارد شما می‌گوئید پس این ترجیح چون در فلان روایتین متعارضین موضوع ندارد پس ترجیح تام نیست نه این را نمی‌گوئید، در فقیهین هم همین را بگوئید.

در فقیهین متعارضین یک عده از مرجحات موضوع ندارد، اصدق در حدس معنا ندارد در حس معنا دارد. دو نفر که دارند خبر حسی نقل می‌کنند این راستگوست آن راستگوتر، اما دو تا طبیبی که دارد برداشت می‌کند، می‌گوید من معتقدم که این کسالت مالاریاست آن دیگری می‌گوید تب مالت است، می‌گوئیم این راست می‌گوید یعنی چه؟ یعنی موافقه الحکایه للمحکی، محکی ای در کار نیست، خبر نیست، دارد انشاء می‌کند و اصدقیت موضوع ندارد موافقت عامه در فقیهین موضوع ندارد چون روایات ائمه علیهم‌السلام در مشکلات سیاست بنی امیه و بنی العباس بودند و یک جاهائی اضطراراً تقیه می‌کردند اما فقیه که فتوی می‌دهد غالباً تقیه در او معنا ندارد، موافقه الکتاب و مخالفه الکتاب کار فقیه است و کار عامی نیست. به عامی نمی‌شود گفت این دو تا مجتهدی که متعارض با هم هستند بین کدام موافق کتاب و کدام مخالف است و موضوع برای مقلد ندارد. بله اگر اعدلیه موضوعیه دارد مدخلیت دارد و یا اصدقیت یا اورعیه ترجیح دارد.

پس ترجیحی که در باب اخبار گفته شده می‌خواهید به فقیهین بیاورید

چرا ترجیحش را نمی‌آورید؟ یک ترجیح است موضوع ندارد و بحثی در آن نیست مثل خبرین متعارضین در هر خبری ترجیح موضوع نداشت. مثلاً کلمه یرجع الی السفه، ترجیح سندی که در اخبار بود این در فقیهین موضوع ندارد اصلاً چون سندی ندارد، مسأله حدس است نه حسن. سند مال مقام حسن است. نه اینکه این موضوع با آن فرق می‌کند کما اینکه روایتین متعارضین که اشکال سندی نداشت یعنی من حیث السند و الوثاقه و الصدق و اینها یک جور و در یک مستوی بودند. زراره است و محمد بن مسلم فرضاً، آن ترجیح سندی را نمی‌آمد در زراره و محمد بن مسلم، بله در زراره و معلی بن خنیس می‌آمد اگر معلی بن خنیس را عادل بدانیم. این اولاً.

ثانیاً: المعظم قدیماً و حدیثاً تا به امروز علی استحباب المرجحاتی که در باب روایات گفته شده بلکه بناء الفقیه علی ذلک و دونکم الجواهر و حدائق، مستمسک و ما اکثر الروایات المتعارضه المتکافئه نادر از فقهاء در نادر از موارد ترجیح قائل بوده‌اند.

در مسیر فقهی تان ملاحظه کنید، فقهاء در روایات متعارضه ترجیح خیلی کم قائل هستند، حتی شیخ انصاری که در رسائل می‌فرماید: **ترجیح بالمرجات غیر المنصوصه ایضاً بل بمحتمل الترجیح**. که اگر دو روایت متعارض بود، یک روایت از یکی از این مرجحاتی که در اخبار ترجیح گفته شده بود آن مقدم است و دیگری ساقط است و لا يجوز العمل به و اگر این مرجحات هیچیک نبود، یعنی این مرجحات در وثاقت در عدالت در صدق، در موافقت کتاب در مخالفت عامه همه سواء بودند اما مرجح دیگری بود، المرجحات غیر المنصوصه شیخ می‌گوید آن را هم باید ترجیح داد، بلکه اگر مرجح نبود و یا احتمال دادیم این روایت موافق مشهور باشد می‌گویند این مقدم است به آن

عمل نکنید.

در باب تزاحم عده‌ای زیاد قائل شده‌اند که محتمل الترجیح یعنی المحتمل رجحانه واقعاً، اصل عدم رجحان را جاری نکرده‌اند. گفته‌اند يجب ظاهراً الترجیح به و آن دیگری جائز نیست لا اخذ به. اگر احتمال می‌دهیم که این رجحان داشته باشد. همین را شیخ در باب خبرین می‌گویند و خود شیخ را ببینند که ما شاء الله کتاب‌های فقهی هم زیاد دارند و سابقاً در دست نبود و حالا چاپ شده و ۳۰ جلد است، ملاحظه کنید خود شیخ چند جا ترجیح قائلند؟ توی چند هزار موردی که در فقه مسأله دارد خود شیخ قائل به تخیرند.

پس اگر بنا شد در خبرین متعارضی خبرین حمل بر استحباب شده لوجه، اینجا هم همین است. ما اینجا می‌خواهیم از روایات تخیر بین خبرین متعارضین تخیر بین مجتهدین متعارضین را استفاده کنیم می‌گویند پس چرا ترجیح را آنجا نمی‌گوئید در همانجا ترجیح را قائل نیستند علی کل شهرت و مخالفت عامه و موافقت کتاب این‌ها چون آن طرفش اصلاً تکافؤ ندارد از این جهت است نه اینکه تکافؤ دارد و این رجحان دارد چون الرجحان فرع التکافؤ و لهذا شیخ در رسائل می‌گویند تعبیر ترجیح از باب مسامحه خارجیه است و گرنه اسمش ترجیح نیست. یک روایتی ابو هریره نقل کرده و یک روایت ابوذر نقل کرده، اصلاً تعارض و تکافؤ بینشان نیست. موافقه مشهور، مخالفه کتاب و موافقه عامه می‌گویند تکافؤ ندارند.

پس در مقیس علیه روایات ترجیح عمل نشده و اینجا الکلام الکلام اگر آنجا عمل می‌شد اینجا هم عمل می‌شد. بعضی‌های دیگرش هم که موضوع دارد مثل اعدلیت گفته‌اند که بحث هم می‌شود که اعدلیت را اینجا مطرح کرده‌اند.

جلسه ۱۴۷

۶ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به تخییر بین تقلید مجتهدین متساویین فی الفضیله است اگر دوتا مجتهد در علم متساوی هستند و اعلمی بینشان نیست وجداناً یا تعبداً باماره او اصل تخییر است بین این یا آن، دلیل این تخییر چیست؟ چند دلیل ذکر شده است. یکی اجماع دیگری اطلاقات ادله تقلید بود و سوم که در اینجا مورد بحث ماند، ادله تخییر در خبرین متعارضین بود و سحب این ادله به مورد فقیهین متعارضین است. اینجا اشکالهائی عرض شد که شده اشکال دوم این بود که ما نمی توانیم اذن فتخیر فی الروایتین متعارضتین را بیاوریم نسبت به فقیهین چرا؟ چون آن اذن فتخیر فی الروایتین متعارضتین بعد فقد المرجحات بود و در فقیهین بالإجماع آن مرجحات نیست پس وقتیکه مرجحات در فقیهین نیست تخییر مترتب بر مرجحات را هم نگوئید. این اشکال بود.

عرض شد جوابهائی از این اشکال می شود گفت که چندتا بیان شد. دو

جواب دیگر هست:

۱- در باب تخییر در اخبار مسأله این بود که نوبت به تخییر می‌رسد بعد فقد المرجحات و در مجتهدین متعارضین شما این را نمی‌گوئید. اجماعاً همچنین چیزی نیست. الجواب: اینکه تخصیص و تقیید یک اصل عقلائی است یعنی ادله تخییر در باب اخبار تقیید شده بود مطلقاًش و تخصیص خورده بود عموماًش به مورد وجود مرجحات که اگر مرجحات هست، این تخییر نیست، در باب روایات می‌آمد به حضرت عرض می‌کرد که هذا یا مرنا وهذا ینھانا، دو خبر متناقض، چکار کنیم؟ حضرت فرمودند: این ترجیح بعد تخییر بود. یا مطلقاً تخییر ابتداءً داشتیم که با این ادله ترجیح این مطلقاً تقیید می‌شد. این تقیید مطلق و تخصیص عام در صورت تنافی بین عام و خاص و مطلق و مقید یک اصل عقلائی است و لکن این اصل عقلائی در جائی است که ادله مطلق و عام اقوی از این نباشد. یعنی گاهی هست دلیل مطلق و عام اقوی است ولو للقرائن الخارجیة از این تقیید. آنوقت آنجا ما تقیید را حمل بر چیز دیگر می‌کنیم. قید را حمل بر مراتبی می‌کنیم. از اطلاق دست بر نمی‌داریم. اگر اطلاق اقوی باشد ولو بالقرائن الخارجیة، این کبری موارد زیادی هم در فقه دارد که مورد استدلال می‌شود. یکی از جواب‌هایی که اینجا داده می‌شود استفاده کردن از این کبراست. یعنی ما نحن فیه صغرای برای این کبراست به چه تقریبی؟ به این تقریب که در باب تقلید ما مطلقاً داریم. انظروا الی رجل منکم، من کان من الفقهاء، و... این مطلقاً با تقریبی که سابقاً بمناسبتی گذشت. این مطلقاً از ائمه علیهم‌السلام در وقتی صادر شده که آن‌هایی که به آن‌ها ارجاع شده بود که اصحاب باشند این‌ها مسلماً تفاضل داشتند بلا اشکال که هم قاعده علماء اقتضاء این می‌کند که تفاضل داشته باشند و اینگونه نیست که علماء و خبراء یک فنی متساوی باشند و شاید

تساوی کم پیدا شود همانگونه که گذشت.

مقصود از ائمه علیهم السلام در موارد متعدده ارجاع به روایت کرده اند در وقتیکه در خارج روایت بینشان تفاضل بوده و بین روایت اختلاف بوده که هم تفاضل و هم اختلاف صحبتش گذشت و ظاهراً هر دو تام بود. یعنی در وقتیکه اصحاب معصومین هم متفاوت در فضیلت و علم بودند و هم مختلف در فتوی بودند حالا نه همیشه حالا هم فرض کنید نبوده به این مقدار اما بوده، در همچنین موردی ارجاع به متفاوتین فی الفضیله و مختلفین فی الفتوی علی نحو الإطلاق شده و این اطلاق قابل تقیید نیست، نه اینکه امکان ندارد، این مقید تقییدش نمی کند و به عبارت دیگر ما می خواهیم بگوئیم که روایات در تخیر بین الخبرین المتعارضین شامل مجتهدین متعارضین فی الفتوی هم می شود. می گوئید فی الخبرین اول گفته اند ترجیح و در مجتهدین نمی گوئید ترجیح پس این قرینه بشود بر اینکه اخبار تخیر را نشود در باب مجتهدین استفاده کنیم.

الجواب: قاعده اش همین است که می گوئید لولا اینکه اطلاقات ادله تقلید در موردی است که در خارج هم تفاضل بوده است و هم اختلاف در فتوی و این اطلاقات نمی تواند تقیید بشود به تقییدی که در باب روایات گفته شده. این حرف ظاهراً حرف بدی نیست.

وقتیکه شخصی را به عمری ارجاع کردند ارجاع به عمری معنایش این است که ارجاع به حسین بن روح است، اما حسین بن روح را هم نمی کند یعنی عقد سلب ندارد. گذشته از اینکه مطلقاً در ارجاع بوده است. در وقتیکه یکی را به این و یکی را به آن ارجاع کردند. توی بعضی روایات دارد که صحبت هایش ظاهراً گذشت در روایات دارد آنکه توی ری بود به فلان

کس ارجاع می‌دادند به عبدالعظیم حسنی و آنکه در بغداد بود به فلان کس و آنکه در همدان یا نهاوند بود و یا هر شهری را به شخصی ارجاع می‌دادند. و این‌ها هم اختلاف در فضیلت داشته‌اند و هم اختلاف در فتوی، این قرینه این است که مانعی ندارد پس ترجیحی در این باب نیست، و این اقوی است از اینکه ما بخواهیم مشبه به را که ترجیح در باب اخبار است را بیاوریم در اینجا. یعنی این اشکال ثالث نمی‌تواند اشکال باشد. البته قابل تأمل است ولی ظاهراً حرف بدی نیست.

جواب دیگر اینکه اشکال این بود که ما نمی‌توانیم تمسک کنیم به روایات تخییر، چرا؟ چون در روایات تخییر، تخییر بعد از تراجم گفته شده و بالاجماع تراجم در مجتهدین نیست. می‌گوئیم این اجماع درست است، چرا این اجماع را دلیل می‌گیرید بر اینکه اصل تخییر روایات در مجتهدین نیست، این را قرینه فارقه بگیرید در ما نحن فیه. یعنی چه استظهاری است. یعنی اینکه اجماع هست بر اینکه تراجم در مجتهدین نیست در باب تقلید، این را فارق بین تخییر اخبار و مجتهدین بگیرید للاجماع. یعنی اگر ما اجماع نداشتیم بر اینکه تراجم بر مجتهدین متساوین نیست می‌گفتیم به روایات تخییر این تخییر بین مجتهدین متساوین هست و چون روایات تخییر، تخییر را بعد از ترجیح گفته‌اند می‌گفتیم اول ترجیح بین مجتهدین متساوین بعد تخییر. حالا که اجماع داریم در مجتهدین متساوین تراجم نیست، پس این تراجم را بیرون می‌کشیم. یعنی می‌گوئیم در مجتهدین متساوین تخییر بدون تراجم نه اینکه بگوئیم اصلاً تخییر نیست، این چه استظهاری است که اجماع را قرینه می‌گیرید برای تفریق بین باب اخبار و بین باب تقلید. اجماع را قرینه بگیرید برای تفریق بین باب اخبار و باب تقلید نه مطلق فقط در این مسأله که تراجم

آنجا هست و اینجا نیست. چون ظهور حسابی ندارد این مطلب که این را قرینه بگیرید بر اینکه روایات تخییر اخبار در باب تقلید نمی آید. نه روایات تخییر اخبار در باب تقلید می آید و لازمه اش التخییر بعد التراجیح للإجماع آن لازمه را نمی گوئیم.

پس استدلال به روایات تخییر در خبرین متعارضین استدلال لباب التقلید والتخییر بین المجتهدين المتساويين ظاهراً اشکالها بر آن وارد نیست مضافاً بر اشکال هائی که اول عرض شد.

اشکال دیگر که در مصباح خیلی تکیه کرد. این است که ما نمی توانیم از روایات تخییر استفاده برای باب تقلید کنیم. چرا؟ چون روایات تخییر بین الخبرین یک معتبر در آنها نیست و فی موردی نمی شود به آنها استدلال کرد شما می خواهید بکشانید به باب تقلید. حجت این است که **یدل علی التخییر بین المجتهدين المتساويين التخییر بین الخبرین**، می گوئید در خود باب خبرین چه می گفت؟ در خبرین متعارضین اصل در تعارض تساقط است، و هیچکدام معتبر نیست. (مصباح الأصول ج ۳ ص ۴۲۶ می گوید: بعد از اینکه می گویند روایات تخییر هشت تاست و یک یک را ذکر کرده اند در آخر کار می فرمایند: **فتحصل من جمیع ما ذکرناه فی المقام** (هر روایتی را که ذکر کرده اند پشت سرش گفته اند یا این روایت سند ندارد یا دلالت ندارد و یا نه سند و نه دلالت دارد) **ان التخییر بین الخبرین المتعارضین عند فقد المرجح لأحدهما مما لا دلیل علیه.**

پس مستدلین می خواهند استدلال کنند به روایات تخییر برای تخییر بین المجتهدين که در محله نمی شود به آنها استدلال کنیم. بعد ایشان فرموده اند: یؤید ذلک که شما به فقیه مراجعه کنید ببینید یک مورد پیدا می کنید که فقیهی در روایتین متعارضتین تخییر قائل شده باشد و حتی فقهاء هم تخییر

نمی‌گویند. بعد هم فرموده‌اند و ما ادعاه الشیخ (انصاری) من تواتر اخبار التخییر أو استفاضتها غیر صحیح. پس این که در باب خودش نمی‌شود به آن استدلال کرد و اعتبار ندارد چطور به باب تقلید می‌کشید. پس لا تساوی و در جای خودش تام نیست.

این چند حرف را باید تأمل کرد. مطلب چون جایش اینجا نیست در تعادل و تراجیح اصول است که مفصل صحبت شده و روایات باب تخیر انصافاً اولاً: بعضی‌هایش معتبر هستند. بله روی مبنای ایشان بالخصوص معتبر سندی هیچیک نیستند اما روی مبنای مشهور معتبر هست. یعنی ایشان روی این اعتبار سندی و مبنای خاصی نمی‌توانند از این‌ها استفاده کنند حتی در باب خودش (در باب اخبار) اما روی مبنای مشهور و هر کس که مبنای مشهور را مبنایش قرار داده باشد و استفاده کرده باشد در باب حجج و اسناد آن این گیر را ندارد. ثانیاً: انصافاً روایاتش اگر نگوئیم تواتر معنوی ندارد تواتر اجمالی دارد و در تواتر یکی از مسلمات است که خودشان در رجال مطرح فرموده‌اند عدد ملاک نیست در تواتر، صحت ملاک نیست در تواتر، در تواتر یؤمن التواطئ علی الکذب ملاک است ولو ملاکش یک یک اعتباری بما هو نداشته باشد و همین که مکرر عرض شد مسأله تواتر مسأله بشرط شیء است، مسأله بررسی کردن یک یک روایات و معتبر نبودن سند یا دلالت و یا هر دو علی نحو بشرط لا است و ما نمی‌توانیم حکم به شرط لا را به شرط شیء وارد کنیم با یک تومان نمی‌شود نان خرید ولی اگر بیست تا یک تومان جمع شود یک نان می‌دهند. بله ممکن است کسی بگوید این مقدار از بشرط شیء لا ینفع که این خودش یک حرفی است که این‌ها تواتر نمی‌شود که این بحث بنائی است که آیا این مقدار تواتر هست یا نه؟ انصافاً فرمایش شیخ که

منعکس کننده نظر اعظام متقدمین و متأخرین است غالباً حرف لا باسی است، یعنی اگر ایشان نگوید تواتر معنوی دارد روایات تخییر، چون از شیخ کلینی شروع شده اعتماد بر آن فرموده در کافی و بعد هم فقهاء دیگر تا به امروز امروز. و اگر نگوئیم تواتر معنوی هست یعنی اینها یک جامع دارند که آن جامع تواتر است و اگر این را نگوئیم و جامعی نتوانیم برایش فرض کنیم، بگوئیم متباین هستند به همدیگر لا اقل من التواتر الإجمالی که البته حکمه تواتر اجمالی من از میرزای نائینی این تعبیر را دیده‌ام و خود تعبیر، تعبیر مجازی است. تواتر اجمالی یعنی بین اینها یکی‌اش یقیناً سنداً و دلالتاً درست است اما کدام نمی‌دانیم. اما تعبیر تواتر با معنای لغویش نمی‌سازد قیدش کرده‌اند به اجمالی، حالا ایشان فرموده، معنا معنای فی محله است اما تعبیر یک تعبیر در نظر لغوی به هم نمی‌شود و کلمه تواتر با کلمه اجمالی.

و اما اینکه ایشان فرموده‌اند: شما در فقه یک مورد پیدا نمی‌کنید، دونکم الفقیه، چون بحث، بحث اصولی نیست که امثله بیاوریم، خود شما ما اکثر فی الفقه شاید کم فقیهی باشد که از آنها مواردی پیدا کند که خبرین متعارضین را برایش تخییر قائل شده باشد از اول طهارت تا آخر دیات و روایات متعارضه زیاد است و خیلی‌هایش تکافؤ هم هست، که هم سنداً و هم ظهور دلالتی دارد و تخییر قائل شده‌اند و یکی از نمونه‌هایش المشهور بین فقهاء الشیعۀ از شیخ مفید تا به امروز (نمی‌گویم اجماع، چون خلاف است) پنج، شش قول در مسأله نماز جمعه است که تخییر قائل هستند یا اینکه در زمان غیبت یا نماز جمعه واجب است نه ظهر یا ظهر نه جمعه. اما چون از یک روایاتی استفاده می‌شود ظهر نه جمعه و یک روایاتی جمعه نه ظهر مشهور تخییر گفته‌اند. دلیل قرآنی که ندارد و دو آیه متخالف هم ندارد و نمی‌شود و آیه متخالف باشد

می‌شود استظهار شود اما جامع دارد. اجماعی هم که در مسأله نیست، دلیل عقل هم که ندارد، اختلاف اخبار است. یک روایات دارد که جمعه بخوانید ظهور در تعیین دارد، یک روایات است دارد که ظهر بخوانید ظهور در تعیین دارد، تعیین را از هر دو برداشته‌اند اذن فتخیر. این یک نمونه و ما اکثر هذا. پس اشکال اینکه روایات تخیر در باب خودش اعتبار ندارد پس چطور ما می‌توانیم اینجا به آن عمل کنیم ایضاً این اشکال روشن نیست، پس بالنتیجه ما می‌توانیم در باب مجتهدین متساویین فی الفضیله قائل به تخیر شویم اعتماداً بر روایات تخیر با جواب دادن این اشکال‌ها البته که بالنتیجه شش اشکال شد. معلوم باشد اگر یکی از این اشکال‌ها جواب داده نشد باید از دلیل دست برداشت. تا جواب داده شد و تا اینکه ما بتوانیم در مجتهدین متساویین تخیر قائل شویم اعتماداً بر روایات تخیر بین خبرین مختلفین و متعارضین.

جلسه ۱۴۸

۷ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به فرمایش صاحب عروه و مشهور متأخرین بود که در مجتهدین متساویین در علم مقلد مخیر است بین تقلید ایهما شاء. اینجا یک چند مطلب تتمه‌ای است:

۱- ما با بنای عقلاء و سیره متدینین چه می‌کنیم؟ آیا در این زمینه بنای عقلائی هست و سیره متدینین هست، (بحث صغروی است) بعضی و منهم در مذهب الأحکام به ضرس قاطع ادعای سیره متدینین کرده‌اند. یعنی عمل متدینین بر این است که در مجتهدین متساویین احتیاط نمی‌کنند، یا از این و یا از آن تقلید می‌کنند و برایشان فرقی نمی‌کند توافق دارند یا تخالف دارند.

آیا بنای عقلا بر دو تا خبیر متساوی در علم دوتا دکتر، فرش شناس، زمین شناس، کتاب شناس آیا بنای عقلاء در این دو خبیر چیست؟ یک وقت ما می‌گوئیم بنای عقلا نیست، یعنی نفی می‌کنیم. یا اینکه صغری شک داریم که آیا در خبرین متساویین فی الفضیلة عقلاء چکار می‌کنند؟ یا شک داریم که سیره‌ای از متدینین متحقق باشد نسبت به دو مجتهد متساوی در علم. اگر

احراز عدم کردیم یا شک کردیم، احراز عدم من العقلاء، احراز عدم سیره من المتشرعه یا شک کردیم که شک هم ملحق به عدم است لا اشکال در اینکه دلیل نیست. اما اگر کسی بعنوان یک صغری پیشش محرز بود که اگر نظرتان باشد در مسأله اصل تقلید اعلم جماعتی از اعظام مثل صاحب جواهر، صاحب فصول این‌ها ادعا کرده بودند بنای عقلا بر تخییر، حتی عند وجود الأعلم و غیر اعلم و حتی عند احراز الأعلم، آنوقت بطریق اولی می‌شود اینجا در صورت احراز تساوی احرازاً وجداناً أو تعبدیاً. که اگر احراز بنای عقلا شد بر تخییر یا احراز سیره متشرعه شد قاعده‌اش اینگونه است کما تقدم مکرراً خودش بنفسه حجت است و هیچ چیز دیگری لازم ندارد. نه احراز اتصال به زمان معصوم علیه السلام را لازم دارد و نه احراز موافقت معصوم علیه السلام لازم دارد.

اما بنای عقلا ولو این ربطی به شرع ندارد اما چون همین گونه که عرض شد و مکرراً متعرض شده‌اند منم شیخ در رسائل متسالم علیه بین آقایان است بله بحث و اشکال هست اما بالنتیجه تسالم دارند که طرق اطاعت و معصیت عقلانی است الا ما وسع الشارع أو ضیق. یعنی ما می‌خواهیم ببینیم طریق چیست؟ در وقتیکه دو خبیر فقیه و عادل با شروطی که شارع اضافه فرموده، ولد حلال باشد و عادل و اثنی عشری باشد، اما از نظر علم دو خبیر متساوی هستند در فقه، عقلا می‌گویند این طریقت دارد یعنی هر چه این بگوید حجت است برای شما از آن چیزی که در آن خبیر است که فقه باشد یعنی احکام الله و اعم است از واقعی یا ظاهری بگوئیم حجت و وظیفه شرعی.

بالنتیجه بنای قولی و عملی بر این است که اگر چیزی طریقت در اطاعت و معصیت پیدا کرد بنای عقلاء اگر تعیین این تعیین را کردند و گفتند این کافی است یا هذا طریق در مقام تنجیز و اعدار منجز و معذر است و احتیاج به

زمان معصوم و موافقه معصوم ندارد. بله احراز عدم نشود. ما می‌خواهیم ببینیم شرع و شارع چه فرموده است.

می‌آئیم سر سیره متشرعه، عرض شد بحث در صغری است الآن. یعنی آن سیره‌ای که حجت است اگر در اینجا همچنین سیره‌ای هست، باز احتیاج به زمان معصوم و احراز موافقت نمی‌خواهد. چون سیره متشرعه، اشکال یک وقت در صغری می‌شود که همچنین سیره‌ای نیست، یا اشکال می‌شود که همچنین سیره‌ای نتیجه فتاوی جماعتی از فقهاء در یک عصری است یا امثال ذلک. اما اگر آن سیره‌ای که علی مبانی المختلفه است. یعنی آن سیره‌ای که سیره است بالتیجه. آیا در ما نحن فیه هست یا نیست؟ اگر شک شد اصل عدم است، اگر محرز العدم شد باز هم گیری نیست که بدرد نمی‌خورد، اما اگر محرز شد که سیره هست که عده‌ای هم ادعا کرده‌اند به جزم این سیره را در این مسأله بالخصوص، اگر این شد شرطین دیگر نمی‌خواهیم، احراز نشود که معصوم موافق این نیست و دلیلی دیگر معتبر بر خلاف این سیره است و این جهت نفی‌اش محرز نشود، شک هم اگر بکنیم که آیا این سیره مال الآن است یا متصل به زمان معصوم است خودش طریقت عقلائیة دارد. یعنی ملتزمین به یک طریقی که شاید یکی دوبار عرض شد، محقق در معتبر دارد که یا وقتی که می‌بینیم فرض کنید کسانی که شافعی هستند ملتزم به فلان جور عمل می‌کنند و مالکی هستند و فلان طور عمل می‌کنند ما کشف می‌کنیم که مذهبشان اینگونه است. و این کشف نه اینکه معنایش این است که احتمال خلاف نمی‌دهیم. نه بعنوان یک اماره عقلائیة الق احتمال الخلاف است، در هر اماره‌ای احتمال خلاف است فقط در ادله عقلیه است که احتمال خلاف داده نمی‌شود. احتمال خلاف و احتمال اشتباه یعنی احتمال شخصی می‌دهیم اما

مورد عنایت عقلاء نیست این احتمال و محل نمی‌دهند. مثل ثقه که یک حرفی بزند و خیلی وقت‌ها آدم از ثقه حرفی می‌شنود و احتمال می‌دهد که اشتباه کرده باشد و احتمال می‌دهد این دفعه دروغ گفته است. دروغگو نیست و صادق اللهجه است اما معصوم که نیست و روی قرائنی احتمال شخصی می‌دهد این دفعه دروغ گفته باشد می‌گویند باشد، حجیت دارد در مقام تنجیز و اعداز. همین که ثقه است حجیت دارد. احتمال سهو و نسیان و خطاء و احتمال کذب، احتمال‌های شخصی، مگر به مرحله اطمینان شخصی برسد که آن دیگر اسمش اطمینان نیست اما این طور نیست که حجج مبتنی باشد با ظن به وفاق یا عدم الظن بالخلاف. نه مع الظن بالخلاف حتی، ظن غیر معتبر کارگر نیست. «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» را می‌زند کنار. سیره هم همین طور است یک وقت کسی تقیید می‌کند سیره را به اینکه باید این سیره کل باشد و نیست یا شک می‌کنیم اگر چهار نفر گفتند سیره که این سیره درست نمی‌کند و نمی‌دانیم سیره هست یا نه، بحثی نیست و گیری نداریم که صحبتی ندارد. اما اگر سیره شد یعنی المتدینین عملاً اینگونه هستند که وقتی دو مجتهد متساوی هستند از یکی تقلید می‌کنند و سرشان را پائین می‌اندازند و می‌روند و کاری ندارند که موافق یا متخالفند و احتیاط نمی‌کنند. اگر همچنین سیره‌ای شد دیگر احتیاج نداریم که از زمان صاحب جواهر به این طرف درست شده از زمان محقق و علامه به این طرف درست شده یا متصل به زمان معصوم است و حالا که متصل به زمان معصوم است از قرائن بدست آوریم زمان معصوم به قدری منتشر بوده که اگر معصوم موافق نبودند بنا بود گفته باشند و اگر می‌گفتند به ما می‌رسید. پس حالا که به ما نرسیده این کشف می‌کند که نفرموده‌اند خلاف سیره را، این نفرمودن خلاف سیره، کشف می‌کند از موافقت

آن‌ها، نه این‌ها را لازم ندارد خودش طریقت عقلائیة است. اگر صغرایش درست شد به نظر می‌رسد که حرف بدی نیست گرچه قابل تشکیک است.

یک تتمه دیگر این است که اگر این بناء عقلاء یا این سیره تمام شد دیگر جای اصل اشتغال نیست تا ما بخواهیم در صورت تخالف در فتوی احتیاط کنیم دو مجتهد متساوی یکی می‌گوید نماز جمعه واجب و دیگری می‌گوید نماز ظهر، واقعاً من نمی‌دانم در زمان غیبت نماز جمعه یا ظهر واجب است، نه فقط حکم واقعی را نمی‌دانم، حسب ادله را هم نمی‌دانم که چیست؟ اصل اشتغال می‌گوید ظهر روز جمعه که می‌شود اشتغال یقینی پیدا کرده‌اید قبل از نماز عصر به اینکه یک نماز بخوانید باید براثت یقینی از این اشتغال پیدا شود، یعنی باید کاری کنید که بدانید آن نماز واجب قبل از عصر را انجام داده‌اید و هذا لا یكون الا بالاحتیاط. این اشتغال ریشه‌اش زده می‌شود اگر این دوتا یا یکی از این‌ها تام باشد. یا بگوئیم بنای عقلا بر تخییر است در مجتهدین متساویین، و یا اگر بناء عقلاء را ندانیم بگوئیم سیره متدینین بر این است و دیگر جا برای اصل اشتغال نمی‌ماند چون اصل اشتغال موضوعش الشک فی الحجیة است و فی الحکم الواقعی و الحکم الظاهری و شک در اینکه تکلیف من چیست؟ یعنی الشک فی المکلف به. این می‌گوید مکلف به چیست؟

تتمه دیگر این است حالا بناءً علی التخییر، آیا این تخییر ابتدائی است یا استمراری؟ به نظر می‌رسد مبنی بر این است که ما دلیل این تخییر را چه بدانیم، فرق می‌کند. روی چه ملاکی گفتیم بین المجتهدین تخییر است؟ روی اجماع، روی سیره، روی بناء عقلاء، روی این لبیات اگر بود، قاعده‌اش این است که بگوئیم تخییر ابتدائی است و قدر متیقنش است. یعنی اگر ما می‌گوئیم تخییر بین مجتهدین متساویین است که این تخییر اصل اشتغال را می‌خواهد

بزند و گرنه اصل اولی اشتغال است، و نتیجه اصل اشتغال احتیاط است بین فتاوی مجتهدین در مورد تخالف، اما تخییر می آید اصل اشتغال را می زند. چه کسی به ما گفته تخییر؟ اجماع گفته. چون کل فقهاء اتفاق کرده اند بر تخییر که احد الأدله بود، لهذا ما می گوئیم تخییر. اصل اشتغال چقدر زده شده، اجماع که لفظ ندارد که ما به کلمه تخییر تمسک کنیم. یعنی ما باید آنقدری که مسلماً اتفاق الفقهاء علیه است دست از اشتغال برداریم و قدر متیقنش تخییر ابتدائی است. یعنی بمجردی که احد المجتهدین را انتخاب کرد بناءً علی الالتزام در تقلید و بناءً علی العمل در عمل عمل کرد دیگر حق ندارد آن را تغییر دهد. حق ندارد دلیل تصور دارد اجماع کوتاه است و اجماع لسان ندارد تا اطلاق یا عموم داشته باشد. ممکن است اتفاق داشته باشد بر اینکه تخییر استمراری باشد اما چون ما نمی دانیم مثل شک در ظهور می ماند که جای اصالة عدم الظهور است، ابتداءً مسلماً اجماع بر تخییر است، ما نمی دانیم در استمرار تخییر هم اجماع هست، شک در اجماع است، اصل عدم است، اصل عدم است نه یعنی می خواهیم اثبات عدم کنیم یعنی ما صحبت بر تخییر استمراری نداریم اگر سیره هم هست باز هم الکلام، الکلام است.

می آئیم سر بناء عقلاء، اگر احراز شد بناءشان علی الاستمرار که بحثی ندارد، اما اگر احراز نشد ولو شک شد نه اینکه احراز عدم شد، باز هم تخییر ابتدائی خواهد بود. و این حرف که این اجماع محتمل الاستناد است و مدرکی است و حجت نیست، این جایش اصول است و در اصول هم مفصلاً بحث شده است.

اجماع اگر جائی بود این اجماع حجیت دارد. سابقاً عرض کردم ولو محتمل الاستناد باشد چون اجماع خودش حجیت دارد. طریقت عقلائی دارد.

بلکه یک مقدار بالاتر، حتی اگر مقطوع الاستناد باشد. یعنی یک روایت در کار بود که یک عده‌ای از فقهاء اعتماد بر آن کرده‌اند مع ذلک این اجماع حجت است ولو آن روایت حجت نباشد. آخر معروف از شیخ این است که اگر اجماعی بود و دلیل دیگری هم مسأله داشت که ما احتمال می‌دهیم بعضی از متفقین از فقهاء و بعض این مجمعین اعتماد روی آن دلیل کرده باشند گفته‌اند این مسبب است و سبب آن دلیل است. ببینیم اگر آن دلیل تام است فبها و اگر تمام نیست این اجماع که احتمال استنادش را آن دلیل می‌دانیم حجیت ندارد.

اجماع اگر مقطوع الاستناد بود اما صغریّ اجماع بود و دلیلی بر بطلانش نبود. یک مورد در مبانی تکملة است ص ۱۸۹ مسأله مربوط به باب تقلید نیست، مسأله، مسأله استدلال به اجماع مقطوع الاستناد است که ایشان مکرراً در اصول تأکید می‌کنند که فایده‌اند ندارد ولی در فقه تأکید می‌کنند این اجماع محتمل الاستناد است پس بدرد نمی‌خورد. در این مسأله که در دیه قتل انسان مسلم دیه است یکی از شش چیز است: یکی از چیزهایی که به عنوان دیه گفته شده مأتا حُلَّة است. دویست دست لباس، دلیل این دویست دست لباس چیست؟ این دوتا روایت دارد هر دو سندش مقطوع است، فقهاء اعتماد بر این دو روایت کرده‌اند و مشهور اعتماد کرده‌اند، اما از نظر سند معتبر نیست و ایشان این دو روایت را قبول ندارند چون سندهایش معتبر نیست. آنوقت اینگونه فرموده‌اند: العمدة في كون مأتی حُلَّة من افراد الدية هو الإجماع والتسالم المقطوع به بين الأصحاب والافهو (مأتا حُلَّة) لم يرد الا في صحیحة ابن ابي عمير عن جميل و صحیحة ابن الحجاج المتقدمين. ولا يمكن اثبات ذلك بهما (به این دو صحیحه، چرا؟) فَإِنَّ الْأُولَى... بعد می‌فرمایند: نعم، لا بأس بكون الصحیحین مؤیدتین للحکم. با وجود دو روایت صحیحه در مسأله خاصه که مسلماً اگر نه

همه فقهاء بسیاری از فقهاء روی این دو صحیحه گفته‌اند مآتا حله از افراد دیه است و تمسک به اجماع شده است و اجماعی که مقطوع الاستناد من قبل اقلماً جماعه من الفقهاء است. پس اجماع اگر درست شد خودش موضوعیت دارد.

البته موارد دیگری هم هست، البته بد حرفی نیست اگر اتفاق خبرای ثقات یک فنی (صغری تام باشد راستی اجماع باشد و مخالفی در مسأله نباشد، اگر این شد خودش موضوعیت دارد چه مستندی داشته باشد یا نه. یعنی خود این‌ها موضوعیت دارد. و مسأله‌ای که دوتا روایت است تعبیر صحیحه هم ایشان می‌فرمایند، البته گیر در بعدش است، یعنی تا آنجا روایت صحیحه است و اشکال سندی می‌کنند، می‌فرمایند: **فإنّ الأولى منهم موقوفة ولم یرو جمیل ذلك من الإمام علیؑ واما الثانية فان ابن الحجاج لم یرو ذلك عن الإمام علیؑ، فإنما رواه عن ابن ابی لیلی و ابن ابی لیلی از پیامبر و مرسل نقل کرده است. ابن ابی لیلی اگر مرسل هم نبود قولش حجت نیست چه برسد به اینکه مرسل هم هست.**

پس با وجود دو روایت که فقهاء البته اعتماد بر این دو روایت کرده‌اند و جبر می‌کنند سند را عند المشهور من القول بالجبر این دو روایت معتبر است، اما کسی که روایتین را معتبر نمی‌داند و عمل فقهاء را هم جابر روایتین نمی‌داند و تصریح می‌فرماید به اینکه این دو روایت صلاحیت مؤید بودن برای حکم را دارد. پس لا حجه للروایتین. آنوقت اجماعی در همچنین مسأله، و اتفاق فقهاء این لا اقل من احتمال کونه مستنداً الی ذلك و اگر تتبع بفرمائید می‌یابید که مسلماً مقطوع الاستناد است. مع ذلك حجیت دارد.

گاهی اوقات جدا شدن اصول از فقه مطلب را تولید کرده و گرنه اگر اصول را با فقه ملاحظه کنید، حرف بد نیست.

پس در ما نحن فیه اگر اجماعی بود در مسأله که اجماع ولو محتمل الاستناد ولو مقطوع الاستناد باشد گیری نباشد چون اجماع طریقت دارد. و

هكذا در مسأله سیره، اگر جائی که انسان احراز اشتباه کند و عین بناء عقلا می ماند و عین ظواهر می ماند خودش موضوعیت دارد نه اینکه علم آور است در مقام تنجیز و اعدار، طُرق است و بنای فقیه بر همین است که مختلف فقهاء علی اختلاف مشاربهم، اگر دلیل لُبّی بود تخییر ابتدائی است چون شک در استمرار تخییر است اما اگر دلیل لفظی بود یعنی دلیل تخییر بین مجتهدی متساویین اطلاقات و عمومات خود **انظروا الی رجل منکم واما من کان من الفقهاء** بود یا اینکه اذن فتخیر تراجیح باب تعارض روایات بود و گفتیم فرقی بین خبر حسّی و حدسی نبود در ما نحن فیه قاعده اش این است که بگوئیم تخییر استمراری است چون اطلاق دارید. قید نشده که شما مخیر هستید در صورتی که هنوز عمل نکرده باشید. بله یک فرمایشی سابقاً شد و اینجا جایش است و آن این است که شیخ فرموده اند این جعل حجّیت در باب تقلید للمتخیر است و بعد از اینکه اختیار احدهما را کرد دیگر لا تخییر. پس تخییر ابتدائی از این جهت است ولو ما تمسک به عمومات و اطلاقات کنیم که همانجا عرض شد که ما انگشت می گذاریم روی این فرمایش شیخ که فرمودند: تکلیف المتخیر، این تکلیف المتخیر از کجا آمده توی خود ادله که ندارد شیخ فرموده اند تکلیف المتخیر است از اینجا که متخیر یعنی شاک و بیش از این چیزی نیست که اگر شخص عالم است چه به اتفاق و خلاف که جعل حجّیت لغو است از این باب است و باب دیگری به نظر نمی رسد. مولی جعل حجّیت تقلید برای عامی کرده چرا؟ چون عامی شاک هم در اعمال واقعی است و هم وظیفه است عند الشک فی الحکم الواقعی، شاک در آن است و متخیر است. آنوقت این تخییر اگر مراد تخییر در احکام الواقعیة والوظیفه معتبره است، بعد از تقلید باز هم هست و اگر مراد این است که یک طریقی برای وظیفه است اطلاقات و عمومات آن را می زند این تقیید را.

جلسه ۱۴۹

۸ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که در صورت تساوی مجتهدین تخییر هست و این تخییر آیا ابتدائی است یا استمراری؟ یعنی ابتداءً مخیر است به اینکه تقلید زید یا عمرو بکند یا بعد از اینکه تقلید زید را کرد باز هم بر تقلید باقی است و می‌تواند تقلید عمرو را بکند؟

یک جانب این مسأله را چون صاحب عروه در مسأله ۶۵ متعرض می‌شوند چون همین مسأله را تکرار می‌کنند برای تفریع اینکه تبعیض هم جائز است. در صورت تساوی مجتهدین. می‌تواند یک سری از مسائل را از این و یک عده را از آن تقلید کند. و این جانب را در آنجا صحبت می‌کنیم.

الآن یک تکه‌ای که دیروز در تتمه عرض شد این است که این تخییر بنابر اینکه ادله‌اش تمام شود که مشهور هم قائلند و ادعای اجماع هم شده و شهرت عظیمه هم هست که عند تساوی المجتهدین مقلد مخیر است بین ایهما شاء حتی در صورت تعارضهما فی الفتوی. و عرض شد که این تخییر استمراری است.

