

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

اجتهاد و تقلید

جلد پنجم

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 ۲۳۹

۲۷ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحیح حریز را که دیروز خواندم از این حجه آیا حجت شیاع ثابت می شود یا نه؟ حالا اگر استفاده شد باز جای بحث برای منکرین حجیت شیاع باز است. ممکن است از جای دیگر اشکال بگیرند. فعلاً بحث بعد از فراغ از سند صحیحه که گیری در سندش نیست صحبت سر ظهور است. آیا اگر ما باشیم و این روایت من حیث المجموع نه یک یک که این یک معنایش این است و آن تکه معنایش فلان چیز. با ملاحظه صدر و ذیل آیا ظهور دارد در حجیت شیاع یا ظهور ندارد؟

جماعتی از اعظم منعم مرحوم شیخ انصاری در متعدد از کتابهایشان: رسائل، قضاء، و منعم استاد شیخ انصاری صاحب مستند، نراقی در اوائل در مستند، اینها من حیث المجموع سه اشکال بر این صحیحه نموده اند.

۱- آخر صحیحه می گوید: اذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم. مرحوم شیخ و نراقی فرموده اند: کلمه المؤمنون ظهور دارد در یک یک افراد مؤمنین. فرموده اند این کلمه المؤمنون عام افرادی است یعنی هر یک مؤمن که شهادت

دارد شما تصدیقش کن. این هم قید ایمان کرده که در شیاع قید ایمان نیست و لازم نیست آنهایی که خبری را نقل کردند مؤمن باشند و هم یک عددش هم کافی است. پس اصلاً روایت ربطی به شیاع ندارد. شیاع این است که عده‌ای و مجموعه‌ای از مردم حرفی را نقل کنند. اگر ما باشیم و این صحیحه، حضرت به اسماعیل می‌فرمایند: **اذا شهد عندک المؤمنون**، انگشت روی کلمه مؤمنون گذاشته‌اند و گفته‌اند این المؤمنون جمع محلی به ال ظهور دارد در عموم افرادی یعنی این واحد من المؤمنون و این از دو جهت اجنبی از شیاع است: ۱- از جهت اشتراط ایمان ۲- از جهت کفایت یک نفر بودن. پس اجنبی عن الشیاع.

صحت این است که در مورد این اشکال دو بحث است: یک بحثش را مرحوم شیخ و نراقی متعرض شده‌اند و دیگری را بیان نموده و جواب داده‌اند. بحثی که متعرض نشده‌اند بحث علمی است که می‌گویند مثبتین بینشان تقیید نیست و همیشه تقیید در نفی و اثبات است و این از مسلمات اصول و فقه است. یک استثناء فقط دارد و آن اینکه از خارج به قرینه‌ای خلاف را استفاده کرده باشم.

مثبتین یعنی چه؟ یعنی یک وقتی مولی می‌گوید: **اطعم المسکین** که این اطلاق دارد یک مسکین، دو مسکین و یک دلیل دیگر می‌آید منافی و می‌گوید: **لا یکفی اطعام المسکین الواحد** که قید می‌زند **اطعم المسکین** را و می‌گوید باید بیشتر از یک نفر باشد. اما گر مثبت بود چه توی یک دلیل یا دو دلیل. یک دلیل می‌گفت **اطعم العلماء** و یک دلیل می‌گفت **اطعم الفقهاء من العلماء**. آیا این معنایش این است **اطعم العلماء** که غیر فقهاء را اکرام نکن؟ آیا این العلماء را تقیید می‌کند؟ می‌گوید **العلمائی** که گفته شده معنایش این است که علماء فقه

نه علمای دیگر. می‌گویند: نه. این ظهور ندارد مثبتین تقیید نمی‌کند، بلکه ظهور دارد در مراتب اهمیت. عالم را اکرام کن عالم در فقه تأکیدش بیشتر است. در مثبتین بخاطر یکی از دیگری دست بر نمی‌داریم و به هر دو عمل می‌کنیم.

در باب مسأله فقهی که محل ابتلاء هم هست و بدرد می‌خورد. در مسأله اینکه اطعام مسکین که در فدیة قضای ماه رمضان لازم است یا ذوالعطاش روزه نمی‌گیرد. روایت دارد اطعم المسکین، اطلاق دارد. روایت هم دارد اطعم دو مسکین را، روایت دارد یک مد بده و روایتی دیگر می‌گوید دو مد بده. فقهاء حمل بر مراتب فضیلت کرده‌اند چون هر دو مثبت است و مد دوم مستحب است اینکه می‌گوید دو مد بده ظهور دارد که یک مد کافی نیست، اما ما از این ظهور دست بر می‌داریم بخاطر مد که شامل یک مد هم می‌شود. مثبتین تقیید نمی‌کند. حالا ببینیم این مطلب مسلم در فقه را ببینیم در اینجا می‌توانیم از آن استفاده کنیم یا نه؟ در صحیحہ حرز دو جایش کلمه الناس داشت با تقریر معصوم علیه السلام و یک جایش فرمودند: اذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم. ما روی چه مناسبتی دست از کلمه ناس بر می‌داریم بخاطر المؤمنون؟ هر دویس درست است. اما جای دیگر مخدوری نداشته باشد. حضرت فرمودند: اما بلغک انه یشرب الخمر؟ عرض کرد: هکذا یقول الناس. حضرت فرمودند به او پول نده. بعد که پولش خورده شد دعا می‌کرد که خدایا به جایش به من اجر و پول بده. حضرت فرمود نه مستحق اجری و نه خدا عوضش را می‌دهد چون مگر نشنیدی که شرب خمر می‌کند؟ گفت من که ندیدم مردم میگفتند. این دو مورد ظهور در شیاع دارد. و ما باشیم و این دو مورد گیری ندارد که ظهور در شیاع دارد. حضرت هم تقریر فرمودند. آن وقت

بخاطر المؤمنون که شامل هر یک یک مؤمن می شود ما دست از الناس برمی داریم؟ نه. این به جای خودش درست است و آن نیز درست است. چه مانعی دارد که روایت در موردش که الناس دارد و ظهور در شیاع دارد. شیاع حجت است و مؤمنین هم یک یک اگر شهادت بدهند حجت است. چرا ما از کلمه الناس که دو مرتبه تکرار شده دست برداریم و تقریر معصوم هم دارد بخاطر ظهور المؤمنون در ایمان و کفایت یک نفر؟ اگر مثبت و نافی بود بله دست بر می داشتیم اما اگر هر دو مثبت است چه؟ این از مسلمات اصول و فقه است. این یک بحث است.

من نظرم این است که باید یک بحثی در شیاع وارد کرد و آن این است که ما یک شیاع عام و یک شیاع خاص به مؤمنین داریم و شاید روایت اشاره به این باشد. یعنی یک وقتی مطلب این است که مکه از کدام طرف است و انسان در صحراست. از همان کسانی که در صحرا زندگی می کنند سؤال می کند که مکه از کدام طرف است؟ همه می گویند از اینطرف و من نمی دانم کدام مؤمن، فاسق، عادل است و اگر شیاع شد، جهت مکه ثابت می شود و این شیاع اصطلاحی است.

یک وقت شیاع مؤمنین است که در ما نحن فیه شاید مورد این باشد و چون مورد این بوده حضرت تقریر فرمودند. چون شیاع مطلقاً حجت است چه مؤمن و چه غیر مؤمن حضرت اما بلغک گفتند و اسماعیل عرض کرد يقول الناس نكفت مؤمنین و ما دو مطلب در شیاع داریم عام و مؤمنین و دومی اخص مطلق از شیاع است و ما نحن فیه از این قسم است.

فقهاء یک مثال می زنند و می گویند اگر یک دلیل داریم که اعتق رقبه و کسی که قتل خطأ کرد عبدی را آزاد کند و یک روایت داریم اعتق رقبه مؤمنه.

می‌گویند مطلق الرقبه جازز است و ایمان افضل است مگر یک دلیلی داشته باشیم که نافی اعتق رقبه باشد و بگوید رقبه غیر مؤمنه کافی نیست و نفی اثبات تقیید می‌کند.

بحث دومی که آقایان مطرح کرده‌اند این است که فرموده‌اند عام (جمع محلی به ال) ظهور دارد در عام افرادی یعنی اگر گفت اکرم العلماء یعنی یک یک علماء را اکرام کن. اذا شهد عندک المؤمنون یعنی یک یک از مؤمنین یعنی عام افرادی اینجا عموم افرادی قطعاً مراد نیست چون کلمه ولو المؤمنون است و این کلمه ظهور دارد در عموم افرادی، اما می‌گویند ظهور یک کلمه‌ای در یک معنایی چون طریقت عقلائیه دارد به کشف مراد متکلم لهذا این ظهور حجیت دارد و از آن تعبیر به تطابق الارادتین می‌کنند، الارادة الجدیه و الاستعمالیه. اراده استعمالیه یعنی ظهور، اراده جدیه یعنی طوری که متکلم اراده کرده است. جمع محلی به ال ظهور در عموم دارد و گیری ندارد. اما حضرت که اینجا فرمودند شهد المؤمنون و صدقهم، این المؤمنون که قرار گرفته بین ماده شهادت و بین امر امام علیه السلام به تصدیقشان، این نمی‌گوید ولو ظهور در عموم افرادی دارد اما نمی‌تواند کاشف عقلائی باشد از اینکه حضرت همین ظهور را اراده کرده باشند، این قرینه داخلیه است و عقلائی و عقلیه. چون از خارج ما می‌دانیم که شهادت یک مؤمن حجیت ندارد به عنوان مؤمن بودن، لهذا شیخ و نراقی فرموده‌اند که دو قید به المؤمنون بزنیم. از یک طرف آمده‌اند بخاطر کلمه المؤمنون و عموم افرادی هم که ظهور در ایمان دارد و هم ظهور در یک یک دارد الناس را خراب کرده‌اند. از آنطرف دیده‌اند شهادت مؤمن نه قید ثقه دارد و نه قید عدالت دارد و گفته‌اند باید دو قید به آن بزنیم بخاطر ادله دیگر. اذا شهد عندک المؤمنون اولاً دوتا به بالا باشند و دوم اینکه عادل باشند.

بینه که نباشد تصدیق لازم نیست.

چه موقع این دو قید را زده‌اند چون تطابق الارادتين مسلماً نیست چون این ظهور در عموم افرادی در اینجا طریقت عقلائیه، کاشفیه عقلائیه به مراد متکلم ندارد. پس وقتی که نداشت ما می‌گوئیم وقتی که طریقت ندارد ولو ظهور دارد بدرد نمی‌خورد و ظهور وقتی بدرد می‌خورد که عند العقلاء حجت باشد و حجیت ندارد ما متعبد به لفظ و معنا که نیستیم متعبد به اینکه مولی چه چیزی اراده کرده است. بله اراده مولی را غالباً از لفظ و ظهور لفظی استفاده می‌کنیم اما اگر یک موردی مسلم شد که این را مولی اراده نکرده و مسلماً حضرت صادق علیه السلام نمی‌خواهند بفرمایند که هر مؤمنی به هر چه شهادت داد یجب تصدیقه چه عادل و چه فاسق باشد. حتی در یک عدد شاهد عادل هم محل بحث است و تا به امروز محل خلاف است. پس معنای ظاهر مراد نیست، المؤمنون مجازاً چه معنای دیگری دارد؟ جمع محلی به ال دو معنای دیگر دارد: یک معنای المؤمنون دارد. عام مجموعی یعنی هم به قید اجتماع یعنی همه با هم که این مقطوع العدم است و در تاریخ هم مصداق ندارد که کل مؤمنین یک جا جمع شده و حرفی را بگویند مگر در زمان پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام که همه یک جا جمع بودند. وگرنه شاهد عندک المؤمنون می‌گویند عام مجموعی یعنی همه با هم و این معنای مجازی جمع محلی به ال است که قطعاً مراد نیست.

ما می‌مانیم و یک معنا که شیخ تعبیر فرموده‌اند به جنس جمع، یعنی چه؟ یعنی المؤمنون به چند نفر گفته می‌شود؟ به سه نفر هم می‌گویند؟ بله. به ۴ - ۵ - ۱۰ هم گفته می‌شود؟ بله. این‌ها مصادیق جمع است آن وقت بگوئیم المؤمنون اراده شده در اذا شاهد عندک المؤمنون، چه چیزی را حضرت اراده

کرده‌اند؟ البته وقتی که مسلّم شد که ظاهرش مراد نیست. پس هر جائی که جماعه من المؤمنین شهادت دادند فصدقهم. چه ۳ چه ۵ چه ۱۰۰. این ضد الجمع است. شیخ فرموده‌اند: این را نمی‌شود اراده کرد. ظهور در عام افرادی دارد و عام مجموعی مسلّم البطلان است و جنس الجمع را هم نمی‌شود اراده کرد. چون به ذهن نمی‌رسد لبعده عن المعنی الظاهر فیه. پس می‌ماند عموم افرادی و باید بگوئیم حضرت علیه السلام کلمه المؤمنون را که فرمودند یعنی کل واحد واحد من المؤمنین و غیر از این هم راهی ندارد. بله این عام مطلق است و دلیلی که می‌گوید مؤمن غیر از این هم راهی ندارد. بله این عام مطلق است و دلیلی که می‌گوید مؤمن غیر عادل اگر شهادت داد شهادتش حجت نیست نافی است و این اثبات است تقیید می‌زند که باید عدل باشد و یک دلیل دیگر می‌گوید اگر یکی شهادت داد حجت نیست باید دوتا باشد این هم نافی است و تقیید می‌زند که دو مؤمن باید باشد.

حالا در این بحث دوم چیزی که به نظر می‌آید این است که چه گیری دارد ما بگوئیم عام مصادیقی است و جنس الجمع است. لكل جماعة جماعة: کجایش دور است؟ مجاز است، گیری ندارد و خلاف ظاهر خود کلمه المؤمنون است و خود اینکه عام مجموعی قطعاً مراد نیست و عام افرادی مطلقاً مراد نیست همین قرینه می‌شود بر اینکه حضرت اراده کرده‌اند جنس الجمع را. کجایش دور است؟ وقتی که عموم افرادی مسلّم البطلان است می‌گوئیم اراده کرده‌اند. آیا این گیری دارد که جماعه جماعة اراده شده باشد. چون در روایت دو قرینه دارد. الناس. معروف است که فلانی شارب الخمر است. در موردی که معلوم است شراب‌خوار است حضرت فرمودند: شهد عندک المؤمنون فصدقهم، مگر جنس الجمع باشد یعنی این دو نمی‌تواند قرینه

باشد برای اینکه المؤمنون که نمی شود بگوئیم حضرت اراده عام افرادی کرده اند چون شهادت یک مؤمن حجیت دارد و نمی شود گفت جنس الجمع را اراده کرده اند چون شهادت یک مؤمن حجیت دارد و نمی شود گفت جنس الجمع را اراده کرده اند چون مقطوع العدم است و در خارج هم مصداقی ندارد. این دو قرینه می شود بر اینکه حضرت جنس الجمع را قصد کرده اند. اگر این اشکال را بتوانیم هضم کنیم یعنی بتوانیم از دید عقلائی استفاده کنیم که المؤمنون جنس الجمع باشد آنوقت این اشکال مرتفع می شود.

جلسه ۲۴۰

۲۸ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحبت این بود که صحیحۀ حرّیز در قصه اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام آیا ظهور در حجّیت شیاع دارد یا نه؟ عرض شد که چند اشکال به این روایت شده بود:

اشکال دوم شیخ این است که بر فرض این صحیحۀ ظهور در حجّیت شیاع داشته باشد معارض دارد. یعنی یکی از شرائط حجّیت عدم المعارض است. این صحیحۀ بر فرض می‌گوید شیاع حجت است روایت دیگر داریم که می‌گوید شیاع حجت نیست. آن روایت این است که شیخ هم در رسائل و هم در کتاب قضاء نقل فرموده‌اند: کذب سمعک و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامة و قال لک قول فصدقه و کذبهم. این عبارتی است که من از روی رسائل چاپ اخیر سی جلدی نقل کرده‌ام. و رسائل کتاب الحجج ابواب العشرة باب ۱۵۷ ج ۴ که در جلد ۱۲ ص ۲۹۵ است. این هم تعقیب شیخ بر روایت است. فان تکذیب المسع کالصریح فی مخالفة ما دل علیه الصحیحة. فرضاً صحیحۀ حرّیز دلالت بر حجّیت شیاع داشته باشد این معارضش است. جزء توضیح

واضحات عرض کنیم. قسامه یک اصطلاحی است شرعی که قبل از اسلام هم بوده و اسلام تقریر فرموده، فوارقی که بیان نموده است. قسامه در لوث است که اگر یک منطقه‌ای متهم به قتل شدند به کشته‌ای که در آن منطقه پیدا شد اهل آنجا مسئول از این قتل هستند یا باید ثبات شود که چه کسی کشته یا اینکه قسم بخورند که نمی‌دانیم که ۵۰ قسم باید خورده شود و اگر ۵۰ قسم خوردند از نظر اعتبار شرعی و ظاهری بری هستند از این قتل و قتل دیه‌اش به گردن بیت المال می‌افتد و این معنای قسامه است. این خمسون قسامه یا قسامه است و ذکر شده که رفع است یا نصب و نمی‌دانم که حضرت چگونه تلفظ کرده‌اند؟ اگر قسامه بگوئیم خمسون می‌شود بدل و قسامه می‌شود بدل از خمسون یعنی اگر شهادت دادند ۵۰ نفر که یک قسامه را تشکیل می‌دهد. بعضی‌ها گفته‌اند این خلاف ظاهرش است. قسامه است و تمییز. یعنی اگر ۵۰ تا قسامه که هر یک ۵۰ نفر است یعنی ۲۵۰۰ نفر شهادت دادند که ما نکشته‌ایم.

اینجا چند عرض هست:

۱- آن صحیحه حریز و قصه اسماعیل بالاعتبار و التبعید مسلماً حضرت صادق علیه السلام فرموده‌اند چون صحیحه است، اما این روایت هیچ سندی ندارد و از نظر اصطلاحی که خود شیخ در آخر تعادل و تراجیح خیلی پایه‌های این اصطلاح را محکم می‌کنند و می‌گویند تعارض فرع تکافؤ است و اگر دو روایت هر دو معتبر بود و تنافی بینشان بود می‌گوئیم تعارض است و اگر یکی معتبر و دیگری غیر معتبر بود این تعارض نیست روایت صحیحه حریز معتبر است و می‌شود گفت که حضرت این حرف را فرمودند. اما این فقط یک سند دارد که کلینی فرموده و شیخ صدوق که بالنتیجه به یک سند می‌رسد یعنی و

فرع در یک اصل، آنوقت در سندش سه نفر محل اشکال هستند. یکی شان سهل بن زیاد است هر چند که من تبعاً لجماعه من المحققین سهل بن زیاد را معتبر می‌دانم. دیگری یحیی بن مبارک است که نمی‌دانیم کیست. و مجهول است دیگری محمد بن فضل است مشترک است بین سه نفر که مجهول است و محرز نیست که کدام است و نتیجه تابع اخص مقدمات است و اگر یک نفر مجهول باشد آن روایت غیر معتبر است. پس این روایت وجود و عدمش سواء است و با این صحیحه نمی‌تواند معارض باشد و اصلاً نمی‌شود تعبیر تعارض را در آن بکار برد و تکافؤ ندارد.

۲- روایت اخص مطلق از ما نحن فیه است. از نظر دلالتی بر فرض سندش معتبر بود و کذب سمعک و بصرک صحیحه بود. روایت صحیحه حریز می‌گوید شیاع حجت است می‌گوید شیاع همه جا حجت است و اطلاق دارد. این کذب سمعک و بصرک می‌گوید اگر شیاع بر ضد یک مؤمن بود و او تکذیب کرد به این شیاع عمل نکن. تعبیر به تعارض و تنافی کجاست مورد تنافی دو قید دارد. یکی اینکه شیاع بر ضد مؤمن باشد و کذب سمعک و بصرک می‌گوید شیاع در مسافت حجت نیست؟ نه می‌گوید شیاع در قبله و نکاح و نسب حجت نیست؟ خیر ربطی ندارد. ولی حریز می‌گوید همه شیاعها حجت است و کذب سمعک و بصرک یک موردی را که دو قید است از شیاع بیرون کشیده است و بر فرض حجت بود می‌گفتیم بله اگر شیاع بر ضد یک مؤمن بود خود آن مؤمن تکذیب کرد می‌گوئیم این شیاع حجت نیست. مثل اینکه در باب قضاء و حدود و تعزیرات می‌گوئیم حجت نیست. اما بحث الآن در این است که هل الموضوعات الخارجیة كما ثبتت بقول الثقة و عدل واحد بنابر قول و بالبینه و آیا به شیاع ثابت می‌شود یا نه؟ کذب سمعک می‌گوید یک

موردش نه. این اسمش تعارض نیست و اخص مطلق است.

۳- این روایت اصلاً آیا می‌شود به آن ملتزم شد یا باید بخاطر این روایت غیر صحیحۀ صدها روایت و ادله مسلمه را کنار بزنیم. روایت می‌گوید اگر ۵۰ نفر قسم خوردند که این آقا شراب خورده خودش می‌گوید نخورده‌ام. صریح روایت می‌گوید: صدقه و کذبهم. آیا ۵۰ نفر تواتر نیست؟ از مصادیق ظاهره تواتر است. آیا علم آور نیست عاده؟ پس اگر حضرت این روایت را فرموده باشند روایت حجت نیست و شاید کم موردی باشد که ۵۰ نفر موردی را بگویند و تواتر نکنیم؟ اقل تواتر ۱۰ نفر است آنوقت ۵۰ نفر بگویند این حجت نباشد.

اگر این روایت را معصوم علیه السلام فرموده باشد باید یکی از دو کار را بکنیم:
 ۱- بگوئیم قضیه خارجیه است چون قضیه حقیقه یعنی آیا حضرت این را بعنوان یک کبرای کلی فرموده باشند که تا روز قیامت پیاده شود. قضیه خارجیه این است که یک قصه و موردی بوده و حضرت علم داشتند و می‌دانسته‌اند که این‌ها دروغ می‌گویند این حرف را زده‌اند. پس کبرای کلی نمی‌فرمایند. یا اینکه حمل کنیم بر مطلبی که روایات زیاد دارد. یعنی انسان با مردم جمیل بگوید و برخوردار کند. حالا اگر ۵۰ نفر هم گفتند که فلانی شراب خورده و من از او پرسیدم که ۵۰ نفر می‌گویند تو شراب خوردی و خودش گفت نه من نخوردم، من با او بحث نکنم و بگویم اشکالی ندارد و تأویل کنم این روایت را البته این خلاف ظاهر روایت است.

پس اشکال دوم هم بر صحیحۀ حریر که ظهور در حجیت شیاع دارد و اعتباری ندارد.

اشکال سوم شیخ این است که: و حاصله (فرمایش حضرت به فرزندشان)

الأخذ في افعاله بمجامع الاحتياط ليسلم على كل من تقديري صدق القول و كذبه و عليه يحمل لوم الامام عليه السلام لاسماعيل. حضرت می خواهند به اسماعیل بگویند حالا که شنیدی که مردم می گویند این شرابخوار است تو قاعده اش این است که احتیاط کنی و اگر راست است که شرابخوار است خوب تو به شرابخوار اعتماد نکردی و اگر دروغ بوده که شرابخوار است تو پولت پیشت مانده است و باید احتیاط کنی.

اگر ما باشیم و این عبارت (می گویند آدم باید در تحقیق خودش را منصرف کند از اینکه قائل کیست تا تحت قوت و اسعه بزرگواریش قرار نگیرد و بتواند خودش تحلیل کند) صحیحه حریر که خوانده شد. شیخ می فرمایند حضرت به اسماعیل فرمودند: که قاعده اش این است که احتیاط کنی. از شیخ سؤال می کنیم این احتیاطی که فرمودید، آیا احتیاط و جویی است یا استجابی؟ اگر احتیاط و جویی است فیثبت المطلوب و اگر استجابی بوده آنهم استجاب عقلی است یعنی خوب بود نه لازم، آیا اسماعیل که شکی در جلالتش نیست و از اجلاء است اگر خلاف احتیاط استجابی کرد مستحب اینگونه لوم است؟ یکبار به او بگویند هیچ حقی بر خدا نداری نه اجرت می دهد و نه عوض می دهد آنهم در حال طواف و دوباره تکرار می کنند که خدا اجرت نمی دهد آیا این لوم با مخالفت استجابی می سازد؟

جلسه ۲۴۱

۲ رجب ۱۴۲۱

عرض شد راجع به حجیت شیاع به نحو مطلق استدلال به صحیحہ حریز شده است در قصه اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام و عرض شد اشکالاتی ذکر شده و کم و بیش صحبت شد. اشکال چهارم است روی مبنای مشهور ولو این اشکال را اینجا متعرض شده‌اند که این مبنا را در اصول قبول کرده‌ایم و آن این است که بر فرض صحیحہ حریز ظهور در حجیت شیاع به نحو مطلق داشته باشد من غیر تقیید با فارقہ العلم یا غیر علم. این صحیحہ معرض عنهاست و اعراض مشهور کاسر است و می‌شکند و از حجیت می‌اندازد. بنابراین که صحیحہ دلالت داشته باشد از حجیت می‌افتد.

خیلی فشرده عرض کنم در باب جبر و کسر، دلالت و سند چهار مطلب است که آیا روایتی که سند معتبر دارد اگر مشهور از آن اعراض کردند آیا می‌شود مثل روایت ضعیفہ السند یا نه؟ آیا روایتی که سند ضعیف دارد اگر مشهور به آن عمل کردند آیا می‌شود مثل روایت معتبرہ السند یا نه؟ همین حرف در دلالت هست اگر روایت سندش خوب است. اما دلالتش ضعیف

است، ظهور ندارد و اجمال دارد مشهور یک معنائی را از آن فهمیده‌اند، فهم مشهور آیا برای این دلالت حجت درست می‌کند یا نه؟ و بالعکس اگر روایتی است که سندش معتبر است و دلالتش هم ظاهر است اما مشهور که خلاف این ظاهر فهمیدند آیا این دلالت را می‌شکنند؟ نه اینکه می‌گویند این ظهور عقلانی ظهور نیست.

چهار مطلب است: الجبر و الكسر في السند و الدلالة. مشهور هر چهارتا را قائلند که ما هم قبول داریم. بحث اصولی مفصل است که صدها مورد در فقه بدر می‌خورد. جماعتی که به نظر می‌آید سرخ این‌ها محقق اردبیلی است و صاحب مدارک هستند این‌ها هر چهارتا را انکار کرده‌اند و گفته‌اند اگر روایت سندش معتبر است و دلالتش ظاهر است و مشهور از سند دلالت اعراض کرده باشد ضرر ندارد. و روایتی سندش ضعیف است و دلالتش ضعیف است و مشهور به آن عمل کرده‌اند فایده‌ای ندارد و یک عده‌ای هم تفصیل قائل شده‌اند بین سند و دلالت، جبر و کسر را در سند قائل شده‌اند، در دلالت هیچیک را قائل نشده‌اند.

یک عده هم در خود سند تفصیل قائل شده‌اند بین جبر و بین کسر که دو قول هم است خیلی‌ها از این قائلین که کم هستند بیشترشان کسر را قائل هستند و جبر را قائل نیستند و بعضی‌ها هم به عکس.

یک مسأله‌ای است پر ثمر و فایده و در اصول بحث می‌شود. در اصول در مباحثی که داشتیم بالنتیجه نظر مشهور را از آنها استفاده کردیم. هم جبر و هم کسر را قبول داریم، هم در دلالت و هم در سند مع حفظ صغری یعنی راستی شهرتی باشد نه شهر و مشهور باشد..

منقول از آیه الله بروجردی تفصیلی است که یادم نیست از کسی دیگر

دیده باشم، ایشان فرق گذاشته‌اند بین شهرت قدمائیه و شهرت متأخرین. شهرت قدمائیه را قبول داشتند جابراً و کاسراً، سنداً و دلالتاً. اما شهرت متأخرین را نه.

اشکال این است که صحیح‌ه حریز سندش گیری ندارد. بر فرض که دلالتش ظهور داشته باشد در حجیت شیاع، شیاع مطلق ولو افاده علم نکند، فقهاء از آن اعراض کرده‌اند و فتوایی طبق آن نداده و گفته‌اند شیاع اگر افاد العلم حجت است نه مطلق پس نمی‌شود به حجیه استدلال کرد.

الجواب: ۱- این اشکال را کسی می‌تواند بکند که کسر را قائل باشد. یعنی شهرت و اعراض مشهور را کاسر بداند. یعنی صاحب مدارک نمی‌تواند این اشکال را بکند چون مبنای ایشان این است که کاسر نیست حالا چه عمل مشهور را جابر بداند یا نداند چون در ما نحن فیه در کسر است. پس کسانی که کسر را قائل نیستند این اشکال روی مبنای آنها تام نیست.

می‌آئیم سر امثال ما که جابر و کاسر می‌دانیم و کسر را قبول داریم روی مبنای خود مشهور و مشهور که کسر را قبول دارند و اعراض مشهور را کاسر می‌دانند آیا این اشکال وارد است یا نه؟

از دو جهت این اشکال وارد نیست. ۱- اینکه شهرتی را می‌گویند کاسر است که محرز است که شهرت است. اینجا اشکال صغروی دارد. از شیخ انصاری به اینطرف تقیید کرده‌اند که این شهرت مسلم‌ه هست و کسی که تقیید نکرده باشد نادر است. اما انصافاً اگر به قبل از شیخ انصاری برگردیم با این عبارتی که قبلاً خوانده شد از فقهاء، یک عده از فقهاء اصلاً متعرض این مسأله نشده‌اند که شیاع اماره هست یا نیست؟ یک عده‌شان که فیهم اعظام و اجلاء مثل شهید اول و شیخ طوسی و علامه حلی، این‌ها تصریح کرده‌اند که

شیاع علم لازم ندارد. حالا بعضی گفته‌اند ظن متآخم بالعلم لازم است و بعضی گفته‌اند ظن قوی لازم است و بعضی تصریح کرده‌اند مطلق الظن کافی است. اما شیاع حجت نیست شک افاده علم کند. آیا ما می‌توانیم مطمئن شویم که راستی مشهور این قید را کرده‌اند تا بگوئیم اعراض از این روایت است؟ انصافاً محرز نیست این شهرت، شهرتی که در مقابلش اینگونه اعظام و اجلاء هستند. گذشته اینکه از عده‌ای هم نقل شده این مسأله و اصلاً در کتب متقدمین اسمی از شیاع نیست.

پس اگر صغری مسلّم شد این اشکال وارد است. اما آیا واقعاً صغری مسلّم است و از این اعراض شده است؟ اگر محرز باشد اشکالی ندارد و روی مبنای کسی که اعراض را کاسر می‌داند نمی‌شود به این روایت استدلال کرد اما انصافاً محل شک است. و اگر شک کردیم مانع احراز لازم دارد خصوصاً در مقام ظواهر و حجج. اگر کسی بینه و بین الله آن را شهرت حساب می‌کند صغراً و اعراض کرده‌اند باید از استدلال به این صحیحیه دست برداشت و حجیت شیاع به نحو مطلق، اما اگر کسی گفت شهرت نیست و یا لا اقل من الشک، باید محرز باشد که شهرتی هست.

جواب دیگر اینکه اگر این جواب تام شد و کسی گفت اینجا اعراض مشهور هست یک جواب دیگر داریم و آن این است که این روایت از اینکه به تنهایی بتواند دلیل شود بر حجیت شیاع ساقط می‌شود اما آیا این روایت نمی‌تواند مؤید شود اگر دلیلی دیگر داشتیم؟ مثلاً یکی دیگر از ادله شیاع بناء عقلاست و سیره، اگر آنها خیلی مورد اطمینان نبود آیا صحیحیه حریر نمی‌تواند مؤید باشد؟ یا یک مجموعه‌ای ادله داریم که یک یک آنها در حجیت کامل نیست یعنی به تنهایی روی بنای عقلاء نمی‌توانیم اعتماد کنیم و سیره هم

همینطور، اما بناء عقلاء که سیره و صحیحه حریز مع ضمها بعض الی بعض برای فقیه اطمینان آور است که آیا صحیحه حریز اینقدر اعتبار ندارد که جزء علت حجیت شیاع باشد نه تمام العلة.

پس صحیحه حریز اینطور نیست که کلا کنارش بزنییم و قابلیت این را دارد که باضم با بقیه ادله علی نحو اجماع موجب اطمینان نوعی به حجیت شیاع شود.

پس والحاصل این است که اعراض اگر کسی آن را کاسر نمی‌داند که قاعده‌اش این است که صحیحه حریز حجت باشد و اگر کسی اعراض را کاسر می‌داند و اینجا این مقدار را اعراض نمی‌داند و شک در اعراض دارد باز هم صحیحه حریز حجت خواهد بود. اگر کسی اعراض را کاسر می‌داند و اینقدر را مصداق و صغرای مشهور اعراض نمی‌داند. آنوقت صحیحه حریز از استقلال به حجیت شیاع می‌افتد اما از جزء علت بودن می‌افتد؟ و در باب شهرت بخصوص عده‌ای تعبیر کرده‌اند کالحجر فی جنب الإنسان. چطور حجر و انسان هیچ مناسبتی با هم ندارد.

هر حرفی ولو موهوم باشد ولی معلوم البطلان نباشد بجای خودش کارساز است فقط مقدار درستی و صدقش فرق می‌کند که ۱۰۰ باشد یا ۵۰. و از لا علمها علم حاصل می‌شود و از لا حجتها حجت ثابت می‌شود. لا حجة نه معنایش این است که معلوم البطلان است، لا دلیل علی حجیته یعنی لا استقلال له فی حجیته و به تنهایی نمی‌تواند حجت باشد ولی چند تا که با هم جمع شد من حیث المجموع می‌شود حجت و همین شبهه را مرحوم میرزای قمی در علم اجمالی کرده‌اند که چطور می‌شود از شک علم درست شود؟ یعنی این به تنهایی علم آور نیست ولی اگر با چند تای دیگر جمع شد علم آور می‌شود.

پس باید ببینیم که انضمام این ادله با هم آیا من حیث المجموع افاده حجیت شیاع می کند یا نه؟ البته اعظامی گفته اند حتی با انضمام به هم هم افاده حجیت نمی کند. این تتمه اشکالات به استدلال صحیحه حریز.

روایت دوم که از روایات عموم است روایت مسعد بن صدقه است. و الاشیاء کلها علی هذا (ذلک) حتی یستین لک غیر ذلک او تقوم به البینه. استدلال به کلمه یستین است. متعددی از فقهاء و منهم شیخ در رسائل یستین را گفته اند حتی یعلم. یعنی همه چیز بر اصل است مگر اینکه علم به خلاف اصل حاصل شود یا بینه شهادت دهد و بگوید بر خلاف اصل است.

این روایت بحث مفصلی دارد. گفته اند یستین حتی یعلم روی این کلمه یستین می خواهیم تأملی داشته باشیم و آن این است که این یستین کلمه عربی است و عربی صحیح است و روایت هم معتبره است و در موارد مختلف به آن کلمه را از لغت بگیریم یا عرف. احدی از لغوین تفسیر نکرده اند بالعلم منحصرأ و اینکه مرحوم شیخ فرموده اند: حتی یستین: ای یحصل له القطع ای یعلم، آیا این معنای استبانه است یا معنای وسیعتر دارد. علم و پائین تر از علم را مقداری می گیرد؟ در کتب لغت هیچ ظهوری ندارد بر اینکه استبانه منحصر به علم باشد.

می آئیم سر عرف، عرف را هم اگر ملاحظه کنید جماعتی از فقهاء گفته اند استبانه خاص به علم نیست. مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک ج ۷ ص ۸۹ به یک مناسبتی موثقه را ذکر فرموده اند و فرموده اند فان الاستبانه الظهور عند العقلاء لا خصوص القطع. با اینکه شیخ تصریح به قطع کرده اند.

استبانه در لغت تفسیر به ظهور می کنند یعنی چیزی که ظاهر باشد. لهذا اعظامی مثل حاج آقا رضا همدانی و صاحب جواهر گفته اند: الاستبانه اعم من

سائر الحجج الشرعية. یعنی العلمی. با اینکه شیخ گفته‌اند علم و قطع.
پس اگر استبانه علم باشد. حجج شرعیّه از آن ثبات نمی‌شود چون علم
نیست و آنها علمی هستند و چیزی مقابل علم است و حجتش موضوعاً
متوقف بر عدم علم است و لهذا در این گیر و دار افتاده‌اند که اگر استبانه
معنایش ظهور است او تقوم به البینه چیست با اینکه یکی از مصادیق ظهور
است. و در مقام جواب بر آمده‌اند که مرحوم آقای خوئی هم همین را مکرر
فرمودند و وجهش را ذکر کرده‌اند که وجوه مختلفه برایش ذکر شده است.