دو مطلب اینجا هست. یکی اینکه اگر علم اجمالی به بطلان عمل می شد آیا باز هم تخییر هست؟ که این مرتب بر تخییر استمراری می شود یعنی یکی از این دو تا مجتهد می گوید نماز جمعه واجب و دیگری می گوید ظهر واجب است. این یک هفته مقلد این است، نماز جمعه می خواند و چون گفتیم تخییر استمراری است هفته دیگر تقلید آن یکی را می کند که می گوید ظهر واجب است. این علم اجمالی دارد که یکی از این دو نماز باطل است چون تکلیف یا ظهر است یا جمعه، این برای تدریجی و غیر تدریجی هم صاحب عروه مثال می زند و می گویند باز هم اشکال ندارد که آنجا در تبعیض صحبت می کند. که در آنجا می گویند دو مجتهد هستند یکی می گوید تسبیحه سه تا واجب است و جلسه استراحت واجب نیست و دیگری می گوید جلسه استراحت یکی کافی است و جلسه استراحت واجب است. این بی جلسه استراحت یک تسبیحه می گوید که این نظر هیچیک از مجتهدین نیست چون تقلید کسی را می کند که می گوید جلسه استراحت لازم نیست و تقلید عمرو را می کند که می گوید یک تسبیحه کافی است. می آید به زید می گوید یک تسبیحه گفته ام بدون جلسه می گوید باطل است چون جلسه استراحت نداشته و به عمرو می گوید نماز بدون جلسه استراحت خواندم و یک تسبیحه خواندم می گوید، باطل است چون یک تسبیحه و بدون جلسه استراحت خواندی.

صاحب عروه می فرماید نمازش درست است. صاحب عروه می گوید در علم تفصیلی اش هم اشکال ندارد و جائز است اینگونه نماز خواندن. روز قیامت می گویند چرا اینطور نماز خواندی می گوید این حجت گفت سه تسبیحه لازم نیست من هم یکی خواندم، آن حجت گفت جلسه استراحت لازم نیست من هم بدون جلسه استراحت خواندم. البته ایشان یک عده ای هم

موافق دارند و این تکیه مسأله یک تکه بغرنج است از نظر استدلال و علمياً
گره بزرگی دارد و البته غالباً موافق ایشان نیستند.

آنچه الآن در این تتمه می‌خواهم مطرح کنم این است که اگر گفتیم تخییر
در مجتهدین متساویین استمراری است یعنی من از اول مخیر بودم یا تقلید
زید کنم یا عمرو بعداً که زید را انتخاب کردم برای مرجعیّت و یک مدتی
تقلیدش کردم باز هم مخیر هستم که لازمه‌اش این است که می‌توانم تقلید
عمرو را بکنم. با این حرمة العدول من الحی الی الحی چکار می‌کنیم؟ و یک
قول مشهور از متأخرین بود که می‌گفتند جائز نیست تقلید مجتهدی را که کرد
تا این مجتهد زنده است و از صلاحیت مرجعیّت نیفتاده و اجتهادش از بین
نرفته و غیرش اعلم نشده بنابر تقلید اعلم و عدالتش از بین نرفته باید که
همین تقلید بماند. العدول عن الحی لا یجوز و برای ما در آنجا مشخص نشد
که عدول از حی جائز نباشد. حالا بنابر قول حرمة العدول عن الحی، با تخییر
استمراری چطور می‌سازد؟ یعنی یک مجتهدی هم قائل است که تخییر
استمراری است در مجتهدین متساویین چون ادله عدم استمراری بودن تام نبود
پیش آن مجتهد و از آن طرف قائل است که عدول عن الحی لا یجوز اینجا
چکار باید کنید؟ اینجا تمام مصادیقش عدول عن الحی است (تخییر استمراری
یعنی عدول عن الحی چون اگر بگوئید این تخییر بعد از تقلید زید هنوز
هست. یعنی با حیات زید می‌تواند به غیرش عدول کند و تمام مصادیق تخییر
استمراری عدول از حی است. آنوقت اینجا تکلیف چیست؟ اجمالاً باید
بررسی کنیم ببینیم دلیمان برای حرمت عدول چه بود؟ دلیمان برای تخییر
استمراری چه بود؟ و ببینیم این دلیل‌ها با هم چه نسبتی دارند؟ آیا متکافئین
هستند و در یک مرتبه‌اند، متعارضین هستند یا اینکه در دو مرتبه‌اند یکی بر

دیگری مقدم است و با وجود این آن دیگری جاری نمی‌شود.

اجمالاً دلیل حرمت عدول عمده‌اش یکی از سه چیز بود:

۱- استصحاب، یعنی شما که تقلید زید را کردید و ضمناً تکلیفاً موضوعاً حجیت دارد برای شما قول زید اگر شک کردیم که يجوز العدول عن الحی مقتضای استصحاب عدم جواز العدول است یعنی بقاء حجیه است. یعنی شما که مقلد زید شدید و می‌گفت نماز جمعه واجب است بر شما واجب شد نماز جمعه و شک می‌کنید که جائز است عدول از زید به کسی که می‌گوید نماز جمعه واجب نیست، این شک لازم‌اش شک در بقاء وجوب نماز جمعه است بر شما استصحاب می‌کنید که وجوب باقی است.

۲- اصل اشتغال بود. یعنی شما که مقلد مجتهدی شدید مسلماً این برای شما حجیت دارد چون طبق ضوابط شرعی تقلید کرده‌اید. اگر شک کردید، یک وقت می‌گوید العدول يجوز بحثی نیست، دلیل دارید. اما اگر شک کردید يجوز العدول عنه أم لا، دوران بین تعیین و تخییر است. یعنی شک در این است که آیا بر شما معین است بقاء بر این مجتهد یا اینکه هم صحیح است بقاء و هم صحیح است عدول به غیرش، دوران بین تخییر و تعیین اصل عقلی در آن تعیین است.

۳- اجماع بود که در باب عدول بر آن استدلال شده بود و میرزای قمی و جماعتی گفته بودند بالاجماع لا يجوز العدول.

ادله تخییر چه بود؟ اجماع - سیره - بناء عقلاء (دلیل لبی) و دیگری اطلاعات بود. اگر در باب تخییر استمراری ما تمسک کردیم به مجتهدین متساوین فی الفضیله که تخییر التقلید بینهما و تمسک به اجماع - سیره و بنای عقلا کرده بودیم، از آن طرف گفتیم العدول لا يجوز للإجماع، اگر این شد،

اجماع‌ها متعارض می‌شوند. یعنی ما می‌شویم دلیلمان برای تخییر الإجماع و در این مورد از اجماع می‌افتد. یعنی اجماع قدر متیقن پیدا می‌کند. وقتیکه فقهاء و مجمعین که می‌گویند انت مخیر بین مجتهدین همین‌ها می‌گویند عدول جائز نیست عدول ولو فی نفسه عموم من وجه است بین آن و مجتهدین متساویین اما در ما نحن فیه اخص مطلق می‌شود. یعنی نتیجه این طور می‌شود که اجماع فقهاء قائم است بر اینکه شما مخیر بین دو مجتهدین متساویین هستید، همین اجماع گفته است لا يجوز العدول یعنی اگر مقلد کسی شدید دیگر نمی‌توانید عدول کنید، اخص مطلق می‌شود، پس تخییر استمراری نخواهد بود. این جلو تخییر استمراری را می‌گیرد، یعنی این دلیل می‌شود بر اینکه تخییر استمراری نیست، چرا؟ چون مدرک برای تخییر اجماع بود خود مجمعین می‌گویند عدول لا يجوز، یعنی التخییر در موردی که لازمه‌اش عدول باشد لا يجوز و لیس تخییراً. آن اخص مطلق می‌شود در ما نحن فیه ولو دو مسأله بعنوان دو کبرای کلی عموم مطلق بینشان نیست، و عموم من وجه بینشان هست، یعنی التخییر بین المجتهدین و حرمة العدول بین این دو عموم من وجه است اما در ما نحن فیه که اختیار کرد یکی را بعد می‌خواهید بگوئید این اختیار معتد به ابتداء نبود، این اختیار هنوز باقی است یعنی يجوز العدول، مجمعین می‌گویند لا يجوز. این بنابر این است که بگوئیم حرمة عدول مبنی بر اصل تعیین است. اصل تعیین اضعف الأصول است. ضعیف‌ترین غیر از اصل تعیین که البرائة العقلیة باشد مقدم است بر اصل تعیین است. البته اگر مصداق داشت اصل تعیین یعنی چون نمی‌دانی معذور هستی پس معذور نیستی. باید عذر پیدا کنی، اصل برائت عذر و مؤمن است چه شرعی و چه عقلی. تمام امارات بر اصل تعیین مقدم است، تمام امارات عقلیه، عقلائیه،

شرعیه، تمام اصول تنزیلیه عقلیه، شرعیه، عقلائیّه بر اصل تعیین مقدم هستند. تمام اصول غیر تنزیلیه عقلیه، شرعیه عقلائیّه بر اصل تعیین مقدمند. اصل تعیین یک اصلی است که صدها مسأله بر آن مبتنی است در فقه اصل تعیین یعنی شما چون مؤمن ندارید و عذر ندارید پس معذور نیستید. اگر مدرک ما برای حرمت عدول اصل تعیین بود، هر چه مدرک ما باشد برای تخییر، تخییر استمراری را درست می‌کند و مقدم بر این می‌شود. به هر دلیلی که تمسک کنید، چون در تخییر استمراری یا به اطلاقات تمسک می‌کنید یا به اجماع تمسک می‌کنید یا به بنای عقلا تمسک می‌کنید یا به سیره و به هر چه تمسک می‌کنید بر اساس تعیین است. چون هیچ چیزی نیست که اصل تعیین مکافی آن باشد یا بر آن مقدم باشد، البته مسأله، مسأله عقلی برهانی نیست، استقرائی است و شاید اصل دیگر پیدا کردیم که مکافی اصل تعیین باشد یا اضعف از اصل تعیین باشد؟

به نظر می‌رسد اصالة التبعین اصلی است عقلی نه شرعی، عقلائی هم به آن تمسک می‌کنند از باب حکم عقل و نه اینکه بناء عقلا بر آن است، نه عقل می‌گوید باید مؤمن پیدا کنید و معذر داشته باشد و حرف عقلی معقول هم هست. دفع ضرر محتمل لازم است. آنوقت ادنی اماره یا اصلی که بگوید هذا عذر لكم إذا انكشف مخالفة الواقع این مقدم بر آن است. یعنی موضوع اصل تعیین را از بین می‌برد. پس اگر ملاک برای حرمت عدول اجماع باشد، تخییر استمراری از بین می‌رود و اگر مدرک برای حرمت عدول اصل تعیین باشد، تخییر استمراری هست چون هر مدرکی برای تخییر استمراری باشد مگر شما برای تخییر استمراری مدرکی نداشته باشد که شیخ مدعی هستند که اصلاً مدرکی ندارد اما اگر به تخییر استمراری قائل شدیم شیخ می‌گویند که این

تکلیف متخیر است و تخییر رفت و موضوعی نماند و تخییر جائی ندارد. به هر دلیلی شما تمسک کنید برای تخییر استمراری مقدم بر اصل تعیین است. اما اگر دلیل برای حرمت عدول استصحاب باشد. که جماعتی معتنا به از علماء عدول را مبتنی بر استصحاب کرده‌اند و شاید استصحاب دلیلی باشد که همه بر آن تمسک کرده‌اند. چرا لا يجوز العدول عن الحی؟ لتنجز فتاوی الحی فی حق المقلد، ما شک می‌کنیم این تنجیز از بین می‌رود یا باقی است؟

تکلیفات، وضعیات، موضوع احکام. مقتضای استصحاب این است اگر شک کردیم آن است که آن‌ها باقی هستند یعنی عدول جائز نیست. یعنی کسی که تقلید مجتهدی را کرد و فقیه جامع الشرائط بود این باید بر تقلید این بماند بدون استثناء. اگر دلیل این باشد استصحاب توسعه دلیل می‌دهد، یعنی دلیل می‌گوید به همان دلیلی که شما تقلید این شخص را کردید به همان دلیل باید بر تقلیدش بمانید. لا تنقض الیقین بالشک. حال شک را محکوم به حال یقین بدانید و معامله حال یقین کن. فقط یک گیر دارد که گیر کوچکی هم این استصحاب نیست و آن این است که اگر این استصحاب محرز شد مسببی است و یک اصلی ولو اصل غیر محرز در سبب جاری شد موضوع را از اصل مسببی برمی‌دارد. استصحاب که اصل محرز است یا براثت که اصل غیر محرز است اگر تعارض کردند اصل براثت مسببی بود موضوع استصحاب را برمی‌دارد و موضوع شک را برمی‌دارد آنوقت حرف اینجاست که آیا در اصل تخییر در استمراری تخییر یکی از ادله استمراری تخییر، استصحاب التخییر بود. یعنی شارع حسب ادله‌اش فرموده است مخیرید بین مجتهدین متساوین، این مخیرید ما شک می‌کنیم، مخیرید تا مادامیکه تقلید نکرده‌اید یا با اینکه تقلید هم کرده‌اید لأحدهما باز هم مخیرید، استصحاب اگر گفت باز هم

مخیرید در این بحث است. اگر گفتیم استصحاب می گوید باز هم مخیرید موضوع حرمت عدول برداشته می شود. حرمت العدولی که مبتنی بر استصحاب است چون استصحاب می گوید شما مخیر بودید که تقلید زید یا عمرو کنید حالا هم که تقلید زید کردید و یک سال هم از تقلیدتان گذشت باز هم مخیرید. باز هم مخیرید یعنی چه؟ یعنی لازم است بمانید بر تقلیدش؟ خیر می توانید تقلید دیگری کنید. اگر استصحاب دلیل تخییر را توسعه داد و گفت در حال شک هم تخییر هست، موضوع برای حرمت عدول و استصحاب بقاء الزامات نمی ماند چون مسبب است. از این طرف فتاوی زید برای مقلد منجز شد نمی دانیم آیا تنجز رفع شد یا نه؟ از آن طرف تخییری که می گفت شما مخیرید بین زید و عمرو و تابع آن تخییر من تقلید زید را کردم استصحاب می گوید آن تخییر باقی است. اگر ما به استصحاب گفتیم این تخییر باقی است، موضوع استصحاب تنجز احکام زید چه بود؟ الشک در اینکه این حجیتی که از فتاوی زید برای من بود این حجیت ملزم هستم بر آن یا نه؟ استصحاب تخییر می گوید ملزم نیستی. پس شک در ملزم بودن نمی کند.

همیشه اصل سببی و مسببی موضوعاتش با هم تعارض دارند یعنی با هم ضد هستند. اما باید دید اگر در عرض هم هستند بنابر مشهور هر دو ساقط می شوند و ما می شویم بدون استصحاب و باید با اصول عملیه یا اصولی دیگر که در کار است تمسک جوئیم. اما اگر یکی مقدم بر دیگری است یعنی والحاصل تقدیم این است چون خیلی وقتها اشتباه می شود که این مقدم است بر آن یا متعارض هستند. والحاصل تقدم بر این است که احد الاصلین، این اصل مقدم و قتیکه جاری شود اثر شرعیه اش عدم الموضوع للأصل الثانی است اما اگر اصل ثانی جاری شود لازمه عقلیه اش عدم الموضوع للأصل

الأولى است. یعنی همیشه اصل سببی اثر شرعی اش رفع موضوع است و رفع شک از اصل مسببی است و اصل مسببی اگر جاری شد لازمه عقلی اش که اصل مثبت است و حجت نیست، لازمه عقلی اش رفع موضوع اصل مسببی است.

در ما نحن فیه استصحاب تخیر اصل مسببی است و استصحاب فتاوی مجتهد اول، معدول عنه اصل مسببی است. چرا؟ چون اگر کسی تقلید زید را کرد و یکسال هم باقی ماند. حالا می‌خواهم به عمرو عدول کنم که از اول مخیر بودم، آیا جائز است؟ اگر شک کردم در جواز عدول، فتاوی زید که برایم حجت بود واجبات واجب و محرمات، حرام، نمی‌دانم این‌ها ساقط می‌شود با عدول به عمرو یا نه؟ می‌گویند خیر ساقط نمی‌شود. لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که من نتوانم عدول به عمرو کنم. این لازمه عقلی است. یعنی چه؟ یعنی امر من دائر بود (همیشه دوران بین شیئین اگر شد یکی را با اصل رفع کردید اثبات دیگری عقلی و مثبت می‌شود) و من چون نمی‌دانم فتاوی زید به من چسبیده یا نه، استصحاب می‌گوید بگو چسبیده و نمی‌توانی از آن عدول کنی. فتاوی زید به شما چسبیده لازمه اش این است که تخیر ندارد (این لازمه عقلی است و شرعی نیست اگر بقاء با اصل عملی بر من واجب شد ارتفاع عدول لازمه عقلی اش است آنوقت اصل مثبت حجت نیست. یعنی استصحاب می‌تواند به من بگوید شما نمی‌توانید عدول کنید و فتاوی زید برای شما بر قوتش باقی است، خوب بعد چی؟ پس عدل عقلی دیگر لازم نیست. مثل اینکه می‌گویند شما وقتیکه استصحاب لیل کردید اثبات نمی‌کند عدم النهار را، استصحاب نهار را بکنید، استصحاب عدم اللیل را نمی‌کند. اگر یک حکمی روی لیل بار است آن حکم بار نمی‌شود. اما به

عکس نه، اما اگر من استصحاب می‌کنم تخییر را قبل از اینکه تقلید زید را بکنم من مخیر بین این یا آن بودم و اگر زید را برای تقلید انتخاب کردم نمی‌دانم با اینکه تقلید زید کردم (چه التزام و چه عمل) این تخییر از بین رفت یا نه؟ استصحاب می‌گوید التخییر باقی، و لازمه عقلی‌اش نیست، اثر شرعی‌اش این است که می‌تواند تقلید عمرو کند.

استصحاب می‌گوید همین که قبل از تقلید زید جائر بود تقلید عمرو کنید. حالائی هم که تقلید زید کردید می‌توانید تقلید عمرو کنید، پس استصحاب جاری است.

پس اگر مدرک حرمت عدول اجماع باشد، و مدرک تخییر ابتدائی اجماع باشد، اجماع عدول اخص مطلق است و تخییر را از استمراریت می‌اندازد اگر مدرک اصل تعیین باشد یا استصحاب باشد نه، حرمت عدول کنار می‌رود. پس نتیجه التخییر استمراری اگر کسی مبنی بر اماره کرد و اطلاعات کرد و گفت خود اطلاعات هست که جای اصول عملیه نمی‌ماند. اما اگر نوبت به اجماع با اصول عملیه رسید. اگر دلیل استمراریت تخییر اجماع بود، اجماع بر حرمة عدول اخص مطلق است و همین مورد است، کنار می‌زند. فلا یکون التخییر استمراریاً اما اگر حرمة عدول دلیل استصحاب بود یا اصل عقلی تعیین بود، نه، استصحاب تخییر هم استصحاب فتاوی فقیه اول را کنار می‌زند چون نسبت به آن مسبب می‌شود و هم اصل عقلی را کنار می‌زند چون اخص الأصول است.

جلسه ۱۵۰

۹ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که در مجتهدین متساویین تخییر هست (بنابر اینکه تخییر هست و مشهور قائلند و منصور هم همین بود) تخییر ابتدائی است یا استمراری است؟

صحبت شد که علی وجوه حرمة عدول مسأله اختلاف پیدا می کند. یک فرعی تابع همین مسأله هست که محل ابتلاء هم هست نسبت به مسأله صبی است که مطرح هم شده و متعارف بوده در متدینین که بچه ها را تمریناً امر می کردند که تقلید کنند که هنوز هم بالغ نبوده و تکلیف هم نداشته اند. آنوقت مسأله این است که صبی تقلید احد المجتهدین متساویین را کرد آیا اول بلوغش می تواند به یکی دیگر از مجتهدین عدول کند؟ یعنی تخییر برای او استمراری است اگر گفتیم. برای دیگران ابتدائی است یا نه فرقی نمی کند؟ اعظم در این مسأله خلاف کرده اند.

شکی نیست که صبی اول بلوغش اول تکلیفش است و می تواند تقلیدش را عوض کند. اما بحث که محل خلاف است در این است که صبی در حال

صبا تقلید مجتهدی را کرد بعد در همان صبا می خواهد عدول به مجتهد در حال سواء کند. برای او در حالت صبا آیا تخییر ابتدائی است بنابر اینکه برای بالغین ابتدائی باشد یعنی العدول باطل بالنسبه الی الصبی ایضاً همان طوری که بر بالغین باطل است یا نه صبی با بالغ در این مسأله فرق می کند.

در احکام تکلیفی واجبات و محرمات شکی نیست که بر صبی تکلیفی نیست در احکام وضعیه خلاف عظیمی است که آیا رفع هست یا نیست، در مسأله تقلید که ما نحن فیه است یا حکم چیست؟ بنابر عدم جواز عدول و بنابر کون التخییر ابتدائياً لا استمراریاً در مجتهدین متساویین. اگر گفتیم تخییر استمراری است که به طریق اولی صحیح است اما بنابر اینکه گفتیم العدول لا یجوز و تخییر بین مجتهدین متساویین (حتی من المساوی الی المساوی) و تخییر بین مجتهدین متساویین ابتدائی است و متخییر است و بمجردی که تقلید کرد می چسبد و دیگر حق ندارد عدول کند. آیا در صبی هم همین استصحاب یا فرق می کند؟ در صبی دو مبنا هست، در یک مبنایش باز بحثی نیست اگر ما گفتیم تبعاً لجماعتی که گفته اند عبادتش کلا عبادت است و از آن تعبیر به عدم شرعیة عبادات الصبی می کنند و انما برای تمرین است. پس اگر ده تا عدول هم بکند اشکالی ندارد یعنی وجوده کعدمه.

پس بنابر اینکه عبادات الصبی و اعمالش تمرینی است و ثوابی به او می دهند و ثواب تفضلی است نه ثواب موعود است، این هم بحثی نیست. از مجتهدی تقلید کرد می خواهد به مساوی، ادون عدول کند این تقلید نیست. بحث در جائی است که بگوئیم عبادات الصبی شرعیه. بله بر او واجب نیست، ولی نمازش نماز است و فقط تمرین نیست، و بعضی از فقهاء گفته اند هم جائز است و هم کافی است و می تواند نماز میت را انجام دهد. شاید این قول

هم بین متأخرین مشهور باشد که عبادات الصبی شرعی است نه تمرین. و بنابراین غالب فقهاء بعد از شیخ قائل بر این فتوی هستند.

دیگر روی مبنای حرمة العدول و انّ التخییر متساویین ابتدائی است نه استمراری است. آیا صبی هم مثل بالغ می ماند یا نه؟

این مسأله را آشخ جعفر شوشتری در رساله منهج الرشاد که با حاشیه چند نفر چاپ شده که آسید محمدکاظم یزدی و آخوند بر آن حاشیه زده اند، ایشان آنجا این مسأله را مطرح کرده است (ص ۲۰ س ۸) آسید محمدکاظم یزدی با اینکه عدول را حرام می داند و تخییر را ابتدائی می داند نه استمراری لا یجوز العدول عن الحي الى الحي و عبادات صبی را هم شرعی می دانند، مع ذلک تبعاً لصاحب رساله فرموده اند یجوز العدول مطلقاً. تقلیدش معتبر است فقط تکلیف ندارد و وجوب و حرام بر او نیست، اما طبق فتوای مرجع تقلید اگر نماز خواند درست است، شرعی است و اگر روزه گرفت درست است و شرعی است و اگر هم بخواهد عدول کند اشکالی ندارد. تخییر بر این استمراری است.

مرحوم آخوند حاشیه کرده اند و فرموده اند بنابر اینکه بگوئیم عبادات صبی شرعی است که اقوی این است او می تواند عدول کند در مسائلی که عمل به فتوای مجتهد اول نکرده، یعنی در مسائلی که تقلید نکرده است. چون بنابر مشهور تقلید عمل است پس هنوز تقلید نکرده. یعنی در نماز یک تسبیحه خوانده طبق مجتهد اول حالا می خواهد عدول کند به مجتهدی که می گوید سه تسبیحه لازم است این حق ندارد. آسید محمدکاظم یزدی فرموده اند اشکال ندارد. بله اگر بخواهد حج بود به تقلید مجتهد دوم می تواند عمل کند یعنی حکم صبی و هو صبی ما دام صبیاً حکم بالغین می ماند چون در بالغین هم

مسأله همین است.

صحبت این است که وجه این دو فرمایش چیست؟ وجه فتوای مرحوم آخوند ظاهراً واضح است. اگر گفتیم عبادات صبی شرعی است یعنی مثل بالغین می ماند فقط وجوب و حرام بر او نیست، صحت و فساد بر او هست و گفتیم در عدول لا یجوز و تخییر در متساویین ابتدائی است و صبی هم که عبادتش شرعی است، پس عدولش باطل است.

صحبت سر وجه آسید محمدکاظم یزدی است، وجهش چیست؟ کسی که می گوید العدول لا یجوز و تخییر ابتدائی است نه استمراری است و می گوید صبی عبادتش شرعی است، این چطور می گوید یجوز له العدول؟ ممکن است وجهش این باشد که مسأله عدول حرمت عدول است و بر صبی که حرمتی نیست و تکلیف ندارد پس مانعی نداشته باشد. عبادات صبی هم شرعی است منافاتی ندارد. یعنی صحیح است نه واجب است. یعنی نماز است نه صورة الصلاة، اگر کسی بی وضو نماز خواند حالا نگوئیم کار حرام کرد، غافل بود بعد یادش آمد بی وضو بوده، آیا این نماز بوده؟ نه صورة الصلاة بوده، عبادت صبی مثل نماز بی وضو نیست که صورة الصلاة باشد و صرف تمرین باشد نه نماز است اما واجب که نیست. لهذا جماعتی مطرح کرده اند که صبی اگر قصد وجوب کند اعمالش باطل است (البته به قصد تقیید) بگوید نماز ظهر می خوانم که بر من واجب است قربۀ الی الله، این نماز نیست.

پس صبی عبادتش صحیح است نه واجب، عدول برای بالغین چه بود؟ حرام بود برای صبی حرام نیست. پس اگر صبی تقلید احد المتساویین را کرد عبادت هم انجام داد و نماز خواند بعد در همین اعمالی که تقلید مجتهد اول را کرده می خواهد بر تخییر بماند و مجتهد دوم را تقلید کند بنابر اینکه تخییر

برای بالغین نیست و استمراری نیست و عدول حرام است، بر این حرام نیست چون تکلیفی نداشته است.

منافاتی ندارد که ما بگوئیم تکلیف ندارد و در عین حال بگوئیم در این مسأله حکم بالغین را ندارد. یا اصل تعیین بود، یکی از دو دلیل عمده دیگر حرمت عدول. یعنی وقتیکه شخص تقلید کرد و حکم شارع و حکم طریقی شارع فلعوام آن یقلدوه می گوید وقتیکه تقلید کرد درست است بخواهد عدول کند به مجتهد مساوی دیگر، شک می کنیم آیا یتعیّن علیه و به او چسبید، به تقلید اول بماند که مسلم درست است، شک می کنیم که آیا تخییر بین او است یا اصل تعیین است و بالغ و غیر بالغ فرقی نمی کند. مسأله واجب و حرام نیست، بله یتبعه الوجوب و الحرام در بالغین یا به فرمایش شیخ خود حکم وضعی تابع وجوب و حرام است. خود شیخ هم که قائلند که احکام وضعیه نداریم نه اینکه حکم وضعی نداریم شیخ می فرماید احکام وضعی تابع احکام تکلیفی است یعنی مستقل بالوضع و بالجعل نیست، وقتیکه مشتمل بالجعل نشد یعنی یک مشت احکام تکلیفی اینها اسمش حکم وضعی می شود و اسمش نجاست، بلوغ، صحت و فساد می شود، در صبی احکام تکلیفی نیست، درست است تکلیف در او نیست، اما وضع منتزع از تکلیف اگر هم عبادات صبی شرعی است، هست. شیخ از مستشکلین در شرعیت عبادات صبی هستند و شاید یکی از جوهش همین باشد که می گویند حکم وضعی تابع یک تکالیفی است و اینجا تکلیف نیست.

پس فرمایش آسید محمدکاظم روی دو مبنای خود ایشان است: ۱- عدول را حرام می دانند و تخییر را ابتدائی به استمراری می دانند. ۲- عبادات صبی را شرعی می دانند و صحیح می دانند و روی این دو مبنا اینکه به نحو مطلق

فرموده‌اند که يجوز العدول برای صبی در اول بلوغ، چون اول بلوغ همان وقتی است که حسم تکلیف می‌کند. اگر گذشت از بلوغش و بر این تقلید ماند، مثل این می‌ماند که بعد از بلوغ اصلاً تقلید کرده باشد. یعنی بقاء بر تقلید قبل. ولو همان وجه را می‌شود ذکر کرد اما روی موازین علمی خیلی روشن نیست که تمام باشد پس قاعده‌اش این است که بگوئیم فرقی نمی‌کند که صبی باشد یا نباشد. مگر بگوئید عباداتش شرعی نیست مثل اینکه کسی تقلید غیر مجتهد را کرده باشد، آیا یحرم العدول علیه؟ خیر اصلاً تقلید نکرده بود، یا تقلید غیر امامی و اثنی عشری کرده باشد.

صحت سر این است که بگوئیم عباداتش شرعی است و تقلیدش تقلید صحیح است و عبادت تابع این تقلید عبادت صحیحه است مع ذلک بگوئیم چون بالغ نیست می‌تواند عدول کند. چه فرقی با ما نحن فیه دارد.

بله اگر (که این اگر یا خارجیت ندارد و یا کم است) ما تنها دلیل حرمت عدول را اجماع بدانیم نه استصحاب نه اصل تعیین و بگوئیم تقلید متساویین تخییر در آن هست و این تخییر هم استمراری است فقط چون اجماع بر حرمت عدول داریم می‌گوئیم تخییر ابتدائی است که گمان نکنیم کسی تنها دلیلش این باشد. اما اگر دلیل چیزی دیگر باشد چه فرقی می‌کند. پس قاعده‌اش این است که بگوئیم نسبت به بالغین ما گفتیم التخییر فی المجتهدین متساویین ابتدائی لا استمراری در صبی هم بنابر اینکه بگوئیم عباداتش شرعی است، بگوئیم التخییر للصبی ایضاً ابتدائی لا استمراری. اگر صبی تقلید یک مجتهدی را کرد آن هم به او می‌چسبد اما اگر عدول کرد به مجتهد دیگر بعد خواست نماز استیجاری بخواند بنابر اینکه نماز استیجاری می‌تواند بخواند روی تقلید دوم نمی‌تواند نماز استیجاری بخواند. بله یک مسأله است و آن

اینکه حین البلوغ می‌تواند از تقلید قبلش عدول کند و آن هم با یک چیزی که خلاف احتیاط است و آن این است که اگر کسی ادعا کند که مستفاد از ادله شرعیه این است که بلوغ یک حد فاصلی است بین بالغ و غیر بالغ و بعد از بلوغ و قبل از بلوغ مطلقاً الا ما خرج بالدلیل خاص، حکم فرق می‌کند بنابراین اول بلوغش می‌تواند تقلید دیگری را بکند، وگرنه اگر تقلیدش قبل از بلوغ روی موازین شرعی بود یعنی تقلید بود نه روی دلخواهی و از این آقا خوشش آمده بوده که تقلید نیست، مشکل است.

جلسه ۱۵۱

۱۰ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به تقلید مجتهدین متساویین فی الفضیله بود و اینکه بینهما تخییر است. عرض شد تتماتی اینجا هست. یکی این بود که این تخییر ابتدائی است یا استمراری است. مقتضی ادله این است که بگوئیم تخییر استمراری است مگر اینکه محذور این تخییر استمراری پیدا کند که یک محذورش عرض شد که آن مسأله عدول باشد. یک محذور دیگرش را هم چون مرحوم صاحب عروه در مسأله ۶۵ متعرض می‌شوند و قائل می‌شوند حتی با وجود آن محذور که علم تفصیلی و علم اجمالی به بطلان عمل علی قول کل واحد منهما حاصل می‌شود ایشان فرموده‌اند مع ذلک تخییر هست اگر کسی آنجا را اشکال کرد آنوقت این می‌شود یک محذور استثناء می‌کنیم از تخییر. وگرنه تبعاً للمشهور عرض شد که در مجتهدین متساویین تخییر هست و تخییر استمراری است.

تتمه ثانیه این است که صاحب عروه فرمود: **إذا كان هناك مجتهدان متساویان این تساوی بما هو موضوع حکم به تخییر است.** حالا این تساوی

فرق نمی‌کند عارض باشد معروض باشد، بالعلم الوجدانی باشد، باماره باشد به اصل محرز باشد به اصل غیر محرز باشد، تساوی موضوع است. یعنی یک وقت است شخصی می‌خواهد تقلید کند از اهل خبره تحقیق می‌کند دو مرجع تقلیدند می‌گویند این دو متساویان هستند. یک وقت خودش از اهل خبره است، شاگرد هر دو است با هر دو بحث می‌کند احراز وجدانی پیدا می‌کند به تساوی این‌ها، یک وقت با استصحاب تساوی ثابت می‌شود، زید و عمرو متساویان بودند حالا مدتی گذشته است، یک عادل گفته زید الآن اعلم شده، بنابر اینکه قول عدل واحد در موضوعات حجیت نداشته باشد، این حجیت که ندارد استصحاب می‌کند تساوی را، یا اینکه در جائی اصلاً نمی‌داند تساوی هست یا تفاضلی هست به اصل عدم تمسک می‌کند اصل عدم غیر محرز، اصلی که معتمد است بر صرف نمی‌دانم. کل موضوعش جهل است حالت سابقه‌ای هم ندارد به اصل غیر محرز تمسک می‌کند بر تساوی این‌ها، این فرق نمی‌کند موضوع تخییر تساوی است یک وقت این طور است، یک وقت نه، یکی اعلم بوده دیگری مفضول بوده مدت‌ها هم هست که تقلید کرده حالا آن مفضول شد مساوی با اعلم، بالا رفت روی هر دلیلی، وجداناً احراز کرد، شاگرد هر دو بود، لاماره، لاصل محرز یا غیر محرز، یا اینکه آنکه اعلم بود فرض کنید ضعف حافظه پیدا کرد نه فوق العاده که لا يجوز تقلیده، یا گرفتاری پیدا کرد و توقف پیدا کرد و با هم مساوی شدند، غیر از مشکله ثانی که اگر از خارج بیاید مسأله عدول که آن‌ها بحث‌های دیگری است. تساوی موضوع تخییر است، چه تساوی معوض باشد چه عارض باشد چه ابتدائی باشد. چرا؟ چون موضوع حکم به تخییر تساوی است. اگر بنای عقلاست که عقلا موضوعش تساوی است و اگر اجماع است اجماع موضوعش تساوی

است حالا این تساوی مسبوق به چه باشد ملحق به چه باشد، فرقی نمی‌کند. ظاهراً هم حرف گیری ندارد علی القاعده. این یکی.

مسأله اشکال لبیات هم که در گذشته شد که مسأله اینکه این اجماع و سیره احتمال استنادش را انسان می‌دهد تا قطع به استناد در آن دارد همانی بود که قبلاً صحبت شد که این‌ها گیری ندارد، اگر یک گیری خارجی پیدا نکند این‌ها گیری ندارد و در خود فرض بفرمائید اجماع هم که دلیل لبی است اجماع هست بر تخییر در چه موضوعی در موضوع مساوی، متساویان اجماع هست که مخیر بینهماست. آنوقت این اجماع لبی است قدر متیقن دارد، محتمل الاستناد هست، این اشکال درست نمی‌کند. اگر هم لبی باشد اشکال درست نمی‌کند ولو لبی است ولی چون مدرک حکم که تخییر باشد اجماع است. موضوع این حکم حجت است. بله اگر یک جائی خلافی بین فقهاء احتمال داده می‌شد آنوقت قدر متیقنی در کار بود گیری نداشت، باید محرز باشد صغرای اجماع. حالا چه به تبع یا حدس یا هر چیزی دیگر. یعنی یک وقت صغرای اجماع گیری دارد آن بحثی نیست، اما این اسمش اجماع نیست، شک در آن هم کافی است که اسمش اجماع نیست چون احراز می‌خواهد، اما اگر صغرای اجماع درست شد دیگر این‌ها مانعی ندارد. این یک تتمه.

تتمه دیگر این است که یک دفع توهم است و آن اینکه مرحوم صاحب عروه فرمود إذا کان هناك مجتهدان، حالا اگر سه تا بودند الکلام، الکلام یا چهار تا بودند الکلام الکلام، دو تا بودن خصوصیت ندارد از باب مثال است. از کجا از باب مثال است، از آنجائی که فرقی نمی‌کند دلیل هر چه باشد. دلیل این است که در تساوی ترجیحی نیست و احتیاط لازم نیست. چون دلیلی بر لزومش اینجا نیست. چون احتیاط مبنی بر اصل اشتغال است که اضعف

الأصول است که اگر موضوعش باشد اصل اشتغال را ما قائل هستیم نه اینکه می‌گوئیم اضعف الأصول است نمی‌خواهیم بگوئیم که اصل نیست خیلی جاها تمسک به اصل اشتغال می‌کنیم اما می‌خواهیم عرض کنیم اصل اشتغال دلیل حیث لا دلیل ولا اصل. اگر یک دلیل و یک اصل پیدا شد چه عقلی و چه شرعی مقدم بر آن خواهد بود که پس احتیاط لازم نیست در چه موردی تخییر هست، یعنی احتیاط لازم نیست، در جائی که تساوی باشد و فرقی ندارد متساویین دو تا یا سه تا یا چهار تا یا ده تا باشد. پس مراد ایشان هم از دو مجتهد حصر نیست که سه تا این حکم را ندارد و چهار تا ندارد. چون دلیل اعم است و فرق نمی‌کند. شاید اصلاً بعنوان یک شبهه به ذهن خیلی‌ها نیاید که دو تا باشد یا سه تا. ولو این چه فرق می‌کند را در باب شبهه محصوره بعضی از اعظم این را فرموده‌اند مثل مرحوم نراقی در مستند.

در روایات دارد که از حضرت سؤال می‌کند دوتا لباس دارد که یکی‌اش نجس و دیگری طاهر است و اشتبها، حضرت فرمودند یصلی فیهما جمعاً. مشهور گفته‌اند فرقی نمی‌کند دوتا یا سه‌تا لباس باشد. اگر سه‌تا دارد و یکی‌اش نجس است باید در دوتا لباس نماز بخواند. اگر دو تا نجس و یکی طاهر است باید سه نماز بخواند. چهارتا لباس دارد اگر یکی نجس و سه تا طاهر باید نماز بخواند و اگر دوتا نجس است و دوتا طاهر باید سه‌تا بخواند و اگر سه‌تا نجس یکی طاهر باید چهار تا نماز بخواند.

مرحوم نراقی ملا احمد در مستند فرموده‌اند این حکم خاص به ثوبین است اگر سه‌تا ثوب بود نجس و طاهر مشتبه شد یک نماز بخواند کافی است. در همان جا هم کسی از ایشان پیروی نمی‌کند از آن کسانی که قائل به تنجیز علم اجمالی هستند. و آنجا خودش شبهه محلی ندارد.

پس خصوصیت ندارد که چندتا باشند. چون دلیل اعم از این هاست. هم نص بالخصوصی در کار نیست و هم ادله تساوی اعم است. یعنی ملاک تساوی است اما متعلق تساوی دوتا باشد یا بیشتر خصوصیتی ندارد. تساوی ملاک تخییر است و عدم وجوب احتیاط. حالا متعلق این تساوی چه باشد فرقی نمی کند.

یکی دیگر اینکه عرض شد عمده مورد صحبت در مجتهدین متساویین که تخییر هست عمده صحبت مسأله ثالثه بود که اختلاف فتوی با هم دارند. اینجا عرض می شود فرقی نمی کند در اختلاف فتوی هر جور که انواع اختلاف باشد فرق نمی کند اختلافشان به تباین باشد یا بالعموم مطلق باشد یا بالعموم من وجه باشد. چون نسب اربع یکی اش تساوی است یعنی اتفاق در فتوی، سه تایی دیگر مربوط به اختلاف است یعنی عدم تساوی، عدم اتفاق. آنوقت اختلاف یا به تباین است یعنی اختلاف ۱۰۰ درصد، تمام مصادیق این فتوی بر خلاف مصادیق آن فتوی است. یک وقت نه بالعموم المطلق است یعنی احدهما يجوز الخاص والآخر یجوز العام، یا احدهما یحرم الخاص والآخر یحرم العام، احدهما یوجب الخاص والآخر یوجب العام. مثال تباین مثل نماز جمعه و نماز ظهر و فرق نمی کند تباین ضدین باشند، اجتماع ضدین باشد یا اتفاق ضدین باشد که لا ثالث لهما باشد یا تناقض باشد. بالتیجه تباین برگشتش به تناقض است. برگشتش یا بالمطابقه یا بالالتزام و یا برگشتش به وجود و عدم است، اگر فتوایشان اینگونه بود اشکالی ندارد. یعنی باز هم شخص مخیر است بینهما یا اینکه بالعموم المطلق باشد بین فتوایشان مثل اینکه در رکوع و سجود آیا خصوص تسبیح واجب است یا مطلق الذکر؟ مشهور گفته اند خصوص تسبیح واجب است. یا سبحان الله یا سبحان ربی الأعلى بگویند.

جماعتی هم گفته‌اند مطلق الذکر کافی است و لازم است سبحان الله بگوید، الحمد لله بگوید لا إله إلا الله و استغفر الله بگوید، نام خدا را ذکر کند در رکوع و سجود حالا به هر صیغه‌ای که می‌خواهد باشد. صیغه تسبیح یا حمده تکبیر باشد. این اختلاف، اختلاف بالعموم و الخصوص است. یعنی آنکه می‌گوید مطلق الذکر کافی است، تسبیح را هم کافی می‌داند و یکی از اقسام ذکر است. اما آنکه می‌گوید خصوص تسبیح لازم است، ذکرهای دیگر را کافی نمی‌داند می‌گوید باید تسبیح باشد. حالا این دو اینگونه‌اند می‌تواند تقلید این را بکند و مطلق الذکر گوید معذر است اگر خلاف واقع درآمد و می‌تواند تقلید آن را بکند که می‌گوید خصوص تسبیح لازم است و مقید به خصوص تسبیح شود چون تسبیح به حق آن منجز خواهد بود اگر در واقع خصوص تسبیح لازم باشد یا اینکه اختلافشان اختلاف عموم من وجهی باشد. همین مسأله‌ای که محل خلاف تا به امروز بین فقهاست که در زکات فطره آیا خصوص این اربعه واجب است؟ آن فرموده من اوسط ما تطعمون أهلیکم. روایات مختلف دارد. آیا خصوص گندم، جو، خرما و مویز لازم است باشد یا اینکه مطلق ما تطعمون أهلیکم باشد نه خصوص این‌ها. این اختلاف، اختلاف عموم من وجه است یفترقان در جائی که چیزی مثل مویز، که طعام نیست الآن بعنوان غذای متعارف یا خرما. در خیلی از شهرها خوراک نیست، یعنی روزی نیم کیلو بعنوان غذا خرما بخورد، یا اینکه از آن طرف چیزی طعام باشد اما از این چهار تا نباشد و ما اکثرها. غذاهای امروز خیلی‌هایش هیچکدام از این چهار تا نیست. یک وقت هم طعام است و هم از این چهار تا است. مثل گندم که یک عده از مجتهدین متساویین فتوایشان من عموم من وجه فرق می‌کند یعنی اگر مقلد این شد که می‌گوید باید یکی از این چهار تا باشد، و فتوی می‌دهد یا

احتیاط وجوبی دارد که غیر این چهار تا نباشد این در حقش منجز است این چهار تا اگر مطابق با واقع باشد. اگر تقلید آن را کرد (مجتهد مساوی دیگر) که اعم می‌داند یعنی می‌گوید: **كَلِمًا أَوْسَطَ تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ**، برنج - روغن، کشک و کسانی که اهل این خوراک‌ها هستند که فقهاء حمل بر استحباب کرده‌اند بخاطر روایات در مسأله. ممکن است شخصی فرض کنید در عمرش نان جو نمی‌خورد اما فطریه‌اش را جو بدهد اشکالی ندارد. اما این جهتش تا به امروز محل خلاف است حواشی عروه را که ملاحظه بفرمائید، خود صاحب عروه اعمی است و خصوص چهار تا را لازم نمی‌داند اما بعضی‌ها تا به امروز حاشیه کرده‌اند و گفته‌اند احتیاط وجوبی است و یا فتوی داده‌اند که یکی از چهار تا باشد. اگر آن را تقلید کرد که می‌گوید مطلق خوراک باشد آن را می‌تواند بدهد، آنوقت برایش معذر است اگر خلاف واقع باشد، پس فرق نمی‌کند اینکه در مورد اختلاف این **يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَقْلُدَ هَذَا الْمَسَاوِي - أَوْ ذَاكَ الْمَسَاوِي**، چه خلاف تباینی باشد و چه مطلقاً و چه عموم من وجهی باشد.

یک تتمه دیگر این است که دلیل بر این تخییر همانگونه که از صحبت‌های گذشته کما بیش روشن شد یا شرعی است یا عقلانی است یا عقلی است، چه چیزی به ما می‌گفت بین المجتهدین متساوین تخییر است، خصوصاً در مورد تعارض که اصل اقتضاء می‌کند احتیاط کند چون تعیین دارد یکی از این‌ها خلاف واقع است و یکی دیگر موافق واقع است و قاعده‌اش این است که احتیاط کند و شک در مکلف به می‌شود بالتیجه. چه چیزی می‌گفت احتیاط نمی‌خواهد؟ اگر اجماع می‌گوید این دلیل شرعی است. یعنی التخییر شرعی و اگر سیره متدینین می‌گفت تخییر هست، این هم باز دلیل شرعی است، اگر بنای عقلا می‌گفت یا اطلاعات یا عمومات می‌گفت

یعنی ما تمسک به انظروا رجل منکم و اطلاقش تمسک می‌کردیم من راوی حدیثنا آن هم می‌گفت من راوی حدیثنا یا واما من کان من الفقهاء آن هم من الفقهاء است. اگر به این‌ها تمسک می‌کردیم این تخییر، تخییر عقلانی است.

یک بحثی در مطلق و مقید است و در اصول هم است و در فقه هم مکرر بحث می‌شود که آیا اطلاق و عموم شرعی است یا عقلانی است یا عقلی است. اقرب این است که ما آن را شرعی حساب کنیم. عقل واسطه کشف است نه اینکه عقل خودش حاکم است. یعنی مولی به عبدش گفت برو نان بخر و تقیید به نوع نان نکرد مولی مطلق گفته عقل واسطه می‌شود که کشف کند باید مولی اراده کرده باشد امر را نه عقل حاکم است. در یک جاهائی برای دفع ضرر محتمل عقل حاکم است یا علی قول غیر مشهور عقل روایت دارد. و حکم ندارد. بالنتیجه مستقیماً مربوط به عقل است و یک جاهائی عقل کاشف است و تطابق الارادتين که لفظ ظهور در یک معنائی دارد عقل می‌گوید که متکلم حکیم این لفظی که ظهور در اطلاق دارد فرموده باید اراده کرده باشد آن را، نمی‌خواهیم اراده کردن را بر گردنش بگذاریم. حجت است بر ما اراده کردن او این معنا را. چون اگر غیر از این را اراده کرده بود حق عتاب ندارد و حجت ندارد. وقتیکه یک لفظی گفت که ظهور بر اطلاق دارد قرینه‌ای بر خلاف نیورد و مرادش خلاف بود و حجت ندارد این تطابق الارادتين (استعمالیه و جدیه) در همچنین جائی عقل کشف می‌کند.

پس بالنتیجه اگر این بود دلیل بر تخییر عقلانی است، آنوقت که عقلانی بود بعنوان مسأله شرعی بنای عقلا را در کجا بکار می‌زنیم و چرا بکار می‌زنیم، طریق اطاعت و معصیت است، تقلید طریق است اصلاً.

تقلید رجوع جاهل با عالم است اگر هیچ آیه و روایتی و سیره‌ای و هیچ

نبود، صرف بنای عقلا بود همین برای ما کافی بود. چون ما باید مولی را اطاعت کنیم اگر عقلا می گفتند هذّه هی الاطاعه، مصداق اطاعت را عقلا تعیین می کردند، هیچ دلیلی نمی خواستیم فقط ضد نداشته باشد. یعنی آنکه عقل گفته و بنای عقلاست شارع بر خلافش نفرموده باشد برای ما حجیت دارد، و اما اگر در مورد دوران بین محذورین بود، اینجا بنا بر مشهور نه دلیل شرعی است و نه عقلانی، دلیل صرف عقلی است. یعنی یکی می گوید نماز جمعه واجب و دیگری می گوید واجب نیست و حرام است که انسان قابلیت ندارد. در همچنین جایی این لا بدیّت عقلیه است. این همین است که میرزای نائینی در اصول فرموده اند اصلاً کلمه تخییر رویش گذاشتن مجاز است. تخییر یعنی جعل الاختیار، مگر مکلف راه دیگری دارد که برایش جعل می کنید. یا این یا آن را باید تقلید کند و نمی تواند یا نه فاعل باشد نه تارک؟ این لا بدیّت عقلیه است. چون عقل حکم نمی کند به مکلف که شما مخیر هستید چون جعل در جایی است که امکان چیز دیگری باشد و اصلاً لغو است اگر جعل کنیم نه لغو بلکه اردء انواع تحصیل حاصل است و می گوید من برای شما حجت قرار دادم یا فاعل و یا تارک باشید. پس این تخییر مصادیقش مختلف است و یکسان نیست.

جلسه ۱۵۲

۱۶ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به مسأله تقلید مجتهدین متساویین بود. صاحب عروه دو فرع در این مسأله ذکر کرده بودند. یکی اینکه در مجتهدین متساویین در علم مقلد مخیر است فی تقلید ایهما شاء که نتیجه با صحبت هائی که شد مختار تخیر است حتی فی صورة اختلافهما والعلم التفصیلی باختلافهما فکیف بالعلم الاجمالي.

حالا صحبت راجع به فرع دوم این مسأله است. ایشان فرموده‌اند: الا إذا كان احدهما اورع فيختار الأورع. حالا اگر در علم هر دو متساوی هستند ولی در ورع متفاوت هستند. ایشان در این مسأله فرموده‌اند: اورع را انتخاب کند. ظاهر تعبیر یختار الأورع یعنی یجب اختیار الأورع یعنی فتواست، چون بنای مشهور بر این است و متفق علیه است الا صاحب مستند این است که جمله خبریه ظهور در وجوب دارد. یعنی یختار الأورع جمله خبریه است بمنزله این است که بگوید یجب اختیار الأورع.

اینجا چند مطلب صحبت می‌شود:

۱- نقد اقوال، اقوال فقهاء در این مسأله یک عده‌شان واقعاً مختلف و مضطرب است. اجلاء و اعاضمشان و این را می‌خواهیم مقدمه‌ای برای آینده قرار دهیم که بحث از اصل وجوب حکم اختیار اورع است. خود صاحب عروه در عروه در همین باب تقلید با فاصله چند مسأله متفاوت صحبت فرموده‌اند. در همین مسأله ما نحن فیه که مسأله سیزده عروه است فرموده‌اند: **الإذا كان احدهما أورع فيختار الأورع** که ظاهرش فتواست لهذا جماعتی از محققین که نظرشان تقلید اورع نبوده است حاشیه زده‌اند گفته‌اند علی الأحوط. گفته‌اند فتوا نمی‌دهیم بوجوب اختیار اورع اگر احتیاط وجوبی بدانیم که منهم مرحوم میرزای نائینی و سید عبد الهادی شیرازی، مرحوم آقای خوانساری. و احتیاط وجوبی می‌دانیم. آنوقت همین صاحب عروه که اینجا در مسأله ۱۳ فتوای به وجوب داده‌اند خود ایشان در مسأله ۳۳ عین همین مسأله را با یک خورده فرق تکرار فرموده‌اند که در آنجا می‌فرمایند: **إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء بعد می‌فرمایند: وإذا كان احدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختباره.** یعنی دو نوع فتوی داده‌اند و در این مسأله فتوای به وجوب نداده‌اند.

اولی یعنی بهتر است و این احتیاط وجوبی از آن احتیاط وجوبی‌های خیلی محکم هم نیست چون تقدیم اولی بر آن شده ولو با کلمه بل که اضراب از سابق است یعنی معنایش این است بهتر است بلکه احتیاط است یعنی از بهتر است ترقی کرده‌اند به احتیاط. بل احتیاط وجوبی است اما احتیاط وجوبی مسبوق به الأولی است. لهذا کسانی که می‌خواسته‌اند احتیاط کنند مثل میرزای نائینی آنجا فرموده‌اند علی الأحوط والا ساکت می‌شوند. هکذا بعضی از اعظم که هیچکدام از این دو جا را حاشیه زده‌اند با اینکه دو جور است و این دقت

مربوط به فقهاست که مسأله مورد فتواست یا مورد احتیاط وجوبی است. بلکه اشکال به اشخاص نیست اما ما می‌خواهیم برداشت کنیم از اینجور اختلاف که یک مستند خیلی پابر جائی ندارد مسأله.

جماعتی از محشین نه اینجا و نه آنجا را حاشیه نرده‌اند. میرزای نائینی علی‌المبنی دقیق عمل کرده‌اند اینجا. آنجا حاشیه نکرده‌اند احتیاط وجوبی را اینجا که فتوی به وجوب داده‌اند احتیاط کرده‌اند. یعنی هر دو جا را یک نوع فتوای داده‌اند. اما جماعتی و فیهم الأعاظم مثل آقا ضیاء عراقی هیچکدام را حاشیه نرده‌اند. یعنی مثل خود صاحب عروه مسکوت عنه گذاشته‌اند که آیا به نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی مثل آشیخ عبد‌الکریم حائری و بعضی دیگر، آیا به نظر شما تقدیم اورع المتساویین فتوای به وجوب می‌دهید یعنی اگر اورع را اختیار کرد و اورع را اختیار نکرد اعمالش باطل است یا اینکه نه می‌گوئید من ملتزم به صحتش نمی‌شوم. یکی از ثمرات احتیاط وجوبی در فتوی و فقهاء خیلی عمر صرف این می‌کنند یک جا فتواست و یک جا احتیاط وجوبی است که یکی از ثمراتش این است که مقلد بر عدم جواز عدول می‌تواند در احتیاط وجوبی عدول به غیر کند، در مورد فتوی نمی‌تواند عدول به غیر کند. در موردی که مرجع تقلید احتیاط وجوبی دارد به مقلدین می‌گوید اگر می‌خواهی تقلید دیگری را بکنی، لکن من به گردن نمی‌گیرم اما در مورد فتوی می‌گوید من اجازه نمی‌دهم در این مورد از کسی دیگر تقلید کنی. پس فیختار الأورع یعنی اجازه نمی‌دهیم. الأولى بل الأحوط اختیاره یعنی اجازه می‌دهم.

مرحوم میرزای نائینی در میان این آقایان بلکه شاید بعضی‌ها از مسأله دوم احتمال داده‌اند که احتمال انتزاع احتیاط استحبابی شود در حالیکه ظاهرش اینگونه نیست چون بل یعنی اضراب و احتیاط وجوبی است و إذا كان احدهما

أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره احتمال داده‌اند که برداشت احتیاط استحبایی شود لذا حاشیه زده‌اند عده‌ای که لا یترک. احتیاط وجوبی خودش لا یترک است و جاهای دیگر که احتیاط وجوبی باشد نمی‌نویسند لا یترک، احتیاط وجوبی خودش لا یترک است این لا یترک برای دفع دخل است. یعنی متوجه باشید این احتیاط به نظر ما (محشین) وجوبی است که اگر کسی این تعبیر را از آن استفاده کند که احتیاط استحبایی است مقلدین این محشین این چنین استفاده را نکنند. یعنی این احتیاط وجوبی آن قدر شل است که مقتضی شده یک عده‌ای منهم مرحوم آقای حکیم و بروجردی لا یترک زده‌اند. این نسبت به اقوال مسأله.

مرحوم شیخ انصاری رساله‌ای دارند که چاپ شده بنام تاج الحاج والسراج الوهاج. حاشیه محقق رشتی و آسید محمدکاظم یزدی و میرزای بزرگ بر آن است. آنجا شیخ فتوی داده‌اند ص ۳ س ۸. مثل همین مسأله ۱۳ عروه فتوای به وجوب تقدیم اورع داده‌اند و این سه تا هر سه ساکت شده‌اند و این‌ها فتوی را تبدیل به احتیاط نکرده‌اند. و فقهاء بسیاری صرف وقت در هر مسأله می‌کنند اگر برایشان روشن است که فتوی می‌دهند و گرنه اگر خیلی روشن نیست احتیاط وجوبی می‌دهند و خلافتش را به گردن نمی‌گیرند.

صاحب جواهر در کتاب القضاء ج ۴۰ ص ۴۳ اینگونه فرموده‌اند: نعم مع تساویهما فی العلم یقدم الأعدل، لکونه أرجح حیثئذ. بعد فرموده‌اند فیکون الحاصل حیثئذ ترجیح الأعلم الورعین وأورع العالمین لقاعدة قبح ترجیح المرجوح علی الراجح.

یک عده‌ای که محکم فتوا داده‌اند که نه بهتر است تقلید اورع اما تعین ندارد. یکی مرحوم آشیخ محمدرضا آل یاسین است که فرموده‌اند: علی

الأحوط وإن كان لا يجب. که احتیاط استحبابی کرده‌اند. نوه صاحب جواهر فرموده است: لا يجب اختیار الأورع. یک عده‌ای گفته‌اند علی الأحوط الأولى. وقتی که اولی قید احوط شد احوط استحبابی است.

بالنتیجه در مسأله سه قول است: یکی فتوای به وجوب، یکی احتیاط وجوبی و دیگری احتیاط استحبابی. و لا اشکال در سومی یعنی لا اشکال که عقلاً و شرعاً اختیار اورع بهتر است عقلاً ارجح است و شرعاً افضل است. شاید کسی قائل به تساوی حتی در حُسن نباشد. پس مسلماً بلا اشکال شبهه‌ای ندارد که اگر آن ورع از جهت دیگر ارجح نباشد رجحانی نداشته باشد اورع مقدم است استحساناً عقلیاً و استحباباً شرعياً.

مطلب دیگر اورعیّت یعنی چه؟ قاعدهٔ نباید شبهه‌ای باشد در اینکه این صفات نفسیه مثل امور خارجیّه قابل تفاضل است، همینطوری که طول قابل زیاده و نقیصه است، این طویل است آن اطول، در صفات نفسی هم همین گونه است. کرم - شجاعت، بخل - ورع - عدالت قابل تفاضل است. ورع هم یکی از صفاتی است. ورع مصدر وِرَعٌ متلبس به این مصدر است. یعنی این آقا وِرَعٌ نیست وِرَعٌ است. وِرَعٌ مثل عدل می‌ماند. وِرَعٌ مثل عادل می‌ماند. متلبس به عدل را عادل و متلبس به وِرَعٌ را وِرَعٌ می‌گویند. این شخص وِرَعٌ است و آن دیگری اورع است. یعنی ممکن است دو مجتهد هر دو وِرَعٌ باشند یعنی متورع باشند اما در عین حال یکی تورعش بیشتر باشد چون صفت نفسی است این مقام ثبوتش است. مقام اثباتش هم با کواشف عقلیه و عقلائیه و شرعیه ممکن است کشف شود. یا با بیّنه کشف می‌شود یا با وجدان کشف می‌شود. که آن‌ها هم مقام اثبات است.

مؤید این هم روایات متعدده است که درجات برای این صورت ذکر

فرموده‌اند که یکی ورع است که اعلی درجات ورع که ۲۰ درجه است ادنی درجات فلان چیز است که تقوی و عدالت و ورع درجه بندی شده‌اند و این مؤید این است که مراتب دارد و من بر خورد نکردم به قول و یا احتمال اینکه قابل تفاضل نباشد ورع و اینگونه نیست که شبهه داشته باشد و شبهه این باشد که مسأله مورد ندارد چرا چون ورع و اورع نداریم. یا هست و یا نیست و امرش دایره بین وجود و عدم است مثل نور و ظلمت، پس اجمالاً ورع یک وصفی است قابل تفاضل ثبوتاً و قابل اکتشاف این تفاضل، اثباتاً یک مطلب دیگر که بعد مفصلاً ذکر می‌شود این است که آیا ورع خصوصیت دارد یا نه عدالت هم همین است که در مسأله ۳۳ می‌فرمایند عدل باشد آیا آن‌ها هم مثل همین ورع می‌ماند؟ که ما اول باید مسأله ورع را ثابت کنیم تا بعد بپردازیم به عدل و دیگر صفات.

بعد از این می‌آئیم سر اصل مسأله که دلیل کسانی که فتوی داده‌اند به وجوب تقدیم اورع یا احتیاط وجوبی کرده‌اند. اگر این ادله یکی‌اش تام شد باید انسان یا فتوا دهد و یا بگوید احتیاط وجوبی تقدیم اورع است. اما اگر هیچکدام تام نشد باید بگوید احتیاط استحبابی است که بعضی هم گفته‌اند و تعبیر به الأحوط الأولى کرده‌اند.

ادله‌ای که برایش ذکر کرده‌اند ادله متعدده‌ای است که اولش اجماع و متعدد آقایان نقل اجماع کرده‌اند. یعنی اجماع بر وجوب تقدیم اورع کرده‌اند که اگر محرز شد این از آن اورع است تقلید غیر اورع اصلاً باطل است. حالا یا علی نحو الفتوی که بگوید باطل است یا علی نحو الاحتیاط الوجوبی که بگوید من به گردن نمی‌گیرم صحت تقلید او را. شیخ انصاری اجماع را از محقق نائینی نقل کرده‌اند و خود شیخ استظهار شهرت کرده‌اند.

جلسه ۱۵۳

۱۷ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به این فرع بود که آیا در مجتهدین متساویین در فضیلت و علم اگر اختلاف در ورع داشتند و یکی اورع بود آیا متعین است تقلید او و تقلید دیگری که ورع است نه اورع باطل است یا نه؟

چند مطلب قبل از ورود به بحث عرض می‌شود. مطلب راجع به این بود که ورع درجات دارد و مراتب. دو عبارت یکی از مجمع البحرین نقل می‌کنم و ظاهراً بی‌فایده علماً و عملاً نباشد. یکی هم روایت است راجع به اینکه ورع مراتب دارد و مراتب زیادی هم دارد و قابل شدت و ضعف و قلۀ و کثرت است که خوب است انسان در هر مرتبه‌ای که هست، مرتبه بالاتر را تحصیل کند. عبارت مجمع البحرین که ایشان نقل فرموده است این است در باب ورع، فرموده‌اند ورع اقسامی دارد: **فمنه ما یخرج المکلف عن الفسق** (این اقل مراتب ورع است که شخص فاسق نباشد) **وهو الموجب لقبول الشهادة** **وئسمى ورع التائبین**. **ومنه ما یخرج به عن الشبهات فإن من وقع حول الحمی یوشک أن یدخل فیہ** (جائی که ممنوع است شخص واردش شود اگر دور آنجا

چرخید نزدیک است که در آنجا وارد شود) و یُسمى ورع الصالحین (که نزدیک حرام هم نمی رود) ومنه ترک الحلال الذي يتخوف انجراره الى المحرم (یک حلال هائی که ترس این می رود که اگر وارد این حلال شد در حرام بیفتد) و یسمى ورع المتقین وعلیه حمل قوله عليه السلام لا يكون الرجل من المتقین حتى يدع ما لا بأس به مخالفة أن يكون فيه بأس (چون متقی که هست اگر ترک حرام کند و واجبات را انجام دهد و ما لا بأس به را انجام دهد از متقین است. اینکه حضرت فرمودند لا يكون من المتقین یعنی باید از درجه بالای تقوی باشد) مثل ترک الکلام عن الغير مخافة الوقوع في الغيبة ومنه الإعراض عن غير الله خوفاً من ضیاع ساعة من العمر فيما لا فائدة فيه و یسمى ورع الصديقین.

یک روایت دارد که از غرائب روایات است و از آن روایاتی است که ۷۰ سال کار لازم دارد. علامه مجلسی در ج ۷۰ بحار ص ۳۰۰ نقل فرموده عن الکافی با سندی که در کافی ذکر کرده و علامه مجلسی هم ذکر نموده است: عن علي بن ابي زياد عن ابيه (شادی علی بن ابی زید باشد شاید همان ابا زیاد باشد) راوی احمد بن محمد بن عیسی است (شیخ القمیین) قال: كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عيسى بن عبد الله القمي (ظاهراً جد احمد بن محمد بن عیسی باشد ولو علامه مجلسی استبعاد فرموده و گفته اند بسیاری گفته اند بعید است که جد احمد بن محمد بن عیسی باشد چون این عیسی بن عبد الله در این روایت از اصحاب امام صادق عليه السلام است و احمد بن محمد بن عیسی بعید است با دو واسطه از او نقل کند با اینکه هیچ بعید نیست چون احمد بن محمد بن عیسی بعضی اوقات با دو واسطه از اصحاب حضرت باقر و امام زین العابدین عليه السلام نقل کرده است. چون احمد بن محمد بن عیسی لقی الإمام علی بن موسی الرضا عليه السلام. بین حضرت رضا عليه السلام و پدر یک واسطه

بیشتر است و احمد بن عیسی با دو واسطه نقل کند ایرادی ندارد) فدخل عیسی بن عبد الله القمی فرحب به وقرّب مجلسه. در باره این عیسی بن عبد الله که جد احمد بن محمد بن عیسی است دوتا روایت عجیب دارد که نادر است. در یک روایت دیگر دارد که حضرت صادق علیه السلام قَبْلَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَ پِيشَانِيْهِ اش را بوسیدند و بقول شیخ مفید این مقام بلندی است و در کل معصومین علیهم السلام نادر است این عمل. و دیگری روایتی دارد که شریک هم در این دومی متعدد برای دارد که حضرت صادق علیه السلام درباره اش فرموده اند: **عیسی بن عبد الله منّا اهل البيت**. نسبت به ابی ذر و سلمان هست و فکر کنم نسبت به زراره هست این تعبیر: ظاهراً از اجلاء بوده و از خود روایت هم پیدا است که این روایت را به آدم عادی نمی گویند. می گوید: **فدخل عیسی بن عبد الله القمی فرحب به قرب مجلسه** (یعنی پیش خودشان او را نشانند) **ثم قال یا عیسی بن عبد الله لیس منا و لا کرامة من کان فی مصر فیہ مائة الف أو یزیدون و کان فی ذلک المصر احد اورع منه** (علامه مجلسی تفسیر فرموده اند که خود او را کرامت نمی کند و شاید منظور **لا کرامة لنا بالنسبة الیه** و گرچه تلازم است بین اکرام الله و اکرام معصومین علیهم السلام از دو حرف) البته این چاپ بحار اشتباه زیاد دارد و در جایی دیگر دیدم که حضرت می فرمایند: **من کان منکم** (از شما شیعیان) **فی مصر**.

از این روایت ظاهر می شود که ورع خیلی مراتب و درجات دارد و موضوع ورع اقتضاء می کند که اینگونه باشد که انسان در هر حدی که باشد قابلیت دارد که بیشتر و بالاتر رود، مثل علم می ماند. این نسبت به صحبت دیروز که درجات ورع بود.

بالنسبة به اقوال که دیروز عرض شد، اقوال در این مسأله که آیا تقلید اورع متعین است و تقلید ورع باطل است در عرض اورع، آنچه معروف و

متعارف است دو قول است: یکی اثبات و دیگری نفی. یکی می گوید: یتعین تقلید الأورع و دیگری می گوید اگر در علم تفاضل ندارند لا یتعین و مخیر است. از بعضی کلمات ظاهر می شود گرچه یک تصریحی در کتابهای فی الید تصریحی ندیدم اما ظاهر می شود که آنهایی که گفته اند که یتعین تقلید الأورع و تقلید ورع در عرض اورع باطل است اصلاً، آنها بعضی هایشان تفصیل قائل شده اند و می شود از بعضی تعبیرها برداشت کرد ولو تصریحی ندیده ام، یعنی مطلقاً این حرف را نمی زند و انما در صورت اختلاف در فتوی می گویند، نه مطلقاً. و همان تفصیلی که در باب تفاضل در علم بود که کسانی که مطلق تعبیر کرده اند مثل صاحب جواهر و شیخ و غیر اینها، بعضی هایشان مرادشان مطلق نباشد یعنی اگر ورع و اورعی هست و اختلاف در فتوی دارند و مورد خلاف و متعلق علم تفصیلی است و منجز است، چه متعلق علم تفصیلی باشد و چه متعلق علم اجمالی باشد فی موارد الابتلاء، آنجاست که تقلید اورع متعین است، نه مطلق. ولو کلمات مطلق است و شاید بعضی هایش هم مطلق قائل باشند نه فقط شاید مسلماً بعضی ها مطلق قائل هستند که کسانی که در باب تقلید اعلم گذشت که تصریح کرده بودند و صاحب عروه هم از همانها که لا یجوز تقلید المفضول حتی فی المسألة التي توافق فتواه فتوی الأفضل.

اطلاق عدم جواز تقلید ورع در عرض اورع داریم اما تمام مطلقین شاید اطلاق مرادشان نباشد. پس همچنین تفصیلی روی ملاک تفصیلی که در اعلم داده اند قاعده اش این است که ولو اینجا اطلاق گفته اند اما مرادشان مطلق نیست حتی وان توافق فی الفتوی. پس این قول سوم می شود. بعید نیست دوتا از تفصیلات دیگری که قبل ذکر شد روی ملاک صحبت سابق را بگوئیم در

اینجا هست یعنی قائلین به تعیین تقلید اورع یکی از این دو تفصیل را بعضی هایشان قائل باشند **علی سبیل منع الخلو**. یکی تفصیل اینکه **إذا لم یوافق فتوی الورع الاحتیاط** روی همان ملاکی که آنجا گفتند. چون عمل بالاحتیاط است و این مقدم بر تقلید و اجتهاد است و دیگری **إذا لم توافق فتوی الورع مع اورع الأموات**. بعید نیست که ما بگوئیم مسأله ذات خمسۀ اقوال است نه ذات قولین. یک قول مطلق **یتعین تقلید الأورع**. یک قول مطلق **لا یتعین**، که بعضی ها تصریح به مطلق **لا یتعین** کرده اند. یک قول تفصیل **بین اختلاف الورع والأورع فی الفتوی یتعین الأورع وعدم الاختلاف فیخیر بینهما** (البته اینها حدس است اما ظاهراً حدس شبیه به اطمینان است) و یک قول تفصیل **بین موافقة فتوی الورع (در صورت اختلاف) الاحتیاط فیخیر بینهما وعدم الموافقة للاحتیاط یتعین الأورع**. یک قول تفصیل **بین موافقة فتوی الورع (در صورت اختلاف فرضاً) للأورع من الأموات فیخیر بینهما** (بین اورع حی و ورع حی که موافق است فتوایش با اورع من الأورع از اموات) **فیتخیر**. اگر ورع و اورع حیین، ورع موافق است فتوایش با میتی فتوایش که آن میت اورع از این اورع حی است.

اگر ملاک عند العقلاء **اعلمیت** است و تقلید **طریقیت** دارد و **اعلمیت** **اقربیت** الی الواقع است خوب این اقرب الی الواقع است پس باید **تعیّن** داشته باشد نه **تخیر** قائل شویم.

اما قول که **تعیّن** تقلید اورع باشد مطلقاً ظاهراً معظم قائل به این هستند یعنی **لا یجوز تقلید الورع در عرض اورع**. یا فتوی قائل هستند یا احتیاطاً و جویباً.

عبارت جواهر را برایتان دیروز خواندم. این یک خط تعریف رساله مجمع

الرسائل که منسوب به صاحب جواهر و شیخ انصاری هم هست اما در خود چاپیش نوشته مربوط به شیخ انصاری است. عبارت این است: **وفي هذه الصورة (صورت تساوی فقیهین مجتهدین در فضیلت) إذا علم أو ظنَّ اورعية احدهما كان تقليد الأورع احوط بل لا يخلو عن قوة (فتواست) و معظم معلقین بر این متن ساکت هستند. با اینکه فتواست (میرزای بزرگ، امیرزا محمدتقی، الکاظمان، الخراسانی و الیزدی و تلامیذ ثلاثه اینها (میرزای نائینی، عراقی و آشیخ عبد الکریم حائری) همه ساکت هستند. همین تعبیر هم در رساله دیگری از شیخ انصاری آمده که حاشیه میرزا حبیب الله رشتی بر آن است که او هم ساکت است. صاحب عروه هم غالباً بر او ساکت هستند قائلین به عدم وجوب ولو بنحو مطلق است تعبیر ایشان، اما عرض کردم می شود این سه تفصیل را برداشت کرد از این دو اطلاق اثباتی و نفی ای این هائی که من دیده ام یکی شریف العلماء است و دیگری صاحب ضوابط که شاگرد شریف العلماست و تبعهما محقق عراقی که قائل به عدم وجوب است و قائل به تخییر است و جماعتی از تلامیذ محقق عراقی و تلامیذ هم قائل به تخییر شده اند و گفته اند اگر در علم متساوی هستند یکی شان سلمان باشد و دیگری ادنی درجات و رع را داشته باشد فرقی نمی کند و تخییر هست. یکی دوتا عبارت را مختصراً نقل می کنم. یکی عبارت شریف العلماست در تقریرات خطی ص ۳۸۳ می فرمایند: **وبالجملة قد عرض من تضاعف ما ذكرناه انه لا يجب تقديم الأورع على الورع تمسكاً بالأدلة الدالة على التخيير من الاستصحاب وأني النبأ والنفر وكذا قوله تعالى فاسئلوا أو رواية أبي خديجة وغيرها.****

شبهه همین عبارت را صاحب ضوابط الأصول سید ابراهیم قزوینی که از شاگردان شریف العلماست در بحث اجتهاد و تقلید ص ۵ بیان فرموده اند

بعضی‌های دیگر هم از تلامیذشان همین گونه نقل کرده‌اند و عده‌ای هستند که قائلند بین ورع و اورع تخییر است.

دو طرف اجلاء هستند گرچه تعین تقلید اورع بیشتر هستند و ببینیم ادله آیا دلالت بر تعین و لزوم می‌کند یا نه و به نظر می‌رسد حسب استدلال اقرب قول به عدم تعین باشد و اگر ادله یک عددش تام شد کافی است اما اگر هیچکدام را نشد بپذیریم ولو من حیث المجموع نوبت به این می‌رسد که اگر بخواهیم احتیاط استحبابی بکنیم عیبی ندارد آنوقت احتیاط وجوبی نمی‌تواند بکند.

جلسه ۱۵۴

۲۰ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به تقلید ورع و اورع بود اگر دو مجتهد متساوی بودند فرمودند تخییر است در تقلید است. اما اگر یکی شان اورع از دیگری بود متعین است تقلید اورع حالا صحبت ادله مسأله است. همانطور که گذشت عرض شد مسأله محل خلاف است بین متأخرین و مشهورشان فتوی او احتیاط قائل به تعیین اورع هستند، غیر مشهور و فیهم الاساطین و منہم شریف العلماء و صاحب ضوابط قائل به تخییر هستند. ادله تعیین اورع چیست؟ این ادله اگر یکی اش تام شد، تام نوعی یا شخصی، یعنی از یکی از ادله به عنوان یک فقیه مطمئن به اطمینان شخصی شدید چطور به آن فتوی می دهید یا احتیاط وجوبی کنید یا اگر اطمینان نوعی حاصل شد ولو شک شخصی باشد بلکه ظن شخصی بر خلاف باشد حسب ادله ای در اصول و فقه مفصل بیان شده باز هم می گوئید اورع معین است یا اگر یک ادله مورد اطمینان نبود نه نوعاً و نه شخصاً، از مجموعش اطمینان نوعی حاصل است به تعیین اورع یا شما به عنوان یک شخص از مجموع اینها

مطمئن شدید. گاهی ادله یک یک ممکن است جواب داده شود اما من حیث المجموع اطمینان آور باشد باز هم کافی است اما اگر نه آن شد و نه این که مدعی این است. در مقام فتوی نیستم صحبت علمی است. مدعی این است که نه از یک یک ادله اطمینان شخصی حاصل است و نه اطمینان نوعی و نه از مجموع من حیث المجموع اطمینان شخصی هست و نه اطمینان نوعی. اگر اینطور شد مثل شریف العلماء و بعضی دیگر می گوید اعدل و اورع و ورع تخییر بینهما است اگر متساویین باشند.

اولها: الاجماع استدلال به اجماع شده و گفته اند اجماع است بر اینکه مجتهدین متساویین اذا كان احدهما اورع او متعین است تقلیدش، ورع لا يجوز تقلیده و لیس مجزياً. این اجماع را مرحوم شیخ از شهید ثانی یا محقق ثانی نقل اجماع فرموده اند و در یک عده ای از کتب این اجماع نقل شده است. اما چیزی که هست مسلماً اجماع نیست و مطمئن الیه است که صغرای اجماع تام نیست یعنی لا اجماع.

می آئیم سر کبرایش، اجماع همان صحبت هائی است که مکرر شد و واقعاً خوب است انسان بالتلیجه یک طرفی شود در اجماع نه اینکه برخوردش تحمیل کند و تأمل کند که اگر اجماع مسلم شد و تام، آیا محتمل الاستنادش حجت نیست یا حجیت است، مقطوع الاستناد حجت است یا نیست؟ در عین اینکه باید از بزرگان بگیرد و استفاده کند اما در عین حال ببیند بینه و بین الله خودش چه می فهمد و آن حجت بینه و بین الله است. لهذا بالنسبه به اجماع صغرای اجماع هر جا اشکال داشت فبها، یعنی چند جا اجماع نبود و منها اینجا، متقدمین که نگفته اند مسأله را، گر چه ممکن است که این اشکالی ایجاد نکند. عرض شد گاهی حساً و گاهی حدساً ممکن است به دست آوریم که

متقدمین هم قائل به تقدیم اورع بوده‌اند ولی ظاهراً همچنین چیزی نیست. در ما نحن فیه. این مسأله را متأخرین مطرح کرده‌اند و یک عده هم فتوی داده و احتیاط نموده‌اند. پس اجماعی در کار نیست. پس دلیل اول، دلیل نیست. ما می‌مانیم و یک بحث علمی که ربطی هم به ما نحن فیه ندارد بنا بر اینکه صغرای اجماع اشکال داشته باشد و آن این است که اگر صغرایش اشکال نداشت با وجود ادله‌ای که استناد به آن شده و جماعتی استناد به آن ادله کرده‌اند اگر اجماع بود آیا این استناد چه محتملش و چه مقطوعش آیا مشکل درست می‌کند؟ به نظر می‌آید که مشکل درست نمی‌کند مگر اینکه انسان مطمئن به اشتباه شود که همیشه اطمینان شخصی مقدم بر اطمینان نوعیه است بلا شک. چون علم شخص قابل جعل و رفع نیست. علم شخصی بر چیزهائی که گفته شده مقدم است. هر کسی گفته و هر چیزی که باشد اگر علم باشد حتی اگر واقعاً جهل مرکب باشد صاحبش معذور است همانطور که قبلاً شیخ متعرض شده‌اند و غالباً هم این مطلب را قبول دارند. حتی نسبت به قطاع هم این حرف را قبول دارند غالباً و مخالف هم کم هست. پس اگر اجماع صغری تام شد احتمال استناد به این ادله طریقت را خراب نمی‌کند طریقت عقلانی اهل خبره ثقات را.

پس بالتیجه دو اشکال کرده‌اند: اول گفته‌اند نه صغرایش تام نیست و دیگر گفته‌اند کبری هم تام نیست. این دوم به نظر می‌رسد علی المبنی روشن نباشد. بر فرض اجماع محصل بلا استثناء احد من الفقهاء باشد اما چون در مسأله ادله‌ای هست و اصول علمیه هست و اماراتی به آن استناد شده، آن وقت فقهاء استناد به این امارات کرده‌اند یا قطعاً. احتمال می‌دهیم آن وقت مستند اقوای از مستند الیه نمی‌تواند باشد اگر دیدیم مستند الیه دلالت ندارد

مرجحیه ندارد مستند به این چیزی که غیر حجت است فرع این است به طریق ادله حجیه ندارد و سابقاً عرض شد که این اشکال ندارد و نقض هم ندارد.

اگر فرض کنیم فقهاء هزار نفر هستند ما احتمال می‌دهیم که ده نفر از فقهاء استناد به این دلیل کرده‌اند. پس اجماع مدرکی می‌شود. یعنی احتمال المدرکیه و همین مقدار کافی است در رد اجماع روی مبنائی که در اصول گفته‌اند. در فقه خیلی‌ها بر اجماع فتوا داده‌اند با اینکه اجماع مقطوع الاستناد بوده نه اینکه محتمل الاستناد بوده است.

جواب حلی هم داده‌اند به اینکه بنای عقلاء در اخذ بقول اهل خبره ثقات آن هم کل اهل خبره بدون استناد، این حتی مع العلم به استناد هم الی ما نعلم دلالة لا ما علمنا عدم دلالت و حجت، این حجیت عقلانی را خراب نمی‌کند. پس اشکال در اجماع علی مبنای ما یک اشکال است و آن اشکال صغروی است نه کبروی. می‌آئیم سر شهرت، شیخ خودشان ادعای شهرت کرده‌اند. اجماع را نقل کرده‌اند از این‌ها.

اگر ما اجماع منقول را حجت بدانیم (که نمی‌دانیم که شیخ هم در رسائل بحث کرده‌اند و متأخرین هم غالباً قبول ندارند) بله اینجا دلیل می‌شود چون نقل اجماع شده است، اما مشهور قریباً و حدیثاً اعتماد بر اجماع منقول ندارند به نظر هم می‌رسد که ادله حجیه اجماع منقول تام نباشد و به مجرد اینکه یک خبر ثقه گفت اجماع، ما می‌دانیم اجماع نیست آیا این حجیت دارد یا نه؟ ظاهر این است که حجیت ندارد. اگر کسی در اصول قانع شد به حجیت اجماع منقول حتی مع احراز خلاف یعنی یک تعبد استثنائی و یک تعبد خاصی از ادله استفاده کرد ولو از خبر صدق العادل باشد و از ادله لفظیه

اطلاقات حجیه خبر ثقه باشد فیها، اما علی المبنی تبعاً للمشهور قدیمماً و حدیثاً اجماع منقول حجیت ندارد. پس این هم دلیل نمی‌تواند باشد. می‌آئیم سر شهرت ما خود شیخ در مسأله ادعای حجیت کرده‌اند و فرموده‌اند مشهور است. شهرت بین متأخرین از شیخ به بعد هست، اما شهرت مرکبه است. یک مطلب است که خوب است در اصول بررسی شود و آن این است که در باب اجماع آن مطلب می‌آید. آن جا هم یادم نیست کسی صحبت کرده باشد اما حرفی قابل تأمل است و آن این است که کسی که می‌گوید شهرت حجت است فرضاً یا کسی که می‌گوید اجماع حجت است، آیا این خاص است به اینکه مجمعی مشهور، اهل خبره ثقات، عدول فتوی داده باشند حتی ولو اینکه احتیاط کرده باشند. آیا آن حجیت مدعاست که حسب اینکه به نظر می‌رسد بنای عقلاء در اجماع ادعا شد یا حدسی که موافقه المعصوم علیه السلام می‌رسد، آیا این خاص به جائی است که مجمعی فتوا داده باشند یا نه. اگر همه گفته‌اند تقلید اورع متعین است و تقلید اورع فرضاً در عرض اورع مجزی نیست اما یک عده‌ای از آن‌ها فتوی داده‌اند و بعضی گفته‌اند احتیاطاً باید رسیدگی کرد که احتیاط یعنی چه؟ گاهی احتیاط، احتیاط فی مقام الفتوی است یعنی مجتهد از شدت ورعش و تقوایش دلیل کافی هست در مسأله اما مع ذلک نمی‌خواهد گردن بگیرد می‌گوید علی الاحوط. وقتی که گفت علی الاحوط وجوبی کرد به گردنش هیچ نمی‌آید اگر خلاف واقع باشد بر خلاف واقع فتوا ندارد، اگر وفق واقع باشد بر خلاف واقع فتوی نداده اگر وفق واقع باشد اجازه نداده خلاف واقع را.

خیلی وقت‌ها اگر خارجاً هم ملاحظه کنید از کتب استدلالی هم استفاده می‌شود احتیاط وجوبی، احتیاط تورعی است یعنی فقیه نظرش این است اما

فرض کنید چون عده‌ای اهل خبره که خلاف نظر داده‌اند می‌گویند نکند خلاف ادله باشد. ولو برای من محرز است و شاید نظر من اشتباه باشد و حالت وسوسه‌ای در تورع و احتیاط دارد. می‌گوید اشکال که ندارد عوض فتوی احتیاط کنم یعنی عوض اینکه بگویم لا یجوز بگویم علی الاحوط هیچ گیری ندارد. اگر واقعاً لا یجوز باشد که من گفته‌ام احتیاط این است اگر هم یجوز باشد فتوای بر خلاف نشده است برای کسی. این در حقیقت فتواست. اما یک وقت است و ما اکثره از تتبع استدلالات فقهاء استفاده می‌شود و از کسانی که حتی با مراجع روز محشور باشند و مورد داد و ستد مسائل باشد می‌بینید احتیاط از باب این است که نظرش اصلاً مخالف است فقط تورعاً احتیاط می‌کند یعنی فتوایش تخییر است اما می‌بیند چه اشکالی دارد حالا بگوید علی الاحوط وجوباً این است و این‌ها که اگر به جواهر رجوع کنید به استدلال‌هایش که نظر می‌کنید بعد به رساله خود صاحب جواهر بنام نجاه العباد ملاحظه می‌کنید می‌یابید صاحب جواهر علمياً یک قولی را قویاً تفنید می‌کنند مع ذلک در رساله‌شان احتیاط وجوبی دارند.