جلسه ۲۴۲

۲ رجب ۱۴۲۱

حجیت شیاع بما هو شیاع. یکی دیگر از روایاتی که استدلال به آن شده است. مرسله یونس است. این روایت نصش این است: وسائل کتاب القضاء ابواب کیفیه الحکم - باب ۲۲ ح ۱ یونس ابن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابی عبد الله علیه السلام: قال سألته عن البینه اذا اقامت علی الحق ایحل للقاضی ان یقضي بقول البینه اذا لم یعرفهم من غیر المسأله قال علیه السلام: خمسة اشیاء یجب علی الناس الأخذ فیها بظاهر الحکم. (بجای کلمه الحکم شیخ طوسی در استبصار و تهذیب الحال نوشته است) الولايات و التناکح و الموارث و الذبائح و الشهادات. شیخ صدوق هم بجای کلمه الموارث النسب نوشته است یا الانساب.

استدلال به این روایت شده بلحاظ کلمه ظاهر الحکم یا ظاهر الحال. که پنج چیز است که بر مردم واجب است ظاهر به حال کنند. صاحب جواهر فرمود این الحکم یعنی حکمی که مردم می کنند و دارند. یعنی فلانی پسر فلانی است و فلانی عادل است و فلانی زن فلان است و فلان کس والی است. پس کسی که شهادة می دهد واجب است به ظاهر حکم اخذ شود یا به

ظاهر حال. یعنی اگر مردم می گویند عادل است کافی است و قاضی نباید تحقیق کند. این روایت برای اینکه از آن استفاده شود که شیاع حجت است چند مرحله را باید بگذرانند:

۱- مرحله سند. این روایت با اینک در کتب اربعه هر چهارتا ذکر شده و با چند سند و طریق هم ذکر شده فقط سندش در کتب متعدده به دو نفر می رسد یکی یونس بن عبد الرحمن که مرسلش کرده گفته عن بعض رجاله که یونس بن عبد الرحمن خودش حضرت را درک نکرده است ظاهراً و با واسطه ای نقل می کند که اسمش را نقل نکرده است و برای ما مجهول است که کیست. و دومی کسی است بنام ابوجعفر المقرئ. این شخص همین ابو ثمینه معروف است که معروف به ضعف است و اساتین رجال تضعیفش کرده اند و تعبیرهای مثل کذاب مکرر در باره اش ذکر شده است و نوشته اند در کوفه روایت نقل می کرد و آنقدر بد نام شد که آمد قم و در قم هم شروع کرد به بیان روایتهای دروغ احمد بن محمد بن عیسی میزبانش بود که رئیس قمیین بود بعد که دید دارد دروغ نقل می کند او هم بیرونش کرد. خود همین ثمینه هم روایت را رفته یعنی مال حضرت هادی و امام حسن عسکری علیه السلام است و امام صادق علیه السلام را هم ندیده و باز گفت عن ابی عبد الله علیه السلام و معلوم نیست از چه کسی نقل کرده است.

این سند دوم که عمده سند است و غالباً فقهاء که نقل کرده اند نگفته اند که مرفوعه ابو ثمینه گفته اند مرسله یونس. سند تا یونس بن عبد الرحمن درست است و شبهه ای ندارد. یونس بن عبد الرحمن یک دغدغه ای و بحث خیلی ضعیفی در او هست اما لا خلافه فی وثاقته و از اصحاب اجماع است و خودش هم گیری ندارد. یک قطعه ای هست که شک در سندش می شود و آن

شک در امامت حضرت جواد علیه السلام داشته بخاطر صغر سنشان. اما معلوم نیست قصه درست باشد چون سندی ندارد و شخصی جلیل چون یونس بن عبد الرحمن را نمی‌شود با یک قطعه‌ای که ناقلش مجهول است تضعیف کرد. مسأله، مسأله مرسله یونس است. یک حرفی هست که خیلی مفصل است و من فشرده عرض می‌کنم و آن این است که عده‌ای از اصحاب اجماع هستند که یکی از آنها یونس است حال این‌ها یا ۱۸ یا ۱۹ و یا ۲۰ یا ۲۱ یا ۲۲ هستند و قدر متیقش ۱۸ نفر هستند که یونس جزء آنهاست.

این اصحاب اجماع یعنی مرحوم کشی نقل فرموده که این چند نفر اجمعت الاصابة علی تصحیح ما یصح هؤلاء. اصابة یعنی شیعه یعنی گروه. شیعه اجماع کرده‌اند. این خودش یک بحثی است که آیا این معنایش این است که هر سندی که به این جماعت رسید بعدش هر کس باشد خوب یا بد، بشناسم یا نشناسم، مجهول باشد، مرسل باشد آیا از آنها سؤال نکنیم که عده‌ای اصرار بر این امر دارند مثل حاجی نوری و صاحب جواهر مکرراً روی این امر تکیه فرموده است. و گفته‌اند وقتیکه به یونس رسید کاری نداشته باشد و این روایت معتبر است. این حرف را مشهور نگفته‌اند گر چه عده‌ای از اعظام پذیرفته‌اند.

یک احتمال دیگر دارد که شاید این احتمال اصح باشد که اگر بین یونس و امام معصوم علیه السلام مجهولی بود لا یسنل عنه نه اگر معلوم الضعف بود باز هم می‌گوئیم درست است که این را باز عده‌ای بیشتر گفته‌اند. یک عده‌ای که باز این‌ها هم خیلی نیستند مثل محقق اردبیلی و صاحب معالم و مدارک گفته‌اند اجماع، یعنی این‌ها ثقه هستند و بیش از این نیست و هیچ ربطی ندارد که بعدش چیست؟ این یک حرف است.

یک مطلب دیگر که مدققین برای تضعیف دلالت این اجماع گفته‌اند. چون کشی شبهه‌ای در جلالتش نیست و اگر دلالت بر اجماع نکند دلالت بر جمهره‌ای از علماء شیعه قبل و زمان خودش می‌کند.

و یکی از حرفهای دیگر که قرینه شده است بر اینکه این اجماع یا مراد کشی نباشد (تصحیح سند بعدی‌ها) و یا اگر باشد تام نباشد یکی از قرائن این است که ما آمدیم بررسی کردیم و کسانی که اسماءشان ذکر شد. دیده‌ایم این‌ها چند صد نفر هستند و دیدیم دهها کذاب، وضاع و مفتری میانشان هست. چطور می‌شود که یونس از ثقه نقل می‌کند و بالعشرات غیر ثقه میان آنها هست و متعدد غیر ثقه مسلم در میانشان هست.

پس یا کشی مرادش از تصحیح ما یصح عن هؤلاء و آن مجمعی است که ایشان از آنها نقل کرده یا مرادشان این معنی نیست و یا اگر این معنا باشد اشتباه کرده‌اند و نمی‌توانیم بپذیریم.

این مطلب خودش درست است که در شیوخ این ۱۸ نفر مکرر مسلم الضعف هست لکن امثال صاحب جواهر که اعتماد کرده‌اند جواب داده‌اند که ما من عام الا و قد خص. مگر عام عمومش با تخصیص خراب می‌شود؟ مگر تخصیص اگر که لازم آید از ۱۰۰۰ نفر ۹۵۰ نفر خارج شدند. مثلاً اگر یونس از ۱۰۰ نفر روایت کرده که ۱۰ نفرشان مسلم الضعف هستند و ۲۰ نفر دیگر محل خلاف هستند خوب در ۸۰ نفر دیگر که گیری نیست. پس عموم نمی‌شکند این را بالنتیجه خود منم نتوانستم بپذیرم حجیت شیوخ این‌ها را علی تردد. و اشکال اشکال بزرگی است. که خوب است مطالعه و مباحثه کنید تا ببینید اصحاب اجماع چه کسانی که دهها مسأله منحصر به این‌ها هستند و دهها کتاب خاص به اصحاب اجماع است که چاپ شده و دهها کتاب دیگر

خطی است. پس اگر ما این سند را به خاطر اینکه یونس از اصحاب اجماع است پذیرفتم می‌شود روایت معتبر اگر نپذیرفتم یا لااقل شک کردیم نمی‌توانیم به این روایت عمل کنیم من حیث السند. بله یک حرف است و به نظر می‌رسد که تام باشد و تبعاً للمشهور از شیخ مفید تا به امروز و آن این است که روایت سند معتبر هم نداشت اما فقهاء ذکرش کرده‌اند و بر طبق فتوی داده‌اند (یعنی جبر سندی) قاعده‌اش این است که حجت باشد. همان بنای عقلانی که می‌گوید اگر ثقه نقل کرد و شما عمل کردید و خلاف واقع درآمد معذور هستید و اگر ثقه نقل کرد و شما عمل نکردید و مطابق واقع درآمد معذور نیستید **لبناء العقلاء علی الحجية في مقام التنجيز و الاعذار همان بنای عقلاء را مشهور گفته‌اند در جائی نیست که اگر ناقل را نمی‌شناسید و مسلم الضعف نیست مثل اینجا که می‌گوید عن بعض رجاله، اما دیدیم که اهل خبره که فقهاء هستند و متیقن هستیم که احتمال عقلانی نمی‌دهیم که روی هوی و هوس فتوی داده باشند و جاهای دیگر به روایات ضعیف عمل نکرده‌اند اما اینجا طبق مرسله یونس فتوی داده‌اند گفته‌اند این از نظر حجیت تنجیزیه و اعذاریه کمتر از این نیست که اگر یونس بن عبد الرحمن فرض کند می‌گفت من از محمد بن مسلم شنیده‌ام. پس روی این مبنا سند می‌شود معتبر کانه کل سلسله سند ثقات هستند و به نظر می‌رسد تبعاً للمشهور درست باشد. لهذا مرحوم آقای خوئی که این مبنای جبر سندی را در اصول نپذیرفته‌اند در باب این روایت فرموده‌اند ما نمی‌توانیم حتی به این پنج تا اخذ کنیم. یکی را می‌توانیم اخذ کنیم و آن نسب است و آن هم نه چون این روایت هست بلکه بخاطر سیره قطعیه که در باره نسب هست و بنای عقلاء. که اگر کسی معروف است که فلانی پسر فلانی است روی همین حکم می‌کنند و شما**

شهادت می دهند. پس شما هم شهادت دهید و لازم نیست بگوئید مشهور است که پسر فلانی است.

من تا بحال کسی را نیافتم که در اصول بگوید که جبر و کسر درست نیست و در فقه پابندش شده باشد. بله یک کسانی بیشتر و یک کسانی کمتر پایبند شده اند. صاحب جواهر مکرر می گوید جبر و کسر درست نیست اما بیش از آن خود ایشان می گوید این روایت مجبوره است سندش به عمل و مرحوم میرزای نائینی تصریح می کنند به جبر و کسر و در فقه طبق جبر و کسر فتوی می دهند و در یک مورد می فرمایند: لاحتمال الجبر و فتوی می دهند با اینکه موضوع صد در صد بر ایشان روشن نیست بالنتیجه اگر کسی جبر سندی را قبول داشته باشد این سند می شود تام و اگر کسی قبول نداشته باشد این سند غیر تام شده و روایت وجود و عدمش سواء می شود. اگر از این مسأله گذشتیم روی مبنائی که به نظر می رسد این روایت تام است و یک مقداری روی اصحاب اجماع که اگر تنها این بود باز نمی گفتم سند تام است یعنی خیلی مطمئن نبودم عمده اش روی جبر است که ما دیده ایم از شیخ طوسی گرفته تا به امروز دهها و دهها از اعظم توی این ۵ مورد استدلال به این روایت کرده اند منهای ذبائح.

جلسه ۲۴۳

۵ رجب ۱۴۲۱

خصوص موارد خمسه‌ای که در مرسله بود یا با القاء خصوصیت در اعم.
عرض شد این مرسله فقط از نظر حجیت سندی من بعد اصحاب اجماع
می‌شود گفت سندش حجت دارد. اما مراسیل خود یونس بما هو یونس یک
دلیلی بر حجیتش نداریم. ملاحظه کنید در چند مورد جماعتی مثل شیخ
طوسی فرموده‌اند: **فلان کس لا یروی الا عن ثقة مثل جعفر بن بشیر** این حرف را
زده‌اند که این توثیقی است برای کلی شیوخش. یا درباره صفوان، بزندی و ابن
ابی عمیر با هم مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند که این‌ها **لا یروون الا عن ثقة**. باز
مرحوم شیخ طوسی درباره ابن ابی عمیر تنهائی فرموده: **لا یروی الا عن ثقة**. این
یک بحثی است که آیا این توثیق برای کل شیوخ کافی است یا گیری دارد، که
در موردش محل خلاف هم هست و اعظامی مثل وحید بهبهانی و مرحوم
میرزای قمی و صاحب جواهر این را پذیرفته‌اند بعضی هم بخاطر اشکالهائی
که دارد نپذیرفته‌اند اما در یونس این نیست. یعنی راجع به یونس بن عبد
الرحمن من در کتب رجال و درایه و فقه برخورد نکردم کسی فرموده باشد که

یونس لا یروی الا عن ثقہ و اگر این بود باز یک حرفی بود. حرف فقط همان حرفی است که او از اصحاب اجماع است و مراسیل در مورد اصحاب اجماع همان است که دیروز اجمالاً مختصراً عرض شد.

این یک حرف هست که از مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی نقل شده که یکی از تلامیذ ایشان مرحوم شهیدی در حاشیه مکاسب، آخر مکاسب شیخ رساله‌ای دارند، بنام رساله فی العداله در حاشیه بر آن رساله مرحوم شهیدی که از علماء و اجلاء است و از شاگردان میرزای نائینی است آنجا در رساله عدالت حاشیه زده‌اند از شیخ الشریعه استادشان این عبارت را نقل کرده‌اند که: ان مراسیل یونس معتبره لانه یروی عن ستین شیخاً کلهم ثقات. پس مراسیل یونس می‌شود حجت.

این کبری و صغری اگر تام باشد گیری ندارد و ما هم قبول می‌کنیم و مشهور لازم نمی‌دانید که توثیق باید دانه دانه باشد مانعی ندارد که اگر یک ثقہ ده نفر را اسم برد و گفت کلهم ثقات.

از طرفی دیگر تبعاً لمشهور فقهاء نه مشهور رجالین اگر یک خبر توثق کرد ولو شیخ الشریعه باشد، قبول می‌کنیم و لازم نمی‌دانیم که توثیق از متقدمین باشد. اهل خبره باشد کافی است که بحث درائی مفصل است. البته خوشبختانه مشهور هم همین را پذیرفته‌اند قدیماً و حدیثاً. پس اینهم برای ما اشکال نیست. فقط چیزی که هست دو برخورد شده به دو اشکال در این فرمایش شیخ الشریعه که چون این اشکال‌ها هست نمی‌شود این فرمایش را پذیرفت:

۱- ایشان فرموده‌اند: یونس ۶۰ شیخ دارد و اگر اسماء معصومین علیهم السلام که اسم حضرت کاظم علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام هستند آنها به تخصص از تعبیر

شیوخ خارج هستند و امام معصوم هستند و حذف مکرر است که بعضی جاها گفته عن عبد الله بن سنان و گاهی گفته ابن سنان را اگر حذف کنیم آنکه من برخورد کردم ۷۱ نفرند. فقط چیزی که هست چون در این ۷۱ نفر بسیار مجهول و ضعیف هست لهذا نمی‌توانیم روی بنای عقلاء که اساس حجیت قول اهل خبره است اطمینان به این فرمایش پیدا کنیم. نه شخصی فقط بلکه نوعی. مثلاً ایشان فرموده کلهم ثقات. ببینید این افراد جزء شیوخ یونس هستند بین ضعیف مثل اجلان ابوصالح، حبيب الخزاعی، حمزه ابن محمد الطیار، سنان ابن طریف، صالح ابن سهل و غیرهم. مثلاً این صالح بن سهل یکی از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام است و یونس از او روایت نقل می‌کند. در قم بوده و متولی اوقاف اهل بیت علیهم السلام بوده است و در روایت صحیحه دارد که صالح بن سهل را حضرت جواد علیه السلام با غضب فرمودند: خدا حساب سخت از او می‌کشد. صالح بن سهل آمد پیش امام جواد علیه السلام روایتی است که کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم که در جلسه حضرت جواد علیه السلام بوده نقل می‌کند که وسائل در کتاب خمس نقل کرده است و فقهاء استفاده کرده‌اند که این خمس بوده است و می‌گوید آنجا بودیم که صالح بن سهل آمد و کان یتولی له الوقف بقم و آمد به حضرت جواد علیه السلام عرض کرد یا بن رسول الله ۱۰ هزار از پول شما پیش من بوده خورده‌ام حلام کنید. حضرت فرمودند: انت فی حل و او هم رفت. وقتیکه رفت حضرت فرمودند: اینطوری حلال نمی‌شود برایش، ولیحاسبته الله حساباً عسیراً. اتری انی اقول له لا اجعلک فی حلّ. شاید جلوی جمعی بوده که از حضرت این سؤال را پرسیده و حضرت هم المأخوذ حیاء این حرف را زده‌اند.

ایشان فرموده ستون شیخاً کلهم ثقات، مرحوم شهید شکی نیست که ثقۀ

است و نقل ایشان از مرحوم شیخ الشریعه معتبر است اما اینکه شیخ الشریعه فرموده مراسیل او معتبر است، این را ما روی مبنایمان می‌توانیم بپذیریم تعباً للمشهور، اما در این مورد مسأله حجیت عقلائیة قول اهل خبره اینطور موردی که یک عده‌ای از این قبیل توی آن است نمی‌گیرد و معلوم نیست اطمینان نوعی باشد. باز هم نه از باب اینکه ما چند خاص را با آنها عام را خراب می‌کنیم، از باب اینکه نمی‌توانیم اطمینان به این جهت پیدا کنیم.

اشکال دوم این است که بر فرض فرمایش شیخ الشریعه را بپذیرفتیم و از اشکال اول دست برداشتیم و شیوخ یونس ۶۰ تا هستند، این یک مقدمه دیگر لازم دارد و آن این است که مراسیل ایشان از همین شیوخ است که باز این اطمینان شخصی می‌خواهد چون کبرای کلی نداریم. شیخ الشریعه فرموده: آنهایی که اسمشان را یونس نقل کرده که بین خود یونس و معصوم علیه السلام واسطه بوده‌اند این ۶۰ نفرند و همه‌شان هم ثقات هستند و ما بپذیرفتیم. اما جایی که یونس نگفته چه کسی واسطه بوده و یا یادش رفته یا اینکه یونس فرضاً اگر در یک موردی اطمینان شد فرموده که ناقل از یونس یادش رفته، آیا ما می‌توانیم مطمئن شویم که این مقدار اطمینان آور هست که غیر از این ۶۰ تا شیخی دیگر نداشته است؟ اگر این اطمینان باشد گیری ندارد ولی ظاهراً همچنین اطمینانی نیست. باز جای این می‌ماند که چه کس واسطه بین یونس و حضرت بوده است. یک وقت در بعضی از روایات داریم **عن جماعة من اصحابنا یا عن جماعة من رجاله**، این را جماعتی گفته‌اند انسان مطمئنی است که این جماعت همه‌شان غیر ثقه نیستند و اقلأً یکی‌شان ثقه است. اما وقتی در روایتی دارد **عن بعض رجاله**، کلمه بعض ظهور در بیش از یک نفر ندارد. احتمال دارد بیشتر باشد اما احتمال است و ظهور در بیش از یک نفر ندارد. وقتیکه

ظهور نداشت آن قدری که ما هستیم یونس آدم موثق است و بقیه سند هم تا یونس درست، این بعض رجاله که بیش از یکی اش مسلم نیست، چه کسی است؟ آیا یکی از ۶۰ تاست که عیبی ندارد اما اگر اطمینان حاصل نشد باز این سند می ماند. بله مسأله جبر سندی می آید که فقهاء به این روایت اعتماد کرده و طبّقش فتوی داده اند و مجبور سندی است، اما نه اینکه سندش بالخصوص اعتبار دارد. این تتمه بحث سندی این روایت اجمالاً.

می آئیم سر دلالت روایت که عمده ما نحن فیه است. حضرت در این روایت فرموده اند خمسة اشیاء. دلالت روایت ما باشیم تبعاً للمشهور دو حجیت و بحث برای ما دارد یکی اینکه روایتی است بر فرض مجمل باشد و دلالتش تام نباشد (که حالا عرض می کنیم اشکالی در دلالتش است) اما وقتیکه فقهاء این معنا را از آن فهمیدند حجیه الاستفاضه و شیاع در این پنج مورد، ما جبر روائی را قبول داریم. یک وقت روایت ظهور در معنای دیگر دارد، یک وقت ما از آن ظهور نمی فهمیم. خمسة اشیاء يجب علی الناس الأخذ فیها بظاهر الحكم، این بظاهر الحكم گره روایت است که بعضی گفته اند مجمل است. فرض کنیم که روایت مجمل باشد یعنی الأخذ فیها بظاهر الحكم، حکمی که در کار نیست، حکم در اذهان ما منصرف است به حکم الله و احکام شرعیه، ما دیده ایم که فقهاء از شیخ طوسی گرفته تا به امروز بسیاری از فقهاء این روایت را ذکر کرده و گفته اند شیاع در اینها حجت است، حالا بعضی قید علم زده اند و بعضی قید ظن متأخم بالعلم زده و بعضی قید ظن قوی زده اند و بعضی گفته اند مطلق ظن و بالتیجه می گویند این روایت می خواهد بگوید الشیاع حجة فی هذه الامور الخمسة. بنابراین بحثی که در اصول هست که روایت مجمله مبین می شود با عمل یعنی عمل در مقام تنجیز و اعذار، عمل ثقات اهل خبره

جبر دلالت را می‌کند، بنابراین که ما هم این فرمایش مشهور را قبول می‌کنیم و روایت هم شبه‌ای در آن نیست حتی اگر برای ما مجمل باشد.

جماعتی القاء خصوصیت از این خمسه کرده‌اند و فقهاء مکرراً استدلال کرده‌اند برای حجیت شیاع در غیر این پنج تا و استدلال به این روایت کرده‌اند که معلوم می‌شود القاء خصوصیت که از این پنج تا کرده‌اند یعنی این پنج تا خصوصیت نداشته است و در مقام جبر چه سند و چه دلالت مثل کسر ما شهرت لازم نداریم کما ذکر فی محله، البته این مناسبت و اگر کسی این مبنا را قبول نداشته باشد این حرف برایش تام نیست. این عرض دوم نسبت به این روایت اگر مجمل باشد.

تابع این عرض این است که حضرت در این روایت فرموده‌اند: خسمه، عدد آیا مفهوم دارد یا نه؟ مشهور بین علماء اصول قدیماً و حدیثاً این است که عدد مفهوم ندارد ولو عدد را در ردیف لقب ذکر می‌کنند و می‌گویند: لقب و عدد البته عدد خودش یکی از اقسام لقب است و لقب یعنی اثبات شیء ینفی ما عداه. و گفته‌اند عدد بما هو مفهوم ندارد و اگر یک جائی گفته شد خمسه معنایش این نیست نه چهارتا نه شش تا. اگر ما از قرائن خارجیة استفاده کردیم نه چهارتا نه شش تا خمسه دلالت نکرده و یا از قرائن خارجیة استفاده کردیم نه چهارتا، بلکه پنج تا به بالا باز خمسه این دلالت را نداشته، یا از قرائن خارج استفاده کردیم پنج تا نه شش تا، پنج تا به پائین، یعنی بیشتر از پنج تا نه. یا در روایات بسیار داریم عشرون خصله، عشر خصال، این معنایش حصر نیست و ظهور ندارد که بیشتر نیست، بله گاهی از قرائن استفاده می‌شود، فاضر بوهما مائة جلد، نه یکی کم و نه یکی بیشتر. نه اینکه مائة یعنی صد تا یعنی ۹۹ و یک. نفی حکم از ۹۹ می‌شود و از ۱۰۱ باید از ادله خارجی استفاده کنیم و

فرمایشی است که مشهور اصولیین گفته‌اند. پس خمسۀ در این روایت را هم حمل بر مثال کرده‌اند نه معنایش این است که شش و هفت تا نیست و در روایات آنقدر زیاد از این چیزها هست حتی در احکام الزامی. در مفطرات صریح روایات است که مفطرات ثلاثۀ است. آقایان ده تا بیشتر کرده‌اند چون ثلاثۀ مفهوم ندارد. بله اگر دلیلی نداشتیم که یک چهارمی هم مفطر است چون دلیل نداریم می‌گوئیم چهارمی مفطر است یا نیست.

پس دلالت روایت هم روی آن مبنا که مشهور این مبنا را قبول دارند گیری ندارد. در خود موردش گیری ندارد و در تعدی از آن به موارد دیگر هم اگر فهم عدم خصوصیت پیدا کرد باز هم اشکالی ندارد.

می‌رویم سر خود لفظ ظاهر الحکم، آیا ظهور در شیاع دارد یا نه؟ آشیخ محمد حسین اصفهانی اینجا اشکال کرده و گفته‌اند این ظهور در شیاع ندارد و دوتا معنا کرده‌اند و بعد فرموده‌اند کلمه حکم ظهور در معنای دیگر دارد نه در شیاع. گفته‌اند حکم یعنی حکم خارجی، یعنی جمله خبریه: زید پسر عمرو است، این حکم است. و زید شوهر فلان خانم است، این حکم است و فلان شخص متولی این مدرسه است، یعنی الجملة الخبرية، ظاهر الحکم یعنی ظاهر الجملة الخبرية، مرحوم آشیخ محمد حسین اصفهانی فرموده‌اند: یک ظهور ما داریم و یک شیاع و این‌ها را از هم جدا کرده‌اند و گفته‌اند روایت دارد می‌گوید ظهور نه شیوع. گفته‌اند یک وقت زید پسر عمرو است، این ظاهر هست اما شایع نیست. عمرو رفته یک متعه‌ای کرده و فرزندش آموده و رفقاییش سرّاً این مطلب را می‌دانند، این ظهور است اما شیوع نیست، گاهی یک مطلبی شایع هست اما نمی‌گویند ظاهر نیست و ظهور ندارد. ایشان فرموده‌اند: حضرت می‌خواهند بفرمایند ظاهر الحکم یعنی با هو ظاهر من الجمل

الخبریه توی این پنج تا چیز. متولی فلان مدرسه کیست؟ ظاهر است ولو شایع نباشد. متولی فلان مسجد کیست؟ شایع هست اما ظاهر نیست ایشان فرموده‌اند این آقایانی که استدلال کرده‌اند به این روایت برای حجیت شیاع از شیخ طوسی گرفته به اینطرف، این‌ها ظهور را با شیوع جابجا کرده‌اند یا اینکه این‌ها دو چیز است و روایت می‌خواهد بگوید ظهور حجت است و بعبارت بنده می‌خواهد بگوید حتی یستیین که استبانه ظهور است این هم همین را می‌خواهد بگوید ایشان یک قرینه هم بر این فرمایش ذکر کرده‌اند چون روایت در آخرش بود و الشهادات. روایات را هم حضرت در مورد شهادت ذکر کرده‌اند چون راوی سؤال کرد آیا شخصی که آمد پیش قاضی ادعائی کرد و دو شاهد هم آورد و قاضی شاهد‌ها را نمی‌شناسد آیا می‌تواند بقول این بینه حکم کند این قاضی؟ حضرت فرمودند: بله و در آخرش فرمودند: شهادات و بعد از شهادات فرمودند: و اذا كان ظاهره مأموناً جازت شهادته، نفرمودند شایع باشد حضرت می‌خواهند بفرمایند ظهور حجیت است.

یک مطلبی خیلی مختصر عرض کنم که برای خیلی جاها بدرد می‌خورد و تأمل کنید و آن این است که آقایان می‌گویند که ظواهر الفاظ حجت است یعنی ظهور در جائیکه مستندش لفظ باشد حجت است. شما ببینید می‌توانید این را درست کنید که ظهور مطلقاً حجت است چه مستندش لفظ باشد یا سکوت یا عمل باشد این بدرد این می‌خورد که آقایان می‌گویند عمل گنگ است و می‌گویند قول سعه دارد و عموم و اطلاق دارد اما فعل و تقریر هر دو گنگ هستند باید قدر متیقن از آن اخذ کرد. این یک بحثی است که خوب است در اصول باز شود و صحبت شود و در فقه مورد استفاده شود. که ظهور عقلانی مطلقاً حجت باشد نه فقط ظهور الفاظ الا ما خرج بالدلیل و آشیخ

محمد حسن اصفهانی هم اینجا یکی از صغریاتی همین کبرائی که من عرض کردم می‌گویند حضرت فرمودند: ظهور را استفاده کردند و بعد هم فرمودند: اذا كان ظاهره مأموناً، گرچه این مورد مورد عدالت و خاص است و یک عموم لفظی در این ندارد اما آیا از جمع و جور کردن این‌ها نمی‌توانیم استفاده کنیم که الظهور عند العقلاء مطلقاً حجة مگر دلیلی که خلافش باشد. که اگر در ذهن گذاشتیم شاید یک موقعی از جزئیات پی به یک مطلب کلی ببریم.

جلسه ۲۴۴

۶ رجب ۱۴۲۱

صحبت راجع به دلالت مرسله یونس بود که آشیخ محمد حسین اشکال دلالتی در آن کردند و استدلال شده بود به این مرسله جهت حجیت شیاع در این پنج مورد و جماعتی استفاده عموم در آن کردند فی کل ابواب الفقه. مسأله این است که حضرت صادق علیه السلام در این روایت فرمودند: پنج چیز است که **يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم**. این روایت را کافی و من لا يحضره الفقيه بظاهر الحكم نقل فرموده‌اند اما شیخ در دو کتاب تهذیب و الاستبصار بظاهر الحال نقل فرموده‌اند بحساب اینکه کلینی و صدوق اضبط هستند آن را بعنوان یک نسخه نقل فرموده‌اند.

الحکم غالباً گفته‌اند نسبت بخبری آنوقت ظهور نسبت خبری یعنی زید پسر عمرو است و فلانی متولی فلان وقف است یعنی شایع بودنش را از کلمه ظاهر الحکم استفاده کرده‌اند یعنی این خبر شایع باشد. آشیخ محمد حسین فرموده: روایت نگفته شایع باشد گفته ظاهر باشد و عموم من وجه است بین ظهور و شیوع. حضرت فرمودند: به ظاهر حکم واجب است مردم در این پنج

چیز اخذ بکنند. کلمه حکم را بردارید و بجایش بگذارید النسبة الخبریه. یعنی حکم‌هائی که مردم می‌کنند مثلاً فلان خانم همسر فلان آقاست این نسبت خبری است. حضرت فرمودند این حکمی که هست به ظاهرش واجب است اخذ شود. مشهور از حکم استفاده شیوع الحکم را کرده‌اند. آشیخ محمد حسن روی کلمه ظاهر انگشت گذاشته‌اند و گفته‌اند این ظاهر الحکم یعنی ظهور این حکم نه شیوع چون گاهی یک نسبتی یک ولایتی یک وقفی بر یک جائی ظهور دارد اما شیوع ندارد. گاهی شایع هست اما ظهور ندارد. فرمودند: این روایتی که بعد از شیخ طوسی مشهور به آن استدلال کرده‌اند برای حجیت شیاع در این موارد این دلالت بر شیاع ندارد، دلالت بر ظهور دارد. و دو قرینه هم ذکر کرده‌اند. یک قرینه ذیل روایت است و یک قرینه سؤال راوی از حضرت است. فرموده‌اند ذیل روایت وقتیکه حضرت فرموده‌اند: شهادت بعد فرمودند و اذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً این شهادتش معتبر است ولا یسئل عن باطنه. ایشان فرمودند: تفریعی که حضرت فرمودند بر حجیت قول شاهد و بینه این است که ظاهر و شاهد خوبی باشد وقتیکه ظاهرش خوب بود از باطنش سؤال نمی‌شود که واقعاً در باطن هم مکه عدالت دارد یا نه؟ و حضرت ظاهر و باطن را مقابل هم قرار دادند و مقابل با ظن ظاهر است نه شایع. شیوع مقابلش ندرت است.

قرینه دوم سؤال راوی است. چون راوی پرسید: **أیحل للقاضی ان یقتضی بقول البینه اذا لم یعرفهم من غیر المسألة.** (بدون اینکه تحقیق کند که بینه عادل هستند) حضرت فرمودند: اگر شایع است که این بینه عادلند قاضی از چه کسی سؤال کند؟ پس روایت هم مورد قرینه است که مراد از ظاهر الحکم که موضوع قرار داده‌اند برای وجوب الأخذ این موضوع یک حکم است. موضوع

یعنی ظاهر الحکم یعنی حکمی که مردم می‌کنند و حکمش يجب الأخذ است. و این دو قرینه است بر اینکه ظاهراً الحکم یعنی ظهور العدالة در شاهد و ظهور الولاية در متولی‌های وقف و اوقاف. پس روایت نمی‌خواهد بگوید که شیاع حجت است.

در مطلب هم از فرمایش ایشان ظاهر می‌شود: ۱- ایشان در اینکه تعبیر کرده‌اند که این مرسله یونس است و در مقام رد استدلال به روایت بودند اشاره فرمودند که این روایت معتبر نیست و سند ندارد. پس این روایت اشکال سندی ندارد. یعنی ایشان جبر دلالی را خراب می‌کنند ولی جبر سندی را اشکال نکرده‌اند.

۲- ایشان در اول از استدلالشان تعبیر فرمودند که **مما استدل به علی عموم حجة الشیاع** کلمه عموم را آورده‌اند و خاص به پنج نفر ننموده‌اند و عموم را رد نکردند. حالا ما هستیم و فرمایش ایشان: ۱- آیا اصل فرمایش روشن است یا نه؟ دیگر اینکه آیا این دو قرینیتی دارد یا نه بر عکس قرینیت دارد؟ اما اصل فرمایش ایشان که تکیه کرده‌اند بر ظهور، بظاهر الحکم. ظهور آیا خاص است به ظهور غیر شیوع یا اعم است و ظهوری است. یک وقت می‌گویند زید و عمرو پدر و پسر هستند و برای شما ظاهر است پسر و پدر بودن این‌ها بدون اینکه شایع باشد و مردم بشناسند. اما آیا شیوع ظهور نیست که اگر بین مردم معروف بود که فلانی متولی فلان مدرسه است ولی من او را نمی‌شناسم. و حکم یعنی گفتن و شیوع مصداق ظهور نیست یا هست؟ گذشته از اینکه فقهاء می‌فرمایند که مراد از شیوع ظهور است. بر فرض مراد حضرت از کلمه ظاهر ظهور باشد، خوب شیوع هم یکی از مصداق ظهور است. و به نظر می‌رسد اگر بخاطر مشهور ما مختص نکنیم ما ظاهر کلمه

ظاهر الحال را در کلمه شیوع اعم از شیوع است و شامل شیوع هم می‌شود می‌آئیم سر دوتا قرینه‌ای که ایشان فرمودند: ایشان فرمودند: حضرت در ذیل روایت فرمودند: فاذا كان ظاهره و ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا یسئل عن باطنه. اگر ما گفتیم ظهور شامل شیوع می‌شود یا نه قول مشهور خاص به شیوع است آنوقت این لا یسئل عن باطنه، اگر این شایع است که آدم عادی است، این شیوع برای شما مدرک است و لو شما شک داشته باشید بین این ظاهرش که ظاهر العدالة است که شایع است بین مردم و بین اینکه واقعه و باطنش آیا عادل هست یا نه؟ کلمه باطن بخاطر سیاق و سنخیت مقابل کلمه ظهور آمده و هر چه معنای ظهور است باطن مقابل همان است. یعنی اگر ظهور را به معنای شیوع گفتیم، فاذا كان ظاهره مأموناً یعنی اذا كان شائعاً بین الناس انه انسان مأمون، آدم عادل است، لازم نیست تحقیق کنید که آیا باطنش مثل ظاهرش هست یا نه؟ چون شیوع که هست احتمال دارد که مردم روی ظاهرش گفته‌اند که عادل است. این نسبت به کلمه باطنه.