با اینکه صاحب جواهر از محتاطین علماء حساب نمی‌شود، حالا شیخ، میرزای بزرگ، آشیخ محمد تقی از محتاطین بزرگ هستند. اما در عین حال بالعشرات و العشرات در جواهر فلان قول را تفنید می‌کند اما در رساله‌اش احتیاط وجوبی می‌گوید.

گاهی احتیاط وجوبی نظر مجتهد نیست، این تورع است. یک اجلائی آن طرف فتوا داده‌اند، این در هیبت آن اجلاء قرار گرفته می‌گوید چه لزومی دارد من فتوی دهم بر خلاف، لذا احتیاط وجوبی می‌کند.

مرحوم والد ما رضوان الله علیه می‌فرمودند: فقهاء دو کتاب دارند یکی

بزرگ و دیگری کوچک، کتاب بزرگ آن رساله عملیه‌ای است که دست مردم می‌دهد و کتاب کوچک آن کتابی است که خودشان طبقش عمل می‌کنند که گاهی اصعب از کتاب بزرگ است و گاهی اسهل است.

پس اینگونه نیست که همیشه احتیاط و جویی نظر علمی فقه باشد. خیلی وقت‌ها احتیاط و جویی نظر علمی فقیه بر خلافش است اما تورعاً احتیاط کرده است. آن وقت آیا این را فتوی حساب می‌کنیم.

فقیه تورعاً بخاطر روایاتی که در باب فتوی وارد شده: **المفتی علی جفیر جهنم لسان القاضی بین الجمرین من نار**، واقعاً یک چیزهائی مرعب هم هست. **هو فی عنقه قاتل ام لا** و دیگر روایات که تهویل شده است و انصافاً حق است اگر فقیهی احتیاط کند. بله فقیه در عین حال باید ملاحظه کند چیزی که خود شارع تسهیل کرده تصعب نکند اگر به نظرش تسهیل شرعی رسید. اما گاهی آن قدر تسهیل شرعی قوت ندارد که جرأت فتوی را بدهد. آن وقت بحث اینجاست که اینکه گفته می‌شود اجماع حجت است، هر اجماعی، شهرت حجت است، در هر موردی که بگوئیم (عملی یا قولی)، آیا این شهرت فتواست یا شهرت اعم من الاحتیاط و جویی است؟ اگر شک کردیم قدر متیقنش شهرت در فتواست. اگر شبهه موضوعیه شد و ما شک کردیم این‌ها فتواست یا بعضی‌هایش احتیاط و جویی است، یک اصل موضوعی ندارد که برای ما تعیین کند برای فتواست.

اگر بنا شد اثر مرتب شود بر شهرت فتوائیه، اجماع فتوائی، ما شک کردیم این احتیاطات و جوبیه از قسم فتواست تورعاً گفته‌اند احوط یا از قسمی است که نظر خلافش است و فتوای علمی‌اش بر خلافش است اما باز تورعاً لجهات متعدده احتیاطات و جویی طبق نظر علمی و برداشتش از ادله است آن وقت

حجت نمی‌تواند باشد خصوصاً در متأخرین از شیخ به این طرف، خصوصاً امثال اینهایی که رساله‌هایشان پر از احتیاط است یعنی احتیاطشان خیلی از فتوایشان کمتر نیست غیر از احتیاطهای استحبابی.

به یکی از مراجع گفتند فلان مطلب در رساله مرحوم میرزای بزرگ دارد ایشان فرمودند آن رساله‌ای که همه‌اش احتیاط است. معلوم است این فتوا نیست، محقق بوده و نظر داشته‌اند اما تورعاً احتیاط کرده‌اند. خیلی جاهایی که اعظم فتوی داده‌اند این جرأت نکرده فتوی دهد، احتیاط کرده است. آن وقت بحث استحباب، دلیل حجیت اجماع، این اجماع را می‌گیرد مع الشک در اینکه این احتیاطها، احتیاطهای فتوایی است یا احتیاطهای از شدت ورع است. دلیل حجیت شهرت این‌ها را می‌گیرد یا نه؟

شاید در ما نحن فیه اطمینان شخصی هست که اکثر این احتیاطها، احتیاطهای تورعی است، منهم شیخ، میرزای بزرگ، میرزا محمد تقی و اکثرشان علی الاحوط گفته‌اند هم ورع و حواشی آن و اکثر آن کسی که موافقت با صاحب عروه کرده‌اند الا اذا كان احدهما اورع فيختار الاورع، اکثرشان یک علی الاحوط زده‌اند. آن وقت یک عده‌ای از این‌ها را که به کتابهایشان رجوع می‌کنیم استدلال بر عدم می‌کنند. می‌آئیم سر شهرت، علی المبني خلافاً لمشهور متأخرین به نظر می‌رسد که شهرت حجیت عقلائیة دارد خصوصاً اگر شهرت عظیمه شد و جامع شد بین المتأخرین و المتقدمین، بلکه اگر یکی از آن‌ها هم بود، شهرت متقدمین تنها نه تعارض شهرتین یا شهرت متأخرین تنها بود باز به نظر می‌رسد حجیت عقلائیة دارد و در مقام تنجیز و اعذار معتبر است تبعاً لعمل معظم فقهاء از شیخ مفید تا حالا و تبعاً لقولها فی الاصول از شیخ مفید تا زمان شیخ انصاری. شیخ مقداری در رسائل پیچ و مهره

عدم حجیت شهرت را محکم کرده‌اند و جروا علیه در کتب اصول و عده‌ای هم در فقه جروا علیه. اما عملاً در فقه از شهرت نمی‌گذرند غالباً. و خود شیخ در کتبتشان نادر پیدا می‌کنید که علماً و عملاً شهرت حجت باشد علی المبنی. آن وقت که شهرت را حجت می‌دانیم اینجا چکار می‌کنیم؟ این شهرت معلوم نیست شهرت باشد. باز هم اشکال صغروی دارد، بلکه محرز است که شهرت نیست اگر شهرت بود ما آن را کافی می‌دانستیم.

محرز است که شهرت نیست، از چند جهت، یکی اینکه علماء قائل نیستند و مطرح نکرده‌اند. شهرت متأخر است توی این ۱۵۰ ساله و نه متأخر از علامه به این طرف. و اکثرشان هم احتیاط کرده‌اند و عند المراجعة میبینیم یکی از این‌هائی که احتیاط کرده‌اند فتوای علمی‌شان بر خلاف این احتیاط بوده است. آن شهرتی که می‌گوئیم منجز و معذر است این نیست، پس باز هم شهرت اشکال صغروی دارد و اگر اشکال صغروی نداشت و کسی به نظرش این اشکال صغری نرسید، شهرت را تام دانست یا شهرت حجت را اعلم از علی الاحوط دانست قاعده‌اش این است که کافی باشد. پس ما از این دلیل می‌گذریم و همین مقدار صحبت کافی است.

می‌آییم سر دلیل دوم که عمده دلیل مسأله است و آن مسأله اصل تعیین البته نمی‌خواهیم حرفهای اصول همه‌اش را تکرار کنیم و نمی‌خواهیم حرفهای قبل را تکرار کنیم اشاره می‌کنیم که استدلال شده به دلیل دوم به اینکه دوران بین تعیین و تخییر است یعنی تقلید اوریع را اگر کردید قطعاً مجزی است و تقلید وریع را اگر کردند شک در اجراء است. پس شک در حجیت فعلیه است و الشک فی الحجیة مصرح اصالة عدم الحجیة: بقول شیخ الاثر للشک لا للمشکوک. چون شک است که علی نحو المعلول مشکوک بر آن مبتنی

می‌شود. شیخ می‌فرماید اثر خود شک است نه اثر مشکوک در شک در حجیت. یعنی اگر انسان شک کرد که قول این حجت است یا نه؟ خود شک موضوع عدم حجیت است. عدم حجیت بینی علی الشک نه بر مشکوک.

جلسه ۱۵۵

۲۱ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به تعیین اورع بود و عدم تعیینش در مقام تقلید. عرض شد استدلال شده است. برای تعیین اورع به ادله‌ای که یکی از آنها اجماع بود که گذشت.

دلیل دوم که عمده دلیل مسأله است مسأله اصل تعیین است. اصل تعیین اجمالاً یعنی اگر مکلف شک کرد در اینکه تقلید اورع معین است من حیث اینکه تقلید مجتهد ورع اصلاً مجزی نباشد یا مخیر است بین ورع و اورع. این دوران بین تخییر و تعیین معنایش این است که مسلماً تقلید اورع مجزی است و شک هست در تقلید ورع در مجزی بودنش و این معنای دوران است که نتیجه شک حجت فتوای ورع است و شک در جواز تقلید ورع است در عرض اورع و شک در حجیت نیست، الاصل عدم الحجیه است. پس این مکلف حسب ادله یقین دارد اگر تقلید اورع را بکند معذور است و نمی‌داند اگر تقلید ورع را بکند با وجود اورع آیا معذور است یا نه؟ عقل حکم عقلی به تعیین می‌کند. تعیین در مقام اصل عملی، تعیین در مقام جهل به وجود عذر

در آن طرف. این دوران بین تعیین و تخییر است.

پس اگر جائی صغرای دوران بنی تعیین و تخییر تام بود یعنی علم به حجیت احد الطرفین بود شک در تخییر بینه و بین آخر بود که معنای این شک، شک در حجیت آخر است. اگر همچنین چیزی شد یقیناً برایش مسلّم است. العقل بالتعیین. این مطلب کبرایش بحثی ندارد. اگر موضوع تام بود. و فکر نمی‌کنم کسی در اصل تعیین در جائی اشکالی در اصل کبرای اصل تعیین کرده باشد. اشکال‌ها برگشتش با صیغ مختلفه به صغری بر می‌گردد اگر باشد. این عمده دلیل کسانی است که قائل به تعیین اورع شده‌اند و هم جمهره من الاعظم.

حالا بحث سر این است که آیا این اصل تعیین تام است یا نه؟ یعنی دوران بین تعیین و تخییر هست یا نیست؟ چند جواب هست که می‌گوئیم دوران بین تعیین و تخییر نیست.

الجواب الاول: رفع ما لا يعلمون. (اصل براءت) ما شک می‌کنیم که آیا تقلید ورع در عرض اورع مجزی هست یا نه؟ عقل در اینطور جا می‌گوید برو دنبال چیزی که یقین به اجزائش داری که تقلید اورع باشد. اما این مال کجاست؟ مال جائی است که خارجاً شک داشته باشیم. یعنی اصل التعیین اصلی است غیر محرز، عقلی موضوعه الشک. رفع ما لا يعلمون می‌گوید لا شک له موضوع اصل تعیین را بر می‌دارد. چطور؟ رفع ما لا يعلمون می‌گوید: شارع در مورد شک در دیگر الزامی جعل اصل براءت کرده است. شما يعلمون به اینکه تقلید اورع لازم است؟ یکی از مطالبی که خیلی‌ها نگفته‌اند و بعضی‌ها اشاره کرده‌اند مسأله بنای عقلاست که بنای عقلاء بر تقدیم اورع است و ترجیح کل ذی مزیه است که مبنای شیخ و گروهی است در اصول. اما

صحبت سر اصل است. ما به جایی رسیده‌ایم که دلیل نداریم بر تقدیم و تعیین اورع. دلیلمان دلیل نداشتن بر کفایت ورع است یعنی جهل است. موضوع دوران بین تعیین و تخییر این اصالة التعمین اصلی است غیر محرز تمام موضوعه الشک شارع فرموده در شک رفع است. لا یعلمون موضوع رفع است هر جا که شک کردید، شما شک در یک الزامی کردید. در یک تعیین در یک تحمیلی در یک اضافه و قیدی کردید از شما مرفوع است. شک می‌کنیم که آیا تقلید اورع متعین است یا نه؟ صحیح این شک در تعیین تقلید اورع معنایش شک در حجیت ورع است اما من شک ندارم. رفع ما لا یعلمون می‌گوید لا شک لک فی تعیین الاورع، شکی نیست پس از شما مرفوع است. یک وقت شما بر تعیین اورع دلیل دارید آنوقت بحث می‌کنیم که دلیلتان چیست؟ یک وقت بحث دوران بین تعیین و تخییر است. یعنی چون نمی‌دانم که آیا متعین است بر من اورع یا من مخیر بین اورع و ورع هستم پس متعین است. رفع ما لا یعلمون می‌گوید: نمی‌دانید، مرفوع است. تمام موضوع برائت جهل است. پس موضوع برائت جهل است موضوع اصل تعیین هم جهل است، اما همیشه اصل عقلی، اصل شرعی وارد بر اصل عقلی است چون موضوع اصل عقلی را برمی‌دارد. یعنی عقل وقتی جعل اصل می‌کند برای مکلف که شرع چیزی نگفته باشد اگر شرع چیزی گفت عقل می‌گوید تو و شرع و مولایت. هیچ جا ما دلیل عقلی نداریم که بر خلاف دلیل مولوی باشد. آقایان می‌گویند: اصل حاکم موضوع اصل محکوم را برمی‌دارد گرچه اصل حاکم غیر محرز باشد و اصل محکوم محرز باشد. یعنی حتی اگر اصل محکوم اقوی باشد فی تقید از اصل حاکم اما موضوع ندارد و وقتی که موضوع ندارد. و ما اکثر امثله‌اش، امثله استصحاب اشتغال را برمی‌دارد اصل برائت. دیگر چه برسد به اصل

تعیین اصل محرز.

از قبل بوده و شیخ مقداری پایه‌هاش را محکم کرده‌اند بالنسبه به ارتباطین محکم کرده‌اند در دوران بین اقل و اکثر ما استصحاب اشتغال داریم. اصل براءت رفعش کرده و موضوعش را از بین می‌برد. یعنی می‌گوید استصحاب نیست و بی موضوع است.

شما به زید مدیون هستید نمی‌دانید ۱۰ یا ۱۱ دینار. علم اجمالی است. یک دینار می‌دهید یقیناً هنوز مدیونید، دوم هنوز مدیون هستید. دینار دهم را که دادید استصحاب می‌گوید شما هنوز مدیون هستید چون یقیناً مدیون بودید قبل از اینکه دینار دهم را بدهید، با دینار دهم نمی‌دانید آیا ذمه‌تان بری شده یا نه؟ چون اگر ۱۱ دینار مدیون باشید هنوز ذمه‌تان بری نشده، استصحاب می‌گویند قبل از دینار دهم به زید یقیناً ذمه‌تان مشغول بود نمی‌دانید این دینار دهم آخرین دیناری بود که او از شما طلب دارد یا نه؟ استصحاب می‌گوید لا تنقض الیقین باشتغال ذمه بالشک فی ارتفاع هذا الاشتغال. استصحاب اشتغال می‌گوید شما ذمه‌تان مشغول است، رفع ما لا یعلمون موضوعش را برمی‌دارد. یعنی چه؟ یعنی رفع ما لا یعلمون می‌گوید ولو شما وجداناً شک دارید که ذمه‌تان بری شد یا نه و قبلاً یقین داشته که ذمه‌تان مشغول بوده و مقتضای استصحاب این است که اگر یقین سابق داشته باشید و شک لا حق بگوئید ذمه مشغول است هنوز، اما رفع ما لا یعلمون می‌آید و می‌گوید قدر متیقن از اشتغال ذمه شما ده دینار بود آن یقین سابق بیش از ده دینار نبود پس بالنسبه به دینار یازدهم شک بدوی است، شبهه بدویه است براءت جاری می‌شود. نه اینکه براءت از استصحاب قوی‌تر است، براءت اصل غیر محرز است، استصحاب اصل محرز است، اما براءت چون اصل حاکم است چون سبب

شک در این است که ذمه‌تان اشتغالش از بین رفته یا نه این یقین به اشتغال ذمه ارتفع یا نه؟ این مسبب است از شک در اینکه شما قبل از اینکه دینتان را بخواهید بدهید یقین دارید که یا ده دینار یا یازده دینار مدیونید. چون دوران بین اقل و اکثر است این علم اجمالی منحل می‌شود بالیقین التفصیلی که ۱۰ دینار را قطعاً مدیونید نسبت به یازدهمی شبهه بدویه است. پس رفع ما لا يعلمون موضوع استصحاب را برمی‌دارد یعنی بالتعبد می‌گوید رفع ما لا يعلمون به تعبد حدیث رفع به شما می‌گوید شما لا شک یک در اصل اشتغال ذمه‌تان به دینار یازدهم چون استصحاب اشتغال است. این از قبل بوده البته این هم محل خلاف است با اینکه معروف از شیخ به بعد حتی در کتب است که اقل و اکثر ارتباطی محل کلام بوده نه اقل و اکثر استقلالی. جماعتی از اعظام قبل از شیخ قائل به احتیاط شده‌اند و برائت جاری نکرده‌اند اما کمتر است. در اقل و اکثر ارتباطی هم همینطور است. شما شک می‌کنید که سوره در نماز واجب است یا نه؟ شمای فقیه محقق یک ماه هم زحمت کشیدید در این مسأله و به جایی نرسیدید، جزم پیدا نکردید که سوره جزء نماز نیست و جزم هم پیدا نکردید که جزء نماز هست، نوبت به شک و اصل عملی رسید می‌آید اقم الصلاة لذلک الشمس، ذمه‌تان به نماز ظهر مشغول شد. یک نماز ظهر بی سوره می‌خوانید، استصحاب اشتغال ذمه می‌گوید نماز ظهر هنوز به گردنت هست چون اگر سوره جزء نماز باشد شما عمداً ترکش کردید نمازتان نماز نیست، الكل ینتفی بانتهاء جزئه. استصحاب اشتغال است اما رفع ما لا يعلمون موضوع این استصحاب را بر می‌دارد. اصل تعیین که اصل اشتغال است و اصل محرز است، اصل محرزش را هم برمی‌دارد. چرا؟ به همین بنائی که شیخ ارتباطیین باشد باز اصل برائت اکثر را بر می‌دارد. یعنی علم اجمالی را منحل

می‌کند. یعنی به شما می‌گوید اول ظهر که شد شما شک دارید نماز ده جزئی به گردن شما آمد و این صلاه که موضوع برای اقم شد ده جزء است بدون سوره یا یازده جزء است و سوره هم یک جزء است؟ می‌گوید پس نماز ده جزئی یقیناً به ذمه‌تان آمد و علم تفصیلی است، شبهه بدویه است و شک دارید که آیا جزء یازدهم هم جزء آن للصلاه هست یا نه؟ رفع ما لا یعلمون می‌گوید لیس بجزء. وقتی که گفت لیس بجزء، شما یقین دارید به اشتغال ذمه‌تان به صلاه وقتی که نماز بدون سوره خواندید یقین دارید به ارتفاع ذلک الاشتغال، یقیناً تعبدیاً مستند به رفع ما لا یعلمون می‌شود.

وقتی که شما شک در تعیین اورع دارید چون شک دارید شک دارید در این که تقلید ورع مجزی هست یا نه؟ رفع ما لا یعلمون شک شما را در تعیین اورع برمی‌دارد می‌گوید لا تعین، یعنی یک الزام شرعی است که الا باید این را تقلید کنید. شک دارید، رفع ما لا یعلمون می‌گوید وقتی که نمی‌دانید از شما مرفوع است. اصل غیر محرز هم است. البته محرز و غیر محرز فرقی نمی‌کند چون اصل استصحاب اشتغال دلیلش شرعی است اما موضوعش را بر می‌دارد. پس نتیجه ما ولو شک داریم که آیا تقلید ورع را اگر کردیم مجزی هست یا نه، وجداناً شک داریم بعد از اینکه تقلید هم کردیم باز هم شک داریم مثل کسی که نماز به سوره می‌خواند باز هم شک دارد که آیا این نماز بوده یا نه؟ چون اگر واقعاً سوره جزء بوده پس این نماز نبوده. اگر استفاده جزء باشد اگر فلان چیز شرط باشد، خیلی چیزها محل اختلاف فقهاء است که با اصل برائت رفع می‌شود مثل جلسه استراحت، نماز همین است، خمس و زکات و حج همین است. در ما نحن فیه بیان اینگونه است، تقلید ورع که بکنم وجداناً شک داریم اصلاً این برای ما حجت است یا نه در عرض اورع، مجزی هست عمل

به قولش یا نه؟ اما چرا همچنین شک داریم؟ هذا الشک مسبب عن الشک فی تعین الاورع چرا شک داریم ورع کافی است؟ چون احتمال می دهیم اورع متعین باشد. این تعین آیا یک قید زائد هست یا نه؟ رفع ما لا يعلمون می گوید مرفوع است، یقین که نداریم به این قید، چون فرض برایش است که نوبت به اصل عملی رسید با اصل تعیین می خواهد تعیینش کنید، یا نمی دانم می خواهید تعیین کنید. رفع ما لا يعلمون می گوید شکی ندارید و این خیلی جاها بدرد می خورد و از فرمایشات شیخ و صاحب کفایه پخته شده که اینجا عرض می شود که بالتیجه مسأله مسأله شک وجدانی نیست. از اول تا آخر فقه تمام فقهاء فتوی می دهند باز هم شک وجدانی دارند اما طبق ضوابط و ادله اصول عملیه شک تبعدی ندارند. رفع ما لا يعلمون می گوید شما یقین دارید به تعین اورع یا شک دارید. چون حجیت از اصل تعیین یعنی شک، می گوئید شک دارم می گوئید احتمال می دهم تقلید ورع مجزی نباشد می گوئیم درست است. چرا؟ چون ورع، اجتهاد، علم، اصل که هست ولد الحلال است و همه شرایط را دارا است چرا شک دارید؟ می گوید: چون احتمال می دهم در عرض اورع، اورع متعین باشد، مثل تمام تعیین هائی که مورد شک باشد.

رفع ما لا يعلمون وقتی که شک را برداشت دیگر تکلیفی نیست، و همه جا می توانیم در اصل تعیین همین را بگوئیم و هر جا که نوبت به اصل عقلی رسید در تعیین.

چرا ما در حجیت ورع شک داریم؟ چون احتمال می دهیم اورع متعین باشد و این ما لا يعلمون احتمال را برمی دارد وقتی که رفع شک از سبب کرد مسبب هم بی موضوع می شود. پس بالتیجه ما شکی (بالتبعبد) نداریم در این که در عرض اورع تقلید ورع مجزی است چرا؟ چون شارع گفته لا تعین

للاورع.

من به ذهنم می‌آید قبول این اهون است از قبول اینکه رفع ما لا يعلمون موضوع اصل استصحاب اشتغال را از بین ببرد خصوصاً در اقل و اکثر ارتباطین. که شیخ این را جا نینداخته‌اند. البته اشاره می‌کنند گاهی توی کلماتشان ولی رد می‌شوند حالا یا نرسیده‌اند یا نظرشان نبوده است. و واقعاً بیشتر جهد می‌برد که ما بخواهیم با رفع ما لا يعلمون استصحاب اشتغال را از بین ببریم. خصوصاً در ارتباطین که ینتفی الکل بارتفاع جزء من اجزائه. أو این مانع او قاطع. و اصل برائت ولو اضعف باشد، اصل الحاکم ولو کان اضعف یتقدم علی اصل المحکوم ولو کان اقوی. وجه تقدم نه اینکه خصوصیتی دارد موضوع آن را از بین می‌برد.

جلسه ۱۵۶

۲۲ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اگر دوتا مجتهد متساوی در علم هستند اما احدهما اورع من الآخر، غالباً گفته‌اند متعین تقلید الاورع را بکنند شک در کفایت دارد، و اصل عدم است.

مرحوم آقا ضیاء یک اشکالی کرده‌اند که خوب است این اشکال روشن شود، ایشان فرموده‌اند حتی اگر ما در دوران بین تعیین و تخییر اصالة التعین نشویم در ما نحن فیه باید اصالة التعین شویم. چون بحث حول اصل تعیین بود و اینکه تقلید اورع متعین است لاصل التعین. ایشان فرموده‌اند اصل تعیین را اگر هم قائل شویم در موردش در اینجا باید قائل شویم. این مطلب را ایشان هم در شک تعین اورع قائل هستند و هم در تعین اعلم. اجمال بیان ایشان این است که در تقلید اورع این مسأله مسأله اصولیه است و در دوران بین تعیین و تخییر اگر کسی قائل به تخییر شود آن در مسأله فرعیه است و چه فرقی می‌کند مسأله اصولیه با مسأله فرعیه؟ فرمایش ایشان در نهایة الافکار ج ۴ ص ۲۵۰-۲۵۱ فرموده‌اند: در احکام فرعیه دوران امر اگر بین تعیین و تخییر

شد ممکن است گفته شود که اصل برائت مُحکَّم است و موضوع اصل تعیین را برمی‌دارد. اما در دوران بین تخییر و تعیین در مسأله اصولیه اصل برائت نمی‌تواند بردارد. چرا؟ ایشان مطلبی را اجتهاداً وارد کرده‌اند که کسان دیگر هم در جاهای دیگر اشاره به این مطلب داشته‌اند. در حجت‌های گذشته هم شبه این مطلب گذشت. ایشان فرموده‌اند: حکم فرعی و خارجی با حجیت فرق می‌کند. حجیت اخذ می‌خواهد، حکم فرعی اخذ نمی‌خواهد. پس تخییر در مسأله فرعیه تخییر است اما در مسأله اصولیه تخییر اخذ می‌خواهد. ایشان عبارت مفصلی دارند که تکه‌ای از آن این است: آن جعل المقام من صغریات تلك المسأله (تعیین و تخییر) مبني عن الجعل التخییر في المسأله الفرعية و هو باطل قطعاً لا قناع الوجوب التخییری في العمل في کلیة باب التعارض المنتهی فيه الامر الى التناقض في المدلول. ایشان می‌فرمایند در مسأله اصولی تخییر معنایش تناقض است بخلاف تخییر در مسأله فرعیه. در مسأله فرعیه شارع مخیر می‌کند مکلف را بین این و آن. و برایش تسهیل می‌کند و تناقضی هم در کار نیست اما در مسأله اصولیه شارع بگوید شما مخیر هستید بین تقلید ورع و بین تقلید اورع. ورع می‌گوید سه تسبیحه لازم نیست اورع می‌گوید لازم هست. وقتی که شارع می‌گوید شما مخیر هستید معنایش این است که سه تسبیحه لازم هست و لازم نیست این تناقض می‌شود. پس تخییر در مسأله اصولیه نمی‌تواند باشد پس چیست تخییر در مسأله اصولیه؟ ایشان یک اخذ را چسبانده‌اند تا از تناقض فرار کنند. فرموده‌اند تخییر در مسأله اصولیه یعنی اگر شارع می‌خواهد شما را مخیر کند بین ورع و الاورع، ورع می‌گوید یک تسبیحه اورع می‌گوید سه تسبیحه، شارع می‌خواهد شما را مخیر کند معنایش بعد از اخذ است و به عبارت دیگر مخیر هستید در اخذ یعنی مولی به شما

می گوید شما می تواند اخذ به فتوای ورع کنید، ورع تناقض نمی گوید می گوید یک تسبیحه کافی است، میخواهید اخذ به اورع کنید او هم تناقض می گوید سه تا کافی نیست. آن وقت ایشان فرموده تخییر در مسأله اصولیه معنایش این است که آیا متعین است بر مقلد تقلید اورع یا اینکه اذا اخذ بأی واحد من الورع و الاورع کان مجزئاً؟ نه این که مخیر بین ورع و اورع. ایشان می فرمایند: بل التخییر فیہ راجع الی التخییر فی المسأله الاصولیه اعنی الاخذ باحدی الفتویین، خوب اخذ به احدی الفتویین معنایش چیست؟ الرجوع الی ایجاب التبعبد بكل منهما مشروطاً بالأخذ بعد فرموده اند تعین بین تخییر و التعین معنایش این است که آیا متعین است بر مکلف اخذ به قول اورع یا اینکه متعین نیست اخذ به قول اورع، هر کدامی را که اخذ کرد آن برایش متعین می شود که اگر اخذ به ورع کرد ورع برایش تعین پیدا می کند، بعد الاخذ بقول غیر الاورع، این غیر اورع برایش تعین پیدا می کند، پس دوران بین تعیین و التخییر نیست، دوران بین تعیین شیء و تعیین شیء آخر عند الاخذ است. پس دوران بین تعیین و تخییر اصطلاحی نیست که متعین را علی کل حال اخذ کنیم درست است. نه اورع را علی کل حال درست نیست اخذ کنیم، اگر بخواهید اینطور بگوئید تناقض لازم می آید. اورع را اگر ابتداءً اخذ کردید شرطی ندارد، اما اگر خواستید به ورع اخذ کنید این شرط دارد و شرطش این است که اخذ به ورع که کردید یتعین الورع علیکم. پس دوران بین تعیین مطلق است و تعیین فی صورۃ الاخذ است نه دوران بین تعیین و التخییر. بعد هم ایشان آمدند یک صلح انداخته اند بین کسانی که قائلند به اینکه در دوران بین تعیین و تخییر برائتی هستند و در تخییر و تعیین طریق تعیینی هستند. گفته اند اینها تناقض نگفته اند اصلاً در باب است و به عبارت دیگر ایشان می خواهند تفکیک کنند

بین تعیین و التخییر بین المسائل الفرعیة، این تعیین و تخییر است، اخذ باحدهما منجز مطلقاً و اخذ به آخر مشکوک الاجزاء است مطلقاً. این در فروع است اما در اصول ایشان فرموده‌اند دوران بین تعیین و تخییر دوران بین تعیین مطلقاً و بین تعیین فی صورة الاخذ است. پس یک طرفش تخییر نیست. و قتیکه این شد پس اصالة تعیین که مطرح هست اینجا نمی‌آید. اصالة التخییری که در دوران بین تعیین و تخییر بعضی قائلند اینجا نمی‌آید و اگر شما دیدید (حسب فرمایش ایشان) جماعتی از علماء در فقه اصالة التخییر هستند نه اصالة تعیین اما در باب تقلید اورع قائل به تعیین اورع و اعلم هستند این متناقض با حرفشان در آنجا نیست، آنها هم همین مرادشان بوده است. پس اصالة تعیین در ما نحن فيه اورع را تعیین نمی‌کند. پس این اشکال است بر استدلال به اصالة تعیین برای تعیین تقلید اورع و تقلید اورع دلیل دیگر دارد. آن دلیل چیست؟ ایشان فرموده‌اند: حجیت قطعیة است که ببینیم آیا این حرف با حرف قبلشان فرقی می‌کند یا نه. فرموده‌اند: نعم، حیث أن الاخذ بفتوی الاعلم (یا اورع) موجب للیقین لحجیتها بخلاف فتوی غیره فانه مع الاخذ بها شک فی حجیتها، ینتهی الامر الی مقطوع الحجیة بالاخذ و مشکوکها فیحکم العقل بوجوب الاخذ بما هو مقطوع الحجیة دون مشکوکها و بذلک ینصرف المقام عن مسأله تعیین و التخییر فی المسألة الفرعیة. البته ایشان قائل به تقدیم اورع نیستند در اینجا و لکن می‌خواهند بحث علمی کنند. می‌گویند دوران بین تعیین و تخییر جایش اینجا نیست. پس اگر ما بگوئیم اورع مقدم است مدرکش چیست؟ مدرکش قعطی الحجیة است. یعنی ایشان قطع وجدانی دارد که تقلید اورع یا اعلم حجیت دارد و معذور است اما تقلید دیگرش مشکوک است. عقل می‌گوید: اترك المشكوك الى المقطوع در طرف و در غیر طرف: کاری

بکن که امن داشته باشد، آنجا امن نداری. این حاصل فرمایش ایشان. بالنتیجه ایشان فرموده‌اند: آقایان غالباً تمسک به اصالة التعین کرده‌اند و گفته‌اند دوران بین تعیین و تخییر است چون قطع به حجیت و مؤمنیت این است و شک در حجیت و مؤمنیت آن پس اصل تعیین است. ایشان فرموده‌اند نه این نیست.

اینجا چند ملاحظه است:

اولاً: در مسائل فرعی تناقض نیست (ایشان فرموده‌اند تناقض می‌شود) مسائل فرعی تخییری در آن‌ها هست همه‌اش متعلق تخییر دو چیز نیست که تناقض نشود. گاهی متعلق تخییر یک امر است وجوداً و عمدهً یعنی گاهی متعلق تخییر مثل خصال کفاره است. شارع می‌گوید شما مخیر هستید بین عتق و صدقه و اطعام، تناقض لازم نمی‌آید، هر کدام را اخذ کردید آن بر شما واجب می‌شود و دیگران ساقط میشوند مثل واجب کفائی. اما گاهی تخییر مثل نماز جمعه و ظهر است آیا تناقض نیست؟ یعنی تناقض مذکور در مسائل اصولیه یا ضدین لا ثالث لهماست که ظهر و جمعه باشد یا وجوب الظهر و عدم وجوب الظهر است که تناقض لازم می‌آید. هر چه در آنجا حل می‌کنید اینجا حل کنید. البته این جواب نقضی است. در تقلید الاورع و ورع هم گیر این است که ایشان فرمودند: **المتهی فیہ الی التناقض فی المدلول**. یعنی وقتیکه شارع بگوید شما مخیرید بین این طریق که اورع است و این طریق که ورع است چون این‌ها متناقض فتوی می‌دهند پس ینتهی این تخییر الی التناقض. در مسائل فرعی هم بعضی اوقات منتهی به تناقض می‌شود. جواب آنجا جواب اینجاست.

ثانیاً: جواب حلی دارد که خیلی جاها به درد می‌خورد و مکرر عرض

شده اینکه ما میبینیم اصلاً در تناقض حکمین ظاهریین علی سبیل البدل اصلاً این تناقض است در واقعین تناقض هست. این مسأله تأمل می‌خواهد. یعنی در لوح محفوظ نوشته شده باشد شما نماز جمعه در عصر غیبت بر مکلفین واجب تعیینی و واجب تعیینی نیست، این تناقض است. اما شارع می‌گوید شماها که نمی‌دانید در لوح محفوظ چه هست، در ظرف شک یا فی موضوع الشک برای شما جعل ظاهری می‌کند یا تنجیز و اعذار می‌کنم که این رفع واقع از شما می‌کند عند الخطأ و معذر است. شارع تخییر بین دو شیء متناقض کرده است. چه اشکالی دارد تناقض نیست. می‌گوید یکی از این دو را علی سبیل البدل از تو می‌خواهم آیا مانعی دارد در مرحله ظاهر؟ یا یکی یقیناً حکم است و دیگری حکم نیست. اشتباه حجت به لا حجت است. و نظیر ذلک فرمایشی است که جمهره‌ای قائل هستند. (البته من هم به نظرم تمام نیست این قول در محل خودش)، تعارض اصول عملیه **یوجب تساقطها و عدم حجیته بشیء من الاصلین اذا کانت له مخالفة عملیه**، اما اگر مخالف عملیه نباشد تناقض هست و اشکال ندارد. مثلاً آیا تساقط اصول به خاطر تناقض صدر و ذیل ادله اصول است که میرزای نائینی می‌فرمایند. شیخ سه جور در رسائل صحبت کرده‌اند. یعنی دو استصحاب که با هم تعارض می‌کند بخاطر این است که تعارض **لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر** است چون اگر بگوئیم هر دو حجتند تناقض لازم می‌آید، یا اگر مخالفت عملیه نداشته باشد بگذارد تناقض پیش آید. مثال معروف دو ظرف آب هستند که هر دو نجسند، نمی‌دانیم این طاهر شده یا آن؟ می‌گویند استصحاب نجاست این ظرف جاری می‌شود و استصحاب نجاست آن ظرف هم جاری می‌شود با اینکه من قطع دارم که یکی‌اش طاهر است. چون می‌گویند مخالفت عملیه ندارد و آثار شرعیه را هم بر آن بار می‌کنند. البته همه به این قول قائل نیستند. می‌گویند در

ظرفی که طاهر بوده و یک قطره خون در یکی افتاده نمی دانم این یا آن نجس شده، می گویند باید از هر دو دوری کنیم چون کل شیء نظیف با کل شیء نظیف با آن تعارض در علم می کنند یعنی بگویم این طاهر است و آن طاهر است، علم دارم به بطلان یکی از این ها. و احدهما را جاری کنم ترجیح بلا مرجح است و احدهما المردد، مردد وجود ندارد کلاهما تعارض با علم پیدا می کند و علم دارد به بطلان احدهما، پس این اصل طهارت درش جاری نیست و آن هم اصل طهارت درش جاری نیست. اگر دست من خورد به یکی از این آنها می گویند با این دست می توانم نماز بخوانم. آن آب نجس است اما دست من طاهر (ملاقی طاهر است) چرا؟ چون کل شیء نظیف در این معارض ندارد. اما اگر هر دو ظرف هر دو اول نجس بود بعد یکی اش طاهر شد نمی دانم این یا آن طاهر شده، می گویند هر دو محکوم به نجاست است و اگر دستم به یکی خورد دستم هم نجس می شود با اینکه من یقین دارم یکی اش خلاف واقع است.

می گویند تعارض اصلین موجب تساقط می شود در صورتیکه این تساقط مخالفت عملیه داشته باشد. چون هر دو را ترک می کنم. مخالف عملیه در جائی است که با یکی وضو بگیرم و یکی را بنوشم. آیا این تناقض نیست. خود شارعی که می گوید لا تنقض الیقین بالشک این یقین سابق دارد به نجاست شک لاحق در ارتفاع نجاست. می فرماید انقضه بیقین آخر و من یقین دارم یکی اش نقض الیقین بالیقین است و شارع می گوید در هر دو بگو نقض الیقین بالشک است. چطور آنجا را حل می کنید اینجا را نیز حل کنید و بر آن آثار حمل می کنند و می گویند ملاقی اش نجس است همان هائی که ملاقی آنجا طاهر است.

جلسه ۱۵۷

۲۸ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اگر دو مجتهد در علم متساویند و در حکم متساوی هستند که حسب بعضی از اقوال اگر انسان نداند کدامیک اعلم هستند با آنها معامله متساوین میشوند. اگر از نظر علم متساوی بودند لکن از نظر ورع تفاوت داشتند یکی اورع از دیگری بود آیا واجب است تقدیم اورع در تقلید، یعنی تقلید اورع جائز نیست یا اینکه تقلید هر دو مجزی است و اورع بهتر است؟ عرض شد غالباً گفته‌اند اورع مقدم است اورع مجزی نیست در صورت وجود اورع استدلال شده بود به ادله‌ای که یکی از آنها دوران بین تعیین و تخییر بود که اگر امر دائر شده که معین است برای تقلید اورع یا اینکه مخیر هستیم بین ورع و اورع اینجا تعیین است.

علت دوران بین تعیین و تخییر این است که ما چون شک داریم که آیا ورع حجت هست قولش در عرض اورع یا نه؟ و چون حجیت احراز می‌خواهد و ما شک داریم آیا اورع معین است یا ما مخیریم بین ورع و اورع معنایش این است که ما شک داریم در حجیت قول ورع در عرض اورع و

شک در حجیت مصرح اصل عدم حجیت است. این اصل چیست؟ اصل عقلی است. یعنی عقل می‌گوید در همچنین حالی که شما احتمال می‌دهید قول ورع حجت نباشد اگر تقلید ورع را کردید و خلاف واقع بود عذر ندارید. عرض شد یکی از چیزهایی که حاکم بر اصل تعیین است، اصل برائت است رفع ما لا یعلمون عذر است. این یک جواب از اصل تعیین بود که اصل تعیین محکوم به اصل برائت شرعی است چون همیشه اصول شرعی معذر است و مؤمن. رفع ما لا یعلمون می‌گوید ما شک داریم آیا معین است بر ما تقلید اورع یا نه. وقتی که شک داریم رفع ما لا یعلمون. می‌دانید اورع معین است؟ نه رفع. آنوقت اگر واقعاً هم معین باشد تقلید اورع چون به ما دلیلش رسیده و ما لا یعلمون هستیم معذور هستیم. این جواب اول از اصل تعیین بود که گفته بودند تقلید اورع متعین است لاصالة التعمین. الجواب: این اصالة التعمین سه دلیل حاکم بر آن است: ۱- اصل برائت که عرض شد. ۲- استصحاب اصل محرز است و اصل تعیین اصل غیر محرز است. اصل تعیین موضوعش شک است. مطلق الشک. استصحاب هم جزء موضوعش شک است اما شک معتمد بر یقین سابق و شک حاضر. لهذا استصحاب همیشه مقدم است بر اصول غیر محرزه. این جواب از اصل تعیین را مرحوم شریف العلماء در تقریراتشان دارند. استصحاب دو تقریر دارد. یک استصحاب عدم ازلی ما داریم و یک استصحاب عدم نعتی. به نظر می‌رسد حسب المبنی استصحاب عدم ازلی تام نباشد و استصحاب نعتی تام است.

استصحاب عدم ازلی معنایش این است که در ازل روزیکه خدا هنوز حکمی قرار نداده بود و وظائفی تعیین نکرده بود، جعل احکام فرموده بود، آن روز تقدیم الاورع علی الورع بود؟ یقیناً نبود. ما شک می‌کنیم بعد که خدا

تشریح احکام فرمود، فلان چیز حرام فلان چیز حلال فلا چیز معین و...، آیا یکی از احکامی که تشریح شد تقدیم الاورع علی الورع تشریح شد یا نه؟ نفرمائید که آن روز خدا هنوز احکامی جعل نکرده بود ورع و اورعی در کار نبود، لازم نیست. جعل احکام لازم نیست موضوع و مصداقش در خارج تحقق پیدا کرده باشد. احکام علی نحو القضية الحقیقه است. وقتیکه مولی جعل حکم می کند یعنی هر وقت موضوعش تحقق پیدا کرد یعنی این گیر ندارد استصحاب در عدم ازلی. گیر استصحاب عدم ازلی جای دیگر است که عرض می شود. یک عده ای استصحاب عدم ازلی را قبول دارند، هم قدیماً و هم حدیثاً اگر ما استصحاب عدم ازلی را قبول داشته باشیم کسی که این را قول داشته باشد اصل تعیین را کنار می زند استصحاب عدم ازلی. چطور؟ بخاطر اینکه ما یقین داریم که یک روزی تعیین اورع بر ورع نبوده است حالا که شک می کنیم آیا معین است مقدم است اورع بر ورع، آیا همچنین جعلی شده یا نه، لا تنقض الیقین بعدم الجعل فی الازل لا تنقضه بالشک فی الجعل بعد ذلك. پس استصحاب عدم ازلی می گوید تشریح نشده است تعیین اورع و تقدیم اورع بر ورع. وقتیکه می گوید تشریح نشده پس شما شک در تخییر ندارید. تخییر که هست شما وقتی احتمال تعیین می دهید برای اورع و دوران بین تعیین و تخییر می شود که شارع فرموده باشد لا تنقض الیقین بالشک، وقتیکه این را شارع فرموده دیگر شکی نداریم. بالتعبد ما در حکم متیقن هستیم به اینکه تعیین نیست و تقدیم اورع بر ورع نیست. پس این دوران بین تعیین و تخییر را موضوعات بر میدارد و هر جایی این معارض بین تعیین و تخییر است. این استصحاب عدم گیری که به نظر می رسد و مشهور قدیماً و حدیثاً استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند. آن وقت اگر ما استصحاب عدم

ازلی را قبول نداشته باشیم این نمی تواند جواب برای اصل تعیین باشد چون همچنین استصحاب نداریم.

اشکال استصحاب عدم ازلی چیست؟ اشکال اثباتی است و آن این است که خلاف ظاهر ادله است. (اشکال ثبوتی و عقلی ندارد) چرا؟ چون مسأله بانتفاع موضوع، قضیه استصحابات عدم ازلیه تمامش قصایای مسأله بانتفاع موضوع است. مسأله بانتفاع موضوع می گوید خلاف ظاهر است. یعنی اگر از کسی پرسیده شد آیا زید فرزند دارد یا نه؟ گفت: ندارد. بعد از او پرسیده شد شما که می گوئید فرزند ندارید. می گوید اصلاً زیدی نیست تا فرزند داشته باشند این مسأله بانتفاع موضوع است. این خلاف ظاهر سلب است. بله ممکن است گاهی بلحاظ تأکید و قوت مطلب مسأله بانتفاع موضوع گفته شود. جزء بلاغت هم هست و توی قرآن هم مکرر آمده، **أَتُنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ**. خدا جواب می فرماید. مشرکین می گفتند خدا شریک دارد و شریک خدا در آسمان است و دوتا خدا هست. خدا می فرماید آیا شما دارید به خدا خبر می دهید از شریکی که خدا از آن شریک خبر ندارد و چرا لا يعلم؟ چون نیست. این مسأله بانتفاع موضوع است. مسأله بانتفاع موضوع یک واقعی است اما خلاف ظاهر است و یک دلیل خاص می خواهد تا اثبات شود. تقدیم اورع بر ورع در ازل نبود چون شارع هنوز حکمی تشریح نکرده بود نه واجب و نه حرامی بود. وقتیکه هیچ چیزی تشریح نفرموده بود تمام واجبات و محرماتی که تشریح کرده آن وقت نبود در ازل چه برسد به آن چیزی که در آن شک داریم. چون مشکوک هم اگر تشریح شده باشد بعداً آن وقت نبوده بعد که می بینیم تشریحاتی شد نمی دانیم یکی از تشریحات ترجیح و تقدیم اورع بر ورع هست یا نه؟ **لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ**. این اشکال اثبات دارد

یعنی ظهور ندارد ادله استصحاب در مسأله بانتفاع موضوع و همه جا استصحاب عدم ازلی مسأله بانتفاع موضوع است. یک عده‌ای و هم اقل هم قدیماً و هم حدیثاً گفته‌اند نه. **لا تنقض الیقین بالشک** دو فرد دارد. یک فردی که موضوعش بوده سابقاً و یک فردش اینکه اصلاً سابقاً موضوع نداشته است. گفته‌اند شما می‌گوئید در ازل اورع مقدم بر ورع بوده روزی که خدا هنوز هیچ تشریفی نکرده بوده. گفته‌اند نه این را نمی‌گوئیم. گویند خوب پس همچنین تشریحی روزی نبوده است، صحیح نبوده چون تشریحی نبوده است، نه اینکه تشریحی بوده، این جزئش نبوده است. البته جای استصحاب عدم ازلی در اصول بحث می‌کنند و غالباً این را قبول ندارند. چون اشکال اثباتی دارد و لا اقل من الشک و اصل عدم است.

عرض شد استصحاب حاکم بر اصل تعیین است و استصحاب دو تقریر دارد: یکی عدم ازلی کسی که قائل باشد این برایش جواب خواهد بود. تقریر دوم استصحاب، استصحاب نعتی است. استصحاب معروف است. استصحاب نعتی یعنی چه؟ یعنی یک وقتی این زید اورع و عمرو ورع هر دو بودند و تخییر بینهما در تقلیدشان بود نمی‌دانم حالا زید مقدم شد و تقلیدش متعین شد یا نه؟ این عدم نعتی است. عدم نعتی در کجاست؟ در جایی است که یک زمانی این ورع و اورع هر دو در تقوا و ورع متساوی بودند یا وجداناً یا در حکم متساوی بودند یعنی **لم یُحرز اورعیه احدهما من الآخر**.

زید و عمرو هر دو مجتهد جامع الشرائط بودند و هر دو از نظر ورع متساوی بودند. تخییر بود بین تقلیدشان حالا زید شد اورع، در این فرض نه در جمیع موارد. وقتیکه شد اورع من شک می‌کنم. شمای مجتهد و فقیه شک می‌کنید که آیا تقلید این متعین شد یا نه؟ استصحاب می‌گوید قبلاً که تعیین

نداشت حالا نمی دانم این حالتی که اضافه شد که زید که اورع و اتقی از عمرو شد آیا جمیع موارد ورع و اورع این استصحاب می گوید تقلیدش تعیین ندارد. و در جمیع موارد ورع و اورع این استصحاب عدم نعتی نیست. یعنی مسأله بانتفاع محمول است نه مسأله بانتفاع موضوع. یعنی یک روزی موضوع بود و آن زید که الآن اورع است و لکن متعین نبود و تقلیدش چون اورع نبود و لم یکن متعیناً تقلیده. حالائی که اورع شد نمی دانم تعینی پیدا کرد تقلیدش یا نه؟ استصحاب می گوید حالا هم متعین نیست.

پس استصحاب عدم نعتی حالت سابقه وجودیه می خواهد یعنی یک زمانی تقلیدش متعین نداشته و حالا شک دارم که متعین شده یا نه. این استصحاب استصحابی است که همه قبولش دارند یعنی هر کسی که استصحاب را قبول دارد.

پس استصحاب چه ما عدم ازلی را قبول قائل باشیم و چه قائل نباشیم و استصحاب عدم نعتی مورد داشته باشد و آن جائی است که موضوع وجودی قبلاً باشد همچنین جائی مقدم است استصحاب و حاکم است بر اصل تعیین چون اصل تعیین اصل غیر محرز است و استصحاب اصل محرز است. این جواب دوم از اصل تعیین.

جواب سوم اطلاقات است. اطلاقات یعنی دوران باب تقلید، اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه... فللعوام أن یقلدوه، نگفته اذا کان اورع، انظروا الی رجل منکم ممن روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فارضوا به حکماً، نگفته اذا کان اورع.

ادله تقلید مطلقات و عموماتش دلیل است بر اینکه اورع و ورع فرق نمی کند چرا؟ لترك الاستفصال یعنی تفصیل نگفته و نگفته اگر ورع و اورعی

بود، ورع معنی است.

گفته‌اند ائمه علیهم‌السلام اطلاقات را در وقتی فرموده‌اند و اگر آیات را هم بگیریم که به آن‌ها استدلال شده بود در اول باب تقلید قبل آیه نفر، **فلو لا نفر من کل فرقة**، خدا نفرموده **لینظر الاورع لعلهم یحذرون** و فرق نگذاشته، گفته همین‌هائی که آمده‌اند، شرائطی که در شرع ذکر شده یکی یک رجل باشد، اجتهاد مطلق داشته باشد، امامی باشد و ... آیا اورع هم یکی‌اش است؟ خیر. ذکر نشده است.

این تمسک به اطلاقات است. در حالیکه در خارج اورع در اصحاب یقیناً بوده‌اند و اینگونه نبوده که تمام اصحاب تمام معصومین علیهم‌السلام در یک مستوائی از ورع بوده باشند و وقتیکه ائمه اطلاقات را فرموده و ارجاع به روایت کرده‌اند در روایت ورع و اورع بوده تفصیل قائل نشده‌اند و این جواب از اصل تعیین است.

این سه جواب از اصل تعیین است: اصل برائت شرعی، استصحاب، اطلاقات. پس عمده دلیلی که استدلال شده است برای تعیین اورع اصل تعیین بود که این سه جواب از آن است و اگر یکی از این سه جواب تام باشد اصل تعیین سه تا از اعظام سه اشکال به این اصل کرده‌اند. دو اشکال به اصل تعیین و یک اشکال به اطلاقات.

جلسه ۱۵۸

۲۹ رجب ۱۴۲۰

مسأله این بود که اگر مجتهدین متساوین یکی ورع و دیگری اورع بود آیا متعین است تقلید اورع؟ استدلال به اصل تعیین شده بود. چون تقلید اورع قطعاً مجزی است و تقلید ورع شک در کفایتش است. عقل در همچین جائی می‌گوید باید مؤمن داشته باشد. چون شک در حجیت ورع در عرض اورع دارید این مؤمن نیست.

جواب داده شد که اصل تعیین سه اشکال دارد. یعنی سه دلیل حاکم بر آن علی سبیل منع الخلو هست: ۱- اصل براءت. ۲- استصحاب عدم ازلی و نعتی. ۳- اطلاقات ترک استفصال می‌کند کشف می‌کند - نه حکم واقع را - بلکه کشف ظاهری می‌کند در مقام اثبات که فرقی نمی‌کند ورع یا اورع. یعنی اگر در واقع متعین باشد اورع حجتی بر عبد ندارد و اگر تقلید ورع کرد و اورع را با اینکه برایش سهل هم بوده عسر و حرجی نبود و اورع را ترک کرد و واقعاً ورع حجت نبود در عرض اورع، عبد معذور است. مرحوم آقا ضیاء بر مطلقات اشکال کرده‌اند. گفته‌اند کدام مطلقات؟ ایشان

این اشکال را در حاشیه عروه فرموده‌اند: **لیس فی الشیء اطلاق یستکشف منه تساوی الورع و الاورع فی مقام التقلید**. ما یک اطلاقی نداریم که بگویید ورع و اورع در مقام تقلید متساوی هستند یعنی در جواز تقلید و کفایت.

اگر ما همچنین اطلاقی نداشته باشیم عرض شد اگر کسی استصحاب عدم ازلی را قائل باشد مطلقاً حاکم بر اصل تعیین است. اگر کسی قائل نباشد و به استصحاب عدم نعتی را قائل باشد، استصحاب عدم نعتی حاکم بر اصل تعیین است. اگر این هم شبه‌ای شد اصل برائت حاکم است چون اصل شرعی است و بر اصل عقلی حاکم است.

حالا می‌آییم سر فرمایش خود آقا ضیاء، ایشان فرموده‌اند ما اطلاقات نداریم. اگر مرادشان انکار سند اطلاقات است که ما داشتیم یا مرادشان انکار ظهور در اطلاق است که یعنی روایت من کان من الفقهاء سندش ضعیف است یا ظهور در شمول للورع و الاورع ندارد. چون ایشان فرمودند و لیس فی البنی اطلاق، اگر سند ندارد که اعتبار ندارد و یا بر فرض سند داشته باشد ظهور در این که ورع و اورع یکسان هستند ندارد و در مقام بیان این جهت نیست. مضافاً به اینکه اطلاقات باب تقلید هم بعضی‌اش بالخصوص معتبر هستند سنداً و بر فرض اگر کسی باز تشکیک کند مجموع من حیث المجموع اعتبار سندی دارد و تواتر اجمالی هست و اطمینان عقلانی نوعی هست که همه این‌ها دروغ نیست و امکان ندارد که همه روایات باب تقلید هیچکدام از معصوم صادر نشده باشد.

اطلاق یعنی چه؟ یعنی مولی یک لفظی گفته که مصادیق متعدده‌ای را شامل می‌شود و قابل انطباق بر آن است فرموده‌اند اکثر صیانه لفسه، اصل الصیانه لفسه قرار داده و هر دو صائناً لفسه هستند فقط اورع بیشتر است.

اطلاق یعنی یک لفظی که قابل انطباق بر دو فرد است و ظهور روایات: انظروا الی رجل منکم قد روی حدیثنا، ورع و اورع هر دو مصداق این هستند. در باب اطلاق بعضی متعرض هستند و متسالم علیه است که در اطلاق ملاک قابلیت لفظ است فقط و فقط حتی اگر یک مصداقی در زمان مولی نبوده و یا یک مصداقی داریم در ذهن مولی نبوده است. مثلاً مولی به عبدش گفت نان بیاور اتفاقاً یک نفر از دوستان عبد از سفر آمده بود و نوعی نان آورده بود که تا بحال هیچیک ندیده بودند و عبد همین نان هدیه را برای مولی آورد. مولی حق ندارد بگوید چرا این را آوردی البته باید صدق نان بر آن بکند حتی اگر عبد بداند که مولی اصلاً در ذهنش اینچنین نانی هم متصور نکرده بوده است. چون ملاک ثقه لفظ در اطلاق است. یعنی اگر جداً احتمال دهیم که اگر به مولی عرض میکردیم آقا شام که می‌فرمائید من کان من الفقهاء بعضی‌هایشان اورع از دیگری هستند حضرت می‌فرمودند اورع را بگیرید و به ورع کار نداشته باشید. مع ذلک چون لفظی که فرموده‌اند هر دو را می‌گیرد للعبد الحجة.

ملاک اطلاق یک چیز است و آن قابلیت اللفظ، اگر انصرافی در کار بود آن یک دلیل دیگر است و آن انصراف اطلاق را قیچی می‌کند یعنی می‌گوید مراد مولی اطلاق نیست نه اینکه بگوید اطلاق ندارد. انصراف ادعاست اثبات می‌خواهد. لهذا شک در انصراف مصرح اصالة عدم انصراف است.

پس اینکه ایشان فرمودند اطلاق نداریم اولاً: مرادشان للمشهور و تمسک به اطلاقات کرده‌اند که معنایش این است که هم اعتبار سندی دارد و هم ظهور در اطلاق دارد. نهایتاً الافکار - ج ۴ - قسم دوم - ص ۲۳۴ - ۲۳۷ و چند جای دیگر تکرار می‌کنند. عبارت ایشان این است که در عالم و اعلم ذکر می‌کنند

که در ورع و اورع به طریق وجود الافضل بالمره بدفعها اطلاق الادله المتقدمه کتاباً و سنه. پس اشکالی که ایشان در حاشیه عروه مطرح فرموده‌اند ایشان در اصول صریحاً خلافش را فرموده‌اند.

پس اشکال سوم اصل تعیین اطلاقات است و درست هم هست. والحاصل در اصل تعیین اجمالاً این شر که یکی از ادله تعیین اورع اصالة تعیین است عند الدوران بین الاورع و التخییر بین الورع و الاورع عند الدوران بین تعیین الاورع او التخییر بینه و بین الورع.

جوابش این است که این اصل محکوم است. کبرایش تام است و گیری نداریم. و اگر یک جائی واقعاً امر دائر شد بین تعیین و تخییر در مقام حجیت بما هو اصل تعیین اصل عقلائی است. چون باید برای تخییر مؤمن بیاورید مگر چیزی داشته باشد که اصل تعیین را بردارد و احتمال تعیین را از منجزیت عقلیه بردارد که سه چیز است که آنرا بر دارد. پس اصل تعیین دلیل نیست بر تعیین اورع یعنی این نمی‌تواند دلیل باشد اگر دلیل این است.

یک اشکالی اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه اگر اینطور شد که اصل تعیین مبتلاست هم به اصل براءت و هم به استصحاب و هم به اطلاقات. پس اصل تعیین را از اصول برداریم. چرا در فقه و اصول مطرح است؟ پس بالتیجه هر جائی یکی از این اشکالات بر اصل تعیین هست.

الجواب: ثم ماذا اولاً، ما باید باید دلیل چیست و چقدر آن را درک می‌کنیم؟ اولاً نداشته باشیم و برای دفع استبعاد اینکه نداشته باشیم در فقه و اصول ما نظائر داریم که بعضی از فقهاء آمده‌اند یک اشکال بزرگ به یک مسأله از شیخ انصاری علم اجمالی در اقل و اکثر بسیاری از اعظام فقهاء منجز می‌دانستند حتی در استقلالیات، عدد نماز، روزه، دین و فتوی می‌دادند که اگر

شک کرده ده روز نماز به گردش است یازده روز باید اکثر را انجام دهد. شیخ آمده‌اند این را تنقیح کرده‌اند و بعد از شیخ ما فقهی نداشته باشیم که قائل به اکثر باشد در اقل و اکثر خصوصاً در ارتباطین و استقلالین. مگر احتیاط را از اقل و اکثر بر نداشته‌اند و صدها و صدها فرع فقهی مبتنی بر آن است. شیخ تنقیح فرموده‌اند که اینجا اشتغال موضوع ندارد و شک ندارد محکوم به براءت است و منحل می‌شود علم اجمالی به علم تفصیلی در اقل بالنسبه الی الاکثر شک بدوی است رفع ما لا یعلمون شک در صحت موضوع اشتغال را برمی‌دارد که شک در حجت باشد. یکی دیگر مگر مرحوم میرزای نائینی استصحاب الاشتغال که باز صدها فرع در فقه دارد را بر نداشته‌اند که می‌فرمایند استصحاب اشتغال نداریم هر چه داریم اصل اشتغال است. (اصل غیر تنزیلی). مگر جماعتی از متقدمین و هکذا در متأخرین منکر استصحاب در احکام کلیه نشده‌اند؟ با اینکه دهها و دهها مسأله مبتنی بر آن است چون دائماً معارض است این استصحاب از احکام کلی به استصحاب عدم ازلی، استصحاب سعه عدم الجعل که اگر شد قدر متیقن ضیق جعل است در سعه اصل جعل ما استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کنیم در عدم سعه جعل و قدر متیقن دارد. پس هیچ موردی حتی یک مورد در حکم الهی نمی‌توانیم تمسک به استصحاب کنیم. این هم یکی از آنها، چه اشکالی دارد.

ثانیاً: اصل تعیین کلیاً برداشته نمی‌شود. چرا؟ چون اجمالاً در اصل تعیین در اصول می‌گویند اصل تعیین سه مورد دارد: یکی دوران بین تعیین و تخییر در اصل جعل واقعی مثل نماز جمعه در عصر غیبت که آیا دوران است بین تعیین جمعه قبل زمان حضور یا تخییر بین جمعه و ظهر است؟ دوم تخییر در حکم ظاهری مثل مسأله اعلم و اورع و دوران بین تعیین الاعلم و الاورع او

التخیر بینہ و بین العالم و الورع و سوم در باب تزاحم و محتمل الاهیة مثل فرض کنید مسأله‌ای که غالب گفته‌اند و برای ما روشن نیست تبعاً لجماعه آخرین، اینکه تقدم زمانی در باب تزاحم آیا اهمیت دارد یا نه؟ جماعتی گفته‌اند اهمیت ندارد. آن وقت شک است بین تعیین هذا المتقدم زماناً او التخیر بینہ و بین المتأخر زماناً بعضی‌ها تا حدی گفته‌اند که اگر نذر کرد هر سال روز عرفه زیارت امام حسین علیه السلام بخواند این شخصی هر چند هم مستطیع شود حج برایش واجب نیست چون زیارت مقدم بر آن است و مستطیع نمی‌شود. مستطیع کسی است که مستطیع باشد عقلاً، عرفاً و شرعاً و این شرعاً مستطیع نیست باید اینجا باشد. المقدم زماناً مقدم مطلقاً شد شرعاً مقدم است. و این را با اصل تعیین درست می‌کنند. پس اینطور نیست که اصل تعیین کلاً از بین برود، بله در بعضی موارد از بین می‌رود از باب اینکه ادله بر آن حاکم است.

جلسه ۱۵۹

۳۰ رجب ۱۴۲۰

صحبت راجع به این مسأله بود که اگر دو مجتهد متساوی در علم هستند اما احدهما اورع من الآخر هل يتعين تقليد الاورع ام يخير بين الاورع والورع. استدلال شده بود برای تعیین اورع به اصل تعیین عند الدوران بینه و بین التخییر. صحبت‌هایی شد، اینجا دو اشکال راجع به اصل تعیین نقل شده یکی اشکال آشیخ محمد حسین اصفهانی است در مسأله اجتهاد و تقلید در ص ۶۴ می‌فرماید: اصل تعیین در جائی است که احتمال تعیین مستند به اقواییت ملاک باشد. مثل اعلمیت. مقلدی که احکام شرع را بلد نیست و رجوع می‌کند به کسی که احکام بلد است که مجتهد باشد ملاک اینکه یجب التقلید چیست؟ علم مجتهد است آن وقت از دیگری قویتر بود که اقواییت در ملاک بود اینجا جای اصل تعیین است. چرا مقلد به مجتهد رجوع می‌کند؟ چون مجتهد عالم به احکام است. پس ملاک رجوع مقلد به مجتهد بخاطر علمش به احکام است. آن وقت اگر در این علم که ملاک اصل تقلید است یکی اقوی از دیگری بود و اعلم بود آنجا جای این است که ما احتمال دهیم آنکه اقوی

است در ملاک متعین باشد و دیگری تقلیدش جائز نباشد. اما اگر چیزی در ملاک مدخلیت ندارد. ورع یعنی تقوی یعنی دینش قویتر است. این در ملاک رجوع عامی به عالم و خبر مدخلیتی ندارد. اینجا جای اصل تعیین نیست. و الحاصل الآن تفصیل قائل شده و گفته‌اند آن صفتی که بخاطر آن ما احتمال تعیین می‌دهیم اگر مدخلیت در اقواییت ملاک داشته باشد اینجا جای اصل تعیین است مثل اعلمیت اما اگر مدخلیتی در اقواییت ملاک نداشته باشد اینجا جای اصل تعیین نیست، پس در اعلم المجتهدین تمسک اصل تعیین برای تعیین آن جای دارد اما در اورع المجتهدین تمسک به اصل تعیین جا ندارد. این فرمایش چند مناقشه به نظر می‌رسد داشته باشد:

۱- ایشان اصل تعیین را قبول دارند فقط محصورش می‌کنند به مواردی که اقواییت ملاک باشد. یعنی احتمال اقواییت ملاک باشد. اما اشکال‌هایی که گذشت راجع به کبرای اصل تعیین بود. آن سه اشکال که شد راجع به این بود که اصلاً هر جائی دوران بین تعیین و تخییر می‌شود چون تعیین یک قیدی زائد است و عقل می‌گوید حیث لم یتکلم الشرع، در آنجائی که دلیل شرعی نداشته باشیم، رفع ما لا یعلمون مؤمن است و اصل برائت مقدم بر اصل تعیین است. و دیگر اینکه ما استصحاب عدم ازلی را قائل باشیم که مطلقاً مقدم می‌شود و چه قبول نداشته باشیم که استصحاب عدم نعتی در جاهائی که مسبوق به تخییر باشد که عرض شد و دیگر اطلاقات. پس اولاً این فرمایش ایشان خاص است به جائی که شک در صغری باشد نه در کبری و اشکالات ثلاثه سابقه، اشکالات به اصل کبرای اصل تعیین است.

ثانیاً: ایشان فرموده‌اند در جائی اصل تعیین است که اقواییت ملاک باشد. در خبرای فنون عند العقلاء ملاک فقط دو چیز است: یکی خبروایت که علم

باشد و دیگری وثاقت و شرط سوم هم ندارند علی الاطلاق. مؤمن ترین بین مؤمن ها به کافرترین کافر ها اگر وثاقت دارد در خبره اش به او رجوع می کنند و دونکم الفقه. فقهاء در باب قبله تصریح می کنند می شود به خیر ثقه کافر مراجعه کرد. به زن و صبی می شود رجوع کرد. ملاک خبرویت و وثاقت است. این در شروط عقلاء.

اما در مقام تقلید شارع برایش تقوا مسأله است. مسلم است و از مرتکبات متشرعه است و مستفاد مختلف ادله شرعیه است و متسالم علیه است و شاید اجماعی باشد که در باب تقلید شرع صرف خبرویت به احکام و وثاقت تنها را نمی خواهد، عدالت برای شرع مسأله است، حال یک مجتهدی فرضاً هست و یک آدم فاسق آمد استدلال کرد و بحث کرد و راستی مجتهد شد، وثاقت هم دارد، نمی شود به او رجوع کرد چون تقوا در باب تقلید نزد شارع مسأله است. پس اورعیت در ملاک داخل است در باب تقلید. نمی شود باب تقلید را با ابواب دیگری که عقلاء رجوع به خیراء می کنند مقایسه کرد که برایشان تقوا و ورع ملاک نیست. پس احتمال تعیین احتمال اقوائیت ملاک هست حتی روی تفصیلی که ایشان فرمودند.

ثالثاً: در تنقیح به ایشان اشکال دیگری شده است که آیا کافی نیست اعاضمی مثل شیخ انصاری که جزم کرده اند به تعین تقلید اورع، آیا این کافی نیست که در نفس ما ایجاد احتمال تعین بکنند.

شیخ انصاری یک رساله خاص در اجتهاد و تقلید دارند در ص ۸۳ این مسأله را مطرح کرده اند که فرموده است: کما اینکه اعلمیت شرط صحت تقلید است عند وجود العالم و الاعلم کذلک اورعیت شرط صحت است. آنوقت آیا وقتی اعاضمی چون شیخ فرموده اند اورعیت شرط است این برای ما ایجاد

احتمال نمی‌کند که در باب تقلید بگوئیم اورعیت هم در ملاک داخل است؟ البته ممکن است آشیخ محمد حسین از این ملاک جواب بدهند و آن این است که من که معتقدم این ربطی به ملاک تقلید ندارد احتمال تعیین نمی‌دهم حالا شیخ انصاری احتمال بدهند و ممکن است بگوئید من که مقلد شیخ نیستم که وقتیکه شیخ به چیزی جزم پیدا کردند حتی برای من احتمال بیاورد. بلکه می‌شود گفت که اصل تعیین مسأله این است که ما احتمال بدهیم مولی تخیر قائل نشده است. حالا سبب این احتمال اقوایت ملاک باشد یا چیزهای دیگر. دوران بین تعیین و تخیر یعنی عبد احتمال می‌دهد مولی معیناً این چیز را خواسته باشد نه متخیراً بینه و بین غیره. سبب این احتمال هر چه می‌خواهد باشد. اقوایت ملاک باشد یا نباشد.

یک وقت شما می‌گوئید ما جزم داریم که اورعیت مدخلیتی ندارد. ملاک اصل تعیین صرف الاحتمال است چون اصل عقلی است و صرف الاحتمال از هر چیزی ممکن است پیدا شود. مگر دلیلی بر خلاف باشد که احتمال خلاف کند یا اینکه وجداناً کسی احتمال ندهد، وگرنه اینکه اقوایت ملاک این یکی از اسباب احتمال تعیین است. به چه دلیل؟ اقوایت ملاک منحصرراً کل علت تعیین و احتمال تعیین است. چون بحث در جزم تعیین نیست، بحث در احتمال تعیین است. احتمال تعیین از هر سببی ممکن است بوده باشد. آنوقت به این بیان که شاید آشیخ محمد حسین جوابی برایش نداشته باشند. والحاصل بحث سر این است که اگر مکلف شک کرد که مولی مخیرش کرده است بین ورع و اورع یا تعیین برایش کرده است اورع را؟ این اسمش احتمال تعیین است و این جای اصل تعیین است. حالا سبب این احتمال هر چه می‌خواهد باشد. اقوایت ملاک باشد یا فتوهای فقهاء باشد یا مغروس در اذهان بعضی

متشرعه باشد یا هر چیز دیگر، چون شک که مؤونه ندارد. پس تمام الموضوع لاصل التعین الاحتمال و شک است و فعلیه الاحتمال است. پس اگر ما باشیم و اصل تعیین، این اشکال آشیخ محمد حسین و این تفصیل ایشان به نظر می رسد خیلی وارد نباشد.

عرض شد سه اشکال بر اصل تعیین وارد شده، برائت به استصحاب و عدم ازلی و عدم نعتی و اطلاقات.

اشکال دیگر در تنقیح مطرح شده بر اصل تعیین و آن این است که روی مبنای خودشان یک اشکال دو شقه ای مطرح نموده اند و گفته اند: اگر بین اورع و ورع اختلاف در فتوی هست اینجا جای احتیاط است نه اورع نه ورع تساقط می کنند و باید احتیاط کرد و جای تقلید نیست. و اگر بین این دو اختلاف در فتوی نیست، یعنی نمی دانیم که اختلاف هست یا نیست، فرموده اند عند العقلاء اورع و ورع فرقی نمیکنند پس تخییر است. پس دائر نیست بین تخییر و تعیین با اختلاف اورع و ورع محرز است که نه جای تخییر و نه جای تعیین است جای احتیاط است و یا اینکه محرز نیست که مسلماً تخییر است.

این فرمایش ایشان روی مبنای خودشان بالخصوص تام است و بناءً گیری ندارد. اما بحث سر هر دو مبنا است که هر دو هم قبلاً صحبت شد که ایشان تساوی بین مجتهدین و تخییر را قبول نداشتند ولی فرمودند این تخییر مال جائی است که احراز اختلاف نشده باشد اگر احراز اختلاف شد هیچکدام حجیت ندارد و در مورد اعلم و غیر اعلم بنایشان بعنوان اصل اولی تساقط است. فقط چیزی که هست اینکه بنای عقلاست ولو اعلم مخالف داشته باشد قولش حجیت دارد. و اما شق دوم فرمایش ایشان که فرمودند عند العقلاء ورع

و اورع فرقی نمیکنند، بحث سر این نیست که ملاک عقلاء چیست؟ معلوم است که ملاک عقلاء چیست؟ برایشان ورع مسأله‌ای نیست برایشان خبرویت که علم باشد و وثاقت مطرح است.

بحث این است در باب تقلید بملاحظه الأدلة الشرعية نه مسأله فقط عقلائیه، و شکی نیست که ورع مدخلیت دارد عند الشارع، اما حرف سر این است که این ورعی که مدخلیت دارد اشدیتش تعیین می‌آورد یا نه؟ پس اینکه مورد بحث است ظاهراً اشکال ایشان و جواب شق دوم خارج از مورد بحث است چون بحث سر این نیست که عقلاء ملاکشان چیست؟ بحث سر این است که عقلاء و شرع احتمال می‌دهیم که تعیین داشته باشد اورعیت؟ بله احتمال می‌دهیم.

جلسه ۱۶۰

۵ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که ادله تعیین تقلید اورع و عدم کفایت تقلید اورع در عرض اورع چیست؟ عرض شد یکی اش مرسله لا تحل الفتیا بود. این را از کتب فقهی نقل کردم بعد به بحار رجوع کردم عبارتش فرق دارد با کتب فقهی که مثل اینکه خلاصه اش کرده اند.

روایت در بحار ج ۲ ص ۱۲۱ آمده: مرسلی است از حضرت صادق علیه السلام که می فرمایند: لا تحل الفتیا فی الحلال و الحرام بین الخلق الا لمن کان اتبع الخلق من اهل زمانه و ناحیه و بلده فی النبی صلی الله علیه و آله این نص این روایت بود. اهل زمان و ناحیه و بلد اعم است. این ذکر خاص بعد از عام می گویند یک نوع بلاغت است و اصراری نیست که با اهل زمانه منافات داشته باشد. عرض شد این روایت گذشته از ارسال اشکال های دیگر هم دارد که ما نمی توانیم به این روایت بگوئیم مرجع تقلید باید اعلم باشد.

یکی دیگر از اشکال های روایت این است که گذشته از اینکه معلوم نیست معصوم فرموده باشند چون مرسل است و جبر استنادی ندارد تا اینکه

سند را معتبر کند و وثاقت خبری بیاورد. مضافاً به این اشکال‌ها، اشکال دیگر این است که در اصل تقلید و فتواست نه در تعارض ورع و اورع. یعنی اگر ما باشیم و این روایت می‌گوید کسی که اورع اهل زمان نیست حق ندارد فتوی دهد یعنی اگر کسی مجتهد و عادل و صائناً لنفسه و ... بود اما یک غیر مجتهدی از او اورع بود این حق ندارد فتوی دهد. این مقتضای این روایت است نه در مقام وجود ورع و اورع می‌گوید مرجع تقلید باید اورع باشد. اصلاً اصل مرجع تقلید را می‌گوید باید اورع باشد و جائز نیست کسی که اورع الناس نیست فتوی دهد و این خلاف اجماع مسلم است.

اشکال دیگر یک اشکال علمی است و آن این است که قاعده این است که ما خاص را مقدم بر عام می‌کنیم و مقید را مقدم بر مطلق می‌کنیم اما اگر عام و مطلق یک جووری بود که در مقام بیان بود با اختلافی که هست از حیث خاص و عام در خارج و عدم التفات غالب الناس الی ذلک، خاص را مقدم بر عام نمی‌کنیم، خاص را حمل بر محامل دیگر می‌کنیم. در ما نحن فیه از این قبیل است. ولو اگر این روایت سنداً و دلالتاً تام می‌شد بنا بود ادله عام را تخصیص بزند اما چون ما اطلاقات عمومات و آیات داریم و یکی همین من کان من الفقهاء است، با اینکه در خارج افراد در ورع تعارضشان مسلم بیشتر از افراد در علم است و تقارن در علم شاید کمتر باشد، اما دو نفر که ملاحظه کنید تفاوت در ورع دارند و چیزی است که تفاوت و مراتب در آن هم بیشتر و هم واضح‌تر است، مع ذلک مطلقات گفته شده و اگر یک خاصی آمد، ما خاصی را چرا مقدم بر عام می‌کنیم؟ چون ظهور در مضمونش و مدلولش اقواست از ظهور عام در موارد خاص، یعنی وقتی مولی می‌گوید اکرم العلماء، علماء عدول دارند و فساق هم دارند، پس العلماء عدول را می‌گیرد چون

علماء هستند و فساق علماء را هم می‌گیرد و ظهورش در شمول فساق علماء اقواست از ظهور عام در فساق علماء، و این بخاطر اقوائت در همه جاست که خاص را مقدم بر عام می‌کنیم؟ نه. و لیس عزیزاً فی الفقه که موارد مختلفه فقهاء عام را بر خاص مقدم می‌دارند و خاص را حمل بر استصحاب می‌کنند و حمل بر یک مراتب دیگر می‌کنند چرا؟ چون وقتیکه مورد موردی بود که خاص و عام داشت و مراتب مختلف بود و مع ذلک عمومات و اطلاقات یکی پشت سر دیگری کتاباً و سنه در آنها این قید نبود، الآن اگر مسأله اورع مطرح نمی‌شد اصلاً چه بسا در هزار تا آدم متدین پنج تا به ذهنش نمی‌رسید که خوب اگر اورع و ورع بود تکلیف چیست؟ این اطلاقات ورع و اورع را می‌گیرد، مهم این است که ورع باشد عدل باشد همین مقدار کافی است. آن وقت مرتبه عدالت و ورعش چقدر باشد آیا زاهد هم در دنیا باشد یا نباشد این‌ها دیگر به ذهن نمی‌آید، یعنی لو کان اگر بنا بود تقلید ورع در عرض اورع باطل باشد، رجوع فرض بفرمائید به بزنی در عرض ابن ابی عمیر باطل باشد چون با هم معاصر هستند باید بر این اطلاقات تنبیه شود. پس با وجود مطلقات در یک همچین زمینه‌ای قاعده‌اش این است که حمل خاص را بر غیر تخصیص عام کنیم و خاص در این چنین جاهائی قوت ندارد.

چون عام در عموم قوت دارد و به ذهن‌ها غالباً نمی‌رسد این فارق بودن لهذا اخذ به عام می‌کنیم و خاص را حمل بر محاملی می‌کنیم و حمل بر استصحاب می‌کنیم و می‌گوئیم الاورع تقلیدش اولی است همانگونه‌ای که صاحب عروه در مسأله ۳۳ تعبیر نموده‌اند.

دلیل پنجم اینطور گفته‌اند: اورعیّت ربما نزید شدة الوثاقه بفتاوی چون کسی که اورع است بذل جهل بیشتر می‌کند وقتی که بیشتر جهد کرد این

اطمینان بیشتر به فتوایش هست ورع این قدر به فتوایش اطمینان نیست. ما باشیم و همین مقدار حرف، این ملزم نیست، اولاً ببینیم این‌ها می‌خواهند بگویند این اعلم است یا نه با بقائش بر مساوات است با اورع در علمیت این را می‌گویند. اگر مرادشان بیان این است که کسی که اورع بود چون زحمت بیشتر می‌کشد پس اعلم می‌شود، این همان بحث تقلید اعلم است و چیزی جدا نیست، یعنی یکی از صغریات باب اعلم می‌شود. پس دو چیز نیست. یکی از مصادیق اعلمیت، اورعیت است.

اگر آن نیست یعنی اعلم نمی‌شود. صحیح است بهتر استنباط می‌کند و اطمینان به او بیشتر است اما این اطلاعات صائناً هر دو را می‌گیرد و این بیشتر صائناً است. خوب باشد. اطلاعات جلوییش را می‌گیرد اولاً، ثانیاً همان حرفی که در اعلم گفته شد و انصافاً حرف خوبی است و همان جا مفصل صحبت شد و آن این است که تقلید طریقت دارد و قتیکه طریقت داشت اگر زید از عمر و اورع شد گفته‌اند زید مقدم است چون با فرض اینکه اورعیت اعلمیت نمی‌آورد یا نمی‌دانیم اعلمیت می‌آورد، آن وقت این اورعیت سبب تعیین تقلیدش می‌شود، این زید که اورع است یعنی طریقتش قوی تر است به حکم ظاهری و واقعی، پس چون طریقت دارد پس متعین است این در جایی است (بر فرض که این حرف تام باشد و اطلاعات را نگوئیم) که آن ورع فتوایش مطابق با اورع از این اورع نباشد یا احتمال ندهیم که آن فتوایش مطابق با اورع از این اورع نباشد. حتی احتمال اینجا نقش دارد. چون این تقدم غیر از اصل تعیین چیزی دیگر نیست. ما که علم نداریم علم وجدانی یا تبعدی خاص که تقلید ورع در عرض اورع باطل است. می‌گوئیم اگر تقلید ورع جائز است، تقلید اورع به طریق اولی جائز است و اگر تقلید ورع جائز نباشد، تقلید اورع

جائز است. پس مطلقاً تقلید اورع جائز است و این اصل تعیین است و چیزی دیگر نیست. دوران بین تعیین و تخییر است و دوران بین تعیین و تخییر در طریقت در جائی که مسأله اصل و زیر بنایش طریقت است این در جائی است که آن فرد دیگر یقیناً یا احتمالاً قولش مطابق نباشد با کسی که از این اورع است که آن طریقتش اقوی است ولو من الاموات. فقط تقلید او لازم نیست چون میت است و گیر موت دارد و تقلید ابتدائی است اما اینکه زنده است و طریقت دارد با این ملاحظه در جائی ما می گوئیم این اقواست که با یک اقوای از این اقوی آن اضعف موافق نباشد اگر موافق باشد للطریقیه آن مقدم است. بلکه احتمال تعیین در آن می رود نه این. زید اورع در مقابل عمرو و رع احتمال تعیین دارد. اما زید اورع مقابل عمرو و رعی که در طریقت مطابق است با شیخ انصاری که احتمال تعیین در آن می رود نه در زید.

پس نتیجه یا امر دائر می شود بین تعیین و تعیین که جای تخییر است، یا بالاتر امر دائر می شود بین اورع و ورع یا تعیین اورع، اگر ما یقین داشتیم که این ورع موافق است فتوایش با اورع من الاورع، احتمال تعیین در آن می رود نه این چون طریقت است.

ادله خاصی فرمود نباید ولد الزنا باشد، مرد باشد و هر قدر ادله خاصه از آن استفاده نشد وقتی که رسید چون این اوثق است این اورع، اورع از این اورع اوثق است. چون این اطمینان بیشتری دارد.

پس همیشه یا یقیناً و یا احتمالاً غالباً اینگونه است و ممکن است نادر پیدا شود که فرض کنید شیخ انصاری باشد با آمیرزا حبیب الله رشتی که دوران امر باشد بین تقلید شیخ معیناً یا بین شیخ و میرزا حبیب الله رشتی. در اینجا معلوم نیست. چون فتوای آمیرزا حبیب الله رشتی که ورع است یا عالم است و

مقابل شیخ که اعلم و اورع است فتوای او اگر احتمال دهیم موافق باشد با فتوای کسی که حتی اگر نتوانیم تشخیص دهیم نگوئیم مقابل با شیخ طوسی است و احتمال دهیم شیخ طوسی اورع باشد. چون در اینجا تعیین لازم نیست. اگر تعیین در اصل مرجع لازم باشد و به قول صاحب عروه مجتهد معین، که همانجا اشکال شد در اینجا که دیگر تعیین لازم نیست، یعنی ما احتمال دهیم، میرزا حبیب الله رشتی فتوایش موافق است با یکی از مجتهدین اموات گذشته احتمال دهیم او اعلم از شیخ انصاری باشد و اورع باشد همین اصل تعیین را اینجا خراب می‌کند. دوران می‌شود بین تعیین و تعیین اگر دانستیم که از شیخ اورع است ولو ندانیم کیست، یعنی روی هر جهت یقین کردیم. اینجا دوران تعیین بین این و آن می‌شود. اگر اصل تعیین را اینجا قائل شویم قاعده‌اش این است که بگوئیم تقلید ورع لازم نیست. بله یک مورد خارج است و آن شاید یک در یک میلیون باشد که آدم یقین داشته باشد که این اورع حی که اورع از این میت است، اورع و اعلم از کل الاحیاء و الاموات است از زمان غیبت صغراست. حالا ممکن است کسی بگوید من اینچنین اطمینان دارم. بعضی‌ها گفته‌اند اعلم اولین و آخرش شهید اول است و بعضی گفته‌اند محقق است و بعضی گفته‌اند علامه است، اما مسلم است که این مبنی بر مسامحه است نه اینکه راستی این را اعلم از همه می‌دانند. و اگر ما باشیم و این همین کافی است و همین یک مشکلی است در تقلید اعلم چون طریقت دارد و وقتیکه طریقت داشت مبنی بر احتیاط هم خوب است. اما انسان بخواهد فتوا دهد با این چه می‌کند؟ با اینکه غالباً اطمینان هست که اورع از این در طول تاریخ بوده است.