می‌آئیم سر سؤال سائل به حضرت عرض کرد شخصی ادعا کرده و آمده پیش قاضی و بینه هم آورده است. قاضی بینه را نمی‌شناسد آیا باید سؤال کند؟ حضرت فرمودند: اذا كان ظاهره مأموناً سؤال نمی‌خواهد. یعنی چه ظاهره مأموناً؟ خود سائل دارد عرض می‌کند که قاضی نمی‌شناسد این دو بینه را، ظاهره مأموناً یعنی چه؟ قاضی از کجا فهمید که ظاهر الصلاحند؟ آیا ظهور با یک شهادت معلوم می‌شود. بلکه به نظر می‌رسد اینکه حضرت در جواب اینکه گفت: لم یعرفهم. حضرت می‌خواهند بفرمایند که اگر دو نفر که معروف است این‌ها عادلند و لو قاضی نمی‌شناسد، لازم نیست تحقیق کنید که آیا باطنشان هم مثل ظاهرشان هست یا نه؟ اتفاقاً این سؤال لا یسئل عن باطنه، هل

یجب علیه ان سألہ من غیر مسألہ، با هم سؤال سائل و ذیل فرمایش امام تطابق دارد. سؤال می‌خواهد بگوید شناخت قاضی خصوصیت ندارد در تحقیق از باطن بینه هم ظهور ندارد. خوب با چه چیزی عدالت این‌ها ثابت شده است، این موردش فقط شیوع بوده است. در جامعه هم شایع هست که فلان و فلان شهود طلاق هستند حال اگر دو شهود طلاق پیش قاضی آوردند قاضی این دو را نمی‌شناسد، آیا باید تحقیق کند؟ امکان ندارد که مراد سائل این بوده که این دو شاهد هم پیش مردم و هم پیش قاضی مجهولند و حضرت بفرمایند خیر قاضی نباید تحقیق کند. خیر قرینه عقلاییه می‌خواهد بگوید این دو نفر بینه هستند ولی قاضی نمی‌شناسد و با شیاع معلوم است که عادل هستند. اگر این فرمایش تام باشد و به نظر رسید درست است باید از این روایت دست برداشت اگر جبر دلالی را نگوئیم.

نتیجه به ذهن می‌رسد که فرمایش مشهور حرف بدی نیست و می‌تواند یکی از روایات بر حجیت شیاع باشد. این‌ها سه روایت عامه‌ای که به آنها استدلال شده است غیر از یستبین که به یاد ندارم به آن استدلال شده باشد. یکی روایت حریر و قصه اسماعیل و یکی مرسله یونس و دیگری موثقه مسعد بن صدقه که عرض کردم می‌شود به این‌ها استدلال شود برای حجت شیاع.

دلیل دیگری برای حجیت شیاع استقراء و تتبع الجزئیات است. در استقراء یک صغری و یک کبری است. کبری یعنی حجیت الاستقراء و صغری یعنی در هر موردی که ادعای استقراء شده آیا استقراء هست یا نیست؟ استقراء یعنی استفهام من القرى و تتبع القرى که لغتشان دست خورده نیست و کلام عرب و تبادر چه به ذهن می‌رسد و بعد برای هر تتبعی استخدام شد. که

ما تتبع می‌کنیم موارد جزئیه را، شارع در اینجا فرموده حجیت شیاع، در آنجا هم فرموده و در آنجا و فرضاً یک عام هم نداریم و مرسله یونس اشکال سندی یا دلالی داشته باشد. می‌آئیم سر استقراء و تتبع و جزئیات می‌کنیم که شارع در موارد مختلف فرموده شیاع حجت است اگر به حدی بود که ظهور عقلانی داشت در اینکه عقلانی که این جزئیات را ببیند می‌فهمد که پیششان این جزئیات خصوصیتی نداشته است این استقراء حجت است و دلیل می‌شود که عند الشارع شیاع کند نه فقط در این موارد که فرموده حجت است نه عموم حجت دارد، فهم عدم الخصوصية.

می‌آئیم سر صغری، صغری باید در حدی باشد که این فهم عدم الخصوصية استفاده شود. این مسأله خودش یک مسأله‌ای است که قابل کشش است. یعنی در باب بینه شکی نیست و اجماع و ضروره هست که در باب قضاء بینه حجیت دارد و در میلیاردها تومان، قاضی بواسطه دو شاهد حکم می‌کند. اما آیا بینه در باب نجاسات هم حجیت دارد یا نه؟ هیچ دلیلی بر این مطلب نداریم. بله اگر علم پیدا کردیم یک مسأله دیگری است. اما اگر احتمال دهیم اشتباه کرده‌اند حتی اگر عادل باشند قولشان حجت نیست. البته مشهور گفته‌اند که بینه در نجاسات حجت است که یکی از ادله‌شان این است و یا عمده ادله‌شان این است که می‌گویند استقراء است چون ما می‌بینیم شارع بینه را در باب قضاء حجت قرار داده و در باب ولادت و ارث و ولایت حجت کرده که ما کشف می‌کنیم که این موارد خصوصیت ندارد و در باب طهارت و نجاست که روایتی خاص نداریم هم این حکم را جاری می‌کنیم. دو مورد مرحوم شیخ در رسائل استناد می‌کنند بر حجیت استصحاب در عموم فقه بالاستقراء، ایشان می‌فرمایند یکی از ادله حجیت استصحاب از کتاب طهارت

تا ایات الاستقراء است و یکی از اعظام محققین مرحوم آشیانی در حاشیه رسائل، بحر الفوائد به استادشان اشکال می کنند که این چه استقرائی است که با دو سه مورد استقراء درست شود؟ ولی شیخ با دو سه مورد استقراء درست می کنند.

جلسه ۲۴۵

۹ رجب ۱۴۲۱

صبحث راجع به حجیت شیاع بود و استدلال برای حجیت آن به استقراء. استقراء یعنی تتبع جزئیات و از آن جزئیات انسان اطمینان یا شخصی یا نوعی به کلی پیدا کند و به عبارت دیگر فهم عدم خصوصیت آن جزئیات. عمدۀ اشکال که به استقراء شده است، این است که استقراء قیاس است، قیاس یعنی ما از جزئی حکم یک جزئی دیگر را بدست آوریم چون اینها مثل هم هستند. این در اسلام نقض و نهی شده است، آنوقت در قیاس شرط نیست که مقیس علیه واحد باشد دو تا یا سه تا باشد، قولش است، یعنی لازم نیست از یک جزئی ما پس به جزئی دیگر بریم و از سه تا جزئی بخواهیم جزئی چهارم را بدست آوریم قیاس است. چون در قیاس شرط نشده که باید مقیس علیه یکی باشد نه دو تا و سه تا. فرق استقراء و قیاس این است که مقیس علیه در استقراء متعدد است اما قیاس اعم از آن است.

الجواب: این است که استقراء و قیاس دو عنوان و دو معنوی است و لهذا

فقهاء شیعه از شیخ مفید تا به امروز احدی در موردی به قیاس استدلال نمی‌کند اما دهها و دهها مورد و دهها و دهها نفر از فقهاء به استقراء استدلال کرده‌اند. پس استقراء قیاس نیست استقراء یک عنوان است و یک معنون خاص به خودش دارد، قیاس یک عنوان دیگر است و یک معنون خاص به خودش دارد و یؤید بذلک که ما نمی‌توانیم از روایات نهی از قیاس بگوئیم یک مصداق قیاس هم استقراء است پس مقیس عنه است پس چطور به استقراء استدلال کنیم؟

ما می‌بینیم عامه که قیاس را حجت می‌دانند و به آن استدلال می‌کنند به استقراء هم یک جاهائی استدلال می‌کنند. یعنی در مسأله واحده استدلال می‌کنند به قیاس و بالاستقراء. معلوم می‌شود دو چیز است و یک چیز نیست. وگرنه هم به قیاس و هم به استقراء استدلال می‌کنند.

مضافاً الی انصراف ادله قیاس، گذشته از آنکه موضوعاً دوتاست بر فرض کسی بگوید موضوعاً دوتا نیست و استقراء اخص مطلق از قیاس است، قیاس یعنی از جزئی چه یکی باشد یا بیشتر بخواهیم استفاده حکم جزئی دیگری را بکنم، آنوقت چه یکی و چه بیشتر شامل استقراء می‌شود. جواب داده‌اند: ادله قیاس منصرف از استقراء است السنه اذا قسیت محقت، این در جائی نیست که بر فرض مصداق قیاس باشد، اما منصرف است. یعنی مراد نیست گر چه اگر بگوئیم لفظ می‌گیرد موارد استقراء را موضوعاً، اما حکماً شامل نیست و مراد نیست. مولی گفته آب می‌خواهم ولی یقیناً مرادش آب شور و تلخ نیست هر چند به آب شور و تلخ هم آب می‌گویند. و عبد کشف می‌کند ولی لفظ شامل است ولی مراد مولی نیست و این معنای انصراف است. سید مجاهد در مفاتیح ص ۵۲۶ می‌فرماید: سلّمنا (جواب اشکال که بر فرض تسلیم کنیم که استقراء

یکی از مصادیق قیاس است) و لکن اطلاعات الاخبار الدالة على حرمة القیاس منصرفه الى المصطلح عليه.

این عمده اشکال کبروی بر حجیت استقراء است. البته استقراء اشکالات متعدد دارد و استدلال‌های متعدد دارد باید در اصول تنقیح شود. پس استقراء آنطور نیست که مطلقاً باطل باشد، مثل ادله دیگر است که موارد مشکوکه و موارد مسلم علیه هم دارد.

می‌آئیم سر ما نحن فيه، الشیاع حجة للاستقراء (صغرای استقراء) یعنی ما در باب شیاع استقراء داریم بر حجیت آن و این چگونه استقرائی است؟ ما سه نوع استقراء داریم مثل دیگر امارات:

۱- استقرائی است که موجب اطمینان شخصی می‌شود که شما بالتبع دیدید در باب وقف شارع اکتفاء کرده در ثبوت وقف به شیاع، و در باب نسب و دیگر ابواب. شیاع را قبول دارد و اگر شخصاً اطمینان پیدا کردید این حجت است. دلیل حجیتش چیست؟ دلیلش علم است. چون الاطمینان علم عادی و مرتبه نازله از علم است و قابل جعل و رفع است. و برای هر کس که به اطمینان نرسید حجت نیست.

اگر از استقراء فقیه اطمینان پیدا کرد به یک وجوب و حرمت نمی‌تواند به برائت تمسک کند چون لایعلمون نیست و منصرف است از آن لایعلمون. کما شککت فیه مما قد مضی، شکلت نیست این اطمینان، یکی اینکه علم است موضوعاً و توسعهً لمعناى علم به معنای علم عرفی. و دیگر اینکه ادله شک و ظن و امثال این‌ها از این مورد منصرف است و اسمش ظن نیست و شک نیست. پس ادله اصول عملیه مطابق این مورد را نمی‌گیرد و ادله امارات نیز این مورد را نمی‌گیرد.

وقتی که یک فقیه از یک موردی و استقرائی اطمینان پیدا می‌کند و مثلاً شیخ در باب استصحاب تمسک به استقراء می‌کنند و یکی از ادله‌ای که برای حجیت استصحاب (این مسأله اصولی پر دامنه و پر بحث) تمسک می‌کنند استقراء است با اینکه مسأله‌ای است که بسیار اختلاف در آن هست و چون شیخ مطمئن به استقراء شده‌اند به آن تمسک می‌کند. گاهی اطمینان شخصی نیست. اطمینان نوعی است آنهم حجتی دارد و دلیلش هم بناء عقلاست. فقهاء می‌گویند خبر ثقه حجت است چه شما اطمینان پیدا کنید و چه ظن پیدا کنید و چه شک و چه وهم پیدا کنید یعنی ظن به عدم داشته باشید. اگر عبای شما پاک بود و یک شخصی که پیش شما ثقه است به شما گفت که آب نجس به عبا شما ترشح کرد و شما ظن دارید که اشتباه کرده نمی‌توانید با این عبا نماز بخوانید چون آن ظن حجت نیست و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً. قول ثقه اطمینان آور است و نوعاً از قول ثقه اطمینان حاصل می‌کنند.

مشهور متأخرین می‌گویند عمده دلیل حجیت قول ثقه بناء عقلاست. یعنی عقلاء غالباً نه دائماً از قول ثقه برایشان اطمینان حاصل می‌شود. حالا اگر در یک جایی برای شما قول ثقه اطمینان آور نبود نمی‌توانید مخالفت کنید و در مقام تنجیز و اعذار اگر مخالفت کردید قول ثقه و مطابق با واقع بود معذور نیستید و اگر عمل به قول ثقه کردید و مخالفت با واقع درآمد معذور هستید.

استقراء گاهی اطمینان نوعی آور است مثل مواردی که ذکر شد مثل نسب که احدی در آن خلاف نکرده است غیر از مرحوم آقای خوئی که قبلاً اشاره به آن شد و تفصیلش بعد ذکر خواهد شد. حتی ابن جنید که گفته در هیچ جا شیاع حجت نیست گفته در نسب شیاع حجت است. ما می‌آئیم می‌بینیم شیاع در نسب حجیت دارد بعد این پنج مورد را که روایت ذکر کرد می‌بینیم در

نکاح و وقف حجت است.

فقهاء در موارد مختلفی که گفته‌اند شیاع حجت است خیلی‌ها پیش را از روایات خاصه استفاده کرده‌اند. در باب قبله، وقف، میقات حجت است همین میقات را که می‌شود از دهاتیها بپرسید برایتان حجت است آنوقت پس از احرام در میقات همه حلالها بر شما حرام می‌شود و دهها حکمی که در کتاب الحج و الاحرام است جاری می‌شود.

ما می‌بینیم همه روایات موارد مختلفی‌ای را فرموده است شیاع در آن حجت است و هم فقهاء در غیر آن مواردی که روایات ذکر شد. از روایات برداشت کرده‌اند که شیاع حجت است آنوقت یک فقیه پنج مورد را گفته و یکی ده‌تا را گفته نه اینکه یازدهمی را قبول ندارد از آن ساکت شده و شک کرده و یکی ۱۷ مورد را اضافه کرده است.

علامه در فلان کتاب پنج مورد را ذکر کرده و در یک کتاب دیگر چندتا را برداشته و چندتای دیگر را اضافه کرده است، این‌ها بخاطر چیست؟ از ادله خاصه مورد استفاده کرده است که شیاع در اینجا حجت است.

اگر ما بخواهیم از استقراء یک حکم عام بدست آوریم یک شرط را داریم. و آن این است این مواردی را که در آن استقراء کردیم و دیدیم که اینجاها شیاع حجت است این موارد یک جامع نداشته باشد. اگر یک جامع داشت از چهار چوبه آن شیاع جامع صحبت می‌شود نه در کل فقه و موارد و موضوعات احکام. گفته شده است مکرر که جاهائی که شیاع در آن حجت است جامع دارد پس در غیر این چهارچوبه شیاع حجیت ندارد. ما باید ببینیم این جامع چیست و آیا درست است یا نیست؟ مکرر از علماء که خواسته‌اند بگویند شیاع در همه جا حجت نیست و اگر ۲۰ مورد و ۲۵ مورد پیدا شد

کافی نیست که او آنها استقراء استفاده کنیم و در همه فقه توسعه دهیم گفته‌اند جامع‌اش این است که می‌بینیم شارع در چه جاهائی شیاع را حجت قرار داده است در نسب، وقف، نکاح، شهادت. خوب این موارد جامع دارد و جامعش این است که **مما یعسر اقامة البینه علیه** و بعضی اضافه کرده‌اند و یكثر الابتلاء به. مثلاً آیا مسجدی که ۵۰ سال عمرش است می‌توانیم اقامه بینه کنیم که این وقف هست یا نیست و محل ابتلاء عمومی هم هست.

این استدلال دو اشکال دارد. اگر این دو اشکال جواب داده شد که به نظر نمی‌رسد که جواب داده شود آنوقت این تام می‌شود و شیاع را نمی‌توانیم بگوئیم در کل فقه حجت است. دو اشکال این است:

۱- این استدلال منقوض طرداً و عکساً. خوب این اجتهادی است که جماعتی ذکر کرده‌اند هم شمولش جامع افراد بودنش تام نیست و هم عکسش (مانع اغیار بودنش) درست نیست. اما جامع افراد نیست، توی همین‌هائی هم که روایت دارد، مرسله یونس بود و هم مشهور فقهاء گفته‌اند تناسخ با شیاع ثابت می‌شود حتی اگر بعد از ۱۰۰ سال ممکن است شما بگوئید فلانی همسر فلانی بوده است و کسی شک نمی‌کند. این نکاح آیا **یعسر الاقامة علیه** است؟ نادراً نکاح است که **یعسر علیه اقامة البینه** و غالباً نکاح‌ها شروط دارد. خیلی نادر است که کسی عقد زواج انجام دهد بدون اطلاع کسی که شیاع روی عقد به بینه درست شده باشد. در عامه که واجب است دو شاهد در وقت نکاح حاضر باشند در خاصه تبعاً **للائمه مستحب** است که شاهد باشد ولی مستحبی است که ۹۹ درصد زواجها شاهد دارد. حضرت فرمودند: شیاع در نکاح مستحب است. آقایان فرمودند جامع این‌ها آن است که چون **یعسر الاقامة البینه** علیه مگر در ازدواج نمی‌شود بینه اقامه کرد؟

حالا این مانع اعتبار هم نیست یعنی چه؟ یعنی اگر بنا شد در این مواردی که فقهاء ذکر کرده‌اند و سابقاً خواندم به چشمم نخورده که کسی بگوید شیاع در طهارت و نجاست حجیت دارد با اینکه طهارت و نجاست از مسائلی است که عام البلواء است و غالباً *يعسر الاقامة البینه علیه* است.

پس این *يعسر الاقامة البینه علیه* نه جامع است و نه مانع. اشکال دوم این است که این چه دلیلی است. صاحب جواهر می‌فرماید: ج ۴۰ ص ۵۵: اینکه شیاع در این موارد حجت است *لبعض ما ذکره غیر واحد من الاعتبارات کعسر اقامة البینه علیها و نحوه مما لا یصلح أن یکون ملاکاً لحکم شرعی*. آیا عسر اقامه بینه یکی از ادله شرعیه است و حکم عام درست می‌کند؟ نه، اتفاقاً در باب عسر فقهاء می‌گویند عسر، عسر شخصی است و هر موردی برای هر شخصی عسر بوده آن مورد مرتفع است، اما اگر یک مسأله‌ای برای اکثر مردم عسر و حرج و ضرر بود و برای من نبود برای من مرتفع نیست و یا یک مسأله‌ای برای من در غالب موارد حرج است اما در یک مورد حرج نبود از من مرتفع نیست.

اگر جامع این موضوعاتی که شیاع در آن حجت است جامعش عسر باشد باید این موضوعات هیچکدامش مطلقاً در آن شیاع حجت نباشد. وقف، نسب، شهادت برای کسی دو موردی که عسر است از آن کس در آن مورد مرتفع باشد اما برای همان در زمان دیگر مرتفع نباشد. چون هیچوقت عسر ملاک احکام نبوده است و شخصی است.

اگر این دو اشکال تام شد و بود ما می‌توانیم استقراء را در شیاع مخصوص به این موارد کنیم و گرنه اگر برای شما اطمینان شخصی آورد در کل فقه برایتان حجت است و اگر اطمینان شخصی نیاورد و اطمینان نوعی می‌آورد که مدعی این است که می‌آورد.

جلسه ۲۴۶

۱۰ رجب ۱۴۲۱

دیروز صحبت صاحب جواهر را خواندم در نقل از جماعتی از فقهاء که فرموده بودند شیاع حجت است در جائی که یعسر اقامه البینه بر آن موضوعات عرض شد این مطلب هم موضوعش طرداً و عکساً منقوض است و هم حکمش همانگونه که صریح فرمایش صاحب جواهر بود دلیلی ندارد. به چه دلیل اگر چیزی یعسر اقامه البینه علیه غالباً این شیء دائماً در آن شیاعی که حجیت ندارد در آن حجت است.

دیروز اشاره کردم که مطلبی است در فقه که مکرراً متعرض هستند که در اصول هم در باب لا ضرر مطرح می شود که آنجا بالمناسبة ذکر می کنند که خاص به لا ضرر و لا عسر و لا حرج و در جمع این عناوین ثانویه هست که آقایان می گویند ظاهر این ادله مثل لا ضرر و لا حرج این است که اینها شخصی هستند و نوعی نیست. یعنی چه نوعی نیست؟ یعنی شارع بیده التشریح، می تواند و صلاحیت را دارد بخاطر یک نوعی از کل حکم را بردارد. لولا اشق علی امتی لامرتهم بالسواک، مسواک زدن مصلحت الزام را داراست و

لکن چون بر نوع مردم اگر مسواک زدن واجب می شد مشقت بود شارع بخاطر نوع، از همه الزام را برداشته حتی آنکه مشقت برایش نیست، خود شارع می تواند اینکار را بکند چون تشریح بدست اوست اما وقتیکه شارع یک تشریح عامی قرار داد و فرمود اگر ضرری شد این تشریح نیست، اگر عسر و حرج شد تشریح نیست گفته اند ظاهر این اگرها این است که عسر شخصی باشد یعنی هر شخصی در مورد خاص، یعنی اگر شخصی دارد نماز ظهر و عصر می خواند. یک نماز را می تواند ایستاده بخواند اما نماز دوم برایش حرج است، این حرج بودن حکمش فقط برای دومی است و اولی را شامل نمی شود و حتی اگر یک یا دو رکعت را می تواند ایستاده بخواند و بقیه را اگر نمی تواند نشسته بخواند.

پس آن مواردی که شیاع در آن حجت است نه برای این است که شیاع خودش حجت دارد و الا اختصاص به چند مورد نداشت بلکه شیاع خودش حجت ندارد، پس چرا شیاع در اینها حجت دارد؟ بخاطر این است که این موارد غالباً مشکل است که برای آنها اقامه بینه کنیم. آیا ما در کل فقه جائی داریم که چون اقامه بینه مشکل باشد و چون نوعاً و غالباً حرج هست حکم از کل موارد رفع شود. چون بر غالب افراد حرج هست حکم از همه رفع شود حتی بر کسی که حرج نیست. ما همچنین چیزی در فقه نداریم. و در فقه نداریم که چیزی بخاطر منسد شدن بر غالب افراد از همه رفع حکم شود حتی آنکه بر او منسد نیست یا یک مسأله ای که غالباً برای یک فرد منسد است این مرتفع باشد از او حتی در موردی که برای او منسد نیست و مکرراً در فقه بالعشرات فقهاء تصریح می کنند که اگر یک جائی بر کسی مسأله ای عسر شد در حد عسر مرتفع است بر همان شخص و بر دیگران و یا خود همین شخص

در وقت دیگر مرتفع نیست. پس شیاع اگر حجت نباشد نمی تواند سبب حجیت شیاع این باشد که وقف چون غالباً یعسر اقامه البینه، پس حجت است. و یا در موارد دیگر. همچنین چیزی نه موضوعاً تام است و حکم هم بعنوان یک کبرای شرعیه نداریم.

حالا که این شد، پس این اعاضمی از فقهاء مثل علامه و محقق شهید، محقق کرکی و افرادی که مسلماً اهل دقت و تحقیق بوده اند چطور آمده اند در یک مواردی با اینکه بما هو شیاع را حجت نمی دانند، گفته اند شیاع حجت است. این یکی از دو چیز است: یا در آن موارد اطمینان شخصی پیدا کرده اند. مثل وقف و ادله وقف و بناء عقلاء و روایات خاصه و یا عامه. اگر این شد آنوقت فقهاء یکی و دوتا نیستند و مورد و مورد هم نیست. یعنی شهید در باب لوث یا فلان فقیه فرموده در باب غضب حجت است، فلان فقیه گفته در رضاع حجت است و هر کس چند مسأله را گفته است حجیت است. این اطمینانهای شخصی که هم اهل خبره هستند و هم ثقات و متدینین هستند. وقتیکه دیدیم هر فقیهی موردی شیاع در آن حجت دانست. شیخ انصاری محقق و مدقق که همه جا گفته اند شیاع حجت نیست در مسافت می گویند شیاع حجت است. می گوید اطمینان شخصی حاصل شده است. آیا این اطمینانات شخصی که برای مجموعه ای از اعاضم و در موارد مکرر پیش آمده آیا اگر اینها من حیث المجموع اگر جمع شود موجب اطمینان به حجیت شیاع نیست و آیا این سبب می شود که اگر کسی از قانون خودش دست برداشت و حکم خاص داد آیا برای شما در مقام تنجیز و اعذار و در مقام حصول اطمینان شخصی این مقدار کافی هست یا نیست؟ اگر کسی بگوید کافی است، حرف دوری نزده است. اگر این شد پس این موارد خصوصیتی

ندارد. پس این‌ها اطمینان آور شخصی هست البته نمی‌خواهم در مقام جزم این حرف را بگویم.

و این آقایان که هیچ دلیلی خاص اقامه نکرده‌اند در کتابهای استدلالشان، گفته‌اند شیاع در این موارد حجت است بخاطر اینکه اطمینان نوعی آور است، اگر اینطور شد می‌افتد توی بناء عقلاء.

شاید اینکه شیخ انصاری فرموده‌اند در مسافت شیاع حجت است نه از باب اینکه اطمینان شخصی پیدا کرده‌اند بلکه دیده‌اند در باب مسافت از افراد مختلف در حد شیاع اگر سؤال شود که بگویند مسافت است این برای نوع اطمینان آور است، اگر برای نوع اطمینان آور شد بنای عقلاء بر اثبات احکام است بر موضوعاتی که نوعاً موضوعیت آنها مسلم است که مدرک مهمترین موضوعات احکام همین است. شما حجیت خبر واحد و ظواهر را از فقه بیرون بکشید ۹۰ درصد فقه لنگ می‌ماند. این‌ها دو رکن هستند. یکی برای سند و دیگری برای دلالت و هر دو هم بنابر بنای عقلاء است و بنای عقلاء بناء بر حجیت نوعیه است یعنی اطمینانات نوعیه. و نوعاً مردم ظهور را منجیز و معذر می‌دانند و قول ثقه را معتبر می‌دانند. آنوقت این نوع حجیت درست می‌کند. همین حرف را اینجا استفاده می‌کنیم. فقهای هستند که هزاران مسأله را زیر و رو کرده‌اند می‌آیند در مواردی که دلیل خاص ندارد می‌گویند شیاع حجت است یا باید اطمینان شخصی داشته باشد. وقتیکه می‌بینیم در همه فقهاء تکرار شد و در مواردی مختلف این اطمینان نوعی آور است.

در کتاب مبانی تکملة منهاج است که عبارتی را می‌خوانم ایشان مطلقاً در موارد دیگر می‌گویند شیاع حجت نیست مگر افاده علم کند. اما اینجا اینگونه دارند (ج ۱ ص ۱۱۷ مسأله ۹۷) **يُثَبِّتُ النَّسَبُ بِالِاسْتِفَاضَةِ (شِيعِ)** المفيدة للعلم

عادةً (جاهای دیگر عادةً را نمی آورند. مفیده للعلم عادةً یعنی چه؟ یعنی متعارف مردم از این شایع علم برایشان حاصل می شود ولو برای من حاصل نشود) و یکفی فیها الاشتهار بالبلد و تجوز الشهادة به (نسب) مستندة اليها (شیاع) و اما غیر النسب كالوقف و النکاح و الملك و غیرها. فهي و ان كان تثبت بالاستفاضه الا انه لا تجوز الشهادة استناداً اليها. (اینکه خودتان بروید پیش قاضی و بگوئید این وقف است صحیح نیست بلکه بگوئید شیاعی است که این وقف است) و انها تجوز الشهادة بالاستفاضة.

خود ایشان در منهاج الصالحین کتاب وقف مسأله ۱۲۰۳ می فرمایند: اذا كان كتاب او انا قد كتب عليه انه وقف فالظاهر الحكم بوقفيته انه بينه است و نه شهادت است و نه ثقه ای گفته است. فرمایش ایشان را توجیه کرده اند که چون ظهور عقلائی دارد.

اینجا دلیلشان برای حجیت استفاضه چیست؟ عبارت ایشان این است: فان العلم العادي حجة ببناء العقلاء و عليه جرت سيرتهم. اگر اینگونه است پس چرا روی نسب و بقیه فرق گذاشته اند؟ فرموده اند نسب با استفاضه هم ثابت می شود و هم شما می توانید شهادت دهید و در غیر نسب با استفاضه ثابت می شود اما نمی توانید شهادت دهید. ایشان تصریح فرموده اند چون عقلاء فرق می گذارند. می فرمایند: و عليه جرت سيرتهم في ترتيب الأمر على النسب و الشهادة على ذلك. در بقیه که فرموده اند شهادت نمی شود داد فرموده اند: و منه يظهر حال جواز الشهادة بالاستفاضة فانه شهادة بالحس.

حالا ببینید در جاهای مختلف هر فقیهی یک جا گفته شیاع حجت است در نسب می گویند حجت است ولی وقف خیر. خوب اگر زید پسر فلانی است و مادرش فلانی است در مورد پدرش قبول می شود ولی در مورد

مادرش خیر.

آیا این بناء عقلاء که جرت سیرتهم فرموده‌اند در خارج به نظر می‌رسد که فرق می‌کند و آنجا هست و اینجا نیست، چطور استفاده کرده‌اند، یا اطمینان شخصی است که این اطمینانات شخصی روی هر فقیهی که انگشت بگذارید دارد و وقتی که مجموعه بیشتری از اطمینانات شخصی فقهاء بود آیا اطمینان نوعی عقلائی نمی‌شود اگر بشود که حجت درست می‌کند.

جلسه ۲۴۷

۱۴۲۱ رجب ۱۱

مبحث راجع به قول حجیت بود و استدلال برای حجیت استقراء عرائضی که شد خلاصه‌اش این است که اگر ما در یک مسأله و مطلبی دیدیم روایات مصادیق متعدده‌ای ذکر فرموده‌اند و از نظر ظهور عقلائی آن مصادیق هم یک جامع خاصی ندارند یا لااقل قرینه‌ای بر وجود یک جامع خاصی نیست و هم اینکه خصوصیتی استظهار نمی‌شود بر آن موارد. و هکذا دیدیم باز فقهاء آن موارد را که فتوی داده‌اند یک موارد دیگری که در روایات هم نیست فتوی داده‌اند. فقهای که مشارب فقهایشان و اصولیشان مختلف است. نمی‌خواهم ادعای اجماع کنم چون اجماعی نیست و مسأله خلافی هم هست. اما از این مجموع آیا استظهار عقلائی می‌شود از این استقراء ناقص که این حجیت نه خصوص به آن مواردی دارد که روایات ذکر کرده‌اند و نه خصوصیت به یک جامعه‌ای تبرعی دارد. یعنی ممکن است یک همچنین جامعه‌ای باشد اما یک دلیلی بر این جامعیت نیست. آیا این طریقت عقلائی که استقراء باشد از آن استفاده می‌شد یا نه، اگر بنا شد که طریقت عقلائی استفاده شود که مورد این

قول به حجیت استقراء همین است، فبها. آنوقت در ما نحن فيه بالنسبه به شیاع یک همچین چیزی هست. اگر هم نه استفاده نمی شود که می گوئیم استقراء بما هو حجیت ندارد.

یک روایت است صحیحه عمار در باب مواقیت که سابقاً به آن اشاره شد. عقیق زمینی است که میقات اهل عراق و من مرّ علی ذلک الطریق است برای احرام. باید در وادی عقیق احرام ببندند. یک اول و یک وسط و یک آخر دارد. حضرت صادق علیه السلام در این صحیحه به معاویه بن عمار فرمودند: یجزیک اذا لم تعرف العقیق أن تسأل الناس والاعراب عن ذلک. یک شبهه اینجا هست که مطرح شده که حضرت فرمودند: اذا لم تعرف یعنی حتی تعرف. اگر نمی شناسی بپرس از آنها بگویند، مع ذلک شما شک داشته باشی؟ گفته اند نه. ظاهر لم تعرف یعنی اسئل حتی تعرف. یعنی تا علم پیدا کنی نمی خواهد بگوید شیاع در میقات حجیت دارد. چون کسانی که در صحرا هستند میقات را می شناسند. شارع یک صغرای خارجییه را می خواهند بیان بفرمایند. و جعل حجیت برای قول اعراب نیست. این شبهه در باب تقلید هم ذکر شده است و ایشان رد کرده اند.

این اذا لم تعرف می گویند ظهور در این ندارد که حتی تعرف. می گویند ظهور دارد که اذا لم يعرف بپرس تا احرام ببندی عین حتی تعمل حتی يعرف و در مقام این است که چاره عمل کردن چیست؟ نه چاره حصول علم و معرفت چیست؟ همین مطلب در فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون مطرح شده و یکی از ادله حجیت قول فقیه و اهل خبره این آیه شریفه است. که به چه دلیلی قول فقیه حجیت دارد؟ آیه شریفه می فرماید ان کنتم لا تعلمون فاسئلوا حتی تعلموا. پس نمی خواهد بگوید قول اهل ذکر حجت است ولو علم

پیدا نکنید. این شبهه را همانجا جواب داده‌اند که نه ظاهرش این نیست، ظاهر فاسئلوا اهل ذکر این است اگر علم دارید به نبوت نبی اسلام (خطاب به اهل کتاب است) ایمان بیاورید. و اگر علم ندارید بروید از اهل خبره خودتان سؤال کنید تا عمل کنید. کتاب تنبیه ج ۱ ص ۶۷، می‌فرمایند: و فیها (از ادله صحت جواز تقلید) قول و عز من قائل فاسئلوا اهل الذکر ان کتتم لا تعلمون. بعد که این مطلب را تقریر می‌فرمایند، می‌فرمایند: و دعوی ان المراد بها وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للمسائل من اجوبتهم و يعمل علی طبق علمه وان معنی الآية فاسئلوا لکی تعلموا فتعملوا بعلمکم. ایشان می‌فرمایند این اشکال: من البعد لمکان بسیار بعید است که بگوئیم حتی تعلموا آنوقت علم حجیت ذاته دارد. و ذلك لان مثل هذا الخطاب انما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم و المعرفة فهو في قبال العلم بالحال لا انه مقدمة لتحصيل العلم. يقال اذا لست بطبيب فراجع الطبيب للعلاج فان المتفاهم العرفی من مثله ان الغاية من الامر بالمراجعة انما هو العمل على قول الطبيب لا ان الغاية صيرورة المريض طبيباً و عالماً بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه و عمل به. فقولہ راجع الطبيب معناه مراجعہ لتعمل على نظره لا لتكون طبيباً و تعمل بعلمک.

پس اینطور تعبیر که در موارد متعددی وارد شده اینهم یکی از آنهاست. در میقات ابتداءً شکی نیست که باید احرام از میقات باشد و مثبت ذاتی‌اش علم است و اگر علم نبود مثبتات تبعدی است و بینه و اگر این‌ها نبود به چه چیزی متوسل شویم؟ اینکه از اعراب پرسیم و این لم تعرف معنایش این نیست که لکی تعرف. لم تعلم ظهور ندارد که لکی تعلم تا اشاره به یک قضیه مسلّمه ذاتیه باشد نه صغرایش یک کبرای معتبره می‌خواهد باشد.

می‌خواهم عرض کنم کسانی که گفته‌اند شیاع حجت است للاستقراء این

جور استفاده را خواسته‌اند بکنند که اگر ما دیدیم شارع مواردی را گفت که از مردم پرسید اولاً این معنایش این نیست تا علم پیدا کنید. آنوقت می‌آئیم سر مسأله الغاء خصوصیت، حالا همین که حضرت می‌فرماید: یجزیک اذا لم تعرف العقیق ان تسأل الناس، احتمال عقلائی عرفی داده می‌شود که میقات خصوصیت دارد. حالا اگر مسجد الحرام را خراب کرده‌اند و نمی‌داند مسجد کجاست؟ و حجر اسماعیل را برداشته‌اند حدودش کجاست تا آن را داخل طواف قرار دهد و مقام ابراهیم علیه السلام را برداشته‌اند. آیا از این استفاده نمی‌شود که عقیق خصوصیت ندارد، حجر اسماعیل و مقام ابراهیم علیه السلام و کعبه همین خصوصیت را دارد. به نظر می‌رسد که الغاء خصوصیت در این موارد عرفی است و عقلائی است. یعنی احتمال عقلائی داده می‌شود که کسی که موضوعی را نمی‌داند که احکام شرعی بر آن مرتب است این خصوصیت دارد که وادی عقیق این است و جاهای دیگر این خصوصیت را ندارد. فقهاء روی همین استدلال در جاهای دیگر با اینکه نص حضرت صادق علیه السلام العقیق هست به چه معناست از العقیق توسعه به جاهای دیگر می‌دهید.

پس آیا حج و میقات خصوصیت دارد یا نه بیان یک صغراست برای یک کبرای عقلائیة مسلم.

و الاعراب همان الناس هستند که اگر در آن منطقه مردمی دیگر بودند که آمده‌اند که به حج روند آیا از آنها نمی‌توان پرسید؟ آیا این مصداقش هست یا نیست؟ و الحاصل از تمام فرمایشات فقهاء و بنده این است که استقراء که در منطق از آن تعبیر به استقراء ناقص می‌کنند آیا از این موارد استفاده می‌شود یا نه؟ اگر نمی‌شود که قید کنید الشیاع را در همه جا نه جاهائی که المفید للعلم و هیچ خصوصیتی ندارد و شیاع با یک نفر مجهول که بگوید یکسان است و

فرقی نمی‌کند. اگر برداشت شد که این استقراء عقلائی است و این موارد که در روایات و فقهاء فرموده‌اند این خصوصیت ندارد که اگر این استفاده شد می‌شود: الاستقراء من الادله حجیة الشیاع بها هو شیاع و اگر از این‌ها رویهم رفته استفاده نشد یعنی نه اطمینان شخصی آورد و نه اطمینان نوعی می‌توانید این دلیل را نپذیرید. این تمام الکلام در استدلال به استقراء.

می‌آئیم سر عمده الدلیل فی هذا الباب و فی کل باب که بناء العقلاء باشد. مدعای قائلین به حجیت استقراء مطلقاً مثل صاحب جواهر این است که عقلاء شیاع را طریق تعبیدی عقلائی نه تعبیدی شرعی یعنی طریق منجز و معذر عند العقلاء می‌دانند و این یک مطلب می‌خواهد و آن این است که انسان ذهنش را ببرد در بازار عقلاء و البته مراد متدینین نیستند اما در امور معاششان چگونه معامله می‌کنند و آیا در مقام تنجیز و اعدار آیا شیاع را بعنوان شیاع معتبر می‌دانند یا مقید می‌دانند به علم آور و ظن آور بودن.

چند مثال عرض می‌کنم. تاجری در بازار است که به شاگردش که متدین هم نیست می‌گوید من سفر می‌روم تو خرید و فروش بکن و قاعده خاصی هم برایش تعیین نمی‌کند. این شاگرد هم شنید که می‌گویند فلان جنس چند روز دیگر بازار دارد. او هم رفت و آن جنس‌ها را خرید و اتفاقاً اشتباه در آمد و ضرر کرد. تاجر برگشت دید پولهایش از بین رفته. می‌گوید مگر من نگفتم کار سودمند بکن چرا پول‌ها را تلف کردی؟ می‌گوید: گفتند که این جنس سود دارد. آیا عقلاء این شاگرد را توبیخ می‌کنند؟ یا معروف شد که فلان جنس قیمتش بالا می‌رود و این شک کرد و جنس را نخرید و کسانی دیگر آن جنس را خریدند و سود کردند. تاجر آمد دید که همه سود کرده‌اند پولهایش بدون سود مانده است. می‌گوید چرا نخریدی؟ می‌گوید شک کردم به گفته

مردم، آیا این شاگرد معذور است؟

آیا عقلاء در ثبوت موضوعات بنایشان بر شیاع هست یا نه؟ و این اعاضمی که فرموده‌اند شیاع حجت است یکی از ادله‌شان این است که بناء عقلاست. حالا ملاحظه کنید که در جامعه واقعاً اینگونه است و به شیاع عمل می‌کنند و اطمینان می‌کنند سلباً و ایجاباً.

به نظر می‌رسد حرف قائلین به بناء عقلاء حرف دوری نیست یعنی اگر ما دیدیم مشهور فقهاء از دیروز تا امروز می‌گفتند بناء عقلاء بر تنجیز و اعداء شیاع هست، می‌گفتیم حرف بدی نیست.

بله آن جاهائی که شارع تضییق فرموده مثل قول فاسق، قیاس، این‌ها خارج است ولی جاهائی که شارع توسعه داده شیاع حجت است. و اگر جائی بالخصوص دلیل نداشتیم. در باب ثبوت شیاع مفید للعلم العادی که شخص اطمینان پیدا کند به چه دلیلی حجیت دارد، لبناء العقلاء که اینجا بناء عقلاء خصوصیتی هم ندارد و هر جا که بناء عقلاء باشد حجیت دارد فقط صغری را خیلی از آقایان قبول ندارند و می‌گویند در شیاع بناء عقلاء نیست اما اگر صغری درست شد که کبرایش اقلأ در عصور متأخره مورد شبهه و اشکال نیست.

جلسه ۲۴۸

۱۲ رجب ۱۴۲۱

صحبت راجع به ادله‌ای است که اقامه شده است برای قول دوم که قول به حجیت شیاع باشد بما هو. عرض شد استدلال شد به سنت و استقراء و بنای عقلاء که عمده این است و آن اینکه عقلاء در امورشان در مقام تنجیز و اعدار اعتماد بر شیاع می‌کنند البته شیاع غیر متهم. آنوقت اگر این بنای عقلاء تام شد چون گاهی می‌شود که در اثر تکرر ذهن انسان مشوب می‌شود. مرحوم میرزای قمی می‌فرمایند: *الفقیه متهم فی حدیثه*. چون شبهات و جوابها زیاد بر او عرضه می‌شود و تشکیک در غیر از علم دقی شک آور است. البته فرمایش ایشان جزئی است نه کلی. وگرنه فقهاء که مختلف وجوه آراء را می‌بینند من حیث المجموع با رأی صائب‌تر بیرون می‌آید. کسی که ده رأی را دیده با کسی که بیست رأی را دیده فرق می‌کند. اما بالنتیجه انسان در مسائلی که ذکر می‌شود بنای عقلاء این تتبع در کتب و استدلالات لازم ندارد. تتبع در بازار لازم دارد و از تعاملات مردم. عقلاء در امور زندگیشان چگونه تعامل می‌کنند و تنجیز و اعدار را در چه چیزی می‌دانند. اگر کسی می‌داند که فلان پارچه

فروش شایع است که کلاه سر کسی نمی‌گذارد و یا فلانی شایع است که حسابش خوب است به او قرض می‌دهند. البته ممکن است تخلف پیدا کند. اما این را بررسی کنیم که آیا بناء عقلاء هم هست یا نیست. اینجا چند اشکال به بنای عقلاء شده است که این اشکال‌ها به بناء عقلاء در هر جایی هست:

۱- اول اشکال و عمدۀ بر بناء عقلاء انکار صغری است که اصلاً بنای عقلانی نیست. و با این تفصیل بیان کرده‌اند که بله عقلاء به شیاع عمل می‌کنند اما چهار قسم است و هیچکدامش مورد حجیت بحث ما نیست. آنها که به شیاع عمل می‌کنند گاهی در باب اینکه علم پیدا می‌کنند به شیاع و علم خفیف المؤمنه است و گاهی از باب احتیاط به شیاع عمل می‌کنند یعنی مثل عنوان محصل می‌ماند. و گاهی هیچکدام از این‌ها نیست از باب لا مباله است نه لا مبالاتی که کار حرام می‌کند. از باب اینکه در این مطلب یا زندگی‌ش برایش مهم نیست که چه بشود. گاهی هم از باب اینکه امر، امر مهمی نیست که هیچیک از این‌ها حجت برای حجیت شیاع.

علی کل گفته‌اند عقلاء به شیاع عمل می‌کنند، اما نه از باب حجیت شیاع، خلاصه مطلق بناء در سیره عقلاء و عمل عقلاء علی شیء لا من جهة حجیه له، اینکه برای انسان حجیت درست نمی‌کند، خود عقلاء حجیت ندارند چه برسد به این حجیتشان، این اشکال اول و عمدۀ اشکالشان است.

اگر نظرمان باشد در کفایه خبر واحد و رسائل در خبر واحد شبیه همین اشکال را در خبر ثقه کرده‌اند. کسانی که استدلال کردند در خبر واحد به بناء عقلاء گفته‌اند عقلاء اگر در امورشان یک ثقه‌ای حرف بزند احتیاط می‌کنند. این یک مطلبی است که هم اشکال شده است و همین اشکال در قول خبر ثقه است در حدسیات.

مشهور بین فقهاء قدیماً و حدیثاً این است که قول اهل خبره حجت است و عدالت هم در آن شرط نیست، وثاقت در آن کافی است مع ذلک می بینید مرحوم شیخ انصاری ادعای انسداد می کند و می گویند در اهل خبره عدد و عدالت شرط است. باید در محدوده خودمان در هر صنف و شغلی که هستیم ببینیم آیا به شیاع بعنوان تنجیز و اعذار عمل می شود یا نه؟

پس این اشکال، اشکال خاص اینجا نیست و اشکالی است که در اهم حجج عقلائیه و شرعیه که ظواهر و خبر ثقه باشد همین اشکال را ذکر کرده اند.

یک وقت عقلاء پیششان یک چیزهائی آنقدر اهمیت دارد که به غیر از علم اکتفا نمی کنند وسائل در اختیار دارد و پول دارد و می خواهد فرزندش را پیش طبیبی برد که یقین دارد که بهترین اطباء است و این عنوان محصل است که می خواهد به هر صورتی که هست فرزندش خوب است و حرف تنجیز و اعذار نیست. اما بحث ما الآن در این است که اینجا تنجیز و اعذار کجاست؟ و کجاست که عقلاء معذور می دانند و کجاست که عقلاء معذور نمی دانند.

در خبر ثقه و عدل واحد می گوئید حجت است، ادله لفظیه هم بنابر قول معروف بین متأخرین هم ندارد که دلیلی تام باشد که بشود به آن اعتماد کرد، عمده بناء عقلاست که خبر ثقه و عدل واحد حجت است.

زراره عدل است از امام صادق علیه السلام خبری نقل می کند شمای فقیه روی جهاتی می بینید که این روایت گیر دارد و هیچکس از فقهاء هم گیرش را نگفته اما این روایت به دل شما نمی چسبد و نمی دانید که جایش کجاست؟ اطمینان ندارید با مطابقت فرمایش معصوم علیه السلام و اینکه این روایت از معصوم وارد شده باشد، آیا در اینجا چکار می کنید؟ می توانید عمل نکنید که ظن بر

خلافش دارید. تسالم فقه و اصول است که شما باید به آن روایت عمل کنید و جای احتیاط ندارد و این معنای تنجیز و اعذار است. این قضیه را بیائیم با شیاع بسنجیم و نتیجه بگیریم.

اکثر فقهاء و متأخرین بلکه متقدمین گفته‌اند شیاع در مقام تنجیز و اعذار بما هو حجیت ندارد اما در عین حال اعتماد به بنای عقلاء نیست. لذا در کتاب‌های فقهاء می‌فرمایند: چرا باید شیاع مفید للعلم باشد للاصل چون دلیلی بر حجیت آن نداریم.

این مناقشه اولی در بناء عقلاء علی حجیت شیاع.

مناقشه دوم این است که ولو اینکه بناء عقلاء بر این باشد که به شیاع عمل کنند به چه دردی می‌خورد باید ثابت باشد که شارع شیاع را قبول دارد. شارع که التزام ندارد که به بناء عقلاء عمل کند و باید احراز شود دو مطلب:

۱- بر فرض اینکه بگوئیم اشکال اول وارد نیست و عقلاء به شیاع در مقام تنجیز و اعذار عمل می‌کنند.

۲- باید دو مطلب و مقدمه ثابت شود: ۱- اینکه مسلّم باشد مسلّم شخصی و وجدانی یا مسلّم تعبدی بر این داشته باشیم که اینکه عقلاء الآن به شیاع عمل می‌کنند قبل هم به شایع عمل می‌کرده‌اند تا برسد به زمان معصوم علیه السلام و این عمل به شیاع و حجت آن و سیره عقلاء بر منجز و معذر دانستنش مستمر است تا زمان معصوم علیه السلام که در زمان معصومین علیهم السلام هم عقلاء به شیاع عمل می‌کرده‌اند مقدمه دوم این است که از معصومین علیهم السلام امضاء بر این عمل عقلاء صادر شده باشد یا امضاء قولی یا فعلی. گفته‌اند هر دو این مقدمه‌ها مشکوک است و پیش ما ثابت نشده که معصوم امضاء کرده باشد. عین همین اشکال را در سیره متشرعه هم می‌کنند.

این دو اشکال ببینیم آیا تام هست یا نه؟ یک فرمایشی آقایان دارند که ظاهراً متسالم علیه است و مخالفی ندارد و شیخ این عبارتشان است که می فرمایند: طرق اطاعت و معصیت عقلائی است، یعنی مولی به عبدش خواسته های خودش را ذکر می کند، اما نان گرفتن یعنی چه؟ نمی گوید نان یعنی چه؟ نمی گوید، عبد چکار کند تا اطاعت مولی را کرده باشد این کار عقلاست. اگر جاهائی خود شارع بیان کرده فبها، اما هر جا که شارع چیزی بیان نکرده این مربوط به عقلاست. یعنی مصداق طاعت و عصیان چیست؟ این مربوط به شرع نیست. مگر اینکه شرع نظر خاصی داشته باشد که به تخصیص خارج است و جای جعل و رفع نیست.

پس طرق اطاعت و معصیت عقلائی است یعنی الحجج هی الحجج العقلائیه. با اینکه این قدر آیات و روایات مورد استدلال قرار گرفته برای حجیت خبر ثقه و عادل مع ذلک در آخرش می گویند: عمدة الدلیل لحجیة خبر الثقه و حجیة خبر العدل، بناء العقلاء. فقط از طرف معصوم علیه السلام ردع نشده باشد کافی است آقایان بالاتر می گویند و بحث هم حولش می کنند می گویند قرآن کریم صریحاً فرموده اطیعوا الله، امر است دیگر می گویند این ارشاد به حکم عقل است. مصداق طاعت چیست؟ می گویند ارشاد به بنای عقلاست، بله اقیموا الصلاة، کتب علیکم الصیام حکم تعبدی است، صوم چیست؟ این مربوط به عقلاست. هر چقدر که شارع در صوم زیاد و کم کرده فبها. ولی در بیع زیاد و کم، کم دارد فرموده: احل البیع، بیع چیست؟ مربوط به عقلاست. بله اگر جائی فرمود بیع کالی به کالی جائز نیست و ربا و مجهول جائز نیست همه این ها را هم عقلاء قبول دارند. اما غیر از این بقیه امورش مربوط به عقلاست که نه اتصال به زمان معصوم می خواهد و نه امضاء ایشان. حتی اگر

بدانیم متصل به زمان معصوم نیست این معاملاتی که جدید درست می شود که صدق بیع بر آن می شود، آیا زمان معصومین پنکه بوده است؟ آیا بیع پنکه جائز است یا نه؟ بله. به چه دلیل؟ چون مصداق بیع است. شارع گفته الیبع جائز. چه کسی می گوید مصداق بیع است؟ العرف و العقلاء. بله اگر شارع جائی را توسعه داد نمی توانیم تضییق کنیم و یا اگر تضییق کرد نمی توانیم توسعه دهیم. اگر مولی گفت عند المسافه نماز شکسته و روزه افطار، مسافت چیست؟ خودش گفت ۸ فرسخ، اگر ۸ فرسخ مسافت است، اما فرسخ چیست؟ شارع نفرموده است. فرمود فرسخ سه میل است. میل چیست؟ نفرموده است باید ببینیم عرف چه می گوید؟

بله اگر جائی چیزی می خواست بگوید نمی توانست بگوید این اشکالی ندارد و تقیه بوده است و در مورد تعارض حمل بر تقیه نمی کنند حتی احتمال عقلائی می دهیم که در مقام تقیه بوده است.

بالتر از این که البته مشهور قبول ندارد اما جماعتی از محققین مثل صاحب مدارک خیلی محکم این را فرموده اند که اگر یک روایتی از معصوم علیه السلام صادر شد و معارض دارد و معارض جمع دلالی دارد می گویند جمع دلالی مقدم بر مرجحیت است و لذا مشهور این را نمی گویند. شیخ در رسائل این را می گویند اما می گویند اگر ظهور اهمیت داشت فبها و اگر نداشت نه. همین مسأله اینکه مغرب استتار قرص است یا ذهاب حمرة المشرقیه است. یک روایت می گوید استتار قرص و دیگری می گوید ذهاب حمرة المشرقیه و جمع دلایش این است که می گوئیم القرض مغرب است و ذهاب الحمرة المشرقیه استحباب تأخیر در آن دارد. جماعتی گفته اند همین جمع مقدم است با اینکه احتمال تقیه قوی است و گفته اند اصل عدم تقیه

است خلاصه این در جایی است که مولی اگر می‌خواست بتواند بگوید در غیر مسأله موضوعات احکام است و در موضوعات احکام این یک بحث علمی است که دلیلش چیست؟ طرق طاعت و معصیت هم عقلانی است.

پس اتصال به زمان معصوم علیه السلام و احراز موافقت معصوم علیه السلام که در زمان معصوم جوری باشد که اگر معصوم علیه السلام مخالف بودند آیا می‌توانستند اظهار مخالفت کنند و در حدی باشد که اگر مخالفت کرده بودند به ما می‌رسید. آیا همچنین چیزی در طرق اطاعت و معصیت لازم است یا نه؟ پس اینکه می‌گویند طرق اطاعت و معصیت عقلانی است معنایش این است که لازم نیست. و عمل فقهاء از اول تا آخر فقه بر همین است.

جلسه ۲۴۹

۱۶ رجب ۱۴۲۱

صحبت راجع به قولی بود که قائل شده بود شیاع مطلق حجت است و یک اماره است عرض شد اشکالاتی بر این شده چون استدلال بر حجیت شیاع شده بود به بنای عقلاء.

اشکالاتی بر این بنای عقلاء شده بود: یکی انکار اصل البناء و اینکه عقلاء به شیاع عمل می‌کنند یا علم برایشان حاصل می‌شود یا اینکه از باب احتیاط است و یا احتمالاتی دیگر که عرض شد.

عرض شد عین این اشکال در حجیت خبر ثقه هم مطرح شده و جواب داده‌اند و یک مسأله بازار است و سوق عقلاست که باید ببینیم در خارج عقلاء در غیر صورت حصول علم و در غیر موارد عنوان محصل در مقام تنجیز و اعذار و عبد و مولی امتثال و عصیان آیا به شیاع عمل می‌کنند یا نه؟

اشکال دیگر این بود که این بنای عقلاء بدرد شرع نمی‌خورد مگر اینکه دو شرط را دارا باشد: اتصال به زمان معصوم و رضای معصوم که عرض شد که مقام اطاعت و معصیت و ثبوت موضوعات اتصال به زمان معصوم و رضای

معصوم را نمی‌خواهد. مثبتات احکام اتصال می‌خواهد اما چه چیزی موضوع به آن ثابت می‌شود عرض شد سابقاً.

مضافاً به اینکه عرض شد که چیزهایی که مورد احتیاج و ممارست عامه مردم روزمره است یقتضی اینکه اگر مورد رضایت معصوم نباشد نهی فرموده باشد و چون از موارد عموم الابتلاء است اگر نهی کرده باشند قاعده‌اش این است که به ما برسد و عین همین استدلال را در خبر واحد هم دارند.

اگر اشکال اول که بنای عقلائی بر عمل به شیاع نیست که نوبت به این حرفها نمی‌رسد اما اگر اشکال اول را دست برداشتیم و تسلیم شدیم که بنای عقلاء بر عمل به شیاع هست آنوقت اشکال دوم می‌آید و آن اینکه خوب عقلاء به شیاع عمل می‌کنند چه ربطی به شرع دارد؟

اگر عقلاء امروز در زندگی اعتماد بر شیاع می‌کنند این اطمینان است که مربوط به امروز و ۱۰۰ سال و ۵۰۰ سال قبل و ۱۰۰۰ سال قبل نیست و فرقی نمی‌کند و مسأله شرعی و محل اختلاف فقهاء نیست که احتمال دهیم که از زمان شیخ انصاری بوجود آمده است و سیره متشرعه درست شده است. این حرف در بنای عقلاء نمی‌آید چون بنای عقلاء یک منشأ خاصی ندارد و ارتکاز عقلائیه است. نمی‌خواهم بگویم هیچ موردی نداریم که بنای عقلاء امروز باشد الا اینکه سابق هم بوده است و بخواهیم نفی و یا اثبات کلی کنیم. می‌خواهم عرض کنم که بنای عقلاء عادهً اطمینانات نوعیه که حجت است بلکه اطمینانات شخصیه که مسلماً حجت است انسان پیدا می‌کنند که این زائیده امروز نیست و احتمال عقلائی داده نمی‌شود. و اگر همچنین چیزی شد که به نظر می‌رسد حرف بدی نباشد.

اشکال سوم بر بنای عقلاء همین اشکال معروف است که ادله عدم

حجیت غیر علم آن را نمی‌گیرد و اگر بنای عقلاء ثابت شد این اشکال هم تام نیست.

اگر یک موردی که مورد عمل معظم مردم و عقلاء شد و حجیت برایش می‌دانستند این ادله ناهیه نمی‌تواند عمومات را بگیرد و بیرونش بکشد. چرا؟ چون اگر بنا بود این درست نباشد و حجت نباشد باید بالخصوص بیان می‌شد. این تمام الکلام در ادله قول به حجیت شیاع که جماعتی هم قائل شده‌اند.

می‌آئیم سر تفصیلات مسأله. یکی از تفصیلات تفصیلی بود که از مبانی نقل کردم و عبارت ایشان را خواندم ایشان تفصیل قائل شده بودند بین نسب و غیر نسب. و فرمودند: در نسب با شیاع مفید للعلم عادةً نه علم دقّی و قطعی بلکه علم نوعی نه شخصی، با نسب ثابت می‌شود و شهادت هم روی شیاع می‌شود داد اما غیر نسب، نکاح، طلاق، وقف، ملک، با شیاع ثابت می‌شود، اما نمی‌شود رویش شهادت داد. مثلاً شیاع است که زید پسر عمرو است و شیاع است که زوجه عمرو که مادر زید است فلان زن است و در یک خانه زندگی می‌کنند و همه هم این را می‌دانند. نسب یعنی آن زن مادر است و این مرد پدر، نکاح یعنی این پدر و مادر زوجین هستند. فرموده‌اند هر دو با شیاع ثابت می‌شود، اما فرموده‌اند در نسب می‌شود روی این شهادت داد. اگر پدر مرد رفتند پیش حاکم شرع که ارث را تقسیم کند حاکم شرع گفت از کجا بفهمیم که این زوجه آن مرد است و او پسرش است؟ برای حاکم شیاع آوردند و شیاع مفید للعلم هم بود. ایشان می‌فرمایند شما که اهل محل هستید آمدند پیش شما که بیائید شهادت دهید که این زوجه و آن پسر مرحوم است. حسب این تفصیل شمای اهل محل که شیاع پیش شما ثابت شده و برای شما این

شیاع علم عادی آورده است که این زوجه و آن فرزند میت است، شما حق ندارید شهادت دهید که این زن و زوجه میت است اعتماداً بر شیاع، بلکه می‌توانید شهادت دهید که زید فرزند میت است. نسب ثابت می‌شود و می‌توانید شهادت دهید. دلیل این تفصیل چیست؟ فرمودند: لبناء العقلاء که سیره‌شان بر این است که روی شیاع هم حکم کرده و شهادت می‌دهند اما در غیر نسب حکم می‌کنند اما شهادت نمی‌دهند.

سؤال اول: آیا در بناء عقلاء همچنین فرقی هست؟ به نظر نمی‌رسد که فرق بگذارند. اصلاً ما ببینیم در نزد عقلاء ثبوت عند الشخص و شهادت دادن رو ثبوت عند الشخص فرقی می‌کند؟ در باب شهادت شارع تشدید فرموده است و ادله شرعیه داریم.

عقلاء روی چه چیزی شهادت می‌دهند؟ حالا عقلاء خوب نه، فسّاق و فجّار. اگر مسأله شهادت منوط به بنای عقلاء شد، عقلاء بین حسنّ و حدس فرقی نمی‌گذارند و شهادت می‌دهند. عقلاء روی وجدانشان کار می‌کنند. وقتیکه علم و اطمینان به چیزی دارد و ثابت است همین را شهادت می‌دهد. ولی شرع تقیید فرموده است و شهادت را قید فرموده است و تضییق فرموده دایره شهادت را. اگر بناء عقلاء شد ظاهراً برایش فرقی نمی‌کند که این زوجه است و این پسرش. همینطور که فرزندی این برای عقلاء ثابت می‌شود، زوجیت او هم ثابت می‌شود و شهادت می‌دهند. مضافاً به اینکه یک همچنین تفصیلی یادم نیست که دیده باشم و تفصیل نو باشد در باب شهادت. (مبانی ج ۱ ص ۱۱۲ - ۱۱۳).

ثانیاً دلیل خاص ما داریم و در یک مورد خاص که ظهور دارد در کبرای کلی. روایت است در مبانی ج ۱ ص ۱۱۷ و در وسائل کتاب القضاء ابواب

کیفیه الحکم باب ۲۵ ح ۲ - روایت این است: حفص بن غیاث می گوید: عن ابی عبد الله علیه السلام قال له رجل اذا رأیت شیئاً فی یدی رجل یجوز له ان اشهد انه له؟ قال علیه السلام: نعم. قال الرجل اشهد انه فی یده و لا اشهد انه له فلعله لغيره. فقال ابو عبد الله علیه السلام افیحل الشراء منه قال: نعم فقال ابا عبد الله فلعله لغيره. فمن این جاز لك ان یشتریه و یصیر ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي و تحلف علیه. و لا یجوز أن تنصبه الی من صار ملكه من قبله الیک. ثم قال ابا عبد الله علیه السلام لو لم یجز هذا (که شما چیزی را در دست کسی می بینی نمی توانی شهادت دهی که ملک آن است و اگر ید اماره معتبره بر ملک نباشد لم یقیم للمسلمین سوق. در این روایت تأمل کنید و ببینید آیا تام هست یا نه. حضرت می خواهند بفرمایند ید خصوصیت ندارد بلکه کل اماره ملک است.

جلسه ۲۵۰

۱۷ رجب ۱۴۲۱

صحبت راجع به شیاع بود و آنکه آیا این اماره است، حجیت دارد یا نه؟
عرض شد قولی بود به اطلاق به عدم حجیت که مربوط به متأخرین است
چون قید کرده‌اند به افادته للعلم كما بیش صحبتها شد عرض شد.
قولی دیگر بود من حجیة مطلق که قول جماعتی از محققین بود.
صحبت رسید به تفصیلات مسأله که یک مسأله دیروز عرض شد تفصیل
بین بنی نسب و غیر نسب از مواردی که در آن شیاع حجیت دارد حالا با هر
قیدی به اینکه نسب با شیاع ثابت می‌شود، هم **مجوز الشهادة في مقام القضاء و**
المخاصمة اعتماداً بر شیاع بر نسب اما در بقیه نکاح و وقف و ملک ثبت بالشیاع
اما لا يجوز الشهادة في مقام المخاصمة، شهادة اعتماداً بر شیاع.
عرض شد که این قول را من ندیده‌ام غیر از ایشان فقط یک چیز که
هست این است که این قول مضافاً به اینکه دیروز عرض شد، این روایت
معتبره حفص بن غیاث دلالت می‌کند بر یکی از جزئیات عقد السلب این
تفصیل، این روایت ظهور دارد بر جواز شهادت بمجرد اینکه چیزی در ید

کسی بود این می تواند هم معامله ملاک با آن بکند و از او بخرد و بعد هم ملک خودش شود و آثار ملک را بر آن بار کند و هم می تواند شهادت دهد. در استدلال به این روایت چند اشکال شده است:

۱- این اشکال را مرحوم محقق در معتبر مکرر مطرح فرموده و کسانی دیگر هم مطرح کرده اند گفته اند این روایت اعتبار ندارد.

این روایت روایتی است ریشه ای و در موارد مختلف به آن استدلال شده است. در قاعده ید در آخر سائل بمناسبت تعارض استصحاب با قواعد دیگر مرحوم شیخ متعرض آن هستند و در مسائل دیگری راوی روایت دارد.

اشکال اولی اشکال سندی است که گفته اند این روایت از حفص بن غیاث نقل شده که در موردش نوشته اند عامی قاضی، قاضی ظالم بود. از زمان حضرت صادق علیه السلام از قبل منصور که این دو اشکال بزرگ است. اما اشکالی است که ربط به لسان ندارد. چون مشهور روایات عامه را اگر وثاقت داشته باشد قبول دارند و از این به موثق تعبیر می کنند و اینکه اگر کسی عمل بدی داشته باشد عادل نیست. محقق و علامه این حفص بن غیاث کسی که ناقل این قصه است عامی و قاضی و گفته اند سندش اعتبار ندارد و هکذا افراد دیگری در سند هستند که محل کلام است. مرحوم آقای خوئی این روایت را تصحیح کرده اند روی مبنائی که آخر عمر از آن مبنی عدول کردند چون اینها در اسناد کامل الزیارات وارد هستند و مکرر تصریح می کنند در مبنائی که این روایت معتبر است چون این افراد در اسناد کامل الزیارات هستند. احتمالاً تبعاً للمشهور استفاده نکردیم که صاحب کامل الزیارات در مقدمه کامل الزیارات که این سه تا را فرموده غیر از شیوخش مراد باشد یعنی کل اسناد مراد باشد و بحثی است فی محله و مشهور هم قدیماً و حدیثاً نپذیرفته اند و ایشان و

متأخرین هم که پذیرفته‌اند از آن عدول کرده‌اند و طبق این حرف ایشان باید از این روایت هم عدول کرده باشند. چون تنها مدرکی که ایشان در مبانی نقل می‌کنند برای صحتش این است که این از رجال کامل الزیارات است. فقط چیزی که هست یک مطلب کلی که اینجا هم یک مورد و جزئی‌اش است این است که اگر کسی در رجال کامل الزیارات بوده و شیخ طوسی تضعیفش کرده بود مسلم باید تضعیف مقدم باشد. علامه تضعیف کرده بود چون عام و خاص است مثل اینکه دلیلی می‌گفت اکرم العلماء و یک دلیل قطعی دیگر می‌گفت لا تکرم فساق العلماء آیا میتوانستیم همه علماء را اکرام کنیم حتی فاسقان را؟ خیر چون خاص و عام هر در مورد خاص مجتمعد و خاص اظهر است از عام در این مورد. نهایتش کامل الزیارات در اول کتاب فرموده که این کتاب اسنادش تماماً ثقات هستند و ظهور در این مطلب داشته باشد. خوب اگر کسی از معتبرین مثل شیخ طوسی یا علامه آمده تضعیف فرموده آنوقت ما با این چه می‌کنیم؟

البته آقای خوئی تضعیفات متأخرین را قبول ندارند و این خودش یک مبنائی است. چیزی که هست این حفص بن غیاث تضعیف دارد. محقق قبل از علامه تضعیف کرده است و روی قاعده اگر یک عامی یا خاصی بود تضعیف شد آن تضعیف مقدم است. ایشان از علامه به بعد را قبول ندارند و ندیده‌ام که جایی اسم محقق را برده باشند که تضعیفاتش را قبول ندارند. اما قبل از محقق هم هست.

حفص بن غیاث اگر معتبر باشد این روایت یک روایت ریشه‌ای است و در موارد مختلف در فقه از آن استفاده می‌شود گذشته از اینکه یک قاعده مهم که قاعده ید باشد کلی از ادله حسابیش که قوت ظهور دارد و بعضی‌ها تعبیر

نص کرده‌اند همین روایت است.

این روایت را صدوق و کلینی و شیخ نقل کرده‌اند اما با دو سند. بحث سندیش بحث مفصلی است که اجمالاً عرض می‌کنم.

سند کلینی خودش است از علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از قاسم بن یحیی گفته‌اند مجهول است و احدی توثیقتش نکرده‌اند. از سلیمان بن داود از حضرت صادق علیه السلام همین روایت را شیخ طوسی نقل فرموده بسنده از علی بن ابراهیم که به کلینی و استاد بالا می‌رسد. و با کلینی یکی می‌شود در موارد اشکال.

صدوق هم این روایت را نقل فرموده باسناده الی سلیمان بن داود که در آن قاسم بن یحیی نیست که مجهول است. سعد از قاسم بن محمد الاصبهانی نقل کرده است. که این محل حرف است که او هم از سلیمان بن داود نقل کرده است.

خلاصه در سند حرف است: یکی قاسم بن محمد الاصبهانی که در سند صدوق است و دیگری قاسم بن یحیی که در سند کلینی است و دیگری حفص بن غیاث.

اما حفص بن غیاث که محقق مرتب فرموده ضعیف، عامی، بکری، قاضی للظالم، حفص بن زیاد این اجمال اعتبارش است. شیخ طوسی فرموده له کتاب معتمد، چه گیری دارد این می‌شود اخص مطلق از فرمایش محقق. شیخ طوسی در عده فرموده عمل عمده الاصحاب بخبره و این دو حرف درباره حفص بن غیاث است.

خوب خود حفص آدم بد، قاضی ظالم و بکری، و عامی، شیخ طوسی نسبت داده به اصحاب که به روایاتش عمل کرده‌اند. آیا این در مقام حجیت و

اعتبار عقلائی که حجیت خبر عمده دلیلش بناء عقلاء است، این اقوی نیست از اینکه کسی در موردش بگوید ثقه در کشف عقلائی و طریقت عقلائی در خیرش. یکی دیگر اینکه ایشان فرموده کتبه معتمده پس معلوم می شود شیخ طوسی هم عنایتی داشته اند با اینکه ایشان فرموده اند عامی، بکری، قاضی للظالم ولی فرموده اند کتابه معتمد، وقتیکه می گویند معتمد نمی خواهند صحت خبر را نقل کنند صحبت مخبر را می خواهد نقل کنند. اگر یکی از این عبارات را ما داشتیم بنا بر مشهور می توانستیم اعتماد کنیم خصوصاً بین عامه متأخرین که مهم پیششان اطمینانات عقلائی است نه شخصی. این برای خود حفص بن غیاث است که در جاهای دیگر هم بدرد می خورد و در جاهای دیگر مکرر در فقه دارد که روایات دیگری هست که منتهی به حفص می شود. البته مدتی قاضی بوده و خدمت حضرت می رسید. و سؤال می کرده و اگر بحثی در خدمت حضرت می شده نقل می کرده است. پس ما باید روایات حفص بن غیاث را معتبر بدانیم روی این جهت. و اگر روایات و رجال کامل الزیارات را معتبر بدانیم که حفص هم ضمن آن راویان هست.

نسبت به قاسم بن یحیی، قاسم بن یحیی را دو نفر صریحاً تضعیف کرده اند یکی علامه حلی و دیگری ابن غضائری. قاسم بن یحیی توثیق خاصی ندارد. بله از رجال کامل الزیارات هست و اگر آن را قبول کرد اشکالی ندارد و اگر کسی آن را قبول ندارد قاسم بن یحیی می شود بی توثیق. فقط یک مطلب هست که عرض می کنم. در یکی از زیارات هست که حضرت سیدالشهداء علیه السلام که احتمال می دهم زیارت مطلقه اولائی باشد که آشیخ عباس قمی در مفاتیح ذکر فرموده اند. این زیارت را شیخ صدوق نقل کرده و فرموده من تنها این زیارت را در من لا یحضر نقل می کنم در مورد حضرت

سیدالشهداء علیه السلام: لانها اصحها روايهٔ که قاسم بن یحیی در آن سند است. فرموده: اصح زیاراته علیه السلام روايهٔ. اگر شیخ صدوق فرموده بود اصح زیاراته و کلمه روایتی را نگفته بود جای این بود که می‌خواهد صحت قدمائی بفرماید نه صحت سندی اما ظاهر کلمه روايهٔ یعنی من حیث الروایهٔ و النقل. با اینکه در زیارات حضرت سیدالشهداء علیه السلام روایتهای صحیح‌السند مکرر هست شیخ صدوق فرموده این از همه اصح است و این دلالت می‌کند که سند صحیح است. این ظهور دارد در توثیق این چند نفر که یکی از آنها قاسم بن یحیی است و صدوق هم از متأخرین نیست و ندیدم کسی در توثیقات صدوق تشکیک کند و صدوق مقدم بر شیخ طوسی است و اگر کسی را توثیق کند توثیقاتش معتبر است. پس ما باشیم و یحیی بن قاسم این توثیق را دارد.