دلیل ششم: جماعتی تعبیر کرده‌اند به اقریبیت فتوی الاورع علی الواقع، در

اعلم این حرف یک وجهی داشت، اقریبیت به واقع یعنی چه؟ یعنی این ورع در حد فتوایش نسبت به ورع بیشتر است و در حد مطابقت با واقعش بیشتر است. اگر اورع را شما برگردانید به اعلم باز حرف یک وجهی دارد و گرنه از اورع هیچ وجهی ندارد. واقع معنایش این است این خبری که دارد می دهد که این واجب است و این حرام است، این به ورع چه ربطی دارد؟ این به علم ربط دارد. مگر اورع را برگردانید به اعلم چون بیشتر دقت می کند چون اورع است و در بحث اعلم مفصل بحث شد و جماعت معتنابهی استدلال به همین کرده اند و همانجا صحبت شد که کبری و صغری اشکال دارد. صغری اشکال دارد چون این در صورتی است که این اعلم حی اعلم من کل الاموات ایضاً باشد و کبری اشکال دارد. به چه دلیل ملاک اقریبیت است، این اقرب بهتر است تعیین به چه مناسبتی داشته باشد؟ ملاک طاعت و امتثال موازین تنجیز و اعذار است. آن وقت باید ببینیم اصل طاعت و عصیان در موازین تنجیز و اعذار آیا لزومی دارد اقریبیت که دلیل خاص می خواهد.

یکی دیگر گفته اند عمده دلیل تقلید ادله لیبیه است. کسانی که به اطلاقات و عمومات اشکال کرده اند و گفته اند عمده دو چیز است یکی بناء عقلاء و دیگری سیره المتشرعه است و اگر ما شک کردیم قدر متیقنش اورع می شود. الجواب: اولاً ما معتقد به اطلاقات و عمومات هستیم لا اقل در موردیکه احراز به خلاف نشده است.

ثانیاً: ظاهر این است که بناء عقلاء سیره متشرعه بر تقلید اورع و ورع لکلیهماست و تعیین در بناء عقلاء ندارد. گو اینکه گذشت که بناء عقلاء ورع برایش مسأله نیست، واقع برایش مسأله است ورع باشد یا نباشد. آنوقت در سیره متشرعه هر دو را تقلید می کنند. سؤال می کنند چه کسی اعلم است، که

آن هم در فتره اخیر است در زمان صاحب جواهر و فصول و ضوابط دنیال اعلم خیلی نمی گشتند و بعنوان احسن دنیال اعلم می گشتند پس سیره عقلاء و متشرعه تساوی در اصل جواز است.

ثالثاً: بناء عقلاء و سیره متشرعه در جایی است که این ورع قولش مطابق با اورع من الاورع نباشد و گرنه عقلاء اگر این احتمال را بدهند می گویند چه تعیینی باشد.

من حیث المجموع به نظر نمی رسد (در مقام فتوی نیستیم بحث علمی است) که از باب **أَللّٰهُ اذِن لَكُمْ اَمْ عَلٰى اَللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ**. انسان بتواند بگوید از مجموع این ادله اطمینان حاصل می شود که تقلید ورع در عرض اورع لا یصح و لا یکفی و انصافاً همچنین اطمینانی حاصل نمی شود.

جلسه ۱۶۱

۶ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به تعین و عدم تعین تقلید اورع بود در عرض ورع. اصل مسأله قدری صبحت شد. این مسأله یک تتماتی دارد که بعضی‌ها را متعرض شده‌اند و غالباً بعضی را متعرض نشده‌اند.

تتمه اولی: مسأله تعارض اورع با اعلم است. دو مرجع تقلیدند، یکی اعلم از دیگری است و این اورع است. تکلیف چیست؟ ابتداءً نظر بعضی از محققین را نقل می‌کنم. عبارتی محقق شریف العلماء دارند و ایشان از صاحب معالم و محقق حلی نقل‌هائی کرده‌اند. عبارت ایشان را چند خط میخوانم: فرموده‌اند: **لو قلنا بتقدیم الاورع** (اگر ما نگفتیم که اورع مقدم است که بحثی ندارد و تعارضی نمی‌کند با اعلم و این در جائی مطرح می‌شود که ما بگوئیم دو مجتهد یکی ورع و دیگری اورع است، اورع مقدم است. یکی عالم و دیگری اعلم، اعلم مقدم است، آن وقت این دو مقدم اگر تعارض کرد تکلیف چیست؟ که البته تقدیم اعلم هم مفروق عنه گرفته شده است. یعنی هر یک از این را ما قائل نباشیم این مسأله مطرح نمی‌شود. این مسأله مطرح می‌شود بنابر

مبنای معروف بین متأخرین که می‌گویند هم اعلم متعین است علی العالم و هم اورع متعین است علی الورع آن وقت اگر این دو متعین‌ها با هم تعارض پیدا کرد تکلیف چیست؟ اما اگر شخصی است که می‌گوید نه اعلم متعین است نه اورع، اگر آن یکی اورع و این یکی اعلم متعین نیست اما اورع متعین است در تعارض اعلم و اورع معلوم است اورع مقدم است، یکی به عکس، اعلم را متعین می‌داند اورع را متعین نمی‌داند، در تعارض اعلم و اورع خوب اعلم را باید بگیرد. بحث در جایی است که عند تعارض العالم و الاعلم ما بگوئیم اعلم متعین است و عند تعارض ورع و الاورع بگوئیم اورع متعین است. اگر فقیهی هر دو را متعین دانست اینجاست که بحث می‌آید. این در تعیین با هم تعارض پیدا کرد چه می‌شود؟ ایشان فقط یکی فرموده) لو قلنا بتقدیم الاورع (این بر مبنای تعیین اعلم است دوران الامر بین العالم و الاعلم. ولو خود شریف العلماء اشکال کرده‌اند بر تعیین اعلم فی محله اما مسلماً این را باید مبین این گرفت و کافی نیست فقیه تنها نظرش در اورع تعیین باشد و در اعلم تعیین نباشد تا این مسأله پیش آید) فلو تعارض الاعلم و الاورع فهل الاورع مقدم علی الاعلم ام الامر بالعکس؟ قال صاحب المعالم ولو رجح بعضهم بالعلم و البعض بالورع قال المحقق تقدیم الاعلم لان فتوی تستفاد من العلم لا من الورع. الی آن قال (صاحب المعالم) و هو حسن. بعد شریف العلماء فرموده‌اند: و معلوم آن مراد صاحب المعالم نظراً الی سیاق کلامه ان جهة الاورعية لم یکن لها دخل فی الفتوی و تبقى جهة الاقربیة الی الواقع فی جانب الاعلم سلمیة من المعارض.

اعلم چون علمش از اورع بیشتر است اقرب بودن فتوایش به واقع (مراد از آن مراد بما هو واقع نیست، بل واقع التکلیف (ظاهری یا واقعی) بیشتر است

و این اقریبیت بی معارض است. اورع خودش آدم بهتری است اما بهتری بودن دخلی در فتوایش ندارد. شریف العلماء فرموده بخوایم حرف صاحب مقام را باز کنیم که فرموده است حسن است فرمایش محقق این است که در جانب اعلم اقریبیت به واقع است و این اقریبیت به واقع معارضی در جانب اورع ندارد پس اعلم مقدم است. ایشان به اقریبیت به واقع اشکال می‌کند می‌فرماید: **وانت خیر بان هذا الکلام غیر خال عن الاشکال اذ جهة العلمیة** (ایشان می‌خواهند بفرمایند این اورع است و آن اعلم است، می‌گوئید اعلم اقریبیت به واقع تکلیف دارد فتوایش و در اورع یک چیزی که معارض این اقریبیت به واقع تکلیف دارد فتوایش و در اورع یک چیزی که معارض این اقریبیت باشد نیست. ایشان فرموده چرا چیزی هست چرا؟ و آن این است که اینکه اورع است معنایش این است که احتمال در حد تقصیر در استنباط در آن کمتر است و در اعلم احتمال تقصیر در استنباط بیشتر است. اورع یعنی خدا ترس تر. وقتی که خدا ترس تر است، فتوا دادن یک چیزی است که با خدا ترسی بودن بهتر می‌شود. هیچکدام که معصوم نیستند که بگوئیم احتمال تقصیر در این‌ها نیست، در هر دو احتمال تقصیر هست، ورع و اورع، اما این احتمال بخاطر عدالتشان که جامع بین هر دوست بقول شیخ القاء احتمال خلاف است. نه اینکه احتمال نیست، احتمال هست. اما اعتنا به این حرف نکنید. در ورع احتمال تقصیرش در استنباط فرض کنید ۱۰ درصد است در اورع دو درصد است. پس این اقریبیت به واقع لعلمش چون هست آن اقریبیت به واقع دارد برای اینکه کمتر از احتمال تقصیرش در مقام استنباط و تفواست. پس تعارض شد.) **وانت خیر بان هذا الکلام غیر خال عن الاشکال اذ جهة العلمیة انما تصیر مورثة للاقریبیة علی فرض عدم التقصیر** (اگر کسی خیلی عالم است ولی تقوا ندارد اصلاً، آیا

قولش اقرب به واقع است. عدم تقصیر در اعلم هست چون عادل است اما نسبتش فرق می‌کند) و ظاهر این احتمال التقصیر فی جانب الاورع ابعده من جانب الاعلم و هذه الابعديه مرجحة لجانب الاورع. (آن چون علمش بیشتر است خوب فتوایش به واقع اقرب است اما این چون ورعش بیشتر است خوب فتوایش به واقع اقرب است اما این چون ورعش بیشتر است در حد احتمال تقصیرش در استنباط و فتوی کمتر است. پس این از اینجهت اقرب به واقع است. پس هر کدام از یک جهت اقرب به واقع هستند یکی اعلم است و یکی اورع است. بعد فرموده) ولو سلّمنا تعارض الجهتين (یعنی می‌خواهد بگوید آن جهت اقواست آن کسی که اورع است چون در مقام استنباط بهتر استنباط می‌کند بالنتیجه فتوایش با واقع وظیفه و تکلیف اقرب خواهد بود. و اینکه می‌فرماید لو سلّمنا یعنی این جهت اورعیت را مقدم می‌دانند) فتساقطا. فیرجع امر المسأله الی التخییر. صاحب ضوابط در ضوابط الاصول همین مطلب را با یک عبارت مفصل‌تر بیان فرموده‌اند (باب اجتهاد و تقلید ص ۵) اما تلمیذ دیگر شریف العلماء که شیخ انصاری باشد، ایشان در رساله عملیه فتوای به ترجیح اعلم داده‌اند می‌فرمایند: لكن الاعلم من العادل مقدم علی الاعدل العالم. و جرى علی نظر الشيخ معظم من بعده. عدالت غیر از ورع است اما بالنتیجه فرمایش اقوائی است. غالباً بعدیها هم تبعیت از شیخ کرده‌اند. یعنی بین این دو جهت تعارض نینداخته‌اند و انما اعلم را بر اعدل و اورع مقدم نموده‌اند. تکه‌ای مرحوم حکیم در مستمسک دارند: قُدّم الافضل لما عرفت من بناء العقلاء علی تعینّه.

حالا ما هستیم و خود اصل مسأله، خصوصاً برای کسی که اهل علم است و خودشان می‌خواهند تقلید کنند یا از ایشان سؤال می‌شود خیلی وقتها انسان

محشور با چند مرجع تقلید است برداشت وجدانش این است که این اورع از این و این اعلم از آن است تکلیف اینجا چیست؟ ما باید بدانیم ادله‌شان چیست؟ اگر این حرفی است که مرحوم آقای حکیم گفته‌اند و بعضی‌ها هم روی همین تکیه کرده‌اند که بنای عقلاء که در باب تقلید اعلم همین بناء عقلاء را ادعا کرده‌اند بلکه معظم کسانی که از شیخ به بعد هستند باصافه یقین و تخییر نوبت به شک رسید تعیین و تخییر گفته‌اند اما قبل از شک بنای عقلاء گفته‌اند.

در مقام ترجیح اعلم بر اورع باز آقای حکیم بناء عقلاء را مطرح کرده‌اند. اگر واقعاً یک همچین بنائی از عقلاء هست و محرز است که فلانی اعلم است و با احتیاط هم هست. آیا مع ذلک عقلاء اعلم را متعین می‌دانند؟ اگر همچین چیزی باشد که شاید بعضی از شیخ به بعد باز هم اعلم را مقدم بر اورع دانسته‌اند باز هم نظرشان به همین بنای عقلاء است گیری نیست و ما قبول داریم و نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد اما اگر کسی منکر این بناء عقلاء شد یا لااقل شک کرد که بنای عقلاء در صورت اورعیّت طرف باز هم هست یا نیست؟ چون دلیل لُبّی است.

اگر ما در باب تقلید قائل به تخییر شدیم که از شیخ به بعد مشهور قائلند یعنی نوبت که به اصول عملیه رسید تخییر است مثل در خبرین متعارضین که به خبرین متعارضین که رسید مشهور تخییر قائلند و تساقط قائل نیستند للذلیل الخاص پس همان تعارضی که در مجتهدین متعارضین قائل شده‌اند در مجتهدین متساویین همان تعارض را آورده‌اند که اگر ما گفتیم بنای عقلاء بر تعیین اعلم است حتی در این مورد که بحث تمام است اما اگر گفتیم نیست یا شک کردیم می‌آئیم مرحله دوم قائل شدیم به اینکه در مجتهدین ما احتیاط

اصلاً نداریم یا این معیناً واجب است و یا تخییر هست و قسم سوم که در مقام تقلید شخص تکلیفش احتیاط باشد اصلاً نداریم که شیخ ادعای اجماع کرده‌اند و بعدیها هم از ایشان تبعیت کرده‌اند. اگر این را قائل شدیم که بعید نیست این حرف خصوصاً ما که این اجماع را حجت میدانیم باز هم گیری ندارد. در همچین جائی این اعلم است و آن اورع، تخییر قائل می‌شویم یا بنای عقلاء بر ترجیح اعلم است می‌گوئیم ترجیح دارد یا شک در بنای عقلاء می‌کنیم نوبت تخییر است. اما اگر این را هم قائل نشدیم و نوبت به اصول علمیه رسید قاعده‌اش این است که احتیاط کنیم.

جلسه ۱۶۲

۷ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به تعارض مجتهدین احدهما اعلم و الآخر اورع بود. عرض شد در مسأله صور و اقوالی است. دو قول عرض شد با وجه‌هایش که قول اول این بود اعلم ولو احتمالاً مقدم است بر اورع ولو قطعاً، قول دوم این بود که اعلم که اعلمیتش معتبر است چه قطع به اعلمیت باشد چه ظن معتبره باشد چه طبق اصل عملی ولو اصل اشتغال که اضعف الاصول العقلیه است مقتضای اصل اشتغال باشد اعلمیت که اعلمیت یک اعتباری داشته باشد یا موضوعاً یا حکماً، این مقدم است بر اورع ولو کان اورعیتش قطعی باشد. قول سوم، قول معظم از شیخ به اینطرف است و آن این است که در متساویین فی العلم چه تساوی متعلق قطع باشد و چه متعلق ظن معتبر باشد و چه متعلق اصل عملی باشد. اگر در علم متساوی هستند یا حکماً متساوی هستند همانطور که سابقاً در بحث اعلم گذشت جماعتی قائل بودند که اگر احراز اعلمیت نشد در حکم متساویین هستند ولو احراز تساوی نشود و این محل خلاف بین اعظم بود. حالا اگر از نظر علم متساویین هستند ولو حکماً

متساویین هستند یعنی محرزى بر تساوى آنها وجداناً یا تعبداً نیست، عدم احراز اعلمیت بینهما یکفوى در اینکه احکام متساوى در آنها جارى کنیم ولو اینطور متساوى و على سبيل اصل موضوعى. در متساویین اگر احدهما قطع به اورعیت یا ظن معتبر است. یعنی در مجتهد حکماً متساویین در علم هستند اما زید ظن داریم که اورع باشد ولو ظن غیر معتبر. یک موضوع از او انسان مى بینید و یک قصه‌ای میشوند ظن پیدا مى کند که این اورع از اوست ولو این ظن، ظن نوعی و معتبر نباشد، قول اهل خبره نباشد مجرد رجحان، احتمال راجح به اورعیتش اگر شد متعین تقلید این و تقلید دیگری کافی نیست، و جائز نیست بدرد نمى خورد. این قول از شیخ شروع شده و در رساله عملیه منسوب به صاحب جواهر هم هست گرچه صاحب جواهر در جواهر قائل به این قول نیست اما در رساله عملیه منسوب به ایشان هست و بعد از شیخ هم معظم تا به امروز این را گفته‌اند. منهم: میرزای شیرازی آخوند خراسانى، آسید محمد کاظم یزدی، امیرزا محمد تقی شیرازی، میرزا نائینی و ... که مظنون الاورعیة در صورت تساوى ولو حکماً ولو ظن، ظن غیر معتبر باشد این متعین تقلیده.

دلیل اینها هم باید کم و بیش روشن باشد که چرا این حرف را زده‌اند. این یا مبنی روی بنای عقلاست که عقلاء ذو المزیة را مقدم مى‌دارد آن وقت مقدم تعیینی چون شبه‌ای است که حُسن دارد تقدیم لکل ذی مزیة، مزیتی که به اینها ربط دارد، اما آیا لازم و متعین است بگونه‌ای که تقلید دیگری صحیح نیست اصلاً، این مورد بحث است، این اعاظم اینطور گفته‌اند: در ظن بأورعیة احد المتساویین (ولو ظن، ظن غیر معتبر باشد تساوى هم موضوعاً محرز نباشد و حکماً فی حکم المتساویین باشند این مقدم است و آن

دیگری در عرض این لا يجوز تقلیده، این یا باید ادعای عقلاء کند که قبل از شیخ این حرف هست و بعید نیست که شیخ و این‌ها روی این جهت این حرف را گفته باشند روی اصل حجیت ظن که یک بحثی بوده تا زمان شیخ. ولو شیخ توی رسائل محکم می‌گویند ظن بما هو ظن دلة الادلة الاربعة على عدم حجیة و خیلی چهار میخ می‌کنند مسأله را که ظن حجت نیست. اما خود همین شیخ در همین رسائل در باب تعادل و تراجیح مظنون که الرجحان را گاهی قولاً و گاهی احتیاطاً دو سه جور کرّ و فرّ دارند و می‌گویند معین است یعنی دو روایتی که ما ظن داریم به مرجحهای غیر منصوصه و حتی المرجحات المظنونه نه مرجحات مسلمة. این حرف صدها سال اعظام شیعه بوده و انسان از شیخ طوسی نگاه کند تا زمان شیخ انصاری تا صاحب جواهر، کتابهای قبلیها میبیند باید گفت از وحید بهبهانی به بعد چون مستند و ریاض غالباً ظن را حجت نمی‌دانند. اما قبل را که ملاحظه می‌کنیم مرتب بالعشرات است و العشرات میبیند که این حکم الزامی برای وجوب تحریم صریحاً استدلال به ظن می‌کنند و کلمه ظن را استعمال می‌کنند. یا باید وجهش این باشد که در مثل شیخ و این‌ها احتمال دارد اما در بعدیها این مطلب بعید است چون می‌گویند ظن حجت ندارد یا مسأله دوران بین تعیین و تخییر است یا یک حرف دیگری که از مختلف موارد ثبوت موضوعات در فقه برداشت می‌شود در باب وقت در باب قبله و صلاة و میقات شیخ و اینطور موضوعات خارجی که احکام شرعی بر آن‌ها مبتنی است، بعضی‌ها قائل شده‌اند که در باب طرق عند العقلاء ظن حجت است. یک مسأله اصالة حجیة الظن است که آن اعلم است و عرض کردم روی بعضی از رسائل نوشته شده کتاب حجیة المظنّة اصلاً خود من ۲۰ - ۳۰ تا از علماء گذشته دیده‌ام. اما نه مطلق الظن و

نه از باب انسداد، نه در باب طریق بالخصوص، بنای عقلاء در باب طرق حجیه ظن است. یا حجیه ظن الشخصی فی خصوص باب التقلید. نه هر طریقی، انسان بگوید حجیت دارد هیچکدام از اینها نباشد نوبت به اصالة التعین می‌رسد که اورع مظنون باشد اگر ظن به اورعیت که دارم از باب دوران بین تعیین و تخییر است و غیر از این به نظر نمی‌رسد که حرفی در بین باشد. و در مقام بحث علمی نظیر از صحبت‌های گذشته که هیچ یک از اینها در ما نحن فیه تام نیست چون ما که ظن را حجت نمی‌دانیم و در باب طرق هم بما هو باب الطرق هم ظن را یک از حجج نمی‌دانیم، ظن غیر معتبر را، بله در باب وقت بالخصوص، در باب قبله و میقات که در اینها هم متسالم بین همه فقهاء نیست و عده‌ای قائل شده و عده‌ای هم رد کرده‌اند که آنها هم ادله خاصه‌ای ادعا کرده‌اند در باب وقت، قبله، میقات و در باب طرق هم چه خصوصیتی دارد که بگوئیم ظن در باب طرق حجیت دارد یعنی طرفش هیچ است و کنار می‌ایستند و فایده‌ای ندارد.

می‌آئیم سر مسأله دوران بین تخییر و تعیین که شیخ خیلی محکم در مورد آن حرف دارند که عرض شد این تزییق است و اصلی است عقلی و برائت شرعی بر آن وارد است و همیشه مبتلاست و این یک استغرابی ندارد و چندتا مثال هم زدیم که فقهاء نسبت به یک اصلی می‌گویند این دائماً محکوم است مثل استصحاب در احکام که جماعتی قائل نیستند امثال صاحب مدارک بخاطر اینکه می‌گویند استصحاب در احکام دائماً محکوم به استصحاب عدم ازلی است. گذشته از اینکه عرض شد اصل تعیین مواردی دارد و اینگونه نیست که بی هیچ بماند اما خوب فقط یک استغراب است و گرنه اصل تعیین سه مورد دارد: یکی اصل تعیین در احکام واقعیه، احکام ظاهریه و در مقام

امثال که هر سه محکوم است اگر کسی از این حرفها مطمئن به این شد یتبع اعظام. بله این در حدی نیست که شهرت درست کند گذشته از اینکه شهرت بما هی وکیل هست در صورت تخییر، مثل چیزهای دیگر، ظرفش شک است و اگر آدم اطمینان شخصی پیدا کرد به عدم اعتبارش این شهرت نمی تواند مُسکت باشد. گذشته از اینکه عرض شد یک عده ای از آنها احتیاط کرده و فتوا نداده اند و احتیاط خیلی وقتها قول به احتیاط نیست، احتیاط در مقام عمل است و آن شهرتی معتبر است که فتوی بدهند.

قول چهارم در مسأله این است که اگر دو مجتهد در علم متساوی بودند تخییر بینهماست. احدهما اگر احتمال اورعیّت نباشد و ظن به اورعیّت، ظن به اورعیّت، ظن غیر معتبر و یا معتبر بلکه قطع به اورعیّت موجب تعین نیست. اگر در علم متساوی هستند تخییر هست و مکلف مخیر است که تقلید این یا آن را بکند حتی اگر قطع دارد که این از آن اورع است. در صورتیکه آن ورع دارد و جامع الشرائط هست فقط این مطلقاً از او اورع است هر قدر هم که درجات ورعش بالاتر باشد در مقام تقلید تعین نمی آورد این قول صریح قول آقا ضیاء عراقی بود که سابقاً اشاره شد. یکی اخوی در حاشیه عروه شان قائل هستند و عده ای دیگر از علماء مرحوم آقای شریعتمداری، آقای نجفی اصفهانی هم دوره آخوند بوده، مرحوم آقای فانی از متأخرین این قول چهارم اگر ما آن ادله اقوال ثلاثه قبل را نتوانستیم به آنها مطمئن شویم قاعده اش این است در مقام بحث علمی ملتزم به این قول شویم. یعنی آنها دلیل می خواهد. اگر آن ادله کسی به آنها مطمئن شد یک یک را، یا من حیث المجموع را مطمئن شد گیری ندارد اما دیروز و امروز حجت شد تمامیت این قولها روشن نیست یعنی احراز الزام نمی شود. آن وقت یک دلیلی از عقل بر تعیین اورع

نداشته باشیم یا از بنای عقلاء یا دلیل شرعی خاص نداشته باشیم قاعده‌اش این است که انسان در مقام علمی ما باشیم و این حرفها اورعیت تعین ندارد. وقتی که متساویین هستند بنای عقلاء بر تخییر است و از نظر علم هم شیخ اجماع نقل کرده‌اند بر تخییر آن وقت اورعیت هم معلوم نیست که الزام بیاورد. یک بنای عقلائی محرز نیست و یک دلیل عقلی محرز نیست، اصل تعیین هم بر فرض اینجا موردش باشد و احتمال تعین دهیم که احتمالش هست اما خوب مبتنی بر اصل برائت است چون اصل تعیین همانگونه که عرض شد یعنی من در مقام فهم حکم اولی و واقعی و ظاهری تنجیز و اعداز و مقام امتثال من چون نمی‌دانم اگر تقلید غیر اورع را کردم مبرء ذمه هست یا نه و تقلید اورع مطلقاً مبرء ذمه است عدل می‌گوید راهی را برو که قطع به ابراء ذمه‌اش داری و این اصل تعین است. چون شک در ابراء ذمه آن هست غیر اورع و اورع قطع به ابراء ذمه‌اش هست و من چون نمی‌دانم ابراء ذمه آن طرف را پس متعین است پس اورع لازم است. رفع ما لایعلمون می‌گوید شما که نمی‌دانید قید تقلید اورع باشد مرفوع است. عین همین مسأله در یک یک عبارات و معاملات می‌آید. در شروط مشکوکه در عقد بیع آن لفظ شرط است یا نه؟ اگر شک کردیم معنایش این است اگر بیع بی لفظ کردیم شک می‌کنیم که نقل و انتقال شده یا نه، ملکیت تبادل پیدا کرده یا نه، و اگر با لفظ بگوئیم قطع داریم به اینکه ثمن جای مثنی و مثنی جای ثمن رفته است. اما شیخ همان جا می‌فرمایند، که این قطع به این که بالقط بیع تحقق پیدا می‌کند و شک در اینکه بی لفظ تحقق پیدا می‌کند یا نه، این محکوم به رفع ما لایعلمون است. یعنی بالنتیجه ما شک می‌کنیم که عند الشارع یا عند العقلاء آیا این لفظ قید هست یا نه؟ اورعیت در تقلید قید صحت هست یا نه؟ رفع ما لایعلمون.

واصل تعیین که اصل غیر محرز است، استصحاب اشتغال هم که اصل محرز است. رفع ما لا يعلمون برمی دارد. اول ظهر که می شود اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل، یقیناً به ذمه مکلف نماز آمد. شمای فقیه تحقیق کردید نسبت به سوره شک کردید که واجب است یا نه، و جزء نماز هست یا نه؟ آیا ما فلان چیز شرط نماز هست یا نه؟ اگر نمازی بی سوره بخوانید شک در امتثال دارید اما اگر با سوره بخوانید از جهت سوره قطع به امتثال دارید، عقل می گوید کاری بکن که قطع به امتثال پیدا کنی و برائت تعیینی از اشتغال تعیینی حاصل شود.

بعد از شیخ پذیرفته اند که چرا ما شک می کنیم که نماز بی سوره مبرء است یا نه؟ این شک مسبب است از اینکه سوره جزء است یا نه؟ رفع ما لا يعلمون این را بر می دارد. شما نمی دانید که سوره جزء هست یا نه؟ در سبب اگر اصل جاری شد تعیین تعبدی می شود که نماز به سوره مبرء ذمه است، اعتماداً بر اصل با اینکه اینجا استصحاب اشتغال است و مبتنی بر نمی دانم تنها نیست مبتنی بر نمی دانم مسبوق به می دانم تکلیف را است. مسبوق به علم است. در صور مسأله که ذکر شد صورت ثانیه که این بود که چند مرجع تقلید هستند که احتمال می دهیم این اعلم باشد یا آن، این اروع باشد یا آن، و یا احتمال می دهیم متساویین باشند، این صورت که صورت ثانیه باشد و مصادیق خارجیه اش بیشتر از صور دیگر است توی این اقول به آن تعرضی نبود و باید ببینیم با این صورت چکار باید بکنم.

جلسه ۱۶۳

۸ شعبان ۱۴۴۰

صبحث راجع به مجتهدینی بود که احدهما اعلم و الآخر اورع، عرض شده صوری دارد که بعضی از صور عرض شد و یک صورت ماند که شاید اکثر مصداقاً از بقیه است و آن صورتی است که دو مجتهد هستند و یا سه یا چهار تا مکلف علمی ندارد، که بین آنها تفاضل است در ورع یا علمیت. نمی دانید که اصلاً اعلمی در کار هست یا نه؟ شاید هر دو متساوی هستند و آیا اورعی در کار هست یا نه؟ اما از آن طرف هم احتمال می دهد که اعلمی و اورعی در کار باشد. احتمال می دهد زید، هم اعلم و هم اورع از عمرو باشد و احتمال می دهد عمرو هم اعلم و هم اورع از عمرو باشد. احتمال می دهد این اعلم و دیگری اورع یا آن اعلم و این اورع باشد و احتمال هم می دهد هیچ یک نباشند. و علم اجمالی هم در کار نیست. اینجا تکلیف چیست؟

در مبانی مختلفه خیلی فرق می کند فقط خلاصه میگویم چون قبلاً صحبت شده. اگر ما گفتیم تقلید اعلم لازم است و تقلید اورع من المتساویین لازم است بحث اینجاست چون اگر ما تقلید اعلم را لازم ندانیم چه مطلقاً و

چه عند الشک لازم ندانیم بحثی نداریم چه اعلمی باشد یا نباشد. من که شک دارم که کدامیک اعلمند و تقلید الاعلم عند الاحراز الاعلمه لازم است چه بگویم فحص می‌خواهد یا خیر. چه بگویم عند الاختلاف هم فی النظر لازم است و من اختلاف را ندانم و همین طور کسی که تقلید اورع را لازم نمی‌دانید و چه در صورت شک.

بحث سر جایی است که هم تقلید اورع را لازم بدانیم مطلقاً حتی عند الشک و هم تقلید اورع را متعین بدانیم مطلقاً و حتی عند الشک. بنابر اینکه تقلید اعلم لازم است و لازم است تقلید اورع در این صورت تکلیف چیست؟ این روی همان مبانی قبل می‌چرخد و مبنای تازه ندارد.

اگر مبنی بنای عقلاست که این سر نخ مطلب است چون بنای عقلاء اماره است و مقدم بر اصول شرعیه و عقلیه تنزیلیه و غیر تنزیلیه است. اگر بنای عقلاست و آن‌ها می‌گویند تخییر، حرف بعیدی نیست و بحثی نیست و اگر گفتیم بنای عقلاء بر احتیاط است مگر اینکه عسر و حرج باشد و مقدر عقلی و شرعی نباشد که باز هم بحثی نیست. اگر بنای عقلانی در کار نبود و یا لااقل شک کردیم که عقلاء چکار می‌کنند و در جایی که در شبهه بدویۀ احتیاط را لازم ندانند. وقتی که ندانستیم عقلاء چه می‌کنند نوبت به اصول شرعیه می‌رسد و ببینیم آیا اصل شرعی داریم؟ استصحاب که نداریم چون متعارض است چون احتمال می‌دهیم این اعلم از آن باشد یا در اورعیت، می‌آییم سر اصل برائت، بنابر مبنائی که سابقاً تقویت شد که اصل برائت یک اصل پر برکتی مثل اصل برائت شرعیه و پرسعه است ادنی مسلّم این است که ما مراجعه کنیم من که احکام شرعیه را نمی‌دانم عن اجتهاد مراجعه به یک خبیر می‌کنم و رجوع الجاهل الی العالم باشد. در عالمی که می‌خواهیم به او رجوع کنیم باید مؤمن

باشد که هر دو هستند هر دو تمام شرائط دیگر را دارا هستند، آیا باید اورع هم باشد حتی در صورتی که شک در اورعی دارم، رفع ما لا یعلمون باید اعلم باشد حتی در صورتیکه شک در مصداق اعلمیت دارم، بعد از بنای عقلاء اگر نداشتیم و یا شک در بنای عقلاء کردیم نوبت به اصول شرعیه می‌رسد و نوبت به اصول تنزیله می‌رسد و اگر اصل تنزیلی نداشتیم نوبت به اصل غیر تنزیلی شرعی می‌رسد که جای برائت است، رفع ما لا یعلمون و آن می‌گوید اگر تقلید اعلم لازم و متعین باشد حتی در صورتی که جهل به اعلمیت دارید چون نمی‌دانید این لزوم را معذور هستید و مرفوع است.

اگر تقلید اورع متعین باشد حتی در صورت جهل شما به اورعیت مرجع تقلید، یعنی اگر واقعاً اورعی باشد بر شما لازم است از اورع تقلید کنید و کاری کنید مثل اینکه واجب است در ثوب طاهر نماز بخوانید حتی مع الجهل به اینکه کدامیک طاهر هستند، مسلماً باید احتیاط کنید. اگر در این جهت شک کردید.

در باب صلاة در ثوب طاهر شک نداریم بنابر مشهور، یعنی ادله طهارت لباس می‌گیرد اطراف محصوره را، لفظ سعه دارد، در اینجا لفظ نداریم، بنابر اینکه لفظ نداریم یا بر فرض لفظ داشته باشیم و ما قبول کردیم که لفظ داریم تبعاً لجماعه، آیات و روایات منصرف از مورد شک است اما اگر گفتیم نه، منصرف نیست از مورد شک، لازم است تقلید اورع کرد ولو متعیناً ندانیم اعلم کدامیک هستند. لازم تقلید اعلم است ولو متعیناً ندانم اعلم کدامیک است. اگر علم اجمالی دارم که گیری ندارد، اما اگر علم اجمالی نداریم که مفروض بحث جائی است که علم اجمالی ندارم، چون عدل احتمال اعلمیت و اورعیت این بود که احتمال می‌دهم. اعلمیتی در کار نباشد یا اورعیتی نباشد و احتمال

تساوی می دهیم پس شبهه محصوره‌ای نیست و علمی در کار نیست و همه‌اش احتمال است و وقتیکه شبهه محصوره نشد نوبت به اصل برائت می‌رسد رفع ما لا یعلمون چه گیری را اینجا دارد می‌گیرد؟ اگر بنای عقلانی در کار نبود. چون اول بنای عقلاء بعد اصل تنزیلی و بعد به اصل شرعی غیر تنزیلی می‌رسد که رفع ما لا یعلمون باشد. نمی‌دانم تقلید اعلم حتی عند الصراف الاحتمال واجب است آن هم احتمال متعارض، که احتمال در این و آن می‌شود و همینطور اورعیت. اگر احتمال تساویهما فی العلمیه و الاورعیة می‌دهم که همان متعین است و اما اگر متعارض بود چه که احتمال هر یک را می‌دهم. اینجا رفع ما لا یعملون است. نوبت به اصل تعبدی غیر تنزیلی شرعی می‌رسد که اصل برائت باشد که تخییر می‌شود. مگر روی مبنای نادر و غیر مشهور قدیماً و حدیثاً که در باب تقلید و غیر تقلید فرقی نمی‌کند عند التعارض و همانطور عند التقلید تساقط می‌گوئیم و باید احتیاط کنند در تقلید هم همین را می‌گوئیم.

اگر اینجا اصل برائت جاری شد، یعنی در همچنین جائی کسی قائل شد که رفع ما لا یعملون و اصل برائت اینجا را نمی‌گیرد آن وقت نوبت به اصل اشتغال می‌رسد. یعنی من یقین دارم یک واجبات و محرماتی گردن من هست و نمی‌دانم طبق نظر این مجتهد به یک واجبات و محرمات عمل کنم ابراء ذمه می‌شود یا نه؟ طبق نظر آن مجتهد به واجبات و محرمات عمل کنم ابراء ذمه می‌شود یا نه؟ اشتغال یقینی، برائت یقینی و اصل عقلی می‌خواهد و این اصل غیر تنزیلی عقلی است. این روال مسأله است حسب قواعد و دلیل خاصی هم ندارد که کدامیک را انتخاب کنم.

یک عرضی که شاید شنیده باشید یا کمتر شنیده باشید عرض می‌کنم و

اجمالاً عرض می‌کنم که شاید حرف بدی هم نباشد و در حرفهای سابق به آن اشاره نموده بودم فقط جدیداً یکی از اعلام را دیدم و برداشت من از حرف ایشان این است، حاج آقا رضا همدانی در این موقع یک حرف دارند، نه در این مسأله چون این مسأله یک صغراست برای نظائر دیگر.

ایشان در کتاب طهارت چاپ قدیم ص ۴۹ به مناسبت علم اجمالی می‌فرمایند. که در ما نحن فیه هم از آن استفاده می‌شود که اگر این صحبت تام باشد من یادم نیست حتی بعدی‌های مرحوم حاج آقا رضا، میرزای نائینی، حاج آقا ضیاء، آشیخ محمد حسین و آخوند و آسید محمد کاظم در کلمات این‌ها هیچ ندیده‌ام در حالی که کتاب طهارت حاج آقا رضا در دست بوده است. ایشان یک نیم خط دارند هر چند که با امثله توضیح می‌دهند و یک مطلب نو است و آن این است که خیلی جاها بدرد می‌خورد و آثار عملی زاید هم دارد، ایشان می‌فرمایند در اطراف علم اجمالی، دو ظرف آب بود، علم اجمالی دارم که یکی از این دو نجس است، واجب شد از نجس واقعی اجتناب کنم چه این چه آن، عقل می‌گوید للمقدمه العلمیه، باید از هر دو اجتناب کنیم، یکی از این آبها را میریزیم و یک ظرف می‌ماند، آنکه به من می‌گفت باید اجتناب کنی از حرام واقعی چه این چه آن، و الآن نمی‌دانم حرام واقعی نیست، همه می‌گویند باید اجتناب کنی، مشهور می‌گوید للاستصحاب تکلیف و التنجیز از زمان وحید بهبهانی تا امروز به استثناء میرزای نائینی، وقتیکه یکی را ریختیم نمی‌دانم آیا تنجز رفع شد یا نه؟ مشهور که می‌گویند استصحاب، استصحاب نه تکلیف واقعی، استصحاب تنجیز، استصحاب اشتغال ذمه که نمی‌دانم رفع شد یا نه؟ میرزای نائینی در استصحاب اشکال کرده‌اند که والحاصل این است که استصحاب شخصی بینما لا شک لا حق له و ما لا

یقینی سابق له و استصحاب یکی هم بخواهیم با آن اثبات وجود مصداق خارجی کنیم اصل و مثبت می شود پس استصحاب نداریم. گفته اند اصل اشتغال است و هر چه حرف هم در رسائل و کتاب های دیگر هم است یا استصحاب اشتغال است که غالباً گفته اند یا میرزای نائینی گفته اصل اشتغال که اصل اشتغال وقتی نوبت می رسد که استصحاب اشتغال نداشته باشیم. چون استصحاب هم اصل شرعی است و هم تنزیلی و اصل اگر شرعی بود ولو غیر تنزیلی، **اضعف الاصول الشرعیة مقدم علی الاقوی الاصول العقلیة** تا چه برسد که استصحاب اصل شرعی است. پس اگر استصحاب باشد نوبت به اصل اشتغال نمی رسد و اگر استصحاب گیر داشت نوبت به اشتغال می رسد. حاج آقا رضا اینجا یک نیم خط دارند در این موضع. فرموده اند وقتیکه شما یک نماز خواندید چه کسی به شما می گوید نماز دوم را بخوانید؟ مشهور گفته اند: استصحاب، میرزای نائینی فرموده اند اصل اشتغال، وقتیکه یک طرف را ریختید چه کسی می گوید از آن دیگری نیز اجتناب کنید با اینکه نمی دانید این نجس باشد؟ نه وجداناً و نه تعبداً.

حاج آقا رضا فرموده اند: لا للاستصحاب، وقتیکه لا للاستصحاب یعنی و لا للاصل الا اشتغال، چون استصحاب که نباشد جای اصل اشتغال هم نیست استصحاب مقدم بر اصل اشتغال است. جائی که استصحاب نقش ندارد آیا اصل اشتغال می تواند نقش داشته باشد؟ بعد ایشان فرموده اند: بل ایشان ادعای اماره عقلی می کنند، نه اصل عقلی نه نمی دانم، بلکه می دانم عقلی، اصل اشتغال موضوعش نمی دانم است، لهذا **اضعف اصول شرعیة مقدم بر آن** است. ایشان می فرمایند: بل **لحکومة العقل به اینکه این ظرف و این نماز دوم حالش هیچ فرقی نکرده قبل از خواندن نماز اول و ریختن ظرف اول و بعد از این ها. عقل**

می‌گوید این همان است، آیا عقل می‌گوید آن ظرف دیگر بود باید از این هم اجتناب کنی یا نه؟ این همان است و فرقی نکرده است.

به نظر می‌رسد حرف خوبی باشد ولو غالباً نگفته‌اند. فرق بین جائی که عقل حکم نمی‌کند و بین جائی که عقل حکم نمی‌کند و بین جائی که عقل می‌گوید چون نمیدانی تکلیف و وظایف این است. منافاتی هم ندارد. اصل مطلب روی نمی‌دانم بنا شده، اما این برای استصحاب نیست. ایشان می‌خواهند بفرمایند شک بدوی نمی‌شود و عقل می‌گوید این همان است. و می‌فرمایند در اطراف شبهه محصوره احتیاط لازم است، علم مُحدث و جوب احتیاط است و گرنه مورد احتیاط المحتمل است و محتمل این هست.