در مقابلش یحیی بن قاسم دو تضعیف دارد. علامه و ابن غضائری او را تضعیف کرده‌اند، آیا اینجا تعارض کرده و تساقط می‌کنند؟ نه، روی مبنای اینکه تضعیفات متأخرین درست نیست که علامه در مقابل صدوق قرار نمی‌گیرد اما ابن غضائری معظم محققین به آن اعتماد نکرده‌اند و ترکش کرده‌اند چون در مورد ایشان شبهه است که کتاب، کتاب ابن غضائری هست یا نیست که بحث درائی مفصلی هم هست و فرض که کتابش باشد جماعتی از محققین مثل سید بحر العلوم یا وحید بهبهانی فرموده‌اند اگر واقعاً کتاب مال ابن غضائری باشد این کتاب سبب تضعیف خود ابن غضائری می‌شود چون یک عده از اعظام و اجلاء روایات را می‌گویند ضعیف. اگر کسی هم اجلاء را تضعیف کرد معلوم می‌شود که باید در خود شخص تأمل کرد، و خودش معتبر نیست.

حالا اگر ما می‌گوئیم کتاب خودش نیست، و بگوئیم این تضعیفات

خودش را هم تضعیف می‌کند، اما اگر فرضاً آدم خوبی هم هست، هی نباید اجلاء را تضعیف کند. ما غیر از یک بناء عقلاء که در باب حجیت اخبار نداریم. آیا عقلاء آدم خوب را چون گفت فلان کس خوب است و حرفش را قبول می‌کنند و اگر گفت فلان کس ضعیف است باز هم قبول می‌کنند حتی اگر این آدم خوب هی افراد مسلّم الوثاقه را گفت ضعف، آیا بناء عقلاء هست؟ ظاهراً نه پس تضعیفات ابن غضائری وجودها و عدمها سواء است. یا کتاب خودش نیست چون دو کتاب داشته یکی در مؤثقین و ضعاف داشته فوت شده و کسی در زمان خودش کتابهایش شیر را ندیده و گم شده و مؤثقه از بین رفته و این ضعاف ممکن است در آن دستبرد شده و کم و زیاد شده باشد که حاجی نوری و دیگران هم نقل کرده‌اند. و اگر کتاب خودش ضعیف است و اگر خودش هم ضعیف نباشد نمی‌شود به اینطور آدمی اعتماد کرد و بناء عقلاء نیست و لا اقل من الشک آیا عقلاء اعتماد می‌کنند؟ لهذا ذکرش می‌کنند ولی غالباً عنایتی بر او ندارد. تنها یک نفر است و آن علامه است آنهم نه توی فقهش بلکه در کتاب رجالش، که انسان مکرر افراد را تضعیف کرده اتباعاً لابن غضائری تا اینکه در کتب آمده و مکرر ذکر کرده‌اند که علامه یتبع فی تضعیفات ابن الغضائری و مدرک علامه اوست به قرینه دیگر که خود علامه در فقه مکرر به روایات کسانی که خود ایشان در رجال تضعیف کرده‌اند عمل نموده‌اند و گاهی تعدیل صحیحه بر مؤثقه کرده است.

پس این دو تضعیف یکی تضعیف ابن غضائری که وجوده و عدمه سواء است و یکی تضعیف علامه بما هو علامه که هم توثیق و هم تضعیفش را قبول داریم اگر گیری نداشت اما چون تضعیفاتش غالباً تابع ابن غضائری است و اصلاً بعضی از متبعین نوشته‌اند که کتاب ابن غضائری را که می‌بینیم و

تضعیفات علامه، عبارت همان عبارت است و عبارات ابن غضائری را برداشته بدون اینکه بدانند از ابن غضائری است.

پس از این رو رد می‌شود قاسم ابن یحیی مجهول. صدوق فرموده ثقه است. و تعبیر کرده اصحها روایه.

می‌آئیم سر سلیمان بن داوود که دو نفر تضعیف کرده‌اند: یکی ابن غضائری و تبعه مجلسی، ابن غضائری که تضعیفش کنار گذاشته می‌شود، مجلسی اینطور نیست مثل علامه که یتبع فی تضعیفات ابن الغضائری، و لکن در این مورد علامه مجلسی نوشته "ض" یعنی ضعیف. علامه مجلسی روی مبنائی که متأخرین توثیقاتشان اعتبار ندارد که هیچ و مرحوم آقای خوئی در رجالشان از علامه به بعد اسم هیچکس را نمی‌آورند چه برسد به مجلسی و جامع الرواه و می‌گویند علامه را هم که نوشته‌ام توثیقاتش را قبول نداریم ولی چون عده‌ای قبول دارند نوشته‌ایم. اما روی مبنائی مشهور که اصح باشد مجلسی اگر توثیق و تضعیف کند قبول داریم. اما در این مورد نمی‌پذیریم چون معارض دارد با اقوی است. سلیمان بن داوود را صریحاً نجاشی توثیق کرده و تبعه علامه، پس اینطور نیست که هر چه ابن غضائری گفته علامه هم قبول کرده است، و محقق کاظمی توثیق کرده‌اند و اگر هیچکدام از این‌ها نبود، نجاشی اهل خبره توثیقش کرده و عند الرجال اصح الکتب است.

جلسه ۲۵۱

۱۸ رجب ۱۴۲۱

طریق تصحیح کلینی دیروز عرض شد. طریق صدوق شخصی است بنام قاسم بن محمد اصبهانی که گاهی از او تعبیر شده به اکاسورا و گاهی تعبیر به قاسم بن محمد قمی و یکی دیگر هم هست بنام قاسم بن محمد جوهری. در طریق صدوق ذکر شده قاسم بن محمد اصبهانی. یک خلاف شدید بین رجالین است که این‌ها یکی هستند یا دوتا؟ قاسم بن محمد جوهری همان اصبهانی است یا نه؟ دو نفر از محققین و اساتذہ فن رجال متعارض فرموده‌اند. اردبیلی در جامع الرواۃ اصرار دارد که این‌ها یکی هستند. در معجم رجال الحدیث اصرار دارند که این‌ها دوتا هستند و هر کدام قرائن ذکر کرده‌اند.

اگر قاسم بن محمد اصبهانی همان جوهری باشد علی مبنی جماعه معتبر می‌شود. خود قاسم بن محمد اصبهانی توثیقی ندارد و قرینه‌ای بر توثیقش نیست. قاسم بن محمد جوهری قرائن بر وثاقتش است. اگر دوتا شدند همانطور که در معجم فرموده و بعض دیگر هم فرموده‌اند آنوقت طریق صدوق غیر معتبر می‌شود از باب اینکه اعتبار به قاسم بن محمد اصبهانی داده

نشده است. گو اینکه علامه مکرراً در کتب فقهی شان طریق صدوق و سلیمان بن داوود منقروی را تصحیح فرموده و طبق آن فتوی داده‌اند. اما جوهری قرائن بر اعتبارش هست: یکی اینکه از شیوخ صفوان بن یحیی است بنا بر فرمایش شیخ طوسی که فرموده است این سه تو لا یروون الا عن ثقۀ. یعنی شیخ طوسی توثیق کرده شیوخ صفوان و ابن ابی عمیر و بزنی را که فی محله عرض شد تبعاً لجماعه منہم صاحب جواهری و کاشف الغطاء تصریح کرده‌اند که فرمایش شیخ در توثیق شیوخ این سه نفر شهادت است به وثاقت این‌ها، آنوقت آنهایی هم که مجهول هستند معتبر می‌شوند و آنهایی که تضعیف بالخصوص دارند استثنا می‌شوند و این شهادت معتبر است. البته خودش در درایه بحثی است و نحن بنینا علی فرمایش شیخ صدوق و شهادت شیخ طوسی.

قاسم بن محمد جوهری یکی از کسانی است که صفوان بن یحیی از او روایت نقل کرده است دیگر اینکه ایشان از رجال کامل الزیارات است اگر کسی کامل الزیارات را قبول داشته باشید.

دیگر اینکه داوود تلمیذ محقق صاحب رجال ابن داوود تصریح به وثاقت قاسم بن محمد جوهری نموده است و روی مبنائی معروف قدیماً و حدیثاً که در توثیق فقط متقدمین قولشان معتبر نیست متأخرین هم که اهل خبره هستند قولشان معتبر است آنها هم مبنای مشهور که منبی علیه صاحب مستند و صاحب جواهر و معظم اصحاب مجامیع فقهیه در این فرق نگذاشته‌اند که قدیم باشد یا متأخر. بنابراین یک توثیق صریح هم قاسم بن محمد جوهری دارد. اگر قاسم بن محمد اصبهانی توی این روایت همان جوهری باشد که جماعتی تصریح کرده‌اند منہم محقق اردبیلی در رجال صاحب الرواء و ما

توثیق ابن داوود را بپذیریم و نگوئیم از متأخرین است و توثیقش قبول نیست و شیوخ ثلاثه وثاقتشان را بپذیریم و سوم هم اینکه رجال کامل الزیارات است، آنوقت اینها می‌شوند یکی و سند صدوق هم معتبر می‌شود چون گره سند صدوق قاسم بن محمد اصبهانی است. اما اگر اتحاد قرینه‌ای نداشت حکم به اتحاد و تعدد را باز ما اهل خبره می‌پذیریم چون حدس است که این اسمها یکی هستند یا دو تا؟ فقط اهل خبره در اینجا خلاف کرده‌اند و هر یک قرائن اقامه کرده‌اند و چون خلاف کرده‌اند ما این مبنای تعارض و تساقط را که باز مبنای مشهور است قدیماً و حدیثاً را قبول می‌کنیم و قاسم بن محمد اصبهانی می‌شود مجهول. پس نتیجه طریقه صدوق نمی‌شود معتبر شود بخاطر تعارض در وحدت و اثبیت قاسم بن محمد اصبهانی با جوهری. اما طریق کلینی سالم می‌ماند بخاطر شهادت صدوق به وثاقت قاسم بن یحیی در اصح زیارات حضرت سید الشهداء علیه السلام. پس سند معتبر دارد مضافاً به اینکه این روایت معمول بهاست حتی آنهایی هم که تضعیف کرده‌اند نقلش کرده و طبقش فتوی داده‌اند و اساتین خلفاً بعد السلف به آن عمل کرده‌اند از شیخ طوسی بگیرد به اینطرف. البته یک عده‌ای مثل محقق در معتبر حفص بن غیاث را رد کرده‌اند که دیدم که یک مدتی قاضی هارون بوده نه منصور که علامه در رجالش نوشته، اما خود محقق در معتبر در ذهنم هست که در یک مواردی عمل به روایت ایشان کرده است.

بنابر اینکه عمل جبر سند می‌کند و طریق اعتبار سند صرف وثاقت مخبرین نیست بلکه وثاقت خبری هم یکی از طرق اعتبار است کما بنی علیه المشهور متقدمین و متأخرین، حتی اگر این حرف‌های سندی تام نشود و اعتبار سندی نداشته باشد و هر کدام از دو ضعف داشته باشد روی این مبنا که

مبنای مشهور است و منصور برای ما هم هست و در اصول این مطلب مفصل بحث شده که جبر سندی باشد باز روایت معتبر می‌شود.

می‌آئیم سر دلالتش: اشکال بر دلالتش شده است. صحبت راجع به این تفصیل بود که الشیاع یثبت به الملك، النکاح، الوقف غیر نسب اما لا یصح الشهادة اعتماداً علی الشیاع. شما بخواهید ملک را از زید بخیرید اگر شایع است که این ملک زید است می‌توانید بخیرید و نماز هم در آن بخوانید، اما اگر زید که شایع است صاحب منزل است نزاع پیدا کرد با کسی و کسی مدعی شد که این ملک مال من است و نسبت به مدعی شیاعی در کار نیست. اما نسبت به زید شیاع است، شما می‌توانید بگوئید این منزل مال زید است اما جائز نیست بروید پیش قاضی شهادت بدهید که این منزل مال زید است. تفصیل بین ترتیب کل آثار ملک، نکاح، وقف که شیاع فقط این تفصیل یکی را بیرون کشیده و گفته شهادت جائز نیست.

این روایت می‌تواند قرینه باشد که شهادت هم جائز است در باب شیاع. اگر شیاع شد نمی‌خواهیم بگوئیم که می‌شود رفت پیش حاکم و شهادت داد و ما باید خود مسأله شهادت را بررسی کنیم که آیا دلیل خاصی هست یا نه؟ آیا معارض دارد و معارض اقوی است. ما الآن بحث فقهی نمی‌کنیم بحث اصولی این جهت را می‌خواهیم بکنیم که شیاع مثبت موضوعات هست یا نه؟ فرموده‌اند: شیاع مثبت هست اما نه در حد شهادت دادن روی آن.

حالا ما هستیم و این روایت نه در مقام حکم شرعی هستیم، می‌خواهیم ببینیم از روایت چه استفاده می‌شود چون گفته شده این مطلب از روایت استفاده نمی‌شود. قبل از اینکه اشکال دوم را مطرح کنم. خود روایت را دوباره می‌خوانم. ببینیم ظاهرش چیست؟

عن ابی عبد الله علیه السلام: قال له رجل اذا رأیت شیئاً فی ید رجل یجوز له ان اشهد انه له؟ من فقط ید دیدم نمی دانم از کجا آورده است؟ آیا می توانیم شهادت بدهیم. قال علیه السلام: نعم. قال الرجل: اشهد انه فی یده و لا اشهد انه له. فلعله لغيره. در باب امارات عقلائیة و شرعیة احتمال خلاف هست نه اینکه نیست و حتی بینه هم که چیزی بگوید خیلی وقت ها علم آور نیست. فقال ابو عبد الله علیه السلام: افیحل الشراء منه؟ قال: نعم. فقال اباعبد الله علیه السلام: فلعله لغيره. فمن أين جاز لك ان تشتريه و بصیر ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي و تحلف علیه. با اینکه از جایی به تو رسیده که لعله لغيره. و لا يجوز ان تنسبه الی من صار ملكه من قبله الیک. بعد حضرت فرمودند: لو لم یجوز هذا لم یقم للمسلمین سوق. هر چیزی دست هر کس باشد شاید مال خودش نباشد.

دو عرض اینجا هست: ۱- ظاهر این روایت است که در مقام شهادت است پیش حاکم هم بخاطر کلمه شهادت که ظهور در این دارد و هم بخاطر کلمه تحلف علیه در ذیل روایت. چطور ممکن است اگر این ملک من نباشد بر آن قسم بخورم؟ این ظهور دارد در شهادت در محکمه. می آئیم سر مسأله اینکه درباره ید است و بحث ما عین شیاع است. این استدلال حضرت به اینکه شما می توانید شهادت دهید چون ملک به ید ثابت می شود. این ظهور دارد بر اینکه صغرائی است برای یک کبرای کلی که آن مسلم است که کل ما كان علامة للملك تجوز الشهادة اعتماداً علی ان علامة و آیه ملک که یک مصداقش همین ید است. یعنی ید مورد است نه قید. حضرت می خواهند بفرمایند چون می توانی از او بخری و ید علامت ملک است اگر علامت ملک شد می توانی بخری و قسم بخوری که مال من است و شهادت هم بدهی. از این استفاده می شود که حضرت می خواهند بفرمایند این ملک مطلب مسلمی است که اگر

چیزی اعتباراً ملکیتش ثابت شد شهادت هم یک مثبتیت ملک است. اگر این شد که می شود کل مورد کان مثبتاً للملک شرعاً يجوز الشهادة بالملک علیه یکی از آنها هم شیاع است.

جای این است که اشکال شود آیا روی استصحاب هم می شود شهادت دارد عند القاضي؟ قاعده اش این است ما باشیم و این روایت، بحث شهادت عند الحاکم روایات زیادی دارد و تعارض و اختلاف دارد و یکی هم مورد استصحاب است که آیا می شود پیش حاکم شهادت داد که ملک زید است و با استصحاب می شود خرید؟ بله می شود. پس می شود شهادت داد. در استصحاب بالخصوص روایات متعارض دارد و جماعتی از فقهاء من جمله صاحب جواهر اصرار دارند که روی استصحاب می شود شهادت داد.

اگر یک جائی یک روایت داشت بخاطر معارض دست بر می داریم. صحیح ترین روایت ها اگر معارض داشت از آن دست بر می داریم نه چون خود روایت گیر دارد. ما هستیم و استظهار از این روایت. آیا این روایت ظهور در این معنا دارد که عله جواز الشهادة بالملک شرعاً. اگر این لازم دارد هر چه مثبت است می شود شهادت داد. هر چه ما دلیل خلاف داشتیم ممکن است به دلیل خلاف ملتزم شویم و آن یا اخص مطلق است یا معارض است ساقط می کند بر می گردیم به اصول عملیه.

در باب شهادت بر شهادت ادله دارد که شهادت به شهادت فرع دوم قبول است سوم اگر شد قبول نیست. یعنی اگر شیخ انصاری و صاحب جواهر شهادت دادند که ما از کاشف الغطاء و شیخ محسن از اساتید این ها، شنیدیم که این دو گفته اند از سید بحر العلوم و میرزای قمی شنیده ایم که منزل مال زید است. شهادت صاحب جواهر و شیخ انصاری فایده ای ندارد چون شهادت

ثالثه است و شاهد اول و دوم قبول است و سوم قبول نیست. از این روایت این مطلب ظاهر می شود که یک کبرای کلی بوده است.

اینجا اشکال شده است: گفته اند نه اصلاً این در باب شهادت نیست که اشکال اول این است که کلمه شهادت که در روایت ذکر شده معنایش الاخبار است نه شهادت عند الحاكم. اشهد انه له یعنی نقل کنم که این مال آن است. اولاً ظاهر هر کلمه شهادت "اشهد" انه له" این نیست که شهادت در مورد ترافع بدهند نه انقل نه اخبر. فرموده اند شهادت در اینجا ظاهرش الاخبار است نه الشهادة عند الحاكم في المخاصمة و الترافع.

ثانیاً: گفته اند یک قرینه دیگر هست و روی همین هم گفته اند لم یقم للمسلمین سوق قرینه است بر اینکه شهادت یعنی اخبار نه شهادت. چون اگر بنا شد شهادت ندهند روی ید سوق مسلمین بهم نمی خورد اما اگر بنا شد اخبار شود سوق مسلمین بهم می خورد. آیا این قرینیت دارد به این قوت که این را بهم بزند؟ هر دو سوق مسلمین را به هم می زند یکی بیشتر، یکی کمتر. فقهاء به این لم یقم للمسلمین سوق تعلیل در مختلف موارد فقهی استفاده کرده اند و یک مواردی را هم گفته اند حجت است و قاعده ید را کشیده اند در باب خبر ثقه و گفته اند خبر ثقه حجت است چرا؟ **والا لم یقم للمسلمین سوق.** چون اگر بنا باشد خبر ثقه اعتماد بر آن شود زندگی مردم بهم می خورد با اینکه یک جا قویتر و یک جا ضعیف تر است.

اشکال دیگر: فرموده اند: یک مسأله ای در باب قضاء داریم و آن مسأله این است که اگر کسی در یک منزلی نشسته و کسی دیگر ادعا کرد که این خانه من است. هر دو به محکمه رفتند. حاکم به مدعی گفت دلیل تو چیست که این ملک توست. دو عادل آمدند و شهادت دادند که بیت مربوط به مدعی

است. حاکم به آنکه توی منزل نشسته می گوید تو چه می گوئی؟ می گوید: من در منزل نشسته‌ام و بینه دارم. دو عادل شاهد می آورد که منزل مال من است. مسأله این است که اگر این دو تعارض شد در این تعارض تساقط نمی شود، حکم می شود که منزل مال ذوالیداست. بینه داخل مقدم است. تابع این مسأله گفته‌اند اگر روی صرف ید جائز باشد شهادت دادن خوب تمام ذوالیدها بینه دارند و هیچ موردی نمی ماند که بینه خارج مقدم باشد. پس چون موردی برای این مسأله نمی ماند شهادت روی ید را می گوئیم مراد از آن شهادت پیش حاکم نیست و این اخبار به این است که منزل مال اوست.

سؤال این است که آیا این قرینیت دارد؟ اولاً: همه جا همه کس حاضر نیستند شهادت دهند. یا بخاطر این است که قولی هست که روی ید نمی شود شهادت داد و محل خلاف است. البته نمی خواهیم حکم کنیم می خواهیم استظهار کنیم که ببینیم بدرد شیاع می خورد یا نه. و آیا این نقض می تواند ظهور را خراب کند یا نه؟ اگر ظهور ندارد و ادعای اول تام باشد خوب است می گوئیم ظهور ندارد. شهادت در اینجا یعنی اخبار نه ترافع عند الحاکم.

قرینه دوم می گوید معلوم می شود که این از مسلمات است که ذوالید نمی شود شهادت داد و الا موردی برای این مسأله نمی ماند. اولاً: مورد می ماند و حالا هم مسائلی که طرح شده و از ائمه علیهم السلام سؤال کرده‌اند مورد دارد. ثانیاً: می گویند مورد نمی ماند. آنقدر ممکن است افرادی باشند که آمده‌اند توی منزلی و به ما می گوید شما عبای روی دوش من را می بینید این مال من است، علامت ملک است. می گوئیم: بله. به کسی که شهادت ذوالید را جائز می داند می گوید بیا پیش حاکم شهادت بده می گوید نمی آیم. جائز است شهادت دادن نه اینکه واجب است تا اینکه مورد نماند. هر جائزی که مورد را از بین

نمی‌برد. اگر لازم بود مورد تنگ می‌شد مگر کسی که عصیان کند. تجوز الشهادة علی الید یعنی ظاهر روایت این است و شاید صریح روایت باشد فقط در کلمه شهادت تصرف کرده‌اند. اگر این دو اشکال تام شد در دلالتش، یا اشکال سندی تام شد فیها. وگرنه مدعی این است که این روایت ظهور دارد در بیان یک صغرابی یک کبرای کلیه متنیّه. اگر این شد فرق نمی‌کند ید و چیزهای دیگر هم همینطور است که یکی از آنها شیاع باشد.

جلسه ۲۵۲

۱۹ رجب ۱۴۲۱

تفصیلات دیگر در شیاع بود که متقدمین و بعض متأخرین متعرض شده بودند و فرموده بودند حجیت شیاع در صورتی است که موجب ظن متأخم للعلم باشد اما اگر نبود حجت نیست. یا بعضی فرموده بودند موجب ظن قوی باشد، نبود حجت نیست. بعضی قید کرده بودند بالظن بالوفاق، مطلق الظن. اگر شیاع ظن آور بود حجت است و الا نه. که این تفصیلات از عباراتی که اوائل بحث نقل کردم از محققین امثال علامه و شهیدین و محقق کرکی از عباراتشان ظاهر می شود این تفصیلات و گاهی هم یک فقیه واحد مثل علامه حلّی مختلف صحبت فرموده بودند. یک جا فرموده بودند ظن متأخم للعلم حجت است و چند جا فرموده بودند موجب علم باشد و بعضی جاها فرموده بودند الظن و مطلق گذاشته بودند. بعضی جاها فرموده بودند ظن قوی. این تفصیلات ملاکش یکی از دو چیز است: من تصریحی در ذهنم نیست در این مقداری که تتبع کردم وجه این تفصیلات را. فقط از حرفهائی که گذشت می شود استفاده کرد که وجه این تفصیلات یکی از دو چیز است: ۱- تقیید بناء

عقلاست. شیاع حجت است لبناء العقلاء علیه. آن وقت کجا بنای عقلاء هست؟ یا در موردی که ظن متآخم للعلم باشد و بعضی گفته‌اند لازم نیست متآخم للعلم باشد اگر ظن قوی هم باشد عقلاء به آن عمل می‌کنند. بعضی گفته‌اند نه لزومی ندارد ظن قوی باشد موجب ظن باشد عمل می‌کنند یا از باب اینکه شک کرده‌اند که عقلاء چه می‌کنند. آن وقت بناء عقلاء دلیل لبی است و قدر متیقنش ظن متآخم للعمل است و ظن و یا مطلق الظن است.

خلاصه یا تقیید بناء العقلاست یا اینکه نه روایاتی که سابقاً صحبت شد. روایات عامه یا روایات خاصه در موارد که اگر صغرای استقراء تام می‌شد در آن، از آن روایات این برداشت‌ها را کرده‌اند و گرنه یک دلیل خاصی ندارد. اگر کسی اصالة حجة الظن باشد که شیخ در وسائل می‌فرماید: **للدلالة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، الأصل عدم حجية الظن الا ما خرج.** قبل از شیخ ده‌ها رساله اعظم نوشته‌اند که **الأصل حجية الظن الا ما خرج بالدلیل** یکی صاحب ریاض، دیگری صاحب مناهل و فصایح در کتاب‌های خویش سید محمد مجاهد و دیگری وحید بهبهانی.

در سابقین معروف بود که فقیه کبری و صغری را اینطور درست می‌کند. **هذا ما ادعی الیه ظني وكل ما ادعی الیه ظني فهو حکم الله في حقي وحق من یقلدني.** اگر اصالة حجة الظنی شدیم که در قبلی‌ها مکرر بوده است خوب شاید از این باب بوده و گرنه دلیل خاصی این تفصیلات ندارد و احتمال داده نمی‌شود که این روایات خاصی داشته باشد که صریح در این جهت بوده باشند. این یا بخاطر احرازشان از بناء عقلاء بر این تفصیلات است یا اینکه بناء عقلاء دلیل لبی است و قدر متیقنش این‌هاست چون اصل عدم حجیت است. مسأله حجیت مسأله این نیست که عقلاء در خواسته‌هایشان چکار

می‌کنند؟ عقلاء گاهی دنبال علم می‌گردند چون می‌خواهد تحقق پیدا کند. گاهی سهل‌انگاری می‌کند با احتمال اقدام می‌کند و گاهی می‌خواهد احتیاط کند با احتمال اقدام می‌کند. حجیت ملاکش این‌ها نیست. حجیت ملاکش این است که عند العقلاء منجز و معذر چیست؟ عقلاء در مقام اینکه مولی بخواهد عبد را مستحق عقاب بداند کجا می‌داند و کجا مستحق عقاب نمی‌داند. اگر این ملاک باشد که هست آن وقت باید ببینیم در این زمینه ملاک عقلاء در تنجیز و اعذار چیست؟ هذا تمام الکلام در اقوال راجع به شیاع. می‌آئیم در تتمات که یک عده مسائل مهمه درباره شیاع است که گاهی متعرض شده‌اند که خوب است این‌ها بررسی شود.

التتمه الأولى: بنابر قول به اینکه شیاع مطلقاً حجت است بدون قید، این تتمه بحثی در آن نیست و این تتمه راجع به تفصیلات مسأله است یا اینکه کسانی که می‌گویند حجت است إذا أفاد العلم یا إذا أفاد الظن المتأخم للعلم یا إذا أفاد الظن القوي یا إذا أفاد مطلق الظن. این‌هائی که شیاع را قید کرده‌اند و شیاع مقید را گفته‌اند حقیقه یک مسأله کثیره الابتلاء اینجا برایشان درست می‌شود و آن این است که چون این حالت‌های علم، ظن قوی، ظن متأخم للعلم و مطلق الظن حالت نفسی است قابل وجود و عدم و زیاد و کم است. اگر این قید حاصل بود و شخص بنابر شیاع گذاشت حالا هنوز عمل نکرده و یا عمل کرده و آن حالت تبدیل پیدا کرد، شیاع شد که ماه شوال دیده شده برای این شخص هم شیاع مفید علم بود. بنا گذاشت که عید است و رفت افطار کند، در راه به کسی برخورد که به او گفت تو سریع العلم هستی چطور می‌شود به شیاع علم پیدا کنی، علمش از ۱۰۰ درصد به ۹۸ درصد آمد و شد ظن متأخم للعلم. بنابر اینکه علم قیدش است، حق ندارد برخورد چرا؟ چون وقتی که بنا

شد حجیت معنی این قید و علم باشد، تا این هست حجیت دارد اگر روزه اش را خورده بود و بعد کسی چیزی گفت و این از علم افتاد، باید بقیه روز را امساک کند للاستصحاب و بعد آن روز را قضاء کند. یا اگر کسی قید کرد به ظن متأخم للعلم و اعتماد کرد و بعد ظن از بین رفت یا ظن قوی پیدا کرد بعد به هر جهتی در او تشکیک بوجود آورد و از ظن آمد پائین، حسب قواعد نباید حجیت داشته باشد، چون علم یا ظن قید حجت بود وقتی که از بین رفت حجیت آب می شود یعنی برایش کشف می شود که این شیاع مفید علم نبوده است. علم آن وقت برایش فایده ای ندارد و این بحث، بحث استصحاب ذکر می کنند که می گویند ادله استصحاب اثبات نمی کند حجیت قاعده یقینی را. اگر انسان یک یقینی داشت که تابع آن یک حکمی آن یقین داشت بعد یقین فی موردی از بین رفت نه بقاء و حدوثاً یقین مبدل به غیر یقین شد می گویند حجیت ندارد و مشهور همین است. و در اصول در باب اجزاء نیز بحثش می کنند یعنی اگر کسی حجتی برایش قائم بود که این حجت احکامی داشت بعد حجت تبدیل پیدا کرد آن احکام از بین می رود. فرقی نمی کند حالا یا بعد از ۵۰ سال. بله در مواردی دلیل خاص داریم مثل صلاة که لا تعداد داریم و الوقت الحائل داریم. اما اگر اینها نبود آنها موارد خاص استثناء است. اجزاء می گویند تام نیست و دو مورد را هم ادعاء اجماع شده که فقهاء کشیده اند بیرون که گفته اند اجزاء در آن حجت است. یکی در باب تقلید و دیگری در باب نکاح. گرچه همین را هم اشکال کرده اند و محاضرات در آخر بحث اجزاء تصریح می کنند به اجزاء در این دو مورد. اما در حاشیه عروه در هر دو مورد فرموده اند اجزاء نیست هم در باب تقلید و هم نکاح.

پس بنابراین هر چیزی که مبنی بر شیاع باشد، آنها که گفته اند شیاع

مطلقاً حجت است آن وقت علم حاصل شد بعد علمش رفت، آن وقت ظن حاصل شد بعد ظنش رفت و قید حجت نبود فرقی ندارد. اما کسانی که تقیید کرده‌اند موضوع حجیت را در شیاع به قید، چه علم، چه علم عادی، چه ظن، اگر آن تبدل پیدا کرد موضع برای حکم بمنزله علت برای معلول است. مادامی که این قید هست این حجیت است و اگر قید رفت حجیت هم می‌رود. لهذا اگر کسی این قید را می‌داند و یک جائی شیاع حاصل شد یک وقت دوران بین المحذورین است که چاره‌ای ندارد باید انجام دهد اما اگر دوران بین المحذورین نبود یعنی آن طرفش حرام نبود و جائز بود قاعده‌اش این است که اگر بخواهد بعد مبتلا نشود باید احتیاط کند. شیاع مفید للعلم برایش حاصل شد اما روزه‌اش را نخورده فقط روزه نگیرد چون روزه روز عید حرام است چون احتمال دارد بعد علم از بین برود و هم مجبور شود قضاء کند و هم عصیان واقعی کرده است هر چند فی وقت معذور بوده است.

پس شیاع جمله و تفصیلاً در بسیاری از موارد به مشکل برمی‌خورد ولو جائز است انسان عمل کند اما بعد تبدل پیدا می‌کند. چرا؟ چون مقید به حالت نفسی است که حالت نفسی با مقداری کم و زیاد، بالا و پائین می‌شود. این مسأله را نه در باب شیاع در جاهای دیگر و متعدد در مسائل عروه هست که یکی‌اش در مسأله ظن در رکعات است. شاید در مسأله ظن در افعال هم باشد. اگر ظن پیدا کرد که رکعت چندم است این برایش حجت است، قدر متیقن در رکعت سوم و چهارم است و در رکعت اول و دوم بعضی‌ها اشکال کرده‌اند. در افعال هم خیلی‌ها اشکال کرده‌اند و بعضی‌ها هم گفته‌اند ظن در افعال در نماز حجت است. از سجده بلند شد نمی‌داند سجده اول بوده یا دوم مقتضای استصحاب این است که بگوید سجده اول بوده و سجده دوم بنماید حتی اگر

ظن پیدا کرد که سجده دوم بوده چون ظن فایده‌ای ندارد. بعضی گفته‌اند ظن در افعال هم حجت است. صاحب عروه مطرح فرموده که اگر ظن پیدا کرد و بعد ظنش مبدل به شک شد. اگر محل باقی است که انجام دهد و اگر محل از بین رفته نمازش باطل می‌شود و اگر رکنی کم کرده نمازش باطل می‌شود.

یک تتمه دیگر را مرحوم صاحب عروه در سؤال و جواب‌هایشان ذکر فرموده‌اند. ایشان کتابی دارند که خیلی نافع است شبیه جامع الشتات است اما مختصرتر. سؤال‌هایی که از ایشان کرده‌اند را ایشان در آنجا جواب داده‌اند و سائل چون از اهل علم بوده ایشان استدلالی جواب داده‌اند، این کتاب چاپش مربوط به ۸۰ سال قبل است و بعد از فوت صاحب عروه چاپ شده است، آنجا ایشان این مسأله را مطرح کرده‌اند و استدلالی بحث کرده‌اند در اواخر ص ۱۰۶ و آن این است که هل الحجية على الشیاع حجة شرعاً؟ یعنی اگر کسی گفت قول ثقه در موضوعات حجت است. حالا نگوئیم قول ثقه، قول بینه که متسالم علیه است که حجت است. اگر دو عادل آمدند برای شما نقل کردند که شیاع مفید علم شد که مردم هلال را دیده‌اند. شما می‌توانید اعتماد کنید؟ ایشان محکم فرموده‌اند: نه. چون قیدش علم است. اگر حرف آن‌ها برای شما علم آورد از آن شیاع فیها اما اگر علم نیاورد، بله برای او علم آورده، بدرد شما نمی‌خورد یا اگر کسی گفت قول ثقه حجت است، یک ثقه آمد برای شما نقل کرد و گفت شایع است که فلان جا وقف است و در وقف هم شیاع حجت است. اگر شما علم پیدا کردید آن شیاع با دلیل حجیت قول ثقه ثابت می‌شود که شیاع هست و علمش را هم شما حاصل کردید و مقید با حجت شرعی ثابت می‌شود و قیدش هم وجداناً برای شما ثابت شده است و ضم الوجدان الی الاجل می‌شود و برای شما حجت است گاهی گفته‌اند شیاعی که

مفید ظن قوی باشد و شما ظن قوی پیدا کردید اما اگر ظن پیدا نکردید فایده ندارد چرا؟ چون ایشان فرموده‌اند شیاع اگر معلوم شد که حجه و روی موضوع مقید رفته است، قید برای شما حاصل نشده، باید برای شما قید حاصل شود. این احتمال فرمایش ایشان و استدلال ایشان.

آیا این حرف تام است؟ اینجا می‌شود یک حرفی زد و تأمل کرد و آن این است که دلیلی که می‌گوید بینه حجت است چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید: البینه علم تعبداً. شارع گفته با بینه شما معامله علم کنید. قول ثقه حجت است شارع فرموده به قول شیخ انصاری الق احتمال الخلاف و محل نده و آن را علم حساب کن. دلیل تعبد این را علم کرده است. اگر بینه گفت شیاع مفید للعلم بود چرا حجیت نداشته باشد. اگر خود شما شیاع را موضوعاً در خارج می‌بینید و برایتان هم علم حاصل می‌شد آیا برای شما حجت است؟ بینه هم همین کار را می‌کند. بینه دو مطلب می‌گوید: هم اخبار از مقید می‌کند که شیاع باشد و هم اخبار می‌کند از قیدش که مفید علم است. می‌شود گفت این مطلب حسّی است یا حدسی، یا حسّی است یا قریب به حسّ، حدس که نیست. و حدس بعید از حسّ نیست. نهایتش این است که حدس قریب به حسّ است که تسالم است بر اینکه این حجج حسّیاتش و حدسیات قریب به حسّی اش حجت است.

اگر مرجع تقلید به مقلدش گفت آن شیاعی که حجت است به نظر من که مرجع تقلید شما هستم آن شیاع حاصل شد صاحب عروه می‌فرمایند حجیت ندارد چون علم که گفته‌اند این است که برای شما علم حاصل شود. همین جا مورد تأمل است که اگر شارع گفته البینه علم تعبداً، دارد و چیز نقل می‌کند، هم مقید و هم قید را دارد نقل می‌کند.

جلسه ۲۵۳

۲۰ رجب ۱۴۲۱

دیروز عرض شد که اگر بینه بر شیاع قائم شد. این شیاع آیا حجت است یا نه؟ مرحوم آسید محمدکاظم یزدی در رساله سؤال و جوابشان تصریح فرمودند که این فایده‌ای ندارد. اگر از این بینه شما علم به اینکه این شیاع مفید علم است پیدا کردید برای شما حجت است. چون از کسانی هستند که شرط می‌کنند که شیاع مفید علم اماره است. آن وقت بینه گفت که شیاع مفید علم بود. ماه را دیدند. چه کسی دید؟ شیاع بود و بینه از این شیاع بود و آیا شما کسی را می‌شناختید؟ خیر. اگر از قول این بینه برای شما علم حاصل شد حجیت دارد وگرنه خیر. چون موضوع مرکب از شیاع و حصول علم است با بینه شیاع ثابت می‌شود اما علم نمی‌آید.

عرض شد قاعده‌اش این است که این کافی باشد بر مبنای کسی که شیاع را حجت نمی‌داند مگر افاده علم شود. اگر بینه هر دو را شهادت داد و هم گفت شیاع بود و هم در حدی بود که مفید علم بود. آن‌هایی که گفته‌اند شیاع مفید علم اماره است. مرادشان از علم، علم

موضوعی است یا طریقی؟ قاعده‌اش این است که علم طریقی باشد. علم موضوعی آن است که ادله شرعی در موضوع اخذش کرده باشند مثل باب شهادت که موردش هم خیلی کم است. اما علم طریقی یعنی واقع ملاک است. علم طریق به آن واقع است. قاعده‌اش این است که فرموده‌اند الشیاع مفید للعلم بگوئیم مرادشان العلم الطریقی است و اگر العلم الطریقی شد لا اشکال ولا خلاف در اینکه امارات تحل محل العلم الطریقی، اماره علم تعبدی طریقی است. علم وجدانی، علم وجدانی طریقی است. اگر انسان علم پیدا نکرد که این خانه مال زید است می‌تواند از او بخرد. و این خانه مال عمرو است و زید در آن نشسته نمی‌تواند از زید بخرد. این علم، علم طریقی است یعنی وجداناً علم پیدا کرده است در موردی که حکم روی واقع رفته است که این خانه مال کیست؟

آن وقت علم وجدانی من کاشف از اینکه این خانه مال زید یا عمرو است تا بتوانم بخرم. اما در همینجا اگر بینه‌ای شهادت داد این جای علم خود من را می‌گیرد لهذا گفته‌اند مثبتات امارات حجت است. و این لازم عقلی که لازم وجود واقعی است مرتب می‌شود در وجود تعبدی. چرا؟ چون این تعبد، متعبد به را مورد واقع قرار می‌دهد. پس قاعده‌اش این است که بگوئیم این‌هائی که فرموده‌اند شیاع مفید للعلم فقط حجت است یعنی گفته‌اند ما نمی‌توانیم واقع را با هر شیاعی بدست آوریم مگر اینکه علم داشته باشیم. آن علمی که از شیاع حاصل شد، این است که منجز و معذر است. پس حکم روی واقع رفته است. و از این شیاع من علم پیدا کنم چون دلیل نداریم که شیاع بما هو طریقی شرعی و تعبدیه و عقلائیة دارد. لهذا علم را به آن منضم کرده‌اند چون علم طریقیه واقعیه و ذاتیه دارد و قابل جعل و رفع نیست. آن

وقت در همچینین جائی ادله امارات جایش را می گیرد و کفایه دقیق تر مسأله را باز کرده است.

پس مبنای اینکه مشهور دارند و مکرر هم این را فرموده‌اند که امارات محل العلم الطریقی آن وقت در ما نحن فیہ طریقی است نه موضوعی. تابع حرف سابق یک تکه‌ای از مسالک را می خوانم (ج ۲ کتاب شهادت، مسأله اینکه استفاضه حجیت دارد ص ۳۲۸) لما كانت الاستفاضة (شیاع) مخصوصة بأمر خاصة منها الملك المطلق دون البيع والهبة والاستغنام كان السبب الموجب للملك منه ما يثبت بالاستفاضة كالمالك بالنسبة الى الملك بالإرث چون موت با شیاع ثابت می شود این ارث هم لازمه موت است با شیاع ثابت می شود و اگر بخواهند فرزندان خمس دهند و بدانند که پدر خمس بده بوده دیگر بابت ارث نباید خمس دهند اما در بیع و هبة و الاستغنام، سبب ثابت نمی شود فقط مسبب ثابت می شود و منه ما لا يثبت بها كالعقود فإذا سمع الشاهد بالاستفاضة ان هذا ملك زيد وورثه عن ابيه فله أن يشهد بالملك وسببه لأنها يثبتان بالاستفاضة. وإذا سمع مستفيضاً ان هذا الملك لزيد اشتراه من عمرو شهد بالملك المطلق لا البيع. چرا؟ لأنّ البيع لا يثبت بالاستفاضة. این فرق از کجا؟ اگر دلیل خاصی این فرق را می گذارد که ما دلیل خاص در مسأله نداریم و اگر عرف این فرق را می گذارد که اشکالی ندارد و به نظر نمی رسد که برای عرف فرق کند که این ملک با ارث به کسی رسیده یا با بیع. از نظر شرع فرق می کند که ما دلیل خاصی در مسأله داریم. یک وقت کسی ادعای اجماع می کند که مسلماً اجماعی نیست. فلو فعل ذلك. آمد پیش قاضی و شهادت داد که این ملک زید است و با شیاع ثابت شده و از جهت بیع بدست او رسیده است. احتمال عدم قبول الشهادة. چرا؟ چون در شهادت منضم داده است و آنکه قبول نیست، این

قبول را هم از بین می‌برد. لاشتهاها علی امرین: أحدهما تقبل الشهادة عليه والآخر لا تقبل والشهادة لا تتبع والوجه انها تسمع بالملك وتلقي الضميمة. در مورد شهادتش که ملک زید است قبول می‌شود اما اینکه از عمرو خریده قبول نمی‌شود. وهي السبب الذي لا يثبت بالاستفاضة لعموم المقتضي من قبول في احدهما دون الآخر. وتظهر الفائدة فيما لو كان هناك مدعى آخر وله شهود بالملك وسببه من غير استفاضة. کسی دیگر آمد برای همین خانه شهود و بینہ آورد نه استفاضه برای اینکه این ملک عمرو است و یا بیع به او رسیده است آن وقت بینہ او مقدم می‌شود چون هر دو جزئش ثابت می‌شود مسبب و سبب و قول این بینہ قبول نمی‌شود چون اعتماد بر استفاضه دارد.

پس شهید ثانی علی جلالته بعنوان یک اصل مسلم فرموده است که استفاضه ثابت می‌شود ملک و اسباب الملك لا تثبت. فقط یک مورد را از اسباب ملک بیرون کشیده‌اند و آن موت است. آن هم چون با استفاضه ثابت می‌شود اما اینکه این خانه هم مال او بوده و با ارث به او رسیده یک مطلب سومی است که غیر از اصل موت است. این فرق از کجا؟ شبیه این مطلب را شما در فقه بسیاری می‌بینید.

پس اگر ملاک ما برای حجیت استفاضه بناء العقلاء من غير ردع ظاهر این ردع خاص چون ردعی عمومی شرعی «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» در خبر واحد بحث مفصل شد که نمی‌تواند رادع باشد یا اشکال عقلی و یا عرفی عقلانی دارد که ظهور ندارد. آن وقت دلیل خاص هم که در مسأله نداریم پس باید ببینیم راستی بناء عقلاء چگونه است و با شیاع در کارهایشان چکار می‌کنند و آیا برایشان فرق دارد که شیاع بگویند ملک است یا سبب ملک یا موت است. برای عقلاء ظاهر این است که اگر چیزی را اماره ببینند برایشان

فرق نمی‌کند که موضوعات چه باشد مگر موضوعات استثنائیه مهم که آن‌ها را مقید بالعلم می‌دانند لهذا شبهه بدویه را منجز بالواقع می‌دانند. دنبال علم می‌گردند شخصیه یا نوعیه. می‌آئیم سر تتماتی که عرض شد. یکی از تتمات دیگر تتمه ثالث این است که در شیاع لا یشرط القول. شیاع عملی و سکوتی کالشیاع القولی حجیت دارد. شیاع را بعضی تعبیر به تسامع کرده‌اند (گوش به گوش) یا گفته‌اند استفاضه، که شاید منصرف از لفظ باشد. و کلمه شیاع شاید ابلغ باشد در شیوع للشیاع عملی. آیا لازم است آدم بشنود که فردا عید است و این و آن و دیگری همین حرف را بزند یا نه؟ وقتی دید در شهری همه عید کرده‌اند و از ماه رمضان خبری نیست. آیا این در شیاع کافی است یا خیر؟ در باب شیاع مکرر تصریح کرده‌اند که کافی است. و لازم نیست شیاع، شیاع لفظی باشد.

قبل از نقل اقوال، ما باشیم و ادله، مقتضای قاعده چیست؟ مقتضای قاعده این است که فرقی نمی‌کند. شیاع یک خصوصیت بما هو ندارد تا بینیم لفظ باید طریق به واقع باشد یا عمل هم اگر طریق به واقع شد کافی است. در باب عدالت فقهاء این را مکرراً تصریح کرده‌اند که تزکیه عملی کافی است. یک وقت شیخ طوسی می‌گویند فلانی عادل است یک وقت می‌بینیم ایشان پشت سر او نماز می‌خوانند. این در بیان عدالت او کافی است. البته عمل باید گویا باشد چون ممکن است از باب تقیه بوده باشد یا خوف یا یک جهت دیگر.

در یک جزئی این امر روایت صحیحه داریم و به نظر نمی‌رسد که این جزئی خصوصیت داشته باشد. روایت صحیحه هشام بن سالم است عن الصادق علیه السلام فیمن صام تسعة و عشرين يوماً اما نمی‌داند که آیا روز اول رمضان که روزه گرفته بعنوان روز سی‌ام شعبان بوده و او از روز دوم روزه گرفته و یا

نه واقعاً شعبان ۲۹ روزه بوده و همان روزی که او روزه گرفته روزه اول ماه رمضان بوده است؟ قال عليه السلام: إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤية قضي يوماً. اگر بینه قائم شد که اهل شهر سی روز روزه گرفته‌اند و این چون ۲۹ روز روزه گرفته و امروز هم همه عید گرفته‌اند و او ۲۹ روز واقعاً روزه گرفته باید یک روز قضاء کند. چون این شیاع عملی اهل شهر بوده و قول نیست. پس این ظهور دارد بر اینکه شیاع عملی حجیت دارد و بدرد مسأله دیروز هم می‌خورد که اگر بینه شهادت داد. چه شیاعی را می‌فرماید حجت است؟ حضرت می‌فرمایند: همان بینه اگر بر شیاع شهادت داد حجیت دارد. چون یک شیاعی است. و آیا قیدش این است که خود شخص علم پیدا کند؟ روایت اطلاق دارد.

پس بحث ما روی شیاع سکوتی بود که بعضی تعبیر از آن کرده‌اند که مثل شیاع عملی حجت است. کاشف الغطاء در کشف الغطاء ص ۳۲۵ چاپ قدیم فرموده‌اند: المثبتات هلال رابعها: الشیاع العملي بوجدان اهل البلد صائمین علی آنه شهر رمضان أو مفطرين علی آنه شوال أو مقيمین العزاء علی آنه عاشوراء (نذر داشتند که اول محرم مجلس عزا بگیرد و از تاریخ خبر ندارد که آیا محرم شده یا نه؟ اما می‌بیند که مردم بعنوان عاشورا دارند عزاداری می‌کنند) أو حاجین علی آنه اضحی. ولی کسی قولاً چیزی نمی‌گوید.

پس طریقت لفظ با عمل اگر عمل گویا بود و ظهور عقلانی داشت فرقی نمی‌کند و فقهاء هم مکرر ذکر فرموده‌اند که فرقی نیست.

جلسه ۲۵۴

۲۳ رجب ۱۴۲۱

عرض شد مرحوم صاحب عروه در مسأله و اجوبه‌شان فرموده بودند که اگر بینه قائم شد بر شیاع این شیاع حجیت ندارد. آن شیاعی حجت دارد که برای خود انسان علم‌آور باشد اما قیام البینه علیه این موجب حجیتش نیست که مناقشه‌ای هم عرض کردم الحاقاً به این مناقشه یک جمله‌ای در کشف الغطاء هست که مؤید مناقشه است که فرض شد و نقل می‌کنند در ص ۳۲۵ می‌فرمایند: ولو قامت البینه بالشیاع او حکم المجتهد بالشیاع أو شاع حکمه به اجزأ. تتمه چهارم در بحث شیاع این است که موضوع شیاع است. مرحوم شهید ثانی در مسالک ج ۲ ص ۳۲۷ فرموده است: والصفة التسامع في ذلك (در نسب) ان يسمع الشاهد الناس ينسبون المشهور بنسبة الى ذلك الرجل أو القبيلة (مثلاً کسی کشته شده عاقله‌اش در قبیله باید دیه بدهند قبیله‌اش کیست؟) پس من بشنوم که مردم چه می‌گویند؟ ولا يعتبر تکریر (تکریر و تکرار هر دو صحیح است و هر دو مصدر کرر باب تفعل است) ولا امتداد مدة السماع وإن كان الحكم به أكد (حکم به نسب و حکم به تکریر أكد است) بل لو حضر جماعة لا یرتاب

فی صدقهم (مورد تهمت نیستند) فاخبروه بنسبه دفعة واحدة على وجه افادة الغرض (علم) جاز له الشهادة.

مرحوم کاشف الغطاء در ص ۳۲۵ فرمودند: الشیاع المفید للعلم أو الظن المواخي له (علم) ومداره (شیاع) على ان تلهج السن الناس برؤية الهلال أو بمعنى ثلاثين يوماً من شهر الأول (شعبان یا رمضان) من غير ضبط لعددهم (عدد خصوصیت ندارد فقط عددی باشد که علم آور باشد) من غير فرق بين أن يكون صغاراً أو كباراً عبيد أو احراراً نساءً أو رجالاً عدولاً أو فساقاً مسلمين أو كفاراً مؤمنين أو مخالفين.

یک نکته ای اینجا هست الحاقاً به مطالبی که در اصول و فقه مکرر خوانده اید که علم قابل جعل و رفع نیست. نمی شود گفت علم حجت است و حجت نیست. چون حجیت حجج منتهی به علم می شود. گفتن اینکه علم حجت است یعنی جعل اعتباری حجیت دارد و گفته اند این اردع انواع تحصیل حاصل است. گفته اند کسی دارد خورشید را می بیند به او می گویند که ما برای شما جعل قرار دادیم که این را خورشید حساب کنید. یک وقت شوخی است عیبی ندارد اما در وقتی که شخص علم دارد لغو است جدی بگوئیم این را برای شما حجت قرار دادیم. این بدترین اقسام تحصیل حاصل است.

بنابر این اگر گفتیم در شیاع علم لازم است و حجیت فرقی نمی کند که سبب علم چه باشد و در هر بابی که باشد پس بحث اینکه حدود شیاع چیست بحث لغوی می شود.

پس آن کسانی که تقیید کرده اند حجیت شیاع را به این قید که شیاع باید علم آور باشد این دیگر بیان حدود نمی خواهد چون قابلیت ندارد. حالا اگر

این‌ها دو نفر بودند که نگوئیم شیاع است اگر برای شما علم حاصل شد می‌گوئید حجت نیست؟ حتی اگر سبیش یک نفر باشد باز هم علم است. پس بیان حدود که مکرراً تقیید فرموده‌اند که شیاع باید مفید للعلم باشد، حدود یک چیز لغوی است و گفتن و نگفتنش سواء است چون اگر علم آور بود ولو شیاع هم نبود حجت است و اگر علم آور بود ولو شیاع هم باشد حجت نیست. جمله مهمله نیست و مفید علم هم هست و یک مستدرک است و اگر هم نگویند ضرری ندارد. اما کسانی که قید به علم نکرده‌اند و یا در مواردی که قید به علم نکرده‌اند اما قیده‌های دیگر کرده‌اند و گفته‌اند ظن متآخم للعلم باشد که البته اگر در غیر شیاع بود این را قبول نمی‌کردند مطلقاً اما اگر در شیاع باشد حجت است یا ظن قوی حاصل شد یا مطلق الظن. این‌ها باید یکی از چند کار را بکنند. بیان حدود نسبت به این‌ها درست است و لغو نیست فقط چیزی که هست این‌ها را از کجا آورده‌اند. باید یا مطلقاً ادله لفظیه را با انصراف تقیید به یکی از این قیود بکنند. حضرت فرمودند: خمسة اشياء يجب على الناس الأخذ منها بظاهر الحكم (کلمه ظاهر الحكم، مضاف و مضاف الیه، که گفته‌اند ظاهر الحكم یعنی اخبار، خبری که مردم می‌دهند و زبان‌زد مردم است آن وقت این اطلاق دارد نه اینکه اگر ظن متآخم للعلم باشد یا ظن قوی باشد یا اصلاً موجب ظن باشد. حضرت فرمودند: ظاهر الحكم و قیدش نکردند خمسة اشياء يجب فيها الأخذ بظاهر الحكم إن كان ظاهر حكم الناس واخبارهم موجبا للظن المتآخم للعلم و مقید نکرده‌اند أو موجبا للظن القوي أو موجبا للظن و قید نزده باشند ولی این انصراف دارد. کسی که برای مطلق شیاع یا این موارد خاصه استناد به این روایت می‌کند این باید انصراف داشته باشد. اگر این روایت حجت است و مستند است، انصراف دارد. آیا می‌شود گفت

این اطلاق منصرف است ولو حضرت مطلق فرمودند اما متبادر از آن مطلق اطلاق نیست بلکه منصرف به جایی است که ظن آور باشد یا اگر این را قبول نداشتیم و گفتیم مرسله است و تمسک به بناء عقلاء کردند باید بینیم بناء عقلاء چون دلیل لبی است اطلاق ندارد و قدر متیقنش این است که ظن آور باشد. اما اگر دیدیم عقلاء به شیاع عمل می کنند اما اگر شک کردیم که چه شیاع است قدر متیقنش این است که شیاع مفید ظن است یا اضیق کنند و قدر متیقنش شیاعی است که مفید ظن قوی باشد و هر ظنی فایده ندارد یا باز اضیق کند ظنی که متأخم للعلم است، یا باید این کار را بکنند یا اگر کسی استدلال به استبانه کرد که در ادله سابقه عرض شد. موثقة مسعدة بن صدقة حتی یستین لک غیر ذلک که شیاع نوع استبانه از این باب که عند العرف و عقلاء استبانه است آن وقت به آن قید بزنند که استبانه صدق نمی کند مگر ظن آور باشد یا اینکه ظن قوی یا ظن متأخم للعلم باشد. وگرنه تام نیست.

تتمه پنجم: مسأله شیاع مهم است که اگر تهمت نباشد. فرموده اند: و یعتبر مع انتساب شخص (زید می گوید من پسر عمرو هستم) و نسبة الناس أن لا یعارضه بالتهمة والرابة فلو كان المنسوب الیه حياً وانک لم تجز الشهادة ولو كان مجنوناً جازت. این عبارت شهید ثانی.

اولاً همان عرضی که در تتمه دوم شد در اینجا هم می آید. اگر کسی می گوید شیاعی حجت است که مفید علم باشد. تهمت باشد یا نباشد. فرض این است که وقتی زید می گوید من پسر عمرو هستم و زبان زد مردم هم هست که راست است و برای شما علم حاصل شد حالا عمرو بگوید این پسر من نیست و صد قسم هم بخورد چکار می توانیم با علم بکنیم؟ آیا می شود بین شیاع مفید للعلم و قسم این شخص جمع کرد؟ یک وقت می گوئیم تهمت

مانع حصول علم است بحثی نیست و گیری نداریم چون شیاع مفید علم حجت است. اگر علم نبود حجت نبود چه تهمت باشد یا نباشد. یک وقت می خواهیم بفهمایم یکی از اسبابی که موضوعاً علم را از بین می برد تهمت است عیبی ندارد.

اگر کسی قائل به علم نیست و قید به علم نکرده است، می گوید شیاع مطلقاً حجت است حتی ظن نیاورد یا قیدش به ظن قوی یا متأخم للعلم می کنند. این ها می گویند شرط این است که متهم نباشد. اینجا یک عرض هست و آن اینکه این آقایان که می گویند شیاع مفید للظن متأخم للعلم حجت است آیا این ها شیاع را اماره می دانند یا نه؟ اگر ظن را از بین ببرد که آن نیست. اگر کسی می گوید شیاع مفید للظن المتأخم للعلم حجت است بشرط آن لا یکون تهمة، این شرط به جایی است چون اگر می خواهند بگویند تهمت نمی گذارد این ظن متأخم للعلم حاصل شود که این اصلاً شیاع نیست. شیاع المفید للظن القوی حجت است بشرط اینکه تهمت نباشد. آیا تهمت ظن قوی را از بین می برد یا نه؟ اگر می برد که حجت نیست و اگر نبرد و برای شما ظن قوی حاصل بود و تهمت در حدی نبود که ظن قوی شما را از بین ببرد، وجود و عدمش سواء است چون اماره است. اگر اماره نمی دانند که ظاهر کلامشان این است که اماره است و عدلین، بینه و الشیاع و قیدش زده اند به ظن متأخم للعلم یا ظن قوی یا مطلق الظن.

پس اماره همانطور که از مسلمات فقه است خصوصاً عند المتأخرین و شاید از زمان شیخ انصاری به این طرف نداشته باشیم که تشکیک در این مطلب کرده باشد که حجیت الإمارة لیست مقیده لا بالظن ولا بالوفاق ولا بالظن بالخلاف. در خبر ثقة می گوئید اماره است حتی اگر ظن بخلاف کرده باشد

حجت است و مقیدش به ظن نکرده‌اند. بله در شیاع مقیدش به ظن کرده‌اند، عیبی ندارد. در اقرار چه می‌گویند؟ اگر زید آمد اقرار کرد که این عبا مال عمرو است، ما ظن داریم که همینطوری می‌گوید و وسوسی است. آیا اقرار حجت هست یا نیست.

پس اگر اماره موضوعاً خراب می‌شود و از اماریت می‌افتد که بحثی نیست و وجود و عدمش سواء است. بله یک توضیحی است که می‌خواهیم بگوئیم شیاع باید مفید للظن باشد و اگر تهمت بود ظن حاصل نمی‌شود و بحث خارجی است چون ممکن است برای یکی ظن حاصل شود و برای یکی نشود.

اما اگر می‌خواهند بگویند و معتبر معاً که عبارت شهید است. که باید شیاع مورد تهمت و شک نباشد. چرا نباشد؟ اگر اماره است حجیت دارد فرقی هم این چیزها برایش ندارد. اگر هم علم لازم است که مناقشه و اشکال بیشتر است.

جلسه ۲۵۵

۲۴ رجب ۱۴۲۱

صحبت این بود که شیاع در موردی که حجت است چه کسی بگوید مطلقاً یا شیاع مفید للظن، ظن قوی یا ظن متآخم للعلم یا مخصوص کند حجیت را به مواردی که در روایت بود در نکاح، و نسب، وقف و غیره بود یعنی در آن موردی که شیاع حجیت است. هر کس به مبنای خودش، این شیاع اماره است و قتیکه اماره بود شیاع بقول مرحوم شیخ در رسائل اماریت معنایش این نیست که احتمال خلافش داده نشود. بلکه چه بسا ظن به خلاف پیدا شود و ظن شخصی به خلاف اماره است اما این ظن شخصی به خلاف اماره موجب سقوط اماره از حجیت نیست. اگر بنا شد حجیت شود، تهمت آن را خراب نمی‌کند. کسی که می‌گوید: الوقف یتب بالشیاع مثل صاحب شرائع و مشهور و اگر ثابت شد این مسجد، خانه، فرش وقف است این حجیت دارد یعنی چه؟ یعنی اگر همینکه بینه بیاوریم و قتیکه حجیت داشت همینطور اگر شیاع باشد حجیت دارد. و همانطور که تهمت بینه را خراب نمی‌کرد شیاع هم با تهمت خراب نمی‌شود. چون اماره است و فقط یک چیز خرابش می‌کند و

آن علم است به بطلان آن هم خرابش می‌کند از باب اینکه موضوع اماره را از بین می‌برد. چون اماره موضوعش این است که در ظرف شک باشد، وقتیکه علم بود شک نیست، شک اعم از ظن یعنی شک غیر علم. اماره ظرفش شک است و غیر علم، پس علم بر خلاف اماره را خراب می‌کند اما غیر علم اگر تهمتی هست که موجب علم نیست، این اماره را خراب نمی‌کند. البته بعضی علم را قید نمی‌کنند.

اگر شیاع در یک موردی فقیهی گفت حجت است می‌شود اماره، اگر مقیدش به علم کرد که عرض شد علم قابل جعل و رفع نیست، شیاع هم نباشد هر چه باشد که قابل علم‌آوری باشد حجت است. پس اگر چیزی مشروط شد به وصفی که مربوط به نفس است و قابل پائین و بالا شدن نیست.

دیروز عرض شد اگر شیاع حجت است در موردی که حجت است به نظر هر فقیهی روی مبنای خودش اماره با ظن در آن از بین نمی‌رود و خراب نمی‌شود پس تهمت او را خراب نمی‌کند. مثل دیگر ظواهر مثل خبر ثقه، بله، اماراتی که حجیتش روی بنای عقلاست باید ببینیم عقلاء تا چه حدی بنایشان هست. فقهاء هم در خبر ثقه و هم در ظواهر ذکر می‌کنند و در باب خبر ثقه محکم می‌گویند حجت است و اماره است و حجیتش مشروط نیست به ظن و الوفاق و عدم ظن بالخلاف. حتی اگر ظن شخصی دارید که این ثقه اینجا دارد دروغ می‌گوید، حجیت را خراب نمی‌کند و یا ظن دارید که این ثقه اینجا اشتباه کرده، در مقام تنجیز و اعدا برای شما حجت است. در باب ظواهر هم همین را می‌گویند، اگر یک لفظی مولی گفت که ظهور در معنائی دارد این ظهور حجت است، حجة للعبد و علی العبد. اما در همین خبر ثقه و ظواهر

فقهاء می گویند اگر خبر ثقه اهل خبره به آن عمل نکردند، سندش را ساقط می کند. ثقه، ثقه است، زراره است اما معمول به نیست خبرش. مشهور فقهاء می گویند اعراض خبر ثقه را می شکند و هکذا اگر از ظهور اعراض شد باز هم مشهور می گوید که دلالت را خراب می کند. و هکذا در اصول آمده که اگر امر عقیب حذر شد می گویند ظهور وجود ندارد. صیغه امر ظهور در وجوب دارد اماره هم بر وجوب است اما اگر عقیب حذر بود نه. **فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين**، می گویند این اقتلوا نه یعنی یجب بل یجوز با اینکه امر است، چرا؟ چون قبلش حذر بوده است و حذر ظهور امر را خراب می کند در وجوب و یا اینکه بالاتر، **الأمر عقیب توهم الحذر وفي مقام توهم الحذر**، کسی که خیال می کرد که این شیء حرام باشد باید انجام دهد، این انجام دهد ولو امر است ولی ظهور در وجوب ندارد.

می خواستم نظیر همین را در شیاع عرض کنم که اینکه عرض شد شیاع در موردی که اماره است ظن وفاق و خلاف نقشی در آن ندارد فقط چیزی که هست گاهی می شود چون اماره بنای عقلاست بر اماریتش گاهی می شود که بنای عقلاء در این مورد نیست یعنی گاهی تهمت یک تهمت خاص است که از اماریه می اندازد مثل فرض کنید اگر یک مطلبی بین مردم شایع بود و لکن محرز شود که این شیاع سر نخش یک نفر است که او درست کرده است و یا دو نفر یا سه نفر. این شیاع را از حجیت می اندازد. می خواهم عرض کنم اگر گفتیم شیاع اماره است شبیه بقیه امارات، ظن به وفاق شرط حجیتش نیست اما این مانع نمی شود که گاهی و بعضی از موارد اتهام حجیت شیاع را خراب می کند و از حجیت می اندازد عین خبر ثقه، ظواهری که در اصول و فقه مکرر فرموده اند. پس اینکه عرض شد شیاع با تهمت خراب نمی شود در موردی که

اماره مطلق نیست، در جائی که بنای عقلاء در آن باشد اما در جائی که بنای عقلاء نیست و یا اینکه شک هست که بنای عقلاء تا این حد هست آنجا را نمی‌خواهیم بگوئیم فقط بعنوان اینکه مرحوم شهید در مسالک فرموده بودند بعنوان یک شرط عدم اتهام را مطرح کرده بودند، اگر این طوری است که مشهور هم قبول دارند یعنی اگر خبر ثقه عین ظواهر و امارات دیگر است که خلاف اطلاق کلام ایشان است اگر مراد شهید این نیست و انما عدم الاتهام را بشرط حجیت شیاع می‌دانند سؤال می‌شود که این شرط از کجا؟ چرا در مورد خبر ثقه نشد؟ چرا در ظواهر نمی‌شود با اینکه خیلی وقت‌ها آنجا شک می‌کند و خیلی وقت‌ها ظن به خلاف پیدا می‌کند؟ چرا تصریح کرده‌اند به حجیت اماره علی احتمال الخلاف و احتمال هم نه مراد شک متساوی الطرفین بلکه مراد اعم از ظن بر خلاف است.

پس والحاصل این است که در جائی که شیاع اماره هست روی هر مبنائی در آنجا حجیت شیاع مشروط نیست به آنکه آن شیاع متهم نباشد. بله گاهی هست یک اتهام‌هایی هست و یک مصادیقی از شیاع هست که بناء عقلاء بر حجیتش نیست و این اطلاق حجیت شیاع را خراب نمی‌کند. خلاصه شیاع هم در آن موارد خاص بنابر آن قول و مطلقاً بنابر قول دیگر، قول اقل، این شیاع اماره کیفیتاً الامارات می‌شود.

یک تتمه دیگر هست و آن تتمه ششم هست. این بحث‌هایی که حول شیاع شد همینطور که عبارت شهید ثانی و عبارت کاشف الغطاء را خواندم. تتمه سادسه این است که شیاع المؤمنین، شیاع‌های قبل شیاع عند الناس بود و کاشف الغطاء هم تصریح کرد که فرقی نمی‌کند مسلمان یا کافر باشند، زن یا مرد، این شیاع، شیاع بر موضوعات احکام بود. حالا عرض این است که الشیاع

عند المؤمنین علی نسق مطلق شیاع غیر مؤمنین موضوع ساز است. خوب حکم را ما باید از خدا و پیغمبر و معصومین علیهم السلام بگیریم. موضوع باید از خارج گرفته شود موضوع اگر در شیاع معتبر باشد درست است اما در حکم چطور؟ اما در موضوعات شیاع حجت است چون مصداق شیاع است چون در شیاع که شرط نشده مؤمنین نباشند گفته اند لازم نیست مؤمنین باشند پس موضوعات با شیاع مؤمنین هم درست می شود. حکم هم با آن درست می شود چرا؟ بخاطر اینکه شیاع خودش چیست؟ شیاع سیره قولیه است كما ان السیره شیاع عملی. چه فرقی شیاع با سیره می کند؟ شیاع قول است، سیره عمل است. در مواردی که شما سیره را حجت بر احکام می دانید یعنی با آن در مقام تنجیز و اعدار حکم درست می کنید و با آن حکم رفع می کنید. روایات صحیحة السند ظاهرة الدلالة متعدد داریم که ابوال بغال و حمیر و خیول نجس است، هم ظاهر الدلالة و هم صحیحة السند، مع ذلك حتی کسانی که خبر و کسر دلالی را قبول ندارند آن را حمل بر تنزیه کرده اند یعنی خوب است از آن ها اجتناب شود. چرا؟ بخاطر سیره. مؤمنین مقید نبوده اند که اگر به آن ها این ابوال ترشح شد لباسشان را آب بکشند یعنی مؤمنین اینگونه عملاً اینگونه شیاع است پیش آن ها. شیاع همان سیره قولی است.

صحبت این است که الشیاع عند المؤمنین سیره قولیه است. اینکه سابقاً عرض شد که شیاع عملی هم حجت است، شیاع عملی همان سیره است. البته آنکه عرض شد شیاع عملی، شیاع عند اعم از مؤمنین حتی کفار و فساق، اما در احکام آیا سیره حجت است یا نه؟ شیاع همان سیره است، شیاع زبان دارد ولی سیره زبان ندارد. سیره چیست؟ همان شیاع است فقط عمل است. پس هر کس می گوید سیره متشرعه حجت است باید بگوید شیاع متشرعه هم حجت

است. این همان است. آن وقت دلیل حجیت شیاع آن است که عند المؤمنین حکم‌ساز است و وجوب درست می‌کند و حرمت درست می‌کند یا برمی‌دارد مثل بقیه ادله دیگر. آن وقت آن حرف‌هائی که در سیره گفته شد در اینجا هم می‌آید.

هر چه در مورد سیره می‌گوئید در مورد شیاع بگوئید. اگر می‌گوئید در سیره شرط است که اتصال به زمان معصومین علیهم‌السلام و دیگری احراز موافقت آن‌ها باشد در شیاع هم می‌گوئیم. اگر این دو شرط را نمی‌گوئید و در باب سیره هم نگفتید، اما بالنتیجه در آنجا مبنا این شد که سیره بما همی سیره یعنی عمل مؤمنین و متشرعه آن‌ها یک جور خاصی است این عمل برای آن‌ها حجت است نه برای ما، برای فقیه حجت است و می‌تواند روی آن فتوی دهد که داده‌اند. آن وقت وقتی که بنا شد حجت باشد، حجیتش برای چیست؟ برای طریقت عقلائیه است. اگر طریقیه عقلائیه شد نه اتصال به زمان معصوم علیهم‌السلام احراز می‌خواهد و نه موافقت معصوم بالخصوص را احتیاج دارد مثل حجج دیگر چون در آنجا این شرط را نمی‌کنند اینجا هم همانطور. چرا؟ چون طرق اطاعت و معصیت عقلائی است.

اگر یک ثقه آمد از امام معصوم علیه‌السلام نقل کرد برای شخصی که فلان چیز واجب است آیا لازم است که قول این ثقه محرز باشد که امام معصوم قول این ثقه را امضاء کرده‌اند؟ خیر. بله ما نمی‌توانیم از عقلاء حکم شرع را بگیریم اما اگر عقلاء یک چیزی را برایش طریقت دانستند. آن وقت اگر از مؤمنین شد بعنوان وجوب و حرام و واجب نیست و حرام نیست انجام دادند، خودش طریقت عقلائیه دارد و کشف از حکم شرعی می‌کند آن وقت آیات و روایات در باب سیره استدلال شده که معلوم می‌شود سبیل المؤمنین حجیت دارد.

پس بالنتیجه الشیاع عند المؤمنین هم موضوع حکم درست می‌کند و ثابت می‌شود با شرائطی که در شیاع علی المبنی قائل شدیم. هر جا که شیاع را معتبر دانستیم شیاع مؤمنین هم معتبر است. اگر گفتند فلان جا وقف است، وقف ثابت می‌شود و موضوع. اگر سائلی بود که فرض بفرمائید بر وقف تأیید لازم است مسأله‌ای که محل خلاف فقهاست این می‌شود حکم شرعی، اگر شیاع بود با آن ثابت می‌شود با شرائط شیاع، هر کسی هر شرطی را که قبول دارد مفید للظن، متأخم للعلم، ظن قوی، ظن مطلق باشد. شیاع غیر مؤمنین حجیت درست می‌کند. اگر در یک شهری که هم کفار هستند شیاع شد که فلان جا مسجد مسلمانان است، و تمام موضوعات بر آن ثابت می‌شود. اما اگر شیاع عند المؤمنین بود حکم هم بر آن ثابت می‌شود.

پس بناءً بر حجیت شیاع در مورد شیاع اگر شیاع، شیاع غیر مؤمنین شد موضوع حکم درست می‌کند و اگر شیاع مؤمنین شد هم موضوع حکم درست می‌کند.

آیا اطلاقات وقف با شیاع ثابت می‌شود که بتوان منزل را یکساله وقف کرد و جماعتی غیر مشهور فرموده‌اند که می‌شود منزل را یکساله وقف نمود و احکام وقف بر آن بار می‌شود و یکساله مسجدش بکنید و در طول یکسال تمام احکام مسجد بر آن بار می‌شود. مشهور گفته‌اند نه این وقف نیست و باید الی الأبد باشد. پس اگر شائع شد که وقف یکساله، ۱۰ ساله و ۵۰ ساله هم داریم و شما به آن اعتماد کردید می‌توانید اینگونه وقف را انجام دهید و علی القاعده این است که به همان ملاکی که سیره متشرعه حکم‌ساز است به همان ملاک شیاع متشرعه هم حکم‌ساز است.