جلسه ۱۶۴

۱۱ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به تعارض مجتهدین که احدهما اعلم و الآخر اورع است. عرض شد در مسأله صور و اقوالی است. دو قول عرض شد با وجههای که قول اول این بود که اعلم ولو احتمالاً مقدم است بر اورع ولو قطعاً. قول دوم این بود که اعلمیتش معتبر است چه قطع به اعلمیت باشد و چه ظن معتبر باشد چه طبق اصل عملی ولو اصل اشتغال که اضعف الاصول عقلیه است مقتضای اصل اشتغال باشد اعلمیت، که یک اعتباری اعلمیت داشته باشد یا موضوعاً یا حکماً این مقدم است بر اورع ولو کان الاورعیه قطعی باشد. قول سوم، قول معظم از شیخ به اینطرف، معظم فقهاء و المحققین و الاعاظم است و آن این است که در متساویین فی العلم، چه تساوی متعلق قطع باشد چه متعلق به ظن معتبر باشد چه متعلق اصل عملی باشد، اگر در علم متساوی هستند یا حکماً متساوی هستند همانطور که سابقاً در اصل اعلم گذشت که جماعتی قائل بودند که اگر احراز اعلمیت نشد این در حکم متساویین است ولو احراز تساوی شود ولو در این خلاف دارند اعاظم، حالا

اگر از نظر علم متساویین هستند ولو حکماً یعنی محرزى در تساوى آنها وجداناً و یا تعبداً نیست، عدم احراز اعلمیت بینهما یکفوى در اینکه احکام متساویین را بر آنها بار مى‌کنیم و اینجور متساوى على سبيل اصل موضوعى. در متساویین اگر احدهما قطع به اورعیت یا ظن معتبر به اورعیت بلکه ظن غیر معتبر به اورعیت احدهما شد، این اورع مقدم است. یعنی دو مجتهد حکماً با هم متساوى در علم هستند اما زید ظن داریم ولو غیر معتبر که اورع باشد. متعین تقلید این است و تقلید دیگری کافى نیست و جائز نیست. این قول از شیخ شروع شده و در رساله عملیه منصوب به صاحب جواهر هم هست، گر چه صاحب جواهر در جواهر قائل به این قول نیست، اما در رساله عملیه منسوب به ایشان هست و بعد از شیخ معظم تا به امروز این قول را گفته‌اند. که مظنون الاورعیة در صورت تساوى ولو حکماً ولو ظن، ظن غیر معتبر باشد، این تقلیدش متعین است. باید دلیلشان روشن باشد که چرا این حرف را فرموده‌اند؟ این یا مبنی بر بنای عقلاست که عقلاء ذوالمزیة را مقدم مى‌دانند آنوقت مقدم تعیین. چون قبلاً عرض شد که شبهه و شکی نیست در اینکه حُسن دارد تقدیم لکل ذی مزیة، مزیتی که ربط داشته باشد، اما آن لازم است. متعین است و تقلید دیگری صحیح نیست اصلاً، این مورد بحث است. این اعظم اینگونه گفته‌اند که در ظن به اورعیة احد المتساویین ولو ظن، ظن غیر معتبر باشد، تساوى هم موضوعاً محرز نباشد و در حکم متساویین باشند این مقدم است و دیگری در عرض این جائز نیست تقلیدش. پس این یا باید بنابر ادعای عقلاء باشد که بعضی اینگونه گفته‌اند و یا روی اصل حجة ظن که تا زمان شیخ بحثی بوده و شیخ در رسائل محکم مى‌گویند که ظن بما هو ظن دلة الادلة الاربعة على عدم حجیة، اما خودشان در همین رسائل در آخرش در

باب تعادل و تراجیح مظنون الرجحان را گاهی قولاً و گاهی احتیاطاً می‌فرمایند معین است. یعنی دو روایتی که ظن داریم به رجحان این نه آن. لذا تعدی می‌دهند مرجحات منصوصه به مرجحات غیر منصوصه و حتی المرجحات المظنونه نه مرجحات المسلمه. یا این است که صدها سال بین اعظام شیعه بوده و از زمان شیخ طوسی تا زمان صاحب جواهر این قول را قبول داشته‌اند و برای حکم الزامی و برای وجوب و تحریم صریحاً استدلال به ظن می‌کنند و کلمه ظن را استعمال می‌کنند.

یا مسأله دوران بین تعیین و تخییر است، یا یک حرف دیگری که از مختلف موارد ثبوت موضوعات در فقه برداشت می‌شود در باب وقت، قبله، صلاه، میقات حج و اینگونه موضوعات خارجیه که بعضی‌ها قائل به این شده‌اند که در باب طرق عند العقلاء ظن حجت است. یک مسأله اصالة حجیه ظن است که آن اعلم است که عرض کردم روی بعضی از رسائل چاپی نوشته شده. کتاب الحجیه المظننه، و این تعبیر اقلماً ۲۰ - ۳۰ کتاب اینگونه از علماء قدیم دیده‌ام اما نه مطلق الظن و نه از باب انسداد، بلکه در باب طرق بالخصوص، بنای عقلاء در باب طرق حجه ظن الشخص است. یا حجه الظن الشخصی فی خصوص باب تقلید، نه هر طریقی، که در خصوص باب تقلید انسان بگوید ظن حجت دارد، و اگر هیچکدام از این‌ها نباشد نوبت به اصالة التعین می‌رسد که مظنون الاورعیه نه مقطوع الاورعیه، ارجح این است که زید اورع از عمرو باشد. در مقام بحث علمی يظهر از صحبت‌های گذشته که هیچیک از این‌ها در ما نحن فیه تام نیست. چون ظن را بما هو حجه نمی‌دانیم و در باب طرق هم بما هو باب الطرق ظن غیر معتبر را یکی از حجج نمی‌دانیم، بله در باب وقت بالخصوص و قبله و میقات، چند جا در فقه بالخصوص متسالم

است و در بقیه ابواب متسالم علیه نیست. در باب طرق چه خصوصی دارد بگوئیم حجیت دارد.

میائیم در مسأله دوران بین تعیین و تخییر که در فقه هم خیلی موردش هست عرض شد این دوران بین تعیین و تخییر، این تضییق است و اصلی است عقلی و برائت شرعی بر آن وارد است و همیشه مبتلا است و این یک استغرابی ندارد و گاهی فقهاء نسبت به یک اصلی می‌گویند این دایما محکوم است مثل استصحاب در احکام که جماعتی قائل نیستند مثل صاحب مدارک و دیگران، بخاطر این که می‌گویند دایما استصحاب در احکام محکوم به استصحاب عدم ازلی است که یک مورد هم استثناء ندارد، خوب نداشته باشد، گیری ندارد، گذشته از اینکه عرض شد که اصل تعیین مواردی دارد و اینگونه نیست که بدون هیچ بماند اما فقط یک استغراب است و الا اصل تعیین سه مورد دارد: اصل تعیین در احکام واقعی، ظاهریه و امثال که هر سه محکوم است. اگر کسی از این حرفها مطمئن شد که یتبع الاعظام، بله این در حدی نیست که شهرت درست کند، گذشته از اینکه شهرت بما هی دلیل است در صورت تحیر مثل چیزهای دیگر، ظرفش شک است اگر انسان اطمینان شخصی پیدا کرد به عدم اعتبار این، شهرت نمی‌تواند مُسکت باشد گذشته از اینکه عرض شد، اینکه عده‌ای احتیاط کرده و فتوا نداده‌اند و خیلی وقتها قول به احتیاط، احتیاط نیست، احتیاط در مقام علم است شهرتی معتبر است که نظر و فتوی دهند. این هم قول سوم.

قول چهارم در مسأله این است که اگر دو مجتهد متساوی بودند در علم، تخییر بینهماست، احدهما اگر احتمال اورعیه باشد، ظن غیر معتبر یا معتبر به اورعیه باشد بلکه قطع به اورعیه باشد موجب تعیین نیست اگر در علم

متساوی هستند، تخییر است بین تقلید این یا آن، حتی اگر قطع داد که این اورع از آن است در صورتیکه آن ورع دارد و عدالت دارد و جامع الشرائط هست اما این از آن اورع است. در مقام تعیین نمی‌آورد. این قول صریح مرحوم آقا ضیاء عراقی بود و دیگری آقای خوئی هم در الفقه و هم در حاشیه عروه قائلند و عده‌ای دیگر هم از علماء همین نظر را دارند مرحوم آقای شریعتمداری مرحوم آقای فانی از متأخرین.

این قول چهارم اگر ما آن ادله اقوال ثلاثه قبل را نتوانستیم به آن مطمئن شویم قاعده‌اش این است که در مقام بحث علمی ملزم به این قول شویم یعنی آن‌ها دلیل می‌خواهد. اگر آن ادله کسی به آن‌ها مطمئن شد یک یک از ادله را یا من حیث المجموع را مطمئن شد گیری ندارد، اما آنطوری که دیروز عرض شد در قول ثالث، این‌ها خیلی روشن نیستند تمامیتشان و انسان احراز الزام از آن‌ها نمی‌کند. آن وقت یک دلیلی از عقل بر تعیین اورع نداشته باشیم ما از بنای عقلاء یا دلیل شرعی خاص نداشته باشیم و بعضی از روایات هم قبلاً گذشت، قاعده‌اش این است که انسان در مقام علمی (حالا اگر در مقام فتوی بخواید احتیاط کند. مطلبی دیگر است) ما باشیم و این حرفها، تعیین ندارد، وقتیکه متساویین هستند، بنای عقلاء بر تخییر است و از نظر علم هم شیخ اجماع نقل کرده‌اند در متساویین بر تخییر و اورعیّت هم معلوم نیست الزام بیاورد و یا بنای عقلانی عند الشک محرز نیست و اصل تعیین هم بر فرض اینجا موردش باشد و کسی احتمال تعیین بدهد که احتمالش هست، اما خوب مبتلای به اصل برائت است چون اصل تعیین همانگونه که عرض کردم یعنی چه؟ یعنی من در مقام فهم حکیم اولی و واقعی و ظاهری، تنجیز و اعذار و یا در مقام امتثال که سه مورد اصل تعیین است من چون نمی‌دانم رکن اصل

تعیین نمی‌دانم است و شک است و نمی‌دانم اگر تقلید غیر اورع را کردم مبرء ذمه هست یا نه؟ و تقلید اورع قطعاً مبرء ذمه هست، عقل می‌گوید راهی را برو که قطع به ابراء ذمه‌اش داری، این اصل تعیین است و برای اصل تعیین کافی هم هست چون شک بر ابراء ذمه غیر اورع هست و اورع قطع به ابراء ذمه‌اش هست و من چون نمی‌دانم ابراء ذمه به آن طرف را پس ان متعین است، پس اورع لازم است و رفع ما لا یعلمون می‌گوید شما که نمی‌دانید قید تقلید اورع باشد، شک در قیدت است، عین همین مسأله در یک یک عبارات و معاملات می‌آید. در عقد بیع آیا لفظ شرط است یا نه؟ اگر شک کردیم معنایش این است که اگر بیع بی لفظ کردیم شک داریم که نقل و انتقالی شده است یا نه، ملکیت تبادل پیدا کرده است یا نه با بیع بی لفظ و یا بیع معاطاتی یا نه؟ و با لفظ اگر بگوئیم قطع داریم که جابجا شده و ثمن جای مثنی و مثنی جای ثمن رفته یا نه؟ اما شیخ همانجا می‌فرمایند که این قطع به اینکه با لفظ بیع تحقق پیدا می‌کند و شک در اینکه بی لفظ تحقق پیدا می‌کند این محکوم به رفع ما لا یعلمون است. پس بالتیجه ما شک می‌کنیم در اینکه عند الشارع یا عند العقلاء در جائیکه طریقت است و در بیع مسأله عند العقلاء نمی‌آید در طرف می‌آید) شک می‌کنیم آیا این قید است یا نه؟ لفظ در بیع قید است یا نه؟ اورعیّت در تقلید قید در صحت هست یا نه؟ رفع ما لا یعلمون و همانگونه که عرض شد، اصل تعیینی که اصل غیر محرز است، استصحاب اشتغال هم که اصل محرز است رفع ما لا یعلمون آن را بر می‌دارد. اول ظهر که می‌شود ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، یقیناً بر ذمه مکلف نماز آمد، این اصل اشتغال یعنی استصحاب اشتغال در مقام امثال است. فقیه تحقیق کرد نسبت به سوره، شک کرد که سوره واجب است و جزء نماز

هست یا نه و یا فلان چیز شرط نماز هست یا نه؟ شک در جزئیت کردید. اگر نماز بی سوره خواندید شک در امتثال دارید، اما اگر نماز با سوره بخوانید از جهت سوره قطع به امتثال دارید، عقل می گوید کاری کن که قطع به احتمالش دارید چون تکلیف قطعی آمد باید برائت یقینی از این امتثال حاصل شود، اما تا قبل از شیخ کمی بین علماء تردید بوده حتی صاحب جواهر یک جاهائی تمسک بر استصحاب اشتغال می کنند اما بعدیها بعد از شیخ پذیرفته اند که ما چرا شک می کنیم که نماز بی سوره مبرء ذمه است یا نه، این شک مسبب است از شک در اینکه آیا سوره جزء است یا نه؟ رفع ما لا یعلمون آن را برمی دارد. شما نمی دانید که سوره جزء است یا نه؟ رفع ما لا یعلمون در سبب اگر اصل جاری شد یقین تعدی می شود که نماز بی سوره مبرء ذمه است و این اعتماداً بر اصل است با اینکه اینجا استصحاب اشتغال است مبتنی بر نمی دانم تنها نیست، مبتنی بر نمی دانم مسبوق به می دانم تکلیف است و مسبوق به علم است. این هم قول چهارم.

اگر نظرتان باشد در صور مسأله که ذکر شد، صورت ثانیه این بود که چند مرجع تقلید هستند و انسان احتمال می دهد که یا این یا آن اعلم باشد و یا این اورع یا آن اورع و این صورت دوم که شاید مصادیق خارجیه اش بیشتر از صور دیگر باشند توی این اقوال تعرضی به آن نبود ببینیم با این قول چکار می توانیم بکنیم.

جلسه ۱۶۵

۱۲ شعبان ۱۴۴۰

دیروز عرض شد در مسأله راجع به مسأله اوثقیّت چند مطلب هست، اعلمیّت یک صفتی است در نفس اعلم به خلاف اوثقیّت که یک صفتی است در نفس اعلم به خلاف اوثقیّت که یک صفتی است در نفس مقلد و اینها فرق می‌کند. زید اعلم از عمرو است یعنی چه؟ یعنی علمی که در زید هست بیشتر از علمی است که در عمرو هست و عمرو از اوثق از زید است یعنی چه؟ یعنی من مقلد به او بیشتر ثقه دارم. به عبارت دیگر اعلمیّت یک صفت نفسیه است و اوثقیّت یک صفت مرآتیه است یعنی سبب در خود نفس اوثق است اما خود اوثقیّت (وثاقت یعنی چه؟ وثاقت یعنی کسی نسبت به کسی دیگر ثقه دارد، این معنایش است. زید اعلم است یعنی آن صفتی که در او است بیشتر است از صفتی که در عمرو هست. اما زید اوثق از عمرو است یعنی چه؟ یعنی زید ممارست علمیّه خوبی دارد، عمرو هم ممارست علمیّه خوبی دارد اما من مقلد نسبت به ممارست علمی عمرو بیشتر ثقه و اعتماد دارم. سبب آن هم خود عمرو است شکی هم نیست لذا عرض کردم صفت

مرآتیه است. پس اعلمیت صفت قائم به خود شخص اعلم است اما اوثقیّت صفت قائم به شخص مقلد است. وقتیکه این شد در اعلمیت نوعیه و شخصیه ندارد اما در اوثقیّت نوعیه و شخصیه دارد، و در اعلمیت معنا ندارد که بگویم من مقلد چقدر به این علم دارم؟ اعلمیت یعنی این علمش بیشتر از اوست، وثاقت مربوط به کسی دیگر است. بله علت و سببش در خود شخص است وقتی که می‌گوئیم زید ثقة این مربوط به من است که زید را ثقة می‌دانم یعنی اثر بر مقام اثباتش بار می‌شود ولو سببش مربوط به مقام ثبوت است.

اعلمیت یک صفت قائم به نفس اعلم است بخلاف اوثقیّت که صفتی است مرآتی، صفت مرآتیه یعنی شخص این را اوثق از او می‌داند و شخص برداشتش از این بیشتر از آن است. آن وقت ثمره‌اش در این ظاهر می‌شود که در اعلمیت شخصیه و نوعیه ندارد. یعنی معنا ندارد بگویم زید اعلم است از عمرو شخصاً، عمرو اعلم است از زید نوعاً، بخلاف اوثقیّت که این مجال دارد و بحث سر این است که کدام ملاک است، زید اوثق از عمرو است نوعاً، عمرو اوثق از زید است شخصاً. به نظر من عمرو اوثق از زید است، اما زید یک جور اعمالی دارد که نوعاً مردم او را اوثق می‌دانند.

در صفات مرآتیه یک وقت این است که این نوعی است و گاهی شخصی است و این عین ظن می‌ماند که می‌گوید ظن نوعی و شخصی، یعنی یک وقت است فرض می‌فرمائید قاعده فراغ ظن نوعی در آن است و قاعده تجاوز در آن ظن نوعی است و ما در یک موردی ممکن است که توهم باشد نه ظن. گاهی ظن شخصی هست ظن نوعی نیست که می‌گویند ظن شخصی مطلقاً اعتبار ندارد بنابر معروف از شیخ به بعد، ظن نوعی آن است که اعتبار دارد و بحث در سعه و ضیق است.

در اوثقیت نوعیت و شخصیت است، گاهی زید نوعاً اوثق است اما من او را اوثق نمی‌دانم حالا یا عمرو را اوثق می‌دانم یا نمی‌دانم و یا نمی‌دانم که اصلاً اوثقی در بین هست یا نه؟ گاهی من زید را اوثق می‌دانم اما نوعاً اوثق نیست، کدام ملاک است، بنابر مبنای صاحب جواهر به بعد، البته در رساله عملیه‌شان نه در جواهر و شیخ به بعد که گفته‌اند اوثق رجحان دارد نه بر اعلم، چون دو مسأله بر اوثق مبتنی بود، یکی اینکه اوثق عند التساوی مع غیر الاوثق آیا مقدم است یا نه؟ که مشهور شیخ می‌گویند بله مقدم است و یکی اینکه اگر تعارض کرد اوثق با اعلم کدام مقدم است که غالباً گفته‌اند اعلم مقدم است. این کدام اوثق است اوثق شخصی دون النوعی، ملاک شخصی است چه نوعی باشد یا نباشد، ملاک نوعی است چه شخصی باشد یا نباشد، ملاک کلهما مجتمعین است، کدام ملاک است و بینهما عموم من وجه، یجمعان در موردی که نوعاً این اوثق از اوست و شخصاً من او را اوثق می‌دانم که می‌خواهم از او تقلید کنم و یفترقان در جائیکه یک جا اوثقیت نوعیه هست و شخصیه نیست و یک جا شخصیه است نوعیه نیست. کدام ملاک است؟

وقتیکه می‌گویند زراره ثقّه، اصلاً ثقّه نمی‌خواهند بگویند فی نفسه عند الله مقام ثبوتش ثقّه است می‌خواهد بگوید من به او وثاقت دارم، اصلاً ثقّه مبتنی بر مقام است.

اگر دو مجتهد متساوی در علم هستند اما یکی شان متفرق است مسأله که از او می‌پرسید وثاقت و اطمینان به اینکه بیشتر تتبع کرده بیشتر است و آن دیگری متفرق نیست و مشکلات اجتماعی بیشتر دارد وثاقت نیست، اینجا وثاقت نوعی نیست یعنی نوع مردم کسی که متفرق است را مدح می‌کنند که بیشتر فراغ دارد که روی مسائل تحقیق کرده و نظر دهد و پیش این دکتر که

می‌رود نیم ساعت سؤال و جواب می‌کند و فکر می‌کند و دوا می‌دهد اما دکتر دیگر تا دو کلمه گفتند فوراً برای انسان دوا می‌نویسد و نوعاً اوثقیت در تتبع بیشتر و در فراغت بیشتر حاصل می‌شود اما ممکن است من این کسی که فراغتش بیشتر است و مشکلاتش کمتر است کمتر به او ثقه دارم و به آن کسانی که فراغتش کمتر است بیشتر ثقه دارم، کدام ملاک است؟ بالجمل الشائع آن اوثق است اما پیش من این اوثق است، ما در این زمینه دلیل خاصی که نداریم، اصل اوثقیت آیه و روایتی که نداشت، فقط مسأله بنای عقلاء بود و اینکه عقلاء کدام را ترجیح تعینی می‌دانند. علی المبنی ترجیح تعین ندارد و اینجا بحثی هم نیست. وقتیکه از اصل تخییر باشد گیری ندارد. اما روی مبنای آقایان که ترجیح تعینی برای اوثق قائل شده‌اند، آیا اوثقیت نوعیه است یا شخصیه؟ چون ریشه مطلب خود بنای عقلاست.

یک وقت در جایی جماعتی از علماء گفته‌اند، ملاک شخص است. ولو اصل حکم عقلانی است. یعنی عقلاء می‌گویند یجب و این یجب عقلانی است، ترجیح الاوثق اما چه کسی اوثق است را شما باید تشخیص دهید ولو بدانیم اوثق غیرش است و دیگری اوثق است.

اما لقائل ان يقول: چون مسأله عقلانی است ما می‌آییم به عقلاء می‌گوئیم من این را اوثق می‌دانم از او اما نوعاً بالحمل الشایع او اوثق از این است، آیا عقلاء می‌گویند این مقدم است. خیر، می‌گویند او مقدم است.

یک وقت مسأله یک دلیل لفظی دارد و دلیل شرعی دارد و هر کس برای خودش ملاک مستقل دارد برای تشخیص، این قابل تأمل است که در مسائلی که ریشه‌اش در بناء عقلاء است آیا عقلاء ریسمان را دست هر شخصی مستقلاً می‌دهند یا نه اگر تعارض شد بین دید شخص و دید نوع عقلاء، عقلاء

آن را مقدم می‌دانند.

می‌گویند در چیزهایی که مقام اثبات ملاکش است خود شخص است. شما زید را عادل می‌دانید یا نه؟ اگر عادل می‌دانید می‌توانید پشت سرش نماز بخوانید و اگر احراز نشد نمی‌توانید نماز بخوانید ولو کل مردم او را عادل بدانند و اگر شما عادل بدانید می‌توانید پشت سرش نماز بخوانید ولو کل مردم او را عادل ندانند.

بنای فقه بر این است که ملاک اثبات شخص است اما این را من عرض می‌کنم که خوب است تأمل شود. در مواردی که دلیل شرعی است و آیه و روایت دارد خوب گیری ندارد، اما در جاهایی که ملاک عقلاء هستند آیا عقلاء ایضاً ملاک را شخص می‌دانند کل واحد مستقلاً، یا عند التعارض مع العقلاء عقلاء را مقدم می‌دانند یا لا اقل من الشک. آنکه ابتداءً از اسلوب فقهی و بافت فقهی که ما داریم استفاده می‌شود، این است که ملاک شخصی است و به عقلاء کاری نداریم و اگر بناء شد اوثق يجب تقلیده شما چه کسی را اوثق می‌دانید، ولو کسی دیگر اوثق باشد. لکن چه کسی این يجب را گفته است، عقلاء گفته‌اند و عقلاء می‌گویند شما ولو عند التعارض مع بقیة العقلاء در تشخیص مصداق یا نه؟ این جای تأمل است انصافاً. اگر مطمئن شد که چه فرقی می‌کند که دلیل مسأله شرع باشد یا بنای عقلاء اگر ملاک شخص است در تشخیص مصداق يجب را عقلاء بگویند چون در تقلید اطاعت و معصیت بر او اعتماد می‌کنیم یا اینکه شارع گوید.

اگر دو بنگاهی در مورد یک منزلی که مربوط به صغیر است در تقسیم ارث دو قول داشتند ولی یکی اوثق است و کار کشته و مورد اعتماد مردم ولی یک جوان بنگاهی هست که من او را اوثق می‌دانم، عقلاء به من چه می‌گویند

و من که وصی هستم و باید تقسیم کنند، عقلاء به من می گویند تو روی نظر شخصی ات اعتماد کن و نظر این جوان را بگیر؟ این جای تأمل دارد. چه چیزی سبب شده است که ظن ولو اینکه نوعی است معتبر شود، نوعیتش سبب شده اما نه اینکه قیدش ظن است و لازم نیست حتی نوع ظن داشته باشد و اگر در یک موردی ظهور مسلم است اما نوع ظن نداریم باز هم می گویند حجت است. یعنی حیث تعلیلی است و علت جعل این است و قید مجعول نیست تا اینکه یدور مداره.

خلاصه فرقی نمی کند. من می خواهم فراغت ذمه پیدا کنم به آنکه خودم اوثق می دانم و وظیفه ام است یا این؟ اگر شک کردیم قاعده اش احتیاط است و اینجا مسأله تساوی در تقلید نیست که گفته اند تخییر است مشهور و اینجا جایش نیست و نمی توانم به اینجا بکشیم. مشهور در مجتهدین بینما متساویین گفته اند تخییر علی خلاف الاصل و استثناء می کنیم. اما در متساویین گفته اند تخییر، در تعارض بین اوثقیت عند النوع و الشخص نگفته اند تخییر و قاعده این است که احتیاط کنیم.

جلسه ۱۶۶

۱۳ شعبان ۱۴۴۰

تتمه ثالثه مطلبی است که سابقاً به آن اشاره شد فقط چون اعظم معترض شده‌اند قبل از دوره صاحب عروه خود مرحوم صاحب عروه هم در نوشته‌های قبلشان نظر داده‌اند فقط مسأله را در عروه مطرح نکرده‌اند و خصوصاً برای اهل علم اتفاق می‌افتد و آن این است که اگر دوران امر شد در تقلید بین اعلم و اوثق، حالا مبنیاً که مبنای سابقه که آیا این حرف را در خصوص مورد احراز اختلاف در فتوی می‌گوئیم مسائل دوران را عموماً، اینکه اعم در مورد احراز اختلاف و عدم احراز یا حتی در مورد احراز در فتوی که سه مبنی بود عطفاً بر همان مبنای چون فرق نمی‌کند.

دو مجتهد، یکی اعلم از دیگری است و دیگری اوثق است، آیا تعین تقلید برای احدهما هست؟ یک قول، و هو قول المعظم، که تعین برای اعلم است نه اوثق، یا تخییر بینهما است که بعضی دیگر گفته‌اند و یا اشکال در مسأله است که بعضی دیگر گفته‌اند یا اینکه اوثق مقدم است که وجه رایج در مسأله است. من اول نقل عده‌ای از فتاوا کنم که ببینیم آقایان چه گفته‌اند. رساله‌های

متعددی این مسأله را متعرض شده‌اند از صاحب جواهر گرفته تا قبل صاحب عروه که رساله آمیرزا محمد تقی شیرازی باشد. فقط صاحب عروه متعرض نشده‌اند.

این ترجمه رساله آمیرزا محمد تقی شیرازی است ص ۵. اذا كان مجتهدان احدهما اعلم والآخر اوثق في الفتوى أيها يقدم الجواب: الاعلم مقدم وعلی فرض التساوی الاوثق مقدم که دو فرع در این مسأله متعرض شده است. اگر متساویان در علم هستند و یکی اوثق است که تقلید اوثق متعین است و دیگری باطل است و اگر نه یکی اعلم است و دیگری اوثق است، تقلید اعلم متعین است و دیگری معذر نیست.

عین این دو فرع را مرحوم صاحب جواهر، شیخ انصاری، مجدد شیرازی، آسید محمد کاظم یزدی، آخوند، نائینی، عراقی حائری، متعرض شده‌اند در رساله‌های عملیه مجمع الرسائل و تاج الحاج و ...

دو حرف تابع این فرمایشات هست: یکی اینکه مرحوم میرزای نائینی در تعلیقاتش فرموده این حرف در این مسأله معنا ندارد. یعنی چه دوران الامر بین الاعلم و الاوثق، هر اعلمی اوثق است وامکان ندارد این اعلم باشد و آن دیگری در فتوی اوثق باشد. چون اوثقیّت (فرمایش میرزای نائینی) یکی از جهات اعلمیّت است. بعد فرموده‌اند: فکل اعلم اوثق. و ایشان منحصر در این فتوی هستند در کسانی که قبل و معاصر ایشان بوده‌اند.

یک فرمایش شیخ الشریعه در حاشیه و تفسیر کرده‌اند اوثقیّت را و فرموده‌اند: (ایشان از کسانی هستند که قائل به ترجیح اوثق بر اعلم و معظم قائل به ترجیح اعلم هستند) بما كان الظن باقربیه حوله الى الواقع من جهة اکثرية بذله للجهد و البصریه بمواقع ادلة التقليد چطور اگر زید اعلم است و عمرو از

نظر علم مفصول است نسبت به زید ظن پیدا می‌کند که قول عمرو مفصول اقرب به واقع است؟ فرموده‌اند از جهت اینکه این بیشتر وقت صرف می‌کند برای هر مسأله وقتیکه بیشتر بذل جهد کرد ابصر خواهد بود به مواقع تقلید. اما ما باشیم و این مسأله، اینجا چند بحث باید جدا جدا مطرح شود:

۱- خود معنای اعلم و معنای اوثق. اعلم و اوثق یعنی چه؟ معنای اعلم در مسأله ۱۲ کما پیش صحبت شد که اعلم یعنی چه؟ و گذشت که هم موضوعاً محل خلاف بود که اعلم یعنی چه؟ و هم حکماً محل خلاف بود و مبانی هم در موضوع اعلم و هم حکم اعلم مختلف بود و یک بحث پر صحبتی هم بود و همانجا عبارات اعظم نقل شد و خلاف داشتند.

لکن معنای اوثق در گذشته بحث نشد مستقلاً. ما هستیم و ظاهر لفظ اوثق، زید ثقه است، زید اوثق از عمرو است، وثاقت یعنی چه؟ اینکه از ظاهر لفظ اوثق بر می‌آید این است که اطمینان نفسی من مقلد، و اطمینان به استنباط این مجتهد بیشتر دارم از اطمینان به استنباط آن مجتهد دیگر. این است ظاهر لفظ اوثق (ادله اوثق در اینجا، یک وقت اوثق در حسیات است و نقل خبر آن روشن است و زیاد بحث شده است، یک وقت اوثق در حدسیات است. یک وقت به یکی از دو دکتر بیشتر اطمینان داریم تا دیگری، این اسمش اوثق است و لفظ در این معنا دارد که: **الاکثر اطمیناناً باستنباط عن الآخر**. اکثر اطمیناناً از کجا می‌آید؟ چرا اطمینان به این بیشتر از آن دارم؟ جهات متعدده‌ای دارد. این اطمینان اکثر گاهی از جهت ادقیّت این شخص است. گاهی ممکن است از جهت ادقیّت نباشد، از جهت اینکه یکی هزارتا گرفتاری دارد و این دیگری متفرع است و چون تفریغ دارد وثاقت من به او بیشتر است. یک طیب برای مریض ۵ دقیقه وقت صرف می‌کند و دیگری نیم ساعت وقت صرف می‌کند و

با فکر دوا می دهد.

نقل می کنند آیت الله بروجردی یک مسأله ای را از شیخ طوسی مطرح کردند و چند روز فرمایش شیخ طوسی را ذکر کرده اند بعد آخر کار فرمودند کسی خیال نکند من ملاتر از شیخ طوسی هستم، و توانستم شیخ طوسی را رد کنم، گرچه معتقد به حرف خودم هستم اما اگر شما حساب کنید در مقام شیخ طوسی که عمرشان چقدر بود، و چقدر مشکلات داشته اند و چقدر کتاب نوشته اند و فتوی داده اند می بینید سهم این مسأله پنج دقیقه می شود که ایشان بیشتر از این وقت نداشته اند که در این مسأله به این مهمی را مطرح کنند. اگر من شش روز صرف این مسأله کردم و یک اشکالاتی به نظرم رسیده نه این است که من از شیخ طوسی مهمتر هستم. پس یکی از جهات اوثقیت، فراغت است.

گاهی هم بخاطر اصفی ذهن است. که این غیر از دوتای قبل است. یک فقیه هزاران مشکل دارد و ذهنش خسته است اما فقیه دیگری مشکلات ندارد و ذهنش صاف است. البته این فرض در جایی است که آن اعلم است می خواهیم بگوئیم که چطور می شود که شخص وثاقت به کسی بیشتر پیدا کند؟ البته ممکن است جهات دیگر هم داشته باشد.

وقتی که بنا شد اینها جهات باشد استنباط این ادق و اکثر فحصاً و بحثاً است و اصفی ذهناً، محکم تر است و مثبت تر است، کمتر احتمال نقض به نظر می رسد و بالتیجه این است که شخص ظن به اقریبیت مطلب این بیشتر پیدا می کند.

بنابراینکه ظاهر اوثق این است و به کتب لغت هم که مراجعه کنیم اوثق را می بینیم برداشت از آن همین است که اقرب الموارد این معنی را نموده اند و

گفته است: قوی و ثبت و گاهی محکماً. اوثق یعنی اقوی. وقتیکه بنا شد وثاقت معنایش این باشد قابل شدت و ضعف است. یعنی این قوی است و آن قوی است. این ثبت است و آن اثبت. این محکم و آن محکمر. پس بنابراین تفسیر برای اوثق و وثاقت که عرض شد امکان دارد یکی اعلم باشد و دیگری اوثق باشد.

در تفسیر اعلم ترجمه فارسی اش در رساله‌های عملیه شیخ انصاری و صاحب جواهر تعبیر کرده‌اند که. استادتر باشد و استادتر غیر از اصفی ذهناً است. مرحوم میرزای نائینی فرموده است منحصر است و فرمایش ایشان بر خلاف فرمایش اعظم دیگر است و به نظر نمی‌رسد که تام باشد و فرض اوثقیّت در مقابل اعلمیّت کردن روشن‌تر است و بلا شک اعلمیّت یکی از جهات اوثقیّت است نه منحصر است جهات اوثقیّت در اعلمیّت. مرحوم میرزای نائینی فرمایششان این است که منحصر است. فرموده‌اند: **الاوثقیة فی استنباط الاحکام من جهات الاعلمیة فکل اعلم اوثق.**

روی این صحبت‌هایی که شد که ظاهر اوثق لفظاً و معنماً از آن برداشت می‌شود پس میشود فرض کرد یکی اعلم و دیگری اوثق باشد. و فرقی نمی‌کند که یکی استاد و دیگری شاگرد باشد و شاید استاد اعلم است ولی شاگرد اوثق است. از یکی از مراجع سؤال کردند مستدرک الوسائل را شما چرا نگاه نمی‌کنید؟ گفته بودند من احتمال نمی‌دهم که در مستدرک یک روایتی و حکمی الزامی داشته باشد که آن روایت و آن حکم از وسائل در نیاید.

البته بعداً می‌آید که اعلم یک قسم فقط دارد ولی اوثق دو قسم شد. یعنی اوثق نوعی و شخصی داریم ولی اعلم نوعی و شخصی نداریم و البته این تلازمی ندارد که این مستدرک را نگاه می‌کند دیگری نگاه نمی‌کند پس چون

نگاه نمی‌کند، دیگری که نگاه می‌کند اوثق است.

پس اگر امر دائر شد بین اعلم و اوثق، اوثق مقدم است ولی میرزای نائینی می‌فرمایند، لا یدور الامر ولی مشهور گفته‌اند: چرا ممکن است اینگونه باشد. من به ذهنم می‌رسد که بسیار هم ممکن است باشد خصوصاً کسانی که با مراجع هستند و اهل تشخیص هستند.

پس این فرمایش میرزای نائینی که فرموده‌اند: کل اعلم اوثق بر خلاف فرمایش اعظم دیگر خیلی روشن نیست پس ممکن است یکی اعلم باشد و یکی اوثق باشد.

جلسه ۱۶۷

۱۴ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به اعلم و اوثق بود تبعاً لمسأله تعین تقلید اورع. بالنسبه به اوثق و صحبتهایی که شد از بزرگان و اعاضم حالا نتیجه چه می شود در اینجا ملزم شد؟

دو مجتهدند یکی اعلم و دیگری اوثق، کدام مقدم است؟ آقایان گفته اند که اعلم مقدم است. البته کلمات بعضی مجمل بود و بعضی نسبت به اورع مقدم میدانستند. ما در اینجا یک برداشتی از بناء عقلاء بکنیم و بینیم بناء عقلاء در تعارض اعلم و اوثق چیست؟

مسأله، مسأله خارجی است و اگر روشن باشد نوبت به چیز دیگر نمی رسد. در کسانی که حدسشان مدخلیت در اعتبار دارد مثل طیب، وکیل دادگستری. و فقهاء اشبه به وکیل دادگستری هستند نه طیب. چون فقهاء راجع به قانون اسلام برداشتی دارند که این کبری مال آن صغری یا آن صغری مربوط به این کبری. بله در اطباء و دیگران وحدت ملاک است به لحاظ اینکه خبر ثقة است و نقلش و خبرویشش لوثاقته معتبر است، لذا می گوید برداشت

من این است چون ثقه است و این اعتبار می دهد که برداشتش این است، مجزا کاری نمی کند و دروغ نمی گوید، اگر یک طرف اعلم و طرف دیگر اوثق شد، البته بعد از تصور مقام ثبوت و امکانش که هست خلافاً لمرحوم میرزای نائینی که فرمود همچین چیزی نیست و اعظم فرموده بودند که ممکن است که دو مجتهد یکی از دیگری اعلم باشد و دیگری اوثق باشد و اگر اینچنین شد عقلاء چه می کنند؟

از بعضی کلمات متعدد در جاهای دیگر از اعظام استفاده می شود که اعلمیت یکی از جهات اوثقیت است. یعنی زید که از عمرو علمش بیشتر است چرا عقلاء او را تقدیم می کنند؟ چون اوثق است. اعلم یک خصوصیتی بما هو ندارد. چون آنکه علمش بیشتر است استنباطش و حدسش نوعاً مورد ثقه بیشتر است.

یک مسأله است در باب صلاة در قبله از شیخ طوسی مطرح بوده تا حالا، کسی که نایبناست و می خواهد نماز بخواند نمی داند قبله از کدام طرف است چکار کند؟ و هکذا جاهل که نمی داند کدام ستاره نشانه قبله است. در این دوتا بخصوص صحبت دارند. آقایان می گویند جاهل و اعمی در باب قبله چکار باید بکنند؟ علامه می گوید: یرجع الاعمی و المقلد (جاهلی که می خواهد قبله را بفهمد) الی اوثق المجتهدین (مجتهد در قبله) عدالة معرفة في نفسه لان التواب اليه اقرب (المنتهی) این عدالة و معرفة معلول اوثق است و متعلق به اوست یعنی اوثق است من حيث العدالة و معرفة و العلم. یعنی اورعهما و اعلمهما. که از این ظاهر می شود اعلم چون اوثق است ملاک است و اورع هم که ملاک است چون اوثق است. پس اعلمیت بخاطر اوثقیت است و الا خصوصیت خاصی ندارد. به نظر می رسد حرف بدی نباشد. اگر این شد و از

اعلم دیگری اوثق شد به هر جهتی (دقت - فراغت - صفاء ذهنی). در همچنین جائی اگر ملاک ترجیح و تعین اعلم اوثقیته باشد، الاوثق من الاعلم قاعده باید مقدم باشد.

آن وقت حرف این است که بناء عقلاء بر تعینش هست؟ اگر ما قائل به اصل تعین اعلم به عالم شدیم عند العقلاء، نه صرف حسن و قائل به تعین اوثق بر ثقه شدیم عند العقلاء، اگر تعارض بین اعلم و اوثق شد، قاعده‌اش این است که اوثق مقدم است.

پس بالنتیجه دو مزیت در دو طرف هست، این از آن علمش بیشتر است و آن وثاقتش بیشتر است. اگر در این که مزیت متعادل هستند عند العقلاء تعارض می‌شود، آن وقت یا ما کالمشهور تخییر قائلیم در باب تقلید بالخصوص یا اینکه تخییر قائل نیستیم و می‌گوئیم فرقی بین باب تقلید و غیر تقلید نیست اینجا باید احتیاط کنیم، چون شک در مکلف به است و باید احتیاط کرد. اگر قابل جمع نباشد و دوران بین المحذورین شد در جائی، آن وقت در دوران بین المحذورین بحثهای مفصلی هست که عده‌ای گفته‌اند جانب نفی مقدم است و استدلالهایی دارند و مشهور در بین متأخرین است که تخییر است و تخییر عقلی است.

عمده مسأله بنای عقلاست که باید بررسی شود. بالنتیجه بیدو بالنظر تبعاً به این فرمایش علامه که از ایشان تأیید می‌گیریم که اگر عقلاً سر دو راهی رسیدند در هر جائی که حدس اعتبار دارد بین اعلم و اوثق، اعلم را عقلاء مقدم می‌دانند چون اثق است و اگر این چون شد، این علت در غیر اعلم پیدا شد و در اعلم نبود، قاعده‌اش این است که مقدم باشد البته غالب تخییر می‌گویند و در کتاب اصول در بحث اجزاء می‌گویند اصل عدم الاجزاء و اگر

کشف خلاف شد لا یجزی عن الواقع و در آنجا می گویند یستثنی من ذلک موردان: باب النکاح، اگر کسی زنی را برای خود عقد کرد به عقد فارسی تبعاً لفتوای مجتهدش، بعد تقلید از مجتهد دیگر کرد یا خودش مجتهد شد و معلوم شد عقد فارسی باطل بوده، ادعا کرده اند که این اجزاء است و عقدش باطل نیست و دیگری در باب تقلید استصحاب که استثناء کرده اند اما در حاشیه عروه گفته اند خیر، باب تقلید هم مثل ابواب دیگر است و اگر کشف خلاف شد باید طبق نظر مجتهد دوم اعمال قبلس را اعاده کنید مگر آن مواردی که دلیل داریم بر عدم اعاده عند کشف الخلاف قبل لا تعاد الصلاة. اگر اینجور قائل شدیم که باب تقلید با دیگر ابواب فرقی نمی کند مورد تعارض اوثق و اعلم را باید احتیاط کنیم.

مطلب دیگر تتمه رابعه، مسأله اوثق را اینجا من حصر کردم در اورع چون در عروه بالخصوص مطرح نبود و اعظم مطرح کرده بودند بعنوان تابع و الا مسأله اوثق مستقل است و ربطی به اعلم ندارد. ممکن است اورعیّت یکی از جزئیات اوثقیّت مستقل است و ربطی به اعلم ندارد. ممکن است اورعیّت یکی از جزئیات اوثقیّت باشد.

تتمه رابعه این است که بحثمان راجع به اورع است. اگر دو مجتهد بودند متساویان فی العلم واحدهما اورع. یختار الاورع یا فتوی و یا احتیاطاً که به نظر رسیده بود که لزومی نداشته باشد و حُسن دارد تبعاً لجماعتی. حلاً بنابر اینکه بگوئیم اورع لزومی دارد تقلیدش، آیا اورعیّت خصوصیتی دارد یا کل مزیه است؟ قاعده اش این است که کل مزیه است، چه خصوصیتی اورعیّت دارد؟ ولو استدلال به بعضی از روایات شد اما روایات نه سند و نه دلالت تام نبود.

اگر یکی اعدل از دیگری بود همانطور که در کلام شیخ و میرزای بزرگ

بود، **الاعلم العادل مقدم علی الاعدل العالم**، اورع نیست اعدل است یا اینکه فرض کنید ادقّ در استنباط است یا اینکه اکثر ممارسه فی الفقه است. می‌گویند آسید عبدالهادی شیرازی می‌فرمودند: اعلم آن کسی است که جای مسائل را بهتر بداند، یعنی فرعی که مطرح می‌شود بداند جایش کجاست و در جواهر و حدائق کجا بحث کرده و این تلازم دارد با اکثر ممارسه. اگر دو مجتهدند یکی از دیگری حافظه‌اش بهتر است اگر گفتیم اعلم، اوثق مقدم هستند پس این هم که حافظه‌اش بهتر است مقدم است. این صفات خصوصیت ندارد. اگر بنابراین است که عقلاء متعین می‌دانند اورع را و اعلم را متعین می‌دانند، این مزایا خصوصیتی ندارد و اگر دلیل شرعی خاصی داشتیم فبها ولی این خصوصیات از طرف شرع مطرح نشده و عقلاء این‌ها را متعین می‌دانند و این‌ها خصوصیت ندارد و قاعده‌اش این است که در جمیع تفاضلهائی که موجب اوثقیت استنباط می‌شود نه اینکه فرض کنید این نماز شب می‌خواند و آن نمی‌خواند یا اینکه این احتیاطاً نمازش را قضاء می‌کند و آن احتیاط نمی‌کند یا در قوت و شدت تقوی که برگشتش به بهتر استنباط کردن است.