جلسه ۲۵۶

۳۰ رجب ۱۴۲۱

صحبت راجع به تتمات بحث شیاع بود. یکی دیگر از تتمات، تتمه علمیّت است. ظاهراً اثر عملی ندارد و آن این است که چه فرق است بین شیاع و بین تواتر و بین شهرت؟ فرقی این است که شهرت، شهرتی که اصطلاحاً بحث می‌شود که آیا حجت است یا نه و در فقه غالباً مورد اعتماد فقهاست. سه شرط شهرت دارد: ۱- در امور حدسیه است، شهرت فقهاء یعنی شهرت فتوی. که حدس فقهاست. ۲- اینکه عدالت در آن شرط است. ۳- اهل خبره و فقیه باشند. یعنی مشهور فقهاء یک چیزی گفتند آیا حجیت دارد یا نه؟ کاسر هست یا نیست؟ جابر ضعف هست یا نیست؟ که فقهاء باشند و عدول باشند و در مورد حدس است نه حس. در مورد حس، شهرت خبری است و روایی که لا شبهه ولا شک فی صحته. فقط بحثی که می‌شود که آیا شهرت روایی حجت است یا نه در مورد تعارض است که آیا مقدم می‌شود مشهور. خذ بما اشتهر بین اصحابک که در روایت می‌گویند وارد شده و بحث این است که آیا شهرت فتوائیه را هم شامل می‌شود یا نه؟ این در جائی است که

به حضرت عرض می‌کند: از شما دو خبر بدست ما می‌رسد که اولی امر می‌کند و دومی نهی می‌کند. بحث تعارض است و اگر غیر مورد ثقه خبری نقل کند حجیت دارد چه برسد به مشهور فقهاء نقل کنند. شهرت اصطلاحیه که آیا حجیت دارد یا ندارد برای فقیه دیگر، شهرت فتوائیه است که مورد بحث است. این حدس است چون فتوی حدس است و فقیه از مجموع ادله برداشت می‌کند که فلان چیز واجب و یا حرام است. و در شیاع هیچیک از این شرائط سه‌گانه نیست. اما عدالت و اهل خبره بودن شرط نیست. فقهاء تصریح کرده‌اند که نه خبرویت و نه عدالت شرط نیست حتی شرط نیست که مسلمان باشند، مرد باشند شرط نیست.

اما فرق بین شیاع و تواتر: اگر مثل مشهور متأخرین کسی قائل شد که شیاع فقط در جاتی حجت است که مفید علم باشد، این هیچ فرقی با تواتر ندارد دو لفظ می‌شود برای یک معنا. تواتر چیست؟ خبری که افاده علم کند. اگر شد شیاع هم شیاع مفید للعلم باشد، این تواتر است، دو لفظ بر یک معنی. شیاع مفید علم حجیت دارد این همان تواتر است. و از نظر لغوی و اصطلاحی یک چیز هستند. تواتر یعنی خبری که یکی پشت سر دیگری نقل کند و عده‌ای نقل کرده‌اند که تا به حدی برسد که مفید علم باشد و شیاع هم همین است. اگر شرط کردیم در شیاع که مفید علم باشد. اما اگر نه، مثل بسیاری از فقهاء قبل از شیخ گفتیم در حجیت شیاع علم شرط نیست. حالا شرط باشد ظن متأخم للعلم یا ظن قوی یا مطلق الظن یا مطلق گفتیم شیاع حجیت است آن وقت شیاع آنجا فرق می‌کند با تواتر. تواتر می‌شود اخص مطلق از شیاع. شیاع اعم مطلق می‌شود از تواتر. ثمره عملی ندارد فقط علمی است. اگر گفتیم شیاع در حدسیات هم حجیت است که بحثش می‌آید آن وقت شیاع اصطلاحی

با تواتر اصطلاحی فرق پیدا می‌کند. اما اگر گفتیم علم شرط است، نه فرقی بین شیاع و تواتر نیست.

یک تتماتی عملی هست که الحاقاً به صحبت قبل بیان کنم که در یکی از تتمات صحبت شد که آیا شیاع با بینه ثابت می‌شود یا نه؟ که عبارت مرحوم صاحب عروه را در اسئله و اجوبه‌شان خواندم که فرمودند ثابت نمی‌شود. اگر بینه عادلانه شیاع حاصل شد که مفید علم هم بود که ماه دیده شده و برای این شخص علم‌آور نبود که شیاع را با بینه ثابت کرده باشد و علمش را وجداناً، صاحب عروه فرمودند که فایده ندارد و این بینه در اینجا حجیت ندارد چون قید شیاع علم است و علم حاصل نشده است. بینه قولش حجت است چون شیاع بود اما هر شیاعی که حجیت ندارد، عرض شد که ممکن است گفته شود که بینه در اینجا حجیت دارد و الحاقاً به آن صاحب جواهر به عنوان یک اصل مسلم فرموده و رد شده‌اند. در ج ۴۱ جواهر ص ۱۳۴ اواسط صفحه می‌فرمایند: *وحيثئذ فإذا ثبت الشیاع فیما یثبت به (چه مطلق، چه در نسب فقط، چه در آن پنج تائی که در مرسله یونس گفته شده، ولو ببینه عادلۀ (که مورد تأمل قرار نداده و اصل مسلم دانسته است) انفذ الحاکم الحکم علی مقتضاه.*

یک تتمه دیگر این است که در تعارض شیاعین حکم چیست؟ یک عده که در حد شیاع هست گفتند: فلان جا وقف است و یک عده دیگر نیز که در حد شیاع هستند گفتند نه این ملک فلان شخص است و وقف نیست. اگر ما در شیاع قید کردیم حجیتش را که علم‌آور باشد و یا قید کردیم که ظن متأخم للعلم بیاورد و یا ظن قوی بیاورد یا مطلق الظن که مراد ظن شخصی است بیاورد معقول نیست تعارض شیاعین. چون امکان ندارد علم با هم

تناقض پیدا کنند. یا دو ظن متأخم للعلم بدست آوریم. یعنی هم وقف است و هم نیست. بله این بنا بر یکی از اقوال صاحب جواهر که ایشان فرموده بود حتی افاده ظن در آن لازم نیست که اوائل بحث خواندم در ج ۴۰. بنا بر اینکه الشیاع اماره کسائر الإمارات که قول غیر معروف هم هست و خیلی هم انصار ندارد علی المبني اگر کسی قائل باشد که شیاع حجت است **لأنه اماره عقلائیة** و سبیله سبیل بقية الإمارات، آن وقت اینجا معقول می شود دو شیاع اما اگر دو شیاع بود کدام برای شما ظن می آورد، آن حجت است: آن وقت آن شیاع دیگر وجود و عدمش مساوی است و تعارض نیست چون تعارض تکافؤ می خواهد و اینکه هر دو بما هو حجیت داشته باشد و فایده ندارد بفرمائید اگر تعارض نبود بین این دو شیاع و هر کدامش فی نفسه ظن آور بود. اما اگر شرط شد در شیاع فعلیة العلم، فعلیة الظن و ظن القوي والمتأخم من العلم، بالتیجه فایده ای ندارد و حجت ندارد. و تعارض نیست و اگر یکی افاده ظن کرد آن حجت است و اگر افاده علم کرد حجت است و دیگری کنار می رود.

اما بنا بر اینکه شیاع بما هو اماره است مثل قول ثقه و بینه که اماره است بنا بر این، این بحث معقول می شود که اگر دو شیاع تعارض کرد حکمش چیست؟ بنا بر اینکه معروف است و لیس اجماعاً، شاید بین متأخرین تسالم باشد از شیخ به این طرف، که متعارضین تساقط می کنند و یک بحثی هست که خوب است خودتان دنبال کنید و صدها و صدها مبتنی بر آن است که امارتین متعارضتین، اصلین متعارضین تساقط است و ما می شویم کانه اماره نداریم و اصل نداریم. فقط یک مورد را از آن استثناء می کنند و آن خبرین متعارضین است که یا تخییر می گویند و یا ترجیح. بنا بر تساقط تعارض که شیخ هم در آخر رسائل پیچ و مهره اش را محکم کرده اند و مبنایش هم یک

مطلب است و آن اینکه تربیع اقسام به صبر و تقسیم و اینکه چیزهای دیگرش معقول نیست.

وجه تساقت چیست؟ والحاصلش یک حرف است که متأخرین متسالمین علیه این حرف را پذیرفته‌اند و آن این است که وقتی که یکی می‌گوید این طاهر است یا نجس للأصل و قول بینه یا ثقه و ید، اگر ما بخواهیم بگوئیم هم این حجت است و هم آن، این تناقض است و ادله متناقضین را نمی‌گیرد چه دلیل شما دارید؟ استصحاب است؟ لا تنقض یقین بالشک. این اصل می‌گوید نقض یقین با شک نکن. اینجا استصحاب می‌گوید نقض یقین به شک استصحاب جاری کن، آنجا نقض یقین به شک است می‌گوید استصحاب جاری است با اینکه یقین داریم که یکی از این دو نقض یقین به شک شده است. امارات ظرفش شک است در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود. اصل عملیه موضوعش شک است در اطراف علم اجمالی شکی نیست جاری می‌شود. اگر بگوئیم هر دو حجت هستند تناقض است، بگوئیم این حجت است نه آن، ترجیح بلا مرجح است. می‌ماند که بگوئیم هیچکدام حجت نیست. البته یک بحثی هست که جماعتی از معاصرین اما کم از سابقین، قائل به تخییر شده‌اند و این ترجیح بلا مرجح را رد کرده‌اند روی بناء عقلاء. آن آقایان همچنین بناء عقلاء را قبول ندارند. اگر ثابت شود بناء عقلاء آن مقدم بر این صبر و تقسیم که این آقایان گفته می‌شود که بناء عقلاء این است که در همچنین جائی احدهما را انتخاب می‌کنند. اگر ثابت نشد فبها. علی کل این مسأله اگر دو شیاع تعارض کرد در موردی که تعارض معقول است که ما شرط یک صفت نفسی اصلاً نکنیم در آن و یا ظن را شرط کنیم آن هم ظن نوعی را یعنی لولا المعارض، آن وقت تعارض معقول می‌شود وقتی که معقول

شد بنابر اصل معروف در متعارضین می گوئیم تساقط.

اما یک قول دیگر هم هست که این در باب بینه هست و خلاف در آن است گرچه خلاف نادر است و آن این است اگر دو بینه تعارض کرد، آنکه عدولش بیشتر است آن راجح است. یعنی فرض کنید که ادعا بود که این منزل مال زید است و عمرو هم بینه آورد که مال اوست، اما بینه زید سه نفر عادل بودند و بینه عمرو دو نفر عادل بودند. جماعتی تبعاً للروایات گفته اند بینه را حجه مقدم است یا اینکه این بینه رجحان کمی است. اگر کسی گفت که بعضی ها گفته اند در مباحث علمی که رجحان کیفی هم همینگونه است یعنی دو نفر شهادت دادند که این خانه مال زید است یکی شیخ انصاری و دیگری صاحب جواهر، آن دو نفر که شهادت برای عمرو دادند دو نفر بقال و معمار عادل هستند، که اینها رجحان کیفی دارند که باز بین قائلین به ترجیح خلاف است که آیا فقط رجحان کمی قابل رجحان است و یا رجحان کیفی را هم شامل است. علی المبنی آنجا چه می گوئید، احتمال آخر این است که در شیاعین ما حرف بیئتین را بزیمم اگر نگوئیم در بیئتین خصوصیت دارد که بعضی گفته اند خصوصیت ندارد. دو ثقه یکی می گوید طاهر و دیگری می گوید نجس است. آنکه گفت نجس است، اوثق از دیگری است که می گوید طاهر است. اگر رجحان کیفی مقدم است حکم به نجاست می کنید، تساقط نمی کند تا به اصل طهارت برگردید.

یک تتمه دیگر هست که یک مقداری مشکل است و آن این است که آیا شیاع در حدسیات هم حجت است یا فقط در حدسیات است؟ در دیدن ماه و یا چیزهائی که حسّی هست، این دو احتمال دارد. مسائلی که کمتر مطرح شده بیشتر تأمل می خواهد.

مرحوم صاحب جواهر ادعای سیره فرموده‌اند در یک مورد که من به آن اشاره می‌کنم ایشان در باب اجتهاد ادعای سیره فرمودند، سیره قوی را هم زده‌اند. می‌فرمایند (ج ۴۱ ص ۱۳۵): *كالسيرة والطريقة المعلومة على ازيد مما ذكره الأصحاب فيه (شيعاء) فإن الناس لا زالت تأخذ الفتوى شيعاء الاجتهاد* (بنابر اینکه خبر عن اجتهاد خبر عن حدس است نه حسن، مسأله حدسی است و مثل عدالت هم نیست که حدس قریب به حسن باشد. و ایشان بعنوان یک اصل مسلم ذکر کرده‌اند که معنایش این است که به نظر ایشان شیاع در حدسیات حجت است.) یک عبارت دیگر ایشان دارند می‌فرمایند: شیاع مثل سینه می‌ماند در همان جلد یک صفحه قبل ۱۳۴: *ان ظاهر الأصحاب (اجماع ادعا می‌کنند) الاتفاق على أنه (شيعاء) فيما يثبت طريق الحاكم أيضاً كالسيرة وغيرها من الموازين الشرعية.*

می‌آئیم سر خود مسأله علم. آیا شیاع فقط در حدسیات حجت است یا فقط در حدسیات هم حجت است؟ اگر کسی مثل مشهور متأخرین قید کرد شیاع را بالعلم. هیچ فرقی بین حسن و حدس ندارد. اگر علم شما در حدسیات حجت است در حدسیات هم حجت است و قابل جعل و رفع نیست. اگر شیاع حاصل شد و برای شما علم آورد که ماه دیده شده است. علم شما حجت دارد. از این شیاع علم حاصل کردید که زید مجتهد است. آیا می‌شود گفت که این شیاع و علم حجت نیست. چون قید حجتش می‌کند و جای بحث نیست و روی مبنای متأخرین باید بگوئیم شیاع حجت است در حدسیات و حدسیات. *اما لولا العلم، چه بگوئیم ظن متأخم للعلم چون فی نفسه حجیت ندارد. چیزی که بما هو حجیت ندارد این از شیاع حاصل شد، آیا در همچنین جایی شیاع مثل حدسیات است؟ ظاهر دو عبارت صاحب*

جواهر این بود که بله. یکی مصداق حدس را ایشان بعنوان اصل مسلم ذکر کرده و یکی فرموده‌اند اینکه مثل بینه می‌ماند. آیا بینه خاص به حسیات است یا در حدسیات هم حجت است فرقی نمی‌کند. فقط چیزی که هست در حدسیات باید دو اهل خبره باشند یعنی دو نانوا اگر گفتند فلانی مجتهد است یا عادل است این فائده ندارد البته بعضی‌ها هم می‌گویند فائده دارد چون عدالت آن‌ها مانع از این است که حرف بی‌مورد بزنند. اما بنا بر اینکه در حدسیات بینه باید اهل خبره باشد آن وقت در شیاع لازم نیست اهل خبره باشد چون در شیاع مجموعه‌ای هستند این برایش شرط نیست. قاعده‌اش این است که بگوئیم وقتی که مثل بینه است حس و حدس در آن فرقی نمی‌کند اینجا هم بگوئیم فرقی نمی‌کند. از طرفی شیاع بما هو حجیت ندارد اگر ما شک کردیم که در حدسیات هم آیا حجت است یا نه؟ ادله حجیت آن را نمی‌گیرد. چون اطلاقی نداریم که حس و حدس را بگیرد. فقهاء در باب خبر واحد محکم (خصوصاً متأخرین) می‌گویند خبر عادل و واحد در حسیات حجت است نه در حدسیات.

زراره اگر از حضرت صادق علیه السلام یک خبر حسّی نقل کرد و گفت بگوئیم شنیدم که حضرت این حرف را گفتند و با چشمم دیدم که حضرت فلان چیز را میل کردند تقریر حضرت را نقل کرد این حجت است، اما اگر زراره به حدس یک مطلبی را از حضرت نقل کرد این حجیت ندارد که البته مسأله مخالف هم دارد که آیا اطلاقات آن را هم می‌گیرد یا منصرف است. حتی اطلاقات ادله، صدق العادل است که مفهوم آیه نبأ است یا امثال این ادله شیاع هم اگر اخبار باشد مثل ظاهر الحکم و روایت اسماعیل ابن امام صادق علیه السلام منصرف است و اگر هم لیبّات باشد که بنای عقلاء روی آن‌ها باشد که آن هم

قدر متیقن دارد.

پس مسأله اینکه آیا در حدس هم حجت است شیاع یا نه؟ مربوط به این است که شما از روایات اطلاق را بفهمید اینجا و از ادله لیبه که عمده‌اش بناء عقلاست استفاده عموم کنید، حجت است اما اگر شک کردید اصل عدم حجیت می‌آید و قدر متیقنش در حسیات می‌آید.

جلسه ۲۵۷

۱ شعبان ۱۴۲۱

صحبت این شد که یکی از شروط مسلمّه مرجع تقلید طهاره المولد است. چندتا تتمه اینجا هست. یکی اینکه بایقال در ما نحن فيه بالتفصیل بین المرجع الأحكام فقط و بین المرجع العام لكل شؤون المسلمین. ربما یقال که این شرط "طهارت مولد" خاص باشد به زعیم مسلمین. اما اگر شخصی است مجتهد عادل است که شما میخواهید بعنوان یک اهل خبره احکام از او مسأله پیرسید و طبق نظرش عمل کنید مثل اینکه انسان طبق نظر طیب و مهندس عمل می کند. در او طهارت مولد شرط نباشد. وجه این تفصیل چیست؟ وجهش ربما یقال این است که یک دلیل لفظی ما در این شرط نداشتیم. دلیل اجماع و ارتکاز بود و برداشت از طوائف روایات بود و اینکه شارع اولویت از باب قضاء و شهادت بود آن وقت اینها ادله لبیّه است و لفظ ندارد و اطلاق ندارد تا به آن تمسک جوئیم و عقلاء هم که فرق بین طهارت مولد و غیر طاهر المولد نمی گذارند. طریقت عقلائیّه دارد اما در غیر طاهر المولد. آن وقت اگر ما شک کردیم در این طهارت مولد مطلق شرط است حتی در کسی که زعیم

مسلمین است یا اعم است از اینکه انسان فقط بخواهد حکم شرعی از آن یاد بگیرد و اگر شک شد اینجا شک در شرط است و اصل عدمش است. اما به نظر می‌آید این ربما یقال تام نیست. چرا؟ اگر نظرتان باشد مکرر در فقه این مطرح می‌شود و در اصول هم مطرح کرده‌اند که اجماع اگر مَعْقَد داشت یعنی اجماع بر یک لفظ بود نه اینکه الفاظ متعدده‌ای بود مشترک در یک معنا بودند. اگر مَعْقَد نمی‌داشت، مَعْقَد یعنی گره، این کنایه زیبایی است اگر این اجماع بر یک لفظی بود و آن لفظ اطلاق داشت این مثل ادله لفظیه می‌شود و آن لفظ می‌شود مجمع علیه. در ما نحن فیه با قیاس مساواتی که عرض شد در باب قضاء اجماع مسلم است عرض شد حتی کسانی که در معظم یا اکثر اجماعات اشکال کرده‌اند اینجا اشکال نفرموده‌اند. در باب قضاء گفته‌اند اجماع است در قاضی یَشْتَرَط فیه أَنْ لَا یُکُون وَلَدَ زَنَّا. با قیاس مساوات می‌گوئیم مفتی هم همین است و ولد الزنا نبودن این مَعْقَد اجماع است. وقتی که مَعْقَد اجماع شد اطلاق پیدا می‌کند. مفتی با قیاس مساوات مثل قاضی می‌ماند و مثل این می‌ماند که فرض کنید اگر کسی بخواهد احتمال بدهد تفصیل در قاضی بین قاضی‌ای که تمام مسائل را حکم می‌کند و تمام احکام را بلد است یا قاضی‌ای که در یک چیز جزئی حکم می‌کند. بنابر اینکه اجتهاد مطلق هم شرط نباشد و متجزی می‌تواند قضاوت کند که قول جماعتی هست. چطور آنجا اگر می‌خواستیم همچنین تفصیلی هم جوابش چه بود؟ این تفصیل از نظر علمی و استدلال تام نبود بخاطر اینکه مَعْقَدش مَعْقَد این اجماع یک لفظ خاص است و ما نحن فیه با قیاس مساوات همان است دلیل دیگری که به نظر می‌رسد تام باشد ارتکاز بود. در ارتکاز متشرعه احکام خدا را یاد گرفتن و پذیرفتن و عمل کردن به دلیل اینکه دلیلش را بدانند یعنی تقلید، این در ارتکاز متشرعه مطلق نسبت به

ولد الزنا صحیح نیست و به نظر می‌رسد ارتکاز این باشد و ارتکاز اعم باشد. بله اگر شک کردم این ارتکاز دلیل لبی قدر متیقن دارد اما عرض این است که شک نیست و در خارج صغریاً شک نیست در اینکه ارتکاز متشرعه بر این است که آنکه از آن احکام را می‌خواهد تقلید کند باید ولد الزنا نباشد. بنابراین، این تفصیل گرچه جاهائی قابل پذیرفتن علمی باشد اما اینجا به نظر می‌رسد تام نباشد. مضافاً به اینکه شبهه خلاف اجماع دارد این تفصیل. در هر جایی از اول تا آخر شروط مرجع تقلید که اگر شبهه خلاف اجماع داشت اگر ما اجماع را بعنوان یک طریق عقلائی می‌پذیریم آن وقت شبهه اجماع همان طریقت را دارد گرچه اضعف است. مثل خبر ثقه اعلی و ثاقت مثل زراره و ابن ابی عمیر یا خبری که راویش ممدوح و حسن است. اگر طریقت عقلائی داشته باشد این شهرت عظیمه ایضاً طریقت عقلائی دارد. یعنی اگر شبهه خلاف اجماع شد باز به نظر می‌رسد طریقت عقلائی داشته باشد. پس این تفصیل ولو در بعضی از شروط مرجع تقلید علمياً قابل پذیرفتن باشد اما به نظر می‌آید در باب طهارت مولد این تفصیل تام نباشد.

تتمه دیگر این طهارت المولد، الطهاره الشرعیه مراد است، یعنی سواء این بچه بدنیا آمده است با نکاح صحیح یا با نکاحی که روی اصل صحت درست شده است تا ولد شبهه است یا مواردی که شارع حکم به حرمت نفرموده است، بخاطر اضطراری، اکراه، جهل قصوری که فکر می‌کرده وقتی که همدیگر را خواستند زن و شوهر می‌شوند و قاصر بودند در این جهت، شارع در اینجا حکم حرمت نفرموده است. طهارت مولد یعنی لا یکون ولد زنا شرعاً. تمام اقسامی که حکم به ولد الزنا بودن شرعاً نمی‌شود ولو عقدی در کار نباشد و هر دو عالم عامد باشند اما معذور باشند شرعاً بخاطر اضطرار یا اکراه یا

غیره. مثل جمیع موارد دیگر از اول تا آخر فقه الزانی والزانیة در قرآن آیا مضطر و مکره و جاهل قاصر جزئش هستند؟ خیر. ولد الزنا نباشد یعنی ولد الزنائی که شارع معتبره ولد زنا، حتی اگر فرض بفرمائید شخص معروف به زناست و ولد الزناست. اما یک معروفیتی است که حجیت شرعی ندارد. یک وقت معروفیت به حد شیاع می‌رسد. شیاع را شما مطلقاً حجت می‌دانید این می‌شود دلیل شرعی یا شیاع ظنی را حجت می‌دانید و این شیاع در حدی است که ظن آور است، یا ظن نوعی یا شخصی. یا نه می‌گوئید شیاع هیچ اعتباری ندارد نه اصلش نه ظن نوعی نه شخصی. وان اوجب العلم. اگر علم آورد می‌شود دلیل. اما اگر نه دلیل شرعی نبود و فرض کنید فلان کس ولد الزناست اما ثبوت شرعی ندارد، این حکم ندارد. ولد الزنا این حکم را دارد نه المعروف بآنه ولد زنا. پس این جزء طهارت مولد حساب می‌شود.

یکی دیگر در باب زنا جماعتی از فقهاء مطرح فرموده‌اند و آن این است که اگر زنا از یک طرف بود و طرف دیگر معذور بود، مکره بود جاهل بود. این آیا ولد الزناست یا ولد الحلال؟ در اینجا گروهی از فقهاء احتیاط و جوبی کرده‌اند که در اینجا هم لا يجوز التقليد. در آن لا یکون ولد الزنا فتوی داده‌اند. در زنا من احد الطرفين فقط احتیاط و جوبی کرده‌اند. مقتضای قاعده چیست؟ از نظر علمی قاعده‌اش این است که اشکالی نداشته باشد. ولد الزنا یعنی زنا من الطرفين. چرا؟ چون یک مطلبی است که در بعضی جاها دلیل دارد و در بعضی جاها دیگر یا با فهم عدم الخصوصية می‌شود درست کنیم و به نظر می‌رسد خصوصیت نداشته باشد و یا با ارتکاز اگر کسی در آنجا قائل به ارتکاز شود و آن این است که در موردی که شخصی متواتر شده است بین عبد و حرّ و بین کافر و مسلم، اینجا چه می‌گوئید؟ یک جاهائی ادله دارد و

یک جاهائی هم متسالم علیه است که الولد يلحق باشرف الابوين. این یک اصل است و استنباطی است. اما بالنتیجه متسالم علیه است که اگر پدر و مادر یکی حرّ و دیگری عبد بود ینعقد الولد حرّاً، چرا؟ چون الولد يلحق باشرف الابوين یعنی آن حکم را دارد و اگر یکی کافر و دیگری مسلم بود، مسلمان حساب می‌شود. در ما نحن فیه اگر یک طرف زانی و یک طرف غیر زانی است. قاعده‌اش این است که يلحق باشرف الابوين، یعنی آن که زنا نکرده است.

یکی دیگر مسأله شک است. بعضی عنوان کرده‌اند که یکی از شروط مرجع تقلید طهاره المولد بعنوان وجودی. در عروه همانطور که عرض شد سابقاً، صاحب عروه بعد از اینکه عناوین وجودی را ذکر کرده اینجا عنوان عدمی ذکر فرموده است. با اینکه قبلش عناوین وجودی ذکر کرده بودند و فرمودند: أن لا یكون متولداً من الزنا. اگر ما یک موردی را شک کردیم. اینجا اصل چیست؟ یک وقت یک شک است که شارع حکم زنا برایش قرار داده است فبها. اما اگر شک شد در ما نحن فیه از دو جهت می‌شود گفت مشکوک طاهر المولد است. یکی اینکه در ادله عنوان عدمی بوده است. مرجع تقلید باید ولد الزنا نباشد. این ولد الزنا نبودن احراز می‌خواهد. یعنی زنا بودن احراز می‌خواهد. هر جا که شک شد ولو احتمال بدهیم و ظن غیر معتبر تشخیص پیدا شود که این تعبداً بناست اما اطمینان نباشد اعتبار نباشد. چون عنوان، عنوان عدمی است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه شود اگر بخواهیم بگوئیم این محکوم به ولد الزناست. چون اگر از روایات هم خواستید استفاده کنید این روایات خودش راجع به ولد الزنا بود اگر از اولویت در باب قضاء و شهادت هم بخواهید استفاده کنید آنجا هم در ادله موضوع این است که ولد

الزنا نباشد. این اگر عنوان عدمی باشد ظاهر ادله این است که عنوان عدمی است.

ثانیاً: اینکه در باب طهارت مولد و ولد الزنا بودن به نظر می‌رسد اصل عقلائی ممضی شرعاً است که این محکوم به طهارت مولد است. سیره عقلاء به عنوان یک اصل عقلائی نه بعنوان یک اصل عملی والوظیفه عند الشک، بعنوان اماره، کسی که محرز نباشد بر اینکه این ولد الزناست محکوم به طهاره المولد است و این اصل صغرایش را باید ببینیم که نظر عقلاء هست یا نه؟ که به نظر می‌رسد هست در ادله شرعیه هم نفی این اصل نشده است. و اگر این اصل باشد مسلماً تا عصوم معصومین علیهم‌السلام بوده و اینطور نیست که این اصل امروز درست شده است یا ۵۰۰ سال بعد از معصومین علیهم‌السلام. نه یک چیز مرتکز است عقلائیه است آن مرتکز است سیره عقلاست و فرق نمی‌کند بنابر اینکه ما در طرق اطاعت و معصیت که عقلائیه است احتیاج داریم به اینکه به عصوم معصومین علیهم‌السلام متصل شده باشد و وجداناً یا تعبداً محرز شده باشد که معصوم تقریر فرموده‌اند ولو بالسکوت. اما اگر همانطور که سابقاً گذشت ما احتیاج به این در شروط نداریم. اگر چیزی طریقت عقلائیه داشت موضوع احکام شرعیه بر آن متحقق می‌شود مگر اینکه خود شارع اختراع فرموده باشند مثل صلاه و صوم و حج و غیره یا اینکه شارع توسعه و تضییق نموده باشد. اما اگر یک چیزی طریقت عقلائیه داشت، وقتی که عقلاء این را طریق می‌دانند متحقق می‌شود موضوع برای حکم و دیگر احراز لازم نیست و آن دو شرط را لازم ندارد. بله احراز عدم نشود که اگر شد یعنی ردع از طریقت عقلائیه است. یعنی اگر احراز شد که معصوم علیهم‌السلام بر خلاف این طریقت عقلائیه نظرشان بوده است، این فایده ندارد. طریقت عقلائیه دارد للمتشرع تا جائی که

لم یثبت من الشرع خلافه. فقط این عرضی که شد برای این است که احراز وفاق لازم ندارد. حالا در باب خیر ثقه ولو بعضی‌ها آن هم از متأخرین فرموده‌اند که خیر ثقه سلفاً قبل خلف همینطور بوده است. حالا اعتماد بر ثقه می‌شود قبل هم بوده است. آیا ما احتیاج به این داریم؟ در معظم کلمات بزرگان این حرف‌ها نیست.

ثانیاً: خود ما هستیم و درک داریم، طریقت اطاعت و معصیت عقلائییه است همانطور که شیخ در رسائل می‌فرمایند و این شرط را آنجا نمی‌کنند. بنابر این اگر شرطین را لازم بدانیم: اتصال به زمان معصوم علیه السلام و تقریر معصوم علیه السلام، بد حرفی نیست که بگوئیم اتصال بوده و تقریر هم هست. یعنی اصل عقلائی، اصالة طهارة المولد. اما اگر بگوئیم این دو شرط را لازم نداریم که واضح است.

جلسه ۲۵۸

۲ شعبان ۱۴۲۱

مرحوم صاحب عروه فرمودند اجتهاد به علم وجدانی، بینه و شیاع للعلم ثابت می‌شود و بعد فرمودند و کذا الأعلیة تعرف بالعلم أو البینه غیر المعارضة أو شیاع مفید للعلم. یعنی اعلمیت هم ثابت می‌شود به آنچه اجتهاد ثابت می‌شود. در مجتهد چه کسی اعلم است. اگر علم وجدانی بود و شخص خودش اهل خیره است، به علم می‌رسد که فلانی اعلم المجتهدین است و طبق علمش می‌تواند عمل کند و شهادت دهد یا اینکه دو عادل گفتند زید اعلم است. بشرط اینکه این دو بینه معارض نباشد یا اینکه شیاع مفید للعلم باشد. پس اینجا مطلب جدیدی ندارد هر چه در باب اجتهاد گفته شد اینجا هم می‌گوئیم لذا صاحب عروه و کذا فرمودند فقط ایشان در باب اجتهاد و نه در اعلمیت افاده علم را ذکر کرده‌اند ولی معارضه را ذکر نکردند. در بینه گفته‌اند بشرطی که معارض نداشته باشد در شیاع نگفته‌اند بشرطی که معارض نداشته باشد با اینکه متعارضین تساقط می‌کنند و شاید وجهش این باشد که وقتی قید به علم کردند نمی‌شود دو علم معارض هم شوند. اگر شیاعی باشد که مفید علم

نباشد که اصلاً به نظر صاحب عروه معارض نیست و آن شیاعی که حجت است مفید علم است و نمی شود دو علم بر خلاف یکدیگر باشد. چون امکان ندارد که هر دو طرف شیاع مفید للعلم و مقام ثبوت ندارد و معقول نیست. و اگر یکی از شیاعها مفید للعلم باشد دومی اصلاً حملی ندارد و اگر هر دو علم آور نبودند که هر دو ساقط می شوند. هذا تمام الکلام در این مسأله عروه. چند مثبت دیگر هست برای اجتهاد و اعلمیت که بعضی ذکر کرده اند و صاحب عروه متعرض نشده و بد نیست ذکر شود:

۱- حکم حاکم الشرعی. اگر حاکم شرعی گفت فلان کس مجتهد است. در باب حاکم یک بحثی است که حاکم شرعی کیست؟ مشهور می گویند آن کسی است که مجتهد عادل باشد اما آیا باید اعلم هم باشد؟ در آن خلاف است و مشهور است که در حاکم اعلمیت شرط نیست. مسأله تقلید با مسأله حکومت یک فوارقی دارد. در باب حکومت ادله داریم که اگر تعارض نبود اطلاعات هست، انظروا الی رجل منکم حدیثنا ... در باب تقلید کسانی که گفته اند اعلم شرط است، عمده دلیلشان بناء عقلاست چون عقلاء رجوع به اهل خبره که می کنند اگر اعلمی در میانشان هست و رجوع به او ممکن است به غیر اعلم رجوع نمی کنند، پس سیره عقلاست و اطلاعات لفظیه در آیات و روایات را گفته اند در بیان این جهت نیست. ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ که اهل ذکر اطلاق دارد و استدلال هائی که امثال صاحب جواهر کرده اند گفته اند ندارد.

آن وقت در مورد حکم حاکم اطلاعات دارند که گفته اند بناء عقلاء نیست، لذا مشهور گفته اند اعلمیت شرط نیست گرچه محل خلاف است. حالا اگر یک فقیه عادل گفت زید عادل است، آیا اجتهاد ثابت می شود. صاحب

عروه متعرض شده‌اند. یا یک ثقه عادل گفت: زید اعلم است، آیا ثابت می‌شود و می‌شود به آن اعتماد کرد.

جماعتی در باب عدالت این را ذکر کرده‌اند و گفته‌اند عدالت با حکم حاکم ثابت می‌شود. خوب حاکم شرع یعنی فقیه عادل، اگر عادل است چرا فقیه باشد؟ و چرا حکم کند؟ بخاطر اینکه بنا بر قول بسیاری از فقهاء قدیماً و حدیثاً، بلکه نسبت به شهرت داده شده که عدل واحد در موضوعات قولش معتبر نیست بلکه در احکام معتبر است. اگر فقیه عادل شهادت داد که این آب نجس است فایده‌ای ندارد قولش، یک وقت چون حاکم شرع است بعنوان حاکم، حکم می‌کند که این آب نجس است، آیا ثابت می‌شود یا نه؟ فرقی نمی‌کند بگوید: هذا نجس یا هذا اعلم و مجتهد. پس موضوع خارجی است. لذا گفته‌اند بینه می‌خواهد یعنی دو تا باشند. اما آیا اعلمیت و اجتهاد با حکم ثابت می‌شود یا نه؟

در باب عدالت این را جماعتی فرموده‌اند که اگر حاکم شرع شهادت داد که زید عادل است فایده‌ای ندارد و بر اساس آن شما نمی‌توانید پشت سرش نماز بخوانید اما اگر گفت حَكَمْتُ که زید عادل است. جماعتی گفته‌اند که فایده دارد.

در باب اجتهاد مرحوم آشیخ زین العابدین مازندرانی که از اعظام فقهاست و از هم دوره‌ای‌های صاحب جواهر است، رساله‌ای مفصل دارند که شاید از عروه مفصل‌تر باشد بنام ذخیره العباد، در آنجا تصریح می‌کنند که اجتهاد با حکم حاکم ثابت می‌شود. کتابی که از ایشان دارم سه حاشیه دارد: حاشیه آشیخ محمد تقی شیرازی، آسید محمد کاظم یزدی صاحب عروه و آقای سید بزرگ. اینجا هر سه به ایشان اشکال کرده‌اند که با حکم حاکم

اجتهاد ثابت نمی‌شود و هکذا یک مورد دیگری هم هست.

در باب حکم حاکم ما چهار مسأله داریم: ۱- مسأله ولایت فقیه، یک وقت مخاصمه در کار هست. مرحوم صاحب عروه در کتاب اعتکاف در شرائط اعتکاف مسأله ۲۴ فرموده است که: اعتکاف باید در مسجد باشد و مسجد هم باید مسجد جامع باشد حالا اگر کسی شک دارد که اینجا مسجد است یا نه؟ یا اینکه آیا مسجد جامع هست یا نه مثبتاتش چیست؟ فرموده است: *بالعلم الوجدانی، الشیاع مفید للعلم أو البینه الشرعية وفي كفاية خبر العدل الواحد اشکال. والظاهر كفاية حکم الحاكم الشرعی.* اگر حاکم شرعی بعنوان یک عادل شهادت بدهد فایده‌ای ندارد ولی اگر گفت: حکم هذا مسجد جامع کافی است. در باب اعتکاف هیچ دلیل خاصی ندارد. مسجد یک موضوعی از موضوعات است و جامع هم یک موضوعی است از موضوعات که شارع حکم اعتکاف را برایش قرار داده است.

صاحب عروه در باب اعلمیت و غیره حکم حاکم را به بیان نکشیده‌اند در این موضوع از حکم حاکم صحبت کرده‌اند. کسی احتمال دهد که این یک خصوصیتی دارد، خیر هیچ خصوصیتی ندارد. لهذا یک عده‌ای از آقایان اینجا اشکال کرده‌اند و گفته‌اند درست نیست. اما اگر محشین عروه بر الظاهر ایشان ساکت شده‌اند و قبول کرده‌اند و توی کسانی که قبول کرده‌اند میرزای نائینی، آشیخ عبد الکریم حائری و مرحوم آقای بروجردی هستند. البته کسانی چون مرحوم آقای حکیم و خوئی و آقا ضیاء اشکال کرده‌اند.

پس اگر ما گفتیم در باب مسجد ثابت می‌شود و دیدم که هیچکس اینجا ادعای خصوصیتی نکرده است و ظاهراً خصوصیتی هم نداشته باشد. پس اگر بنا بود موضوعی با حکم حاکم ثابت شود همه جا ثابت می‌شود مگر اینکه

استثنائی باشد که آن دلیل می‌خواهد. اگر اینجا ثابت نشود هیچ جا نباید ثابت شود که یک عده‌ای گفته‌اند هیچ جا موضوع با حکم حاکم ثابت نمی‌شود و نه با عدل واحد.

چهار مورد است که ممکن است حاکم شرع حکم کند: ۱- مسأله مخاصمه و نزاع است سر یک حقی، اینجا لا اشکال ولا خلاف که حکم حاکم نافذ است و گیری ندارد و بعضی‌ها که من جمله شیخ باشند فرموده‌اند: تدل علیه ادلة الأربعة و در باب مسجد بودن با اینکه مرحوم صاحب عروه اشکال کرده و گفته‌اند شاید ایشان مورد مخاصمه را نظرشان بوده، یعنی یک جائی مسجد است و یک نفر مدعی است که این ملک من است و مسجد نیست و پدرم وقف نکرده، بله می‌خواست ولی نکرد. حاکم شرع گفت مسجد است، گیری نیست که با حکم او ثابت می‌شود. اما جامع بودن چه کسی می‌گوید در آن مخاصمه است. ثابت است که مسجد است ولی اگر کسی گفت جامع نیست با چه کسی مخاصمه می‌کند؟ پس مسلم این مورد نظر صاحب عروه نیست. نظرشان این است که این موضوع با حکم حاکم ثابت می‌شود.

۲- موردی است که مخاصمه در کار نیست اما از امور عامه مسلمین است. و نفیاً و اثباتاً اثر بر عامه مسلمین دارد، و از امور حسبیّه باشد که این هم لا اشکال ولا خلاف که از اموری است که نظر حاکم نافذ است.

۳- اینکه از امور عامه مسلمین نیست، از امور خاصه است اما مربوط به حسبیّه است (امور حسبیّه یعنی چیزهایی که علم من الشارع که نمی‌خواهد از بین برود مثل اینکه فرض کنید زید مرده صغیر دارد و اموالی دارد و کسی را وصی قرار نداده است، چه کسی باید در این اموال تصرف کند؟ حکم حاکم نافذ است مسأله جائی است که مرتبط است ایجاباً و سلباً به عامه المسلمین اما

از امور حسبیه هم نیست عنوان حسبیه بر آن بار نمی‌شود؟ در این مثل ولایت فقیه است که هر کسی که ولایت عامه فقیه را قبول دارد می‌گوید حکم حاکم در آن معتبر است و هر کس ولایت عامه فقیه را قبول ندارد می‌گوید حکم حاکم نافذ نیست لذا در مورد هلال که آیا با حکم حاکم ثابت می‌شود، مسأله خلافی است حاکم شرع با یک نفر عادی که حساً نقل کند یکی هستند.

مسأله‌ای که صاحب عروه فرمودند با حکم حاکم ثابت می‌شود. یک وقت مسجدیه و جامعیت مسأله‌ای است که محل ابتلاء عموم است و در یک شهر چند میلیونی هزاران نفر می‌خواهند اعتکاف کنند، نمی‌دانند که این مسجد جامع است یا آن یا هیچکدام جامع نیست، این می‌شود امور عامه مسلمین. اگر کسی بگوید که این مجتهد ولایت عامه دارد که این امور ثابت می‌شود و اگر فرض کنید یک ده است که ۵۰ نفر بیشتر در آن نیست، دو مسجد هم در آن هست، کدام مسجد جامع است و یک نفر می‌خواهد اعتکاف کند، این را ولایت عامه نمی‌گویند باید چیزی باشد مثل حد، امور عبادی که مربوط به عامه مسلمین باشد. در باب صغیر امر حسی است یعنی گفته‌اند از شرع استفاده می‌شود که شارع نمی‌خواهد مال صغیر تلف شود. می‌خواهد این اموال بدون تلف شدن تصرف شود. اما شما می‌خواهید در فلان ده اعتکاف کنید کجایش از امور حسبه است؟

آن وقت صاحب عروه که بنحو مطلق فرموده یک حرفی دیگری اینجا هست که مرحوم آقا ضیاء هم دارند و آن این است که ائمه علیهم‌السلام تعیین قاضی کرده‌اند و فرموده‌اند به حکام جور رجوع نکنید، انظروا الی رجل منکم فارضوا به حکماً فانّی قد جعلته حاکماً. تعیین آن‌ها مقابل حکام جور بوده است و گفته‌اند این تقابل ظهور عقلانی دارد در اینکه تمام کارهایی که آن‌ها هم کرده‌اند به عنوان ولایت امام معصوم آن منصب را برای حاکم عادل یا اعلم

قرار داده‌اند. آن وقت حکام جور چه می‌کردند؟ در همه امور دخالت می‌کردند حتی در امور شخصی. اگر این شد اطلاق مسجدیت و جامعیت ثابت می‌شود و اگر این شد اجتهاد و اعلمیت و همه چیزهای دیگر هم ثابت می‌شود. پس مبنی بر این است که مبنای فقیه در باب حکم حاکم و دائره‌اش چقدر سعه دارد چه باشد در اینجا همان است. آن وقت سؤال این است که صاحب عروه که در باب ثبوت مسجدیه و ثبوت جامع بودن مسجد فرموده با حکم حاکم ثابت می‌شود قاعده‌اش این است که مثل صاحب عروه هر موضوعی را با حکم ثابت بداند و هر کس که اینجا را حاشیه نکرده قاعده‌اش این است که باید قبول داشته باشند. پس کسانی که اشکال کرده‌اند در ثبوت اجتهاد به حکم حاکم که با حکم حاکم اجتهاد ثابت نمی‌شود. حاکم یک عادل است و اگر با ایشان یک نفر دیگر هم منضم شد می‌شود دو نفر، ثابت می‌شود. آن وقت چطور توافق می‌شود اینجا بر آسید محمد کاظم یزدی که می‌گویند جامع بودن مسجد با حکم حاکم ثابت می‌شود چرا در حاشیه ذخیره العباد مرحوم مازندرانی اشکال کرده‌اند در ثبوت اجتهاد؟ آیا فرقی هست؟

مسأله حدس و حس در حکم حاکم مطرح نیست چون شکی نیست که حکم حاکم معتبر است در جائی که حسی یا حدسی باشد و اگر معتبر نیست در هیچیک معتبر نیست. یعنی این را به ذهن نیاورید که اعلمیت اجتهاد که صاحب عروه اشکال کرده‌اند در ثبوتش به حکم حاکم شاید بخاطر حسّی بودنش است و مسجدیه و جامعیت در حدسیتش است و این حسیه است. این در حکم حاکم مطرح نیست. آیا می‌شود بین این دو فرمایش صاحب عروه جمع کرد؟ اجتهاد می‌گوید لا یتبث حکم حاکم در حاشیه ذخیره، در مسجدیه و جامعیت می‌فرمایند یتبث بحکم الحاکم.

جلسه ۲۵۹

۴ شعبان ۱۴۲۱

اعلمیت یکی از مجتهدین بر دیگران آیا با حکم حاکم ثابت می‌شود یا نه؟ عرض شد جماعتی گفته‌اند ثابت می‌شود و گروهی هم اشکال کرده‌اند و اکثر اشکال نکرده‌اند. مرحوم صاحب عروه در کتاب اعتکاف فرموده است با حکم حاکم هم مسجدیه و هم جامع بودن مسجد ثابت می‌شود و هیچ دلیل خاصی در آنجا ندارد و صرف اینکه فقط یک موضوعی از موضوعات است. اگر موضوع با حکم حاکم ثابت می‌شود همه جا ثابت می‌شود و گرنه هیچ جا ثابت نمی‌شود و آن کسانی که اشکال کرده‌اند بر مرحوم صاحب عروه مثل آقا ضیاء و بعضی دیگر گفته‌اند موضوعات با حکم حاکم ثابت نمی‌شود مگر مخاصمه‌ای در کار باشد. بله اگر در مسجدیه خصوصیتی باشد که کسی ادعا کند که ملک من است و مسجد نیست آن وقت حاکم شرع فصل خصومت می‌کند یا به منزل بودن یا مسجد بودن. اما اگر مخاصمه ندارد حکم حاکم معنی ندارد و حجیت ندارد.

بعضی هم گفته‌اند بر فرض مخاصمه باشد جامع بودن مسجد که دیگر

ممکن نیست که وارد باب مخاصمه شود و تخاصم در اموال و حقوق است و جامع بودن یک موضوع خارجی است که حکم می‌کند که اعتکاف در آن درست است یا نه؟

پس کسانی که گفته‌اند یتب اجتهاد و اعلمیت با حکم حاکم. یکی دیگر از کسانی که در مورد اجتهاد فرموده‌اند آشیخ جعفر شوشتری در منهج الرشاد ص ۲۱ و ۲۲ فرموده‌اند: اجتهاد با چند چیز ثابت می‌شود که یکی از آن‌ها حکم حاکم شرعی است و همینطور اعلمیت و یکی دیگر خود صاحب جواهر است که در رساله نجاه العباد ص ۲۲۴ فرموده‌اند در باب مسجدیه و جامعیت فرموده‌اند با حکم حاکم ثابت می‌شود.

کسانی که اعتکاف عروه را حاشیه نکرده‌اند و با صاحب عروه موافق هستند در اینکه مسجدیه و جامعیت ثابت می‌شود یکی مرحوم نائینی، آشیخ عبد الکریم حائری، بروجردی، سید عبد الهادی شیرازی، خوانساری، حجت کوه کمره‌ای، مرحوم والد، شاهرودی، شریعتمداری و عده‌ای دیگر اعتکاف عروه را حاشیه نکرده‌اند که قبول دارند که مسجدیه و جامع بودن با حکم حاکم ثابت می‌شود.

این اجمالاً در مورد حکم حاکم. بحث ما در اعلمیت و اجتهاد است که اگر حاکم شرع گفت فلانی مجتهد و اعلم است آن وقت قضاوتش معتبر است یا نه؟ و با حکم حاکم احکام اجتهاد بر شخصی بار می‌شود و می‌شود در احکام قضاء به او رجوع کرد و اگر قضائی کرد لازم الاتباع می‌شود و هکذا اعلمیت و دیگر موضوعات.

چند مثبتات برای اعلمیت و اجتهاد هست که مورد بحث ماست که صاحب عروه متعرض نشده‌اند. گرچه صاحب عروه رساله‌هایی را حاشیه

کرده‌اند که متعرض این‌ها شده‌اند.

یکی دیگر الاشتهار عند اهل اهل الخبرة است که یک عبارت است. یک عبارت دیگر الشیاع ما بین اهل العلم و یک عبارت دیگر قول جمع من اهل الخبرة با این‌ها هم اجتهاد و هم اعلمیت ثابت می‌شود که این را جماعتی از اعظم فرموده‌اند.

عبارت الاشتهار عند اهل الخبرة را مرحوم مازندرانی در ذخیره العباد فرموده است که بعضی اشکال کرده‌اند و مرحوم آسید محمد کاظم یزدی اشکال فرموده‌اند و قبول کرده‌اند که با اشتهار عند اهل خبره اجتهاد و اعلمیت کسی ثابت می‌شود. (ذخیره العباد ص ۳)

عبارت الشیاع ما بین اهل العلم در منهج الرشاد آشیخ جعفر شوشتری ص ۲۱ در مورد اجتهاد دارد و در ص ۲۲ اعلمیت را عطف بر همین نموده‌اند. فرموده‌اند: **وإن لم یکن عدولاً و تعمیم داده‌اند.** مرحوم شیخ انصاری در رساله صراط النجاة و مجدد شیرازی در رساله مجمع المسائل که همان صراط النجاة است و کم و زیاد شده است. این دو آقا تعبیر فرموده‌اند که ثابت می‌شود اجتهاد با قول جمع من اهل الخبرة. در اینجا برای اطمینان و عدم اطمینان بدر می‌خورد، جمهره‌ای از محققین و اعظم که بر این دو رساله حاشیه دارند در اینجا ساکت شده‌اند که منهم الکاظمان الخراسانی و الیزدی و امیرزا محمد تقی شیرازی و آسید اسماعیل صدر بزرگ، میرزای نائینی آقا ضیاء عراقی، آشیخ عبد الکریم حائری و دیگران قبول کرده‌اند که با قول جمع من اهل الخبرة اجتهاد و اعلمیت ثابت می‌شود.

اینجا چند عرض هست: ۱- این سه عبارت: الاشتهار، الشیاع، جمع من اهل الخبرة، اشتهار و شیاع شاید از نظر معنی متقارب باشند. یعنی الشیاع عند اهل

العلم با اشتهار عند اهل الخبره که همان اهل علم باشند که خبره هستند. اما جمع من اهل الخبره اعم از هر دوست. جمع سه نفر را هم شامل می‌شود. با سه نفر اشتهار نمی‌گویند، شاید شیاع صدق نکند چون می‌گویند فقهاء روی عباراتشان عنایت شده خصوصاً در وقت فتوی.

جمع من اهل الخبره اگر نگوئیم شامل دو تا هم می‌شود اقلأ سه تا اهل خبره گفتند فلان کس مجتهد است و اعلم است. مسلم مراد محرز العداله بودن نیست وگرنه گیری ندارد. اگر اهل خبره و عادل هم هستند دیگر خودش کافی است و بینه است و در مورد بینه هم گفته‌اند که در عرض این‌ها هستند که دو مجتهد که بینه است و عادل هستند، گیری در حجیتش نیست، اما اینکه در عرض بینه ذکر کرده‌اند مقصود این است که شرائط بینه در آن نباشد یعنی عدالت در آن نباشد، یا معلوم العداله نباشند یا معلوم باشد عدم عدالتشان و لهذا ولو در عبارت شیخ انصاری و مرحوم میرزا و مازندرانی و این لم یکن عدولاً ذکر نشده اما باید بگوئیم خصوصیتی ندارد که آشیخ جعفر شوشتری در منهج الرشاد فرموده‌اند و این لم یکن عدولاً تا مراد و این لم یکن عدولاً باشد و مقابل بینه نمی‌شود وگرنه همان بینه است و بیشتر. بینه دو تاست و این اگر ۷ - تا هستند بینه محکمی است. پس اینکه آشیخ جعفر فرموده‌اند: و این لم یکن عدولاً یک تعمیم واقعی را ایشان ذکر فرموده‌اند و باید گفت آن‌هائی هم که این لم یکن عدولاً نگفته‌اند باید مرادشان همین باشد چون لغویت لازم می‌آید بینه را ذکر کردن. لذا پس شیاع، شیاع اهل خبره اجتهاد و اعلمیت یا اجتهاد عند اهل الخبره و یا قول جمع من اهل الخبره، با فرض عدم فرض عدالت، اعم از احراز عدم و نفس عدم احراز. این آقایان گفته‌اند با آن ثابت می‌شود. یعنی یک عده اهل علم و خبره و مجتهدین یا مقاربی الاجتهاد که

اهل تشخیص هستند فرمودند فلانی مجتهد است یا اعلم است، ثابت می شود. چهار صاحب رساله: شیخ انصاری، شیخ محمد مازندرانی، شیخ جعفر شوشتری و میرزای بزرگ آن وقت کسانی هم این را حاشیه نکرده اند.

مقتضای صناعت فقهاء در موارد مختلف فقه می گویند و یک اصل عام و جمع عرفی اسمش را می گذارند و حرف تامی هم هست و آن این است که اگر یک موضوع را دو گونه ذکر کردند، اقلهما محقق موضوع است و اکثر موضوع ندارد و حمل بر مراتب افضلیت و اکملیت می شود. لهذا کاد إن یکون اجماعاً این است که در باب کفاره روایت صحیحۀ صریحه داریم که دو مد علی کل یوم و روایت هم صریحه داریم یک مد. مشهور قدیماً و حدیثاً گفته اند دو مد را حمل بر مراتب کمال و فضیلت کرده اند. چرا؟ چون اگر بخواهیم بگوئیم روایتی که می گوید دو مد است آن معین است و لازم است به آن عمل کنیم آن وقت آن روایتی که می گوید یک مد کافی است چکارش باید بکنیم؟ باید حذفش کنیم. ولی گفته اند از ظهور امر در وجوب دو مد دست برمی داریم بخاطر اینکه جمع بین هر دو شود معنایش این است که یک مد کافی است و دو مد افضل است. همین فقهایی که همین حرفها را به مرات فرموده اند: عموماً اینجا حاشیه نکرده اند این سه عبارت: **اجتهاد عند اهل العم**، شیاع عند اهل العلم و جمع من اهل الخبرة و قاعده صناعة اصولی این است که گفته شود مراد تمام اینها بر آن هائی که دیده و حاشیه نزده اند این است که جمع من اهل الخبرة لازم است و شیاع و اشتهار لازم نیست. چون همین اقلش است. شیاع همین جمع من اهل الخبرة است با زیاده. بله اگر در جائی تناقض بود یعنی از اولی عدول کرده است اما اگر جمع عرفی داشت که اقل و اکثر بود اقلش لازم است و اکثرش احتیاط و افضلیت است.

یک مطلب دیگر این است که دلیل این حرف چیست؟ قاعده باید دلیلش بناء عقلاء باشد. اگر یک عده اهل خبره یک مطلب حدسی که مربوط به خبرویت خودشان است نقل کردند قاعده‌اش این است که اعتبار داشته باشد و عدالت هم در آن شرط نیست چون اگر باشد بین می‌شود وثاقت کافی است. عقلاء یک وثاقت و خبرویت دارند. ملاک اعتبار حسیات را وثاقت می‌دانند و ملاک اعتبار در حدسیات را خبرویت می‌دانند. آن وقت اگر یک موردی خبری است حدسی دو چیز در آن جمع شده است. هم خبر است و هم حدس است. این باید هم ثقة باشد و هم اهل خبره باشد. اگر فرض کنید زید که هم ثقة است و هم اهل خبره اجتهاد گفت فلان کس مجتهد است، این چیزی که برای ما نقل کرده یک خبر حدسی است چون اجتهاد که با حواس خمس کشف نمی‌شود. با عقل اجتهاد درک می‌شود. و چون اهل خبره است از حدس اجتهاد را بیان می‌کند اما از آن طرف این می‌گوید زید مجتهد است و ما نمی‌دانیم آیا خودش معتقد به این حرف هست یا نه؟ یعنی اخبارش به اینکه زید مجتهد است اخبار از اعتقادش است که این خبر حسی است این وثاقت لازم دارد.

پس دلیل این حرف که الاجتهاد والاعلمية تثبتان بشیاع اهل الخبرة و باشتهار اهل العلم بقول جمع من اهل الخبرة، که ملاکش بناء عقلاست.

جلسه ۲۶۰

۷ شعبان ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که جماعتی از اعظام در رساله شیخ و میرزا و حواشی این‌ها فرموده‌اند اجتهاد و اعلمیت ثابت می‌شود به قول مشهور اهل خبره اگر در نزد اهل خبره مشهور بود که فلان کس مجتهد یا اعلم است. در بعضی شیاع اهل خبره بود و در بعضی چون جمع من اهل الخبره بود. عرض شد چند وقفه و تأمل اینجا هست که بعضی ذکر شد و یکی دیگرش این است که در یکی از تعبیرات این بود که وإن لم یكونوا عدولاً. عرض شد این اطلاق و تعمیم باید گفت کسانی که این تعمیم را فرموده‌اند مرادشان همین باید باشد یعنی اطلاق کلامشان کافی است برای استظهار اینکه وإن لم یكونوا عدولاً. آن‌ها تصریح نکرده‌اند اما ظهور دارد بقرینه اینکه همان اعظامی که آن اطلاق را بر اطلاقش گذاشتند این تصریح را اشکال نکرده‌اند و علی القاعده است.

مسأله عدالت و وثاقت و اهل خبره بودن سه چیز عموم من وجه بینشان هست. عدالت یک مسأله‌ای است که شارع تعبداً یک مواردی را قید فرموده

که مرجع تقلید باید عادل باشد و کافی نیست ثقه باشد دلیل خاص دارد. شاهد در قضاء در طلاق باید عادل باشد دلیل خاص دارد ولی عقلاء کاری به عدالت ندارند و خیلی‌هایشان مسلمان نیستند. آن‌ها دنبال وثابت هستند. هر موردی که دلیل نداریم که عدالت شرط است ما نمی‌توانیم قائل شویم چون اصل عدم اشتراط است. پس إن لم یكونوا عدولاً در ما نحن فیه دلیلی خاص نداریم. دلیل داریم مجتهدی که می‌خواهد تقلیدش کند باید عادل باشد و ثقه تنها بودن فایده‌ای ندارد. اما اگر می‌خواهیم این مجتهد عادل اجتهاد و عدالتش ثابت شود آنکه می‌گوید این مجتهد است آیا آن هم باید عادل باشد؟ دلیل می‌خواهد. ما نه یک دلیل عام در شرع داریم که مثبت هر چیزی عدالت است اگر دلیل عام داشتیم اشکالی نداشت الا ما خرج و نه در ما نحن فیه، باب ثبوت اجتهاد و اعلمیت دلیلی خاص داریم. پس اصلاً این لم یكونوا عدولاً اینجا و همه جای دیگر همه جا هست مگر موردی که دلیل خاص داشته باشیم بر اشتراط عدالت. و بینه هم که داریم بینه عادلانه این در یک موارد خاصی است مثل شاهد طلاق و مرجع تقلید باید عادل باشد و امام جماعت باید عادل باشد و ثقه تنها فایده‌ای ندارد. این‌ها ۱۰ - ۱۵ مورد در صدها موضوعات احکام بیشتر نباشد و نه کسی عموم ادعا کرده و من برخورد نکرده‌ام که کسی با این چند مورد خواسته باشد استقراء کند.

پس عدالت عدم اشتراطش مفروق عنه است فی کل مورد مگر اینکه دلیل داشته باشیم و این هم که فقهاء می‌گویند با بینه دو عادل نجاست ثابت می‌شود این نه از باب این است که شرط ثبوت عدالت است، از باب اینکه عدالت ملازم با عدالت است اما دلیل خاص بر ثبوت این نجاست نداریم. با بینه اجتهاد ثابت می‌شود این عقد السلب ندارد یعنی نمی‌خواهند آن کسانی که

گفته‌اند با بینه اجتهاد ثابت می‌شود بگویند اگر عادل نبود ثابت نمی‌شود. نه این چون دلیل دارد عموم بینه. بینه مثبت است نه اینکه اگر قید عدالت برداشته شد مثبت نمی‌تواند باشد باید ببینیم آیا دلیل دیگر دارد یا نه؟ نافی نیست که اگر یک دلیل دیگر داشت با آن دلیل تعرض کند. مثل اینکه می‌گویند علم حجت است. همه جا می‌گویند علم حجت است. این نافی نیست که اگر علم نبود نفی حجت است و اگر دلیلی داشتیم که قول ثقه حجت است این منافی باشد و این هائی که در مختلف موارد می‌گویند بینه، بینه، عدل از باب اینکه هذا مثبت و فقط عقد الایجاب دارد عقد السلب ندارد که اگر دلیلی دیگر تام بود این منافی و مناقض آن دلیل باشد و تعارض کند و آن دلیل را ساقط کند. فقط صرف عقد الایجاب است. پس إن لم یكونوا عدولاً از باب این است که جمع من أهل الخیرة قولشان حجت است. شیاع اهل خبره حجت است و شهرت اهل خبره حجت است. اینکه عرض شد آن هائی هم که تقیید نکرده‌اند و تعمیم و إن لم یكونوا عدولاً را ذکر نکرده‌اند باید مرادشان این باشد از باب عدم الدلیل علی اشتراط العدالة هنا که عدم الدلیل علی اشتراط العدالة فی مطلق الموضوعات الا در یک چند باب دیگر که شارع بالخصوص شرط کرده است. والشهدوا ذوی عدل منکم شارع در این مورد شرط کرده است. که در باب امام جماعت، مرجع تقلید و غیره دلیل داریم و اگر فقهاء در باب لغت و اینکه موضوعات لغویة با چه ثابت می‌شود فرمودند عدد و عدالت شرط است از باب متیقن است و از باب اینکه گفته‌اند دلیلی دیگر نداریم و بنای عقلاء را قبول نکرده‌اند و پیششان محرز نبوده است و گفته است عدد و عدالت شرط است. یعنی وقتی که آیه شریفه می‌فرماید فْتَيَمَّمُوا صَعِيداً، ما نمی‌دانیم معنای صعید را و یک عرفی هم نداریم که بگوید صعید یعنی چه تا

تبادر کند و معنای واقعی صعید را بفهمیم. قرآن می‌گوید فتیمموا صعیداً. سوی یک صعیدی در موقع تیمم بروید. صعید آیا تراب است یا مطلق وجه ارض است. وقتی که نمی‌دانیم می‌رویم سراغ آن کسانی که اهل خیره هستند که لغوین هستند و بحث است که آیا لغوی اهل خیره است، اهل خیره معناست یا شامع است؟

هر کسی که مطمئن شد که لغوی اهل خیره است آن وقت هر چه در اهل خیره گفته می‌شود اینجا هم گفته می‌شود. شیخ هم شک کرده‌اند که آیا لغوی اهل خیره است یا نه؟ از آن طرف دیده‌اند که نمی‌دانند فرض کنید این وثاقت بنای عقلاء بر آن هست یا نه؟ لذا گفته‌اند قدر متیقنش این است که باید دو تا باشند و عادل باشند، از باب اینکه بینه عموم حجیت دارد نه اینکه اینجا خصوصیت دارد و از باب اینکه غیر بینه برای شیخ ثابت شده در این مورد نه اینکه بینه خصوصیت دارد که اگر کسی می‌گوید بنای عقلاء هست بر ثقه بودن و کفایت یک ثقه اگر بگوید و نه عدد شرط است و نه عدالت فرمایش شیخ متناقض باشد و تنافی شود می‌گوئیم خوب بنای عقلاء بر این است و از آن طرف دلیل می‌گوید باید بینه باشد و شیخ نمی‌گویند باید بینه باشد می‌گویند من برایم محرز نیست چیزی دیگر و چون محرز نیست قدر متیقن است و این بیان همه جا حجت است. پس تنافی نیست و اگر یک چیزی ثبت شد ادله بینه و عدالت منافات با آن ندارد. پس قاعده‌اش این است و این لم یكونوا عدولاً که این را همه جا باید گفت مگر جایی که دلیل خاص داریم چون دلیل عامی که نداریم که عدالت شرط در اشیاء است و یک دلیل معتبر داشتیم ملتزم می‌شویم و یک دلیل هم نداریم و در صدها و صدها موضوعات احکام یک امام جماعت و یک مرجع تقلید و یک شاهد طلاق است که باید

عادل باشند و مستحب است که در نکاح دو شاهد بگیریم. آیا استحباب متوقف بر عدالت است؟ نه حتی مجری طلاق لازم نیست عادل باشد. حتی یک فاسق هم می تواند عقد طلاق را می خواند دو عادل گوش می دهند. چون دلیل نداریم. دلیل داریم که شاهد طلاق باید عادل باشد. آیا مجری طلاق هم باشد عادل باشد؟ اصل عدم است. مجری طلاق یک زن فاسقه باشد اما دو مرد عادل دارند گوش می دهند طلاق تحقق پیدا می کند و اینها موارد مخصوصه است که شارع عدالت فرموده است و نادر هم هست.

و اگر در بعضی موارد فقهاء می گویند بینه لازم است از باب این است که دلیلی بر کمترش ندارند یعنی پیش ما ثابت نیست. نه از باب اینکه بینه اینجا دلیل دارد عدل اینجا دلیل دارد. این نسبت به وإن لم یكونوا عدولاً.

یک مطلب دیگر تابع فرمایش آقایان که گذشت اینکه جماعتی در عباراتی که سابقاً خواندم راجع به اینکه اجتهاد و اعلمیت یا با شیاع و یا جمع من قول اهل الخبره و یا شهره عند اهل الخبره ثابت می شود. بعضی اینجا هم شرط کرده اند بافاده العلم. اینجا دو مطلب هست: ۱- همان حرفهائی که در شیاع گفته شد که افاده علم لازم است یا نه و اینکه افاده علم می کند یعنی اسقاط حجیت شیاع یعنی لا حجیه للشیاع. گذشته از خلاف عظیمی که در قبل از شیخ بود که ظن می گفتند و ظن متأخم للعلم و غیره.

۲- همین آقایان در حواشی مختلف یکجا این قید را کرده اند و یک جا نکرده اند. این احتمال دارد که اینها مبنای رسائل عملیه هست که آن جائی که این قید را کرده اند از باب احتیاط است و آنجائی که این قید را نکرده اند از باب این است که آن را قبول دارند یا اینکه به فرمایشی که گفته شد عدول کرده اند از این حرف اگر ثابت شود آن مال رساله بعد بوده است که یا ثابت

نیست و گاهی خلافش ثابت است.

یکی دیگر از چیزهایی که در عروه ذکر نفرمود و جاهای دیگر در عروه و غیر عروه متعرض شده‌اند این است که اگر یک مشخص اهل خبره باشد و ثقه نه عادل. اگر آمد و گفت فلان کس مجتهد است آیا ثابت می‌شود یا نه؟ یا گفت اعلم است.

یک عبارتی است در مستند عروه کتاب صوم ج ۱ - ص ۴۶۸. مسأله این است که صوم با مرض صحیح نیست و روزه باطل است. ملاک مرض چیست؟ ملاک این است که مضر برایشان باشد. حکم روی واقع رفته است. کاشف این واقع چیست؟ یکی علم وجدانی است که بحثی نیست. اگر یک دکتری که اهل خبره است و ثقه هم هست و عادل نیست و می‌دانیم عادل نیست، دکتر مسیحی است اما اهل خبر هست. آیا با قول این که مضر است ثابت می‌شود یا نه؟ هیچ دلیلی خاص بر این امر نداریم و یک آیه و روایت هم نداریم فقط دلیل دارد که وأما من كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة أيام اخر. روایات هم گفته‌اند نه هر مریضی. مریضی که روزه برایش ضرر دارد. چون ممکن است یک مرض‌هایی باشد که روزه برای ضرر نداشته باشد. پس ملاک افطار و ترک صوم ضرر الصوم بهذا المريض. در همچنین جائی این عبارت مستند عروه است: فلو اخبر الطبيب بالضرر وهو حاذق ثقة (قید توضیحی است) وجب اتباعه. دلیل این وجب چیست؟ لقيام السيرة العقلانية على الرجوع الى أهل الخبرة من كان فن فقول الطبيب حجة وإن لم يحصل الخوف (خوف ضرر در جائی است که حجتی بر ضرر نباشد و قول طبیب حجت است) قول طبیب خوف تعبدی است.

ممکن است کسی تشکیک در این کبری کند و بگوید عقلاء همچنین سیره‌ای ندارند اینجا باید رجوع به سوق عقلاء شود. البته بنای عقلاء در تنجیز

و اعداز نه در مقام تحصیل اطمینانات شخصیه.

مرحوم آقای حکیم در جلد ۸ مستمسک در کتاب صوم فرموده‌اند: اگر طیب حاذق گفت صوم مضر است و خود شخص احساس خوف ضرر نکرد فایده ندارد لعدم الدلیل یعنی ایشان سیره عقلائییه را قبول ندارند یا کلاً و یا در این مورد دلیل خاصی دارند. در این مورد که دلیل خاصی نیست پس باید گفت سیره عقلائییه را کلاً قبول ندارند و خود ایشان در موارد متعدده تمسک به سیره عقلائییه کرده‌اند.

اگر طیب گفت صوم برای مضر است و من علم دارم که اشتباه کرده شکی نیست که باید روزه بگیرم چون حجت ظرف شک می‌خواهد نه علم و برعکس اگر طیب گفت روزه برای ضرر ندارد و من علم دارم که ضرر دارد هیچ حجتی ندارد.

پس اگر این حجیت اگر عموم سیره عقلاء هست، ما نحن فیه را هم می‌گیرد. اهل خبره اجتهاد و اعلمیت ثقه هم هست گفت فلان کس مجتهد است اعلم است کافی است. مگر تعارض داشته باشد از باب اینکه ادله متعارضین را نمی‌گیرد و تناقض لازم می‌آید. ما باید ببینیم در سیره عقلاء همچنین سیره‌ای هست که به یک اهل خبره اکتفا کنند که اشکال ندارد و باید ببینیم خارجاً هست یا نه و اعتبار به یک اهل خبره می‌کنند یا نه؟

مرحوم آقای حکیم گفته‌اند عقلاء به یک اهل خبره در باب تقلید اعتماد می‌کنند و در باب تقویم (قیمت گذاری) عقلاء به یک اهل خبره ثقه اعتماد می‌کنند. ما باید ببینیم آیا عند العقلاء این خصوصیت دارد یا نه؟ ما در باب تقلید هم که دلیل داریم که باید عادل باشد و گرنه می‌گفتیم وثاقت کافی است. لهذا در باب مقوم دلیل نداریم که باید ثقه باشد و عادل باشد هر چند بعضی تشکیک کرده‌اند.

جلسه ۲۶۱

۸ شعبان ۱۴۳۱

مسأله حجیت خبر ثقه و عدم حجیتش چون مسأله‌ای است که زیاد در فقه روی آن بحث است و مسائل زیادی مبتنی شده لهذا امروز چند عبارت از اعظام نقل می‌کنم راجع به کبرای مسأله که خبر ثقه حجه. هر جا که دلیل خارج کرد مثل فرض کنید باب شهادت که گفت باید عادل باشد و گفت باید دو تا باشد ملتزم می‌شویم و مثل باب خبر واحد بنابر قول غیر مشهور که گفت باید عادل باشد و ثقه کافی نیست اگر ثابت شد ملتزم می‌شویم و گیری ندارد اما اصل و قاعده عام این است که خبر ثقه آیا حجت است یا نیست؟ در حسیات بدون اشتراط خبرویت و در حدسیات با این شرط که اهل خبره باشد که مورد مسأله‌ای که در آن بحث است (مسأله ۲۰ عروه) که اجتهاد و اعلمیت با چه ثابت می‌شود؟

۱- رسائل ج ۱- ص ۲۱۴- عبارت این است: فیکون رجوعه (مقلد) الی المجتهد من باب الرجوع الی اهل الخبرة المركوز فی أذهان جمیع العقلاء ویکون بعض ما ورد من الشارع فی هذا الباب تقریراً لهم لا تأسیساً. پس ادله لفظیه را می‌گویند

تقریر بنای عقلاست که رجوع به اهل خبره می کنند.

۲- مرحوم حاج آقا رضا