فرض کنید دو مرجع تقلید که یکی اکثر احتیاطاً هستند و این کشف می‌کند از اینکه تورعش در فتوی بیشتر است و اگر یک جائی فتوی بر خلاف احتیاط داد این ذوالمزیه است حتی در موردی که بر خلاف احتیاط فتوی می‌دهد یعنی اگر این فتوی بر خلاف احتیاط داد و آن بر طبق احتیاط تعیین تقلید این. البته نمی‌خواهم تعیین مصادیق کنم ولی می‌خواهم عرض کنم اگر ملاک اطمینان بهتر و بیشتر شد هر مزیتی که موجب این اطمینان باشد قاعده‌اش این است که بگوئیم متعین است. اگر این را گفتیم با صحبتی که بعد

می گوئیم و آن این است که همانگونه که يجب الفحص عن الاعلم از یک یک آن‌ها هم فحص واجب است و اگر این‌ها را به هم منضم کنیم مسلماً حرج لازم می‌آید و اگر کسی بخواهد تقلید کند از بین چهار- پنج مرجع باید ببیند کدام یک اعلم است و آیا دیگری اوثق نیست و جستجو کند و اگر ببیند تعارض پیدا کرد ببیند رجحان دارد یا نه؟ و استمرار این اوثق است آیا آن احوط نیست به آن اورع نیست و اگر اینطور باشد برای نوع حرج پیدا می‌شود.

جلسه ۱۶۸

۱۸ شعبان ۱۴

تتمه خامسه این است که اگر بنابراین شد که تقلید اورع متعین نیست. افضل است و بهتر است که بحثی نیست بحث سر الزامات است. اما بنابراینکه تقلید اورع لازم باشد و متعین، دو مجتهد متساوی در علم احدهما اورع بود بنابر حرف شیخ به بعد که يجب و يتعين تقلید الاورع. بنابراین هل يجب الفحص عنه عند الشك یا نه، این شبهه موضوعه است و فحص نمی خواهد و هکذا در مزیت های دیگر غیر از اورعیّت اگر تعمیم دادیم که اورعیّت خصوصیت ندارد و اگر بنا شد تقلید اورع المجتهدین تعیین باشد تعیین اوثق المجتهدین هم متعین است یا مزیت های دیگر که در تقلید دخل داشته باشد، آیا فحص از آنها لازم است یا نه؟

قاعده اش این است روی همان ملاکی که در فحص از اعلم گفته شد واجب است، اینجا هم واجب است، اعلم هم در صورت شک می گفته فحص از او واجب است که صاحب عروه اصل وجوب تقلید اعلم را مبنی بر احتیاط فرمودند اما وجوب فحص را دیگر احتیاط نکردند و فتوی داده بودند. يجب

تقلید العلم مع الامکان علی الاحوط و یجب الفحص عنه. اگر اعلم مشخص است احتیاط و جویی این است که تقلیدش کند نه تقلید غیر اعلم. اما اگر شک داریم واجب است که فحص کنیم.

اگر تقلید اعلم واجب که شد فحص از آن واجب شد با اینکه شبهه موضوعیه است، اینجا هم فحص واجب است و فرقی نمی‌کند. فقط اورع دو فرق با اعلم دارد و اما لیس بفارقین فرق هست اما در حکم نیست چون ملاک یکی است. یکی اینکه در تقلید اعلم کسانی که گفته بودند لازم است ادعا کرده‌اند که بنای عقلاء بر تعیین اعلم است و با وجود اعلم، غیر اعلم حجیت ندارد. اما عقلاء به اورع کاری ندارند. عقلاء دنبال علمش هستند. و با وجود اعلم نمی‌روند طبابت و مهندسیشان را از غیر اعلم بپرسند. مگر اینکه اورعیت شرعیه را نگوئیم و اورعیت وجدانیه را بگوئیم که در اورع گفتیم که مراد چیست؟ و یکی از تفسیرهایش این است: وقتیکه اورع شد در استنباط و فتوی احتیاط بیشتری می‌کند. پس ملاک اقریبیت به واقع که در اعلم هست در اورع هم هست نه چون فقط آدم خوبی است. و اگر دو خبیر یکی از آن‌ها اورع شد و اکثر احتیاطاً بود و اگر اینگونه بود عقلاء هم به او عقیده دارند چون می‌خواهند اقریبیت به واقع داشته باشد.

پس مطلق الاورع در شرع ممکن است نقش داشته باشد چون شارع فقط تخصص و خبرویت را کار ندارد، خبرویت با تقوا خواسته، البته در باب تقلید نه دیگر ابواب. این یک فرق، اما در ما نحن فیه این فارق نیست چون فرض این است که ما در مسأله تقلید داریم صحبت می‌کنیم و تقلید شرعی که شارع چه شخصی را حجت قرار داده و چه شخصی را نمی‌دانم که حجت برایش قرار داده یا خیر. و ورع و عدالت جزء است. اگر یک فقیهی اعلم کل علماء

باشد ولی عادل نبود فاسق بود، تقلید از او جائز نیست پس عدالت و ورع اصلش برای شرع ملاک است ولی برای عقل و عقلاء ملاک نیست. پس این فرق در ما نحن فیه فارق نیست. در باب علم اعلمیت بناء عقلاء برایش ملاک هست و در باب اورعیت نیست اما در ما نحن فیه فرض این است که شرع هست. این یک فرق، یک فرق دیگر اینکه اقرب به استبعاد است و آن این است که اعظام فقهاء و مدققین و محققین که متعرض اعلم شده‌اند از قدیم تا امروز، متعرض هم شده‌اند که یجب الفحص عنه اما در باب اورع متعرض شده‌اند که یجب تقلید الاورع، اما یک کلمه متعرض وجوب فحوص شده‌اند و این موجب استبعاد وجوب فحوص می‌شود. یعنی برداشت می‌شود که اگر اورع مشخص شد **علی نحو المقدمة الوجوب**، آن وقت تقلیدش متعین است، اما اگر احتمال می‌دهم این دو مجتهد یکی‌اش اورع باشد لازم نیست فحوص کنم چون اگر لازم بود چه عجب از این علماء هیچکدام متعرض فحوص نشده‌اند؟ خصوصاً در رساله‌های عملیه که در مقام بیان است و می‌خواهند دست عوام بدهند و عوام غالباً التفات به این چیزها ندارند، یعنی نمی‌شود گفت اعتماد کرده‌اند که حکم عقل و بناء عقلاء و می‌فهمند. در اعلم بیشتر ممکن است بفهمند عوام تا اورع را. مع ذلک در اعلم گفته‌اند یجب الفحص عنه ولی چرا در اورع متعرض فحوص نشده‌اند. صاحب عروه هم دو جا در باب تقلید مسأله اورع را متذکر شده‌اند بخلاف مسأله اعلم که فقط یک جا عنوان کرده‌اند. مسأله اورع را یکی اینجا و دیگری در مسأله ۳۳ متذکر شده‌اند و چه عجب متعرض وجوب فحوص از اورع شده‌اند؟ پس معلوم می‌شود واجب نیست. این هم فارق نیست. چرا؟ چون از متعرض نشدن ما نه فقط می‌توانیم کشف کنیم که واجب نیست فحوص و اینکه اورع مقدمه وجوب

است نه مقدمه وجود. چون مقدمه وجوب یعنی چیزی که وجوب آور است مثل استطاعت در حج، واجب نیست که دنبالش برویم و خودمان را مستطیع کنیم و چون وجوب نیست من وظیفه ندارم. مقدمه وجود است، للواجب المطلق که باید دنبالش رفت. یعنی اگر وجوب الآن هست من نمی دانم یا نمی توانم و باید بروم توان تحصیل کنم، استقبال قبله در نماز واجب است، من نمی دانم باید بروم و بفهمم که قبله از کدام طرف است و یا الآن نمی توانم و فرض کنید از کسی سؤال کنم باید تحصیل توان کنم. نماز بدون وضو نمی توانم بخوانم و آب هم ندارم باید توان تحصیل کنم چون مقدمه وجود است و قتیکه واجب مطلق شد مقدمه وجود واجب است. آنوقت تقلید اورع یا باید بگویم در جائی واجب است که مشخص شد اورع، چه خصوصیتی دارد یا اگر گفتیم نه، اگر احیاناً احدهما اورع است و واقعاً تقلید اورع لازم است و باید دنبالش رفت و فحص کرد.

پس این دو فرق نمی تواند در ما نحن فیه فارق باشد. و قتیکه دو مجتهد متساوی و احدهما اورع است فیختار الاورع، هر کدام را که تقلید کنم برائت ذمه حاصل نمی شود چون احتمال دارد که دیگری اورع باشد. ممکن است در ورع متساوی باشند و فرض هم همین است که علم دارم به اورعیّت احدهما، نه صرف احتمال، این اشتباه حجت بلا حجیت است. یعنی هر کدام را که بگیریم نمی دانم حجت است یا نه؟ و برائت ذمه برایم حاصل نیست. اگر تقلید اورع لازم شد دوران بین تعیین و تخییر است. باید فحص کنم، یا برایم روشن شود که در اورعیّت متساوی هستند که مخیر هستم یا برایم روشن شود که زید اورع از عمرو است و برایم تقلید زید متعین باشد. و قتیکه اشتغال قطعی به تکلیف بود برائت قطعیّه لازم است. یک وقت

می‌گوئیم تقلید اورع لازم نیست، خوب است، مستحب و افضل و بهتر است، لازم نیست دنبال خوب تر برویم، اما اگر گفتیم واجب است و یختار الاورع و عده‌ای هم فتوی داده‌اند و عده‌ای هم احتیاط و جویی کرده آن‌ها اینجا باید فحص کند چون اگر واجب باشد تقلید دیگری مجزی نیست و مبرء ذمه نیست، در بقیه مزایا هم همینگونه است (البته مزایائی که مدخلیت دارد نه اینکه این مقید به نماز شب است و دیگری نیست).

این اگر مسأله دوران بین تعیین و تخییر باشد یعنی بخاطر دوران بین تعیین و تخییر ما اصل وجوب تقلید اورع را بناء کردیم و به عنوان یک اصل عقلی احراز برائت عقلیه، و آن اشکالی که مکرر عرض شد را نکردیم که برائت شرعیه مقدم بر اشتغال عقلی است و همیشه موضوعش را از بین می‌برد. چون شک اضافه این قید است. اگر نگوئیم اطلاعات که اگر گفتیم دیگر نوبت به اینجا نمی‌رسد. یعنی احتمال منجز به تعیین نمیدهیم که جماعتی هم تمسک به این کرده‌اند و حرف دوری هم به نظر نمی‌رسد. که خود ادله لفظیه تقلید تعیین نکرده، با اینکه خارجاً اهل خبره مختلف بودند و اینجور نبوده که اصحاب معصومین علیهم‌السلام که ارجاع به آن‌ها می‌شده اورع بوده است.

وقتیکه از حضرت صادق علیه‌السلام می‌پرسیده آیا زکریا ابن آدم ثقۀ أخذ عنه معالم دینی؟ حضرت میفرموده‌اند: نعم. این نه اینکه زکریا ابن آدم اورع من کان فی قم بوده آنوقت با اینکه دهها راوی ثقات آنوقت در قم بوده است اما اگر اطلاعات را نگفتیم یا شک کردیم که گفتیم یا اطلاق نداریم یا در مقام بیان از این جهت نیست آنوقت می‌افتیم در راه اصول عملیه یا بنای عقلاء، اگر بناء عقلاء گفتم فبها و الا نوبت به اصول عملیه می‌رسد و در اصول عملیه اصل

اشتغال را آقایان مطرح می‌کنند در دوران بین تعیین و تخییر، اگر گفتم اصل اشتغال غالباً مبتلای به حکومت اصل برائت شرعیه است رفع ما لا یعملون و اگر فرض کردیم اطلاعات نداریم و هر دو مجتهد عدل هستند این از آن اورع است، مجتهد عادل را باید تقلید کرد و نمی‌دانیم این قید که اورع هم باید باشد واقعاً مورد شک است و تمسک به اصل اشتغال عند الشک می‌کنیم و وقتیکه علم داریم جای اصل نیست و اگر ندانیم رفع ما لا یعملون چه گیری دارد که بردارد. مگر ما در نماز، روزه، حج و عبادات ارتباطیه شک نمی‌کنیم که جلسه استراحت واجب است یا نه، تکلیف مانع صلاه هست یا نه و قهقهه بی صوت مبطل نماز هست یا نه می‌گوید رفع ما لا یعملون و این می‌گوید این جزء نیست و آن مانع نیست و با تمام اینها نماز که می‌خوانیم نمی‌دانیم آن مبرء ذمه هست یا نه؟ یعنی رفع ما لا یعملون می‌گوید چون نمی‌دانی سوره جزء مجزا هست و تکلیف مبطل نماز است و خیلی از فقهاء گفته‌اند تکلیف مبطل نماز نیست روی اصل برائت و چیزی دیگر هم ندارد و اعتماداً روی رفع ما لا یعملون می‌گوییم نماز درست است و واقعاً برائت یقین ندارم یعنی یقین تبعدی روی اصل برائت دارم و اگر این را گفتم که اصل برائت حاکم است و به نظر می‌رسد همینطور باشد فبها و اگر نگفتیم در اعلم و جاهای دیگر هم هست مگر یک جایی محرز شود عدم حجیتش که از شک مسأله بیرون می‌آید. و اگر این را نگفتیم قاعده‌اش این است که اصل اشتغال بگوید برائت ذمه حاصل نیست حتی ولو نمی‌دانم اورع را. بقیه ادله اورع هم که سابقاً گفته شد می‌آید در اینجا، اگر بنای عقلاست، بناء اینکه مدخلیت داشته باشد و اگر اصل اشتغال یا روایات و حرفهای دیگر بود اینجا هم می‌آید.

چه ما بگوئیم تقلید اورع لازم است عند احراز الخلاف بین الفقیهین و چه

بگوئیم اورع لازم است عند الشک فی اختلافهما فی الفتوی و چه بگوئیم تقلید اورع لازم است حتی مع احراز اتفاقهما فی الفتوی که مقتضای تصریح صاحب عروه در مسأله تقلید اعلم و ظاهر اطلاق ایشان در مسأله اورع همین است که حتی مع اتفاقهما فی الفتوی غیر اورع تقلیدش جائز نیست. در همچنین جائی من نمی دانم این کسی که از او تقلید می کنم بر من حجت است یا نه. محرز و منجز هست یا نه؟ پس باید فحص کنیم و اگر فحص هم به جائی نرسید و مبنی اصل بود باید عند الاختلاف احتیاط کنیم. مگر اینکه بگوئیم در باب تقلید احتیاط نیست که مشهور گفته اند و حرف فی محله هم بود. و اگر گفتیم در باب تقلید احتیاط نیست که غالب هم گفته اند یعنی بعنوان یک اصل واجب نیست و تقلید استثناء است، آنوقت باید فحص کنیم از اورع و اگر فحص به جائی نرسید آنوقت مخیر می شویم. اما اگر نگفتم باستثناء باب تقلید، اگر فحص به جائی نرسید باید احتیاط کنیم و اگر احوط القولین نیست باید جمع کنیم در حالیکه جمع ممکن است، در جائیکه جمع ممکن نیست و دوران بین المحذَرین است تخیر عملی هست خصوصاً در چیزهایی که خیلی دقیق و ظریف است یعنی ممکن است یکی ظاهرش خیلی بهتر از دیگری است و مقام اثباتش اما آن انسان کشف کند که آن واقعه از این بهتر است. و یک مسائلی هست که خیلی روشن نیست و انسان در شک می ماند. و اگر کسی که در باب تقلید اعلم فتوای به وجوب احتیاط داده اینجا هم باید فتوای به وجوب احتیاط دهد اگر اورع را لازم بداند.

اما آن اشکالی که اورعیّت موضوع خارجی است و در موضوعات خارجیّه فحص لازم نیست، بحثش قبلاً گذشت در اعلم که آنهم موضوع خارجی بود و به همان ملاکی که يجب الفحص عن الاعلم به همان ملاک در

اینجا هم واجب است.

پس اگر تقلید اورع لازم شد چه علی نحو الفتوی و چه علی نحو الاحتیاط الوجوبی بالتتیجه نظر این شد که تقلید اورع لازم است، تمام حرفهائی که در اعلم گفتید اینجا هم باید بگوئید که یکی از آنها يجب الفحص عنه است.

دوتا فرع در اعلم ذکر شد اشاره آنها را مطرح می‌کنم که این دو فرع الکلام الکلام است که در اعلم گذشت. یکی این بود که اگر فتوی اورع حرج بود عملش برای مکلف یا تحصیل فتوای اورع حرج بود، قاعده‌اش این است که با لاضرر و حرج برداشته شود. مثل باب اعلم که گفته شد و این شبهه‌ای که جماعتی از اعظام منهم صاحب کفایه فرمودند که در ادله تقلید اگر ریشه دلیل عقل است ما نمیتوانیم به لا ضرر و لا حرج تمسک کنیم که در بحث علم اجمالی این را مطرح می‌کنند در باب اعلم صحب شد که نه اینطور نیست و همانطور که شیخ هم جواب دادند و عده‌ای دیگر از اعظام فرمودند، قاعده‌اش این است که لا ضرر و لا حرج آن را بردارد. ولو اصل تقلید اورع وجوبش مبتنی بر دلیل عقل باشد که اصل تعیین باشد که عقل است، آخر اگر عقل می‌گوید يجب تقلید الاورع شرع چطور حکم عقلی را برمی‌دارد و این اشکالی است که صاحب کفایه دارند. اما در همان بحث اصول صحبت شد و فکر می‌کنم حتی از کسانی که قائل به قول صاحب کفایه هستند در فقه فروعی به نظر رسید که بر خلاف این مبنای اصولی است یعنی با لاضرر و لا حرج احکامی را رفع کرده‌اند که ریشه‌اش باز دلیل عقل بوده است، و همانگونه که در باب تقلید اعلم گفته شد اگر ضرری و حرجی شد چه تحصیل فتوای من یتعیّن تقلیده، اعلم یا اورع چه علم به آن حرجی شد قاعده‌اش این است که لاضرر آن را بردارد علی المبنای اصولی.

جلسه ۱۶۹

۱۹ شعبان ۱۴۲۰

التتمه السادسة در تقلید اورع، بنا بر وجوب تقلید اورع که خیلی‌ها گفته بودند. اگر شخص روی هر جهتی تقلید مجتهدی را کرد، بعد دیگری که اورع بود از این مجتهدی که من از او تقلید می‌کنم در اورعیت پیش گرفت، بنابر وجوب تقلید اورع فرق نمی‌کند ابتداءً باشد یا بقاءً الآن باید از این تقلید کنم و عدول کنم و ادله حرمت عدول اینجا را نمی‌گیرد ولو قولی بود که عدول جائز نیست به اعلم. یعنی اگر من تقلید مجتهدی را کردم که درست بود یا متساویین بودند یا به هر دلیل دیگری از شخصی تقلید کردم بعد دیگری را کشف کردم که اعلم است حالا یا اعلم بود مؤمن معذور بوده‌ام و یا علم شد، قائلین به وجوب تقلید اعلم می‌گفتند. اینجا تقدیم اعلم مقدم بر حرمت عدول است عند التزاحم و باید عدول کند. قولی هم بود که عدول مطلقاً حرام است حتی الی الاعلم که نادر بود. بنابر آن قولی که عدول حرام است من الحی مطلقاً اینجا هم می‌گوئیم روی آن قول به اورع عدول نکن و اگر دیگری اورع شد اما بر غیر آن قول و قول معروف قاعده‌اش این است که عدول به اورع

کند و هكذا اگر بعد غیرش اورع شد، اگر تقلید اورع لازم است ده بار هم عدول کند اشکالی ندارد مگر این کار حرج باشد و لاجرح این علم را بردارد. پس لازم نیست ابتداءً اورع باشد اگر بقاءً اورع باشد حتی اگر بقاءً هم اورع باشد باید تقلیدش کنم حتی اگر تقلید دیگری را کرده و در آنوقت اورع بوده حالا این اورع شده باید عدول کند مگر یک حرف که در باب تقلید اعلم مفصل صحبت شد و آن این است که ادعا شود که من بعید نمی دانم این حرف را و قریب می دانم چون اصل لزوم بر این روشن نیست و آن این است که بنا بر تقلید اعلم بگوئیم بنای عقلاء بر عدول الی الاعلم المتجدد نیست و مدرک لزوم اعلم بنای عقلاست و عقلاء اگر یک طبیعی را تشخیص دادند اعلم است همیشه به او رجوع می کنند حتی اگر بعد کشف شد دیگری اعلم بوده و نمی دانسته اند یا اینکه کشف شد دیگری اعلم شده است. اگر یک همچنین بنائی تام باشد آنوقت می گوئیم عدول به اورع لازم نیست و گرنه بر غیر این مبنی و وجوب تقلید اورع ترامی در اورع موجب وجوب ترامی در تقلید می شود و تنها یک گیر دارد و آن عدول عن الحی است که اگر شما قائل شدید العدول عن الحی لا يجوز مطلقاً حتی بمن کان ابتداءً یتعیّن تقلید، اشکالی ندارد. البته قولی نادر بود اما اگر شما از اصحاب این قول نیستید قاعده اش این است که تقلید اورع متعیّن است حدوداً یا بقاءً.

والحاصل اگر تقلید اورع لازم باشد قاعده اش این است بگوئیم لا فرق فی الابتداء و الاستدامة. البته بعداً فرعی دیگر را ذکر می کنیم که اگر محتمل الاورعیة هم در کسی داد که البته این احتمال متزاحم نباشد که هم در این و هم در آن احتمال دهد، نه احتمال تساوی در ورع را داد یا اورعیّت زید، اگر گفتیم محتمل الاورعیة هم متعیّن است تقلیدش، قاعده اش این است که ولو

فحص کرد به جایی نرسید باید عدول کند مگر احتمال متعارض باشد با دیگری.

بله اگر کسی بگوید تقلید اورع یک احتیاط است و لازم نیست و تقلید مجتهد عادل کافی است از این فرع بیرون است ولی اعظم قائل شده‌اند که اگر یکی اورع بود تقلیدش واجب است.

سابعه را نمی‌دانم در تقلید اعلم ذکر کردیم یا نه، اما جماعتی از اعظام مثل صاحب جواهر در تقلید اعلم مطرح کرده‌اند و ندیده‌ام که در تقلید اورع مطرح کرده باشند و آن این است که ملک اورعیّت در چه حالی است، اورع حال الاستنباط یا حال الفتوی یا حال العمل، چون فرق می‌کند. در ۳۰ سالگی رساله داده بیرون و کسانی از او تقلید نموده‌اند بعد نظرش عوض شده، آیا اورع کی باید تقلیدش نمود؟ اگر زید و بکر و عمرو هستند و اگر معلوم شد زید وقت استنباط اعلم بود عمرو وقت فتوی دادن اعلم بود و یک وقتیکه می‌خواهیم به این فتوی عمل کنیم اعلم است. ملاک کدام است البته اگر فرق کرد. یک وقت هر سه این اورع است، زید از عمرو اورع است وقت استنباط و هم وقت فتوی دادن و هم وقت عمل کردن مقلد، این فرقی ندارد اما اگر اختلاف پیدا کردند، کدام ملاک است؟

در باب تقلید اعلم یک مجموعه‌ای از اعظام مثل صاحب جواهر، شیخ، میرزای بزرگ، امیرزا محمد تقی، الکاظمین الخراسانی و الیزدی، آقا ضیاء، آشیخ عبدالکریم در رساله‌ها و تعلیقاتشان گفته‌اند ملاک در اعلم حال استنباط است نه حال الفتوی و نه حال العمل به فتوی. یعنی اعلم استنباط نه اعلم حال عمل. و اورع هم در این جهت فرقی نمی‌کند، چرا؟ چون گفته‌اند فتوای این تابع استنباط است و عمل هم تابع فتوی است پس ریشه استنباط است و

آنوقت باید ببینیم کدام اعلم است. زید وقت استنباط از عمرو وقت استنباط اعلم بوده یا نه؟ ولو وقت فتوی دادن عمرو اعلم از زید باشد، ولو وقتیکه من می‌خواهم به قول زید عمل کنم عمرو اعلم است اما آیا اگر تشخیص داده شد وقت استنباط زید اعلم بوده باید از زید تقلید کند.

پس در اورعیّت هم اینگونه که وقت استنباط باید اورع بوده باشد و قولش چه خصوصی دارد؟ قول مظهر است و اگر من فرق گذاشتم بین وقت فتوی دادن و وقت استنباط زید اورع بود از عمرو، باید از زید تقلید کند. **لکن قد یقال بالفرق بین الاعلم و الاورع**، این را در باب اعلم گفته‌اند. بله در اعلم وقت استنباط ملاک است چون فتوی و عمل تابع استنباط است اما در اورع غالباً اورعیّت دخل در استنباط پیدا می‌کند. یعنی اگر اورعیّت موجب وثاقت بیشتر به استنباطش شد آن وقت همان کلام اعلم در اینجا هم می‌آید. مگر اورعیّتی که اوثقیّت در استنباط بیاورد.

و آن شک، که کدام ملاک است، وقت استنباط یا وقت فتوی، ظاهراً باید روش باشد که وقت عمل خصوصیت ندارد و این تطبیق عمل بر فتواست و اگر شک کردیم که آیا این وقت استنباط اورع بود و حالا که می‌خواهد فتوی بدهد این اورع از آن است، اگر شک کردیم کدام ملاک است؟

اگر گفتیم تبعاً للشهور که حرف خوبی هم هست و ملتزم شدیم که در باب تقلید احتیاط نیست و هر جا گیر کردیم تخییر است، می‌گوییم تخییر است، اما اگر مثل جماعتی غیر مشهور گفتیم تقلید یا غیر تقلید فرقی ندارد و اگر شک در مکلف به شد باید احتیاط کرد، اگر احتیاط حرج باشد.

پس ملاک و قاعده‌اش این است که وقت فتوی اورع باشد هم در اعلم و هم در اورع چون انصافاً اورعیّت، اوثقیّت در استنباط را در بردارد غالباً، و

همان چیزی که در اعلمیت گفته تام است مگر اینکه شک کنیم که ملاک وقت فتوی است یا وقت استنباط که علی المشهور تخییر است و شک در مکلف به است و اگر احتیاط ممکن است احتیاط کند و اگر ممکن نیست دوران بین المحذرين است رفع ید می کند.

جلسه ۱۷۰

۲۰ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به تتمات مسأله تقلید اورع بود. یکی دیگر از تتمات این است که محتمل الاورعیه حکمش چیست؟ دو مجتهد جامع الشرائط هستند و در علم متساوی هستند واقعی یا حکمی و اعلمیّت در جائی است که احراز عملیت شود و اگر احراز نشد یا در موردیکه احراز تخالف در فتوی شود و اگر احراز نشد هر دو جائز است تقلیدشان از نظر ورع یا مثل هم هستند خارجاً واقعاً یا حکماً یا زید اورع باشد و احتمال نمی‌دهد عمرو اورع باشد در اینجا تقلید محتمل الاورعیّه است یا متعیّن نیست؟

قد یقال که محتمل الاورعیه مثل متیقّن الاورعیه است و تقلیدش متعیّن است. یک فرمایشی مرحوم شیخ در آخر رسائل دارند در تعدی از مرجحات منصوصه. بنابر اینکه در اخبار متعارضه ترجیح است، آنوقت یک بحثی است که آیا فقط مرجحاتی که در نص ذکر شده ملاک است یا نه این را از باب مثال مرجحات ذکر نموده‌اند. دو خبر معارض احدی هر مرجحی که داشته باشد چه در نص باشد یا نباشد مقدم و متعیّن است، فرمایش و دلیلی که شیخ

آنجا دارند این دلیل است که ما نحن فیه و جاهای دیگر را هم می‌گیرد. از رسائل یک خط میخوانم در ص ۸۷ اواخر صفحه، فرموده‌اند: و مقتضی تعدی عن مورد النص فی العلة وجوب الترجیح لكل ما یوجب کون احد الخبرین اقل احتمالاً لمخالفة الواقع. کدام اقل احتمالاً لمخالفة الواقع است آن متعین است. اگر این حرف را آنجا پذیرفتیم یعنی این عموم را که در طریقین هر کدام احتمال و در حد مخالفتش با واقع کمتر باشد این متعین است و آن دیگری حجیت ندارد. اگر این را پذیرفتم محتمل الاورعیة متعین است چرا؟ چون هر قدر احتمال مخالفت واقع در غیر محتمل الاورعیة داده شود در این کمتر است. خصوصاً روی تقریری که سابقاً شد که اورعیة مدخلیت در بهتر استنباط کردن دارد. روی این فرمایش اگر در اصول این حرف را پذیرفتیم اینجا باید بگوئیم محتمل الاورعیة یتعین تقلیده و آن دیگری تقلیدش جائز نیست برای آن کسی که احتمال الاورعیة میدادم و دیگری این احتمال را نمی‌دهم.

وربما یقال نه، فرق دارد، در اعلم ما محتمل الاعلمیة را گفتند که یتعین تقلیده اما آن ملاک استنباط مبتنی بر علم است و در اورعیة ملاک استنباط مبتنی بر آن نیست پس محتمل الاورعیة شک می‌شود در تعینش و اصل عدم تعینش است.

پس بحث مربوط به این است که کدام تام باشد؟ آیا احتمال مخالفت واقع در هر جا کمتر باشد را کمتر میدانیم در طرق آنوقت خبر واحد و مجتهدین فرق نمی‌کند چون مسأله، مسأله طریقت است. اگر بنای عقلانی در این زمینه ادعا شد که العهده علی کسی که مدعی است که گفت بر تخییر است یا تعین، اما بحث سر صغری است که آیا همچنین بنائی هست یا نیست

و اگر شک کردیم در اینچنین بنائی که غالباً اینطور جاها بناء را متعارض نقل می‌کنند و فقیه یا مطمئن به یکی می‌شود یا نه؟ اگر مطمئن شد که بحثی نیست و اگر نشد این دو مطلب است که در باب محتمل مخالفه الواقع، زید که اورع است احتمال واقع در آن کمتر است و اگر این موجب تعیین است در خبر، چون خبر که یک خصوصیت و دلیل خاص که ندارد و آیه و روایتی که ندارد، اینجا هم هست، خبر بعنوان طریق است و قول مجتهد هم طریق است. فقط قول مجتهد طریق حدسی برای مقلد است و قول زراره و امثالش، قول حسّی است برای مجتهد.

یک طرف دیگر اینکه فرق بگذاریم بین احتمال اعلم و اورع. در احتمال اعلمیّت مسأله را مطرح کرده‌اند و اینجا ندیده‌ام که مطرح کرده باشند مگر فرمایشی که از مرحوم آسید اسماعیل صدر نقل کرده‌اند که ایشان احتمال را هم تصریح کرده بودند.

در احتمال اعلمیّت خیلی‌ها گفته‌اند که یا زید و عمرو متساوی هستند و یا زید اعلم است که گفته‌اند زید مقدم است. آنوقت آیا ما می‌توانیم گردن کسانی بگذاریم و بگوئیم مستفاد کلامشان در اعلم و تقدیم محتمل الاعلیّه بگوئیم اورعیّه هم همین است یا نه؟ بالتّیجه یحتمل که بگوئیم می‌شود گردنشان بگذاریم چون چه فرقی می‌کند؟ و یحتمل که نشود گردنشان بگذاریم چون ملاک تقلید اصلاً علم است و در ورع ملاک تقلید این است و اهل خبره بودن به ورع کاری ندارد، به وثاقت کار دارد و وثاقت است که در هر دو هست مگر اینکه بگویم ورع مدخلیت در استنباط کردن دارد و در اینکه فتوی با احتیاط‌تر باشد و با تأمل بیشتر باشد تا احتمال خطا در آن کمتر باشد. آیا می‌توانیم بگوئیم کل من قال بتقدیم المحتمل الاعلیّه قاعده‌اش این

است که بگوید بتقدیم محتمل الاورعیّه، این حرف بعید نیست. آیا عقلاء این را حُسن می دانند تا تعیین می دانند.

یک تمه دیگر که باز زیاد مورد ابتلاء واقع می شود در اختلاف اهل خبره است در اورعیّت.

یک تمه دیگر این است که مقلد مراجعه کرد به اهل خبره همانگونه که در اعلم اختلاف می کنند در اورع هم همین اختلاف را دارند و بینه عادلّه اهل خبره اختلاف می کنند در اورع هم همین اختلاف را دارند و بینه عادلّه اهل خبره گفته زید اورع است و بینه عادلّه اهل خبره گفته عمرو اورع است اینجا تکلیف چیست؟ یک وقت است شمائی که از اهل خبره سؤال کردید و تعارض کردند در اورع که گروهی گفتند زید و گروهی گفتند عمرو اورع است، یک وقت از قول احدهما اطمینان برای شما حاصل می شود و خیلی وقتها اینگونه می شود و گیری ندارد و اطمینان حجیّت دارد و گیری ندارد.

یک وقت برای شما ظن حاصل می شد که اینها قولشان اقرب به واقع است حالا چه ظن به مخبر و چه ظن به خبر فرقی نمی کند. یا ظن به اورعیّت یا ظن به قول اینها. اگر ما گفتیم در این مسأله ظن معتبر است که گروهی مثل شیخ تصریح کرده اند باز اینهم گیری ندارد. عمده بحث در فرع سوم این مسأله است که ظنی حاصل نشد یا اگر هم حاصل شد ظن را معتبر ندانستید و ظن را علی الاصل دانسته چون بعضیها گفته اند در باب طرق ظن، ظن خاص است و بالخصوص حجیّت دارد. بعضیها در مطلق باب طرق گفته اند و بعضی در تقلید بالخصوص گفته اند که قبلاً در باب تقلید اعلم گذشت. اما اگر نه **الظن کالشک و لا یعنی من الحق شیئاً** و حکمش حکم شک است در مقام اثبات دو چیز بیشتر نداریم یا علم یا شک داریم. ظن اگر معتبر است حکم

علم را دارد و اگر معتبر نیست حکم شک را دارد پس چیز سوم نیست. اینجا آیا تکلیف چیست؟ اینها می گویند زید اورع است و آنها می گویند عمرو، حالا چه شک موضوعی و چه شک حکمی، و از مصادیق شک در مکلف به است، و وقتیکه از مصادیق شک در مکلف به شد قاعده اش این است که احتیاط باید کرد الا علی مبنین، یکی اینکه بگوئیم در باب تقلید احتیاط واجب نیست که معظم گفته اند و احتیاط بین مجتهدین بعنوان یک قاعده کلیه نداریم، تخییر می شود. بله ممکن است در یک مسائل جزئیة در باب تقلید احتیاط واجب باشد اما شخص واجب باشد که احتیاط بین طریقین کند بین دو مجتهد، هر جا قول از این بر این احوط است عمل به این کنید و هر جا قول آن احوط است عمل به آن کند و هر جا متباینین است به هر دو عمل کند. این می گوید قصر آن می گوید تمام جمع بین هر دو کند. که ما همچنین چیزی نداریم چون دلیل و آیه خاصی نداریم.

یک مبنای دیگر این است که حصر کنیم وجوب تقلید اورع را به جائی که اورعیّت احراز شود مثل اینکه در باب اعلم همچنین حرفی بود که آن را هم ما قبول داریم. یعنی اگر تقلید اورع متعین باشد این در جائی است که احرازش عقلاً و شرعاً ممکن باشند اما اگر ممکن نبود این شرط اورعیّت می افتد. مثل اینکه در باب اعلمیّت عده ای این شرط را انداخته بودند. اگر یکی از این دو مورد ممکن بود فبها و الا باید احتیاط کنیم و کسانی هستند که هیچ یک از این حرفها را قبول ندارند و می گویند هر کجا که شک در مکلف به در باب تقلید باشد اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و برائت حاصل نمی شود مگر با احتیاط، در جائیکه تعارض کرد. بله اگر در متعارضین (این حرفی است مهم اگر بتوانیم در اصول این بحث را روشن کنم، از اول تا آخر فقه موارد

زیادی مبتنی بر این است و اگر روشن نشد موارد زیادی مورد احتیاط می‌شود و آن موردی است که در طریقین متعارضین آیا مطلقاً تساقط هست که مشهور قائلند یا اینکه در طریقین متعارضین هر کدام که رجحان داشت آن مقدم است و یجوز الاعتماد علیه است در جائی که اصل عام برخلاف نباشد و یجب الاعتماد علیه اگر اصل عام برخلاف این و یا بر خلاف احتیاط باشد. که این قول دوم به نظر می‌رسد که اقوی باشد و روایات خاصه هم دارد در باب بینة که در آن مورد هم جماعتی عمل نکرده‌اند و جماعتی هم عمل کرده‌اند. و آن موردی است که اگر چهار عادل شهادت دارند که این منزل مال زید است و دو عادل شهادت دادند مربوط به عمرو است آیا تساقط است؟ که مشهور گفته‌اند تساقط می‌کند و فرقی نمی‌کند که ترجیح کمی باشد یا کیفی و چه کمی و کیفی.

یک تمه دیگر هست. **اذا قَلَّدَ غَیْرَ الْاَوْرَعِ**، چند قسم است: یک وقت مع العلم و العمد است. یک وقت می‌داند زید اورع است ولی از عمرو تقلید می‌کند (البته بنابر تعین تقلید اورع و اینکه تقلید غیر اورع صحیح نیست) این حکم ظاهرش این است که تقلیدش باطل است.

دوم این است، با اینکه زید اورع است این تقلید عمرو کرد. چرا؟ چون نمیدانست زید اورع است یا می‌دانست ولی یادش رفت و روی تقصیر بود، در اینجا هم حکمش، حکم اول است، چون بنابراین است که مقصر در جمیع اعمال و استحقاق عقوبت حکم عالم عامر را دارد.

سوم این است که تقلید غیر اورع را کرد مع الجهل او نسیان قصوری، و بعد از مدتی یادش آمد، این اعمالش چه حکمی دارد؟ تکلیفاً گیری ندارد که در حکم عالم عامد نیست، یعنی استحقاق عقوبت ندارد و در اصول دین است

که جاهل قاصر لا يستحق العقاب و این در بحث حکم تکلیفی است. اما بحث سر حکم وضعی است و این باید از زید اورع تقلید میکرده و متعین بوده مطلقاً مثل اینکه تقلید مجتهد باید میکرده، یعنی اگر فرضاً یقین کرد پدرش از روی جهل قصوری تقلید عمرو را کرده و وظیفه پدر این بوده که تقلید زید را بکند. این اگر اصل صحت را در نماز و روزه‌هایش جاری شود که در بعضی موارد جاری می‌شود فبها و اگر جاری نشود که بداند پدر چه جور نماز و روزه گرفته و به فتوای زید اورع اعمال باطل بوده، پس باید تمام نمازهای پدر را قضاء کند و این یکی از آثار بطلان است. بله قاصر بوده ولی دلیلی ندارد که نمازهایش درست باشد چون باید از اورع تقلید می‌کرده و جماعتی در عروه تصریح کرده‌اند که اعمالش باید موافق باشد با مجتهدی که آن وقت وظیفه‌اش بوده تقلید کند با مجتهدی که الآن وظیفه‌اش است که تقلید کند و غالباً گفته‌اند که باید با وقت عمل موافق بوده باشد و بعضی گفته‌اند حتی موافق با عمل هم فایده ندارد، موافق با استناد می‌خواهد و اگر استثناء نداشته باشد فایده‌ای ندارد و دلیلی بر آن نیست که در باب اعلم مفصل صحبت شد.

فهرست

۵	جلسه ۱۱۴
۱۳	جلسه ۱۱۶
۲۱	جلسه ۱۱۷
۲۵	جلسه ۱۱۸
۳۳	جلسه ۱۱۹
۳۷	جلسه ۱۲۰
۴۲	جلسه ۱۲۱
۴۸	جلسه ۱۲۲
۵۴	جلسه ۱۲۳
۵۹	جلسه ۱۲۴
۶۶	جلسه ۱۲۵
۷۴	جلسه ۱۲۶
۸۰	جلسه ۱۲۷
۸۸	جلسه ۱۲۸

۹۷.....	جلسه ۱۲۹
۱۰۳.....	جلسه ۱۳۰
۱۱۱.....	جلسه ۱۳۱
۱۱۹.....	جلسه ۱۳۲
۱۲۶.....	جلسه ۱۳۳
۱۳۴.....	جلسه ۱۳۴
۱۴۲.....	جلسه ۱۳۵
۱۴۹.....	جلسه ۱۳۶
۱۵۶.....	جلسه ۱۳۷ / ۱
۱۶۴.....	جلسه ۱۳۷ / ۲
۱۷۰.....	جلسه ۱۳۸
۱۷۷.....	جلسه ۱۳۹
۱۸۵.....	جلسه ۱۴۰
۱۹۱.....	جلسه ۱۴۱
۱۹۸.....	جلسه ۱۴۲
۲۰۵.....	جلسه ۱۴۳
۲۱۴.....	جلسه ۱۴۴
۲۲۰.....	جلسه ۱۴۵
۲۲۸.....	جلسه ۱۴۶
۲۳۶.....	جلسه ۱۴۷

۲۴۴	جلسه ۱۴۸
۲۵۳	جلسه ۱۴۹
۲۶۳	جلسه ۱۵۰
۲۷۰	جلسه ۱۵۱
۲۷۹	جلسه ۱۵۲
۲۸۵	جلسه ۱۵۳
۲۹۲	جلسه ۱۵۴
۳۰۲	جلسه ۱۵۵
۳۱۰	جلسه ۱۵۶
۳۱۷	جلسه ۱۵۷
۳۲۴	جلسه ۱۵۸
۳۳۰	جلسه ۱۵۹
۳۳۶	جلسه ۱۶۰
۳۴۴	جلسه ۱۶۱
۳۵۰	جلسه ۱۶۲
۳۵۷	جلسه ۱۶۳
۳۶۴	جلسه ۱۶۴
۳۷۱	جلسه ۱۶۵
۳۷۷	جلسه ۱۶۶
۳۸۳	جلسه ۱۶۷

۳۸۹.....	جلسه ۱۶۸.....
۳۹۷.....	جلسه ۱۶۹.....
۴۰۲.....	جلسه ۱۷۰.....
۴۰۹.....	فهرست.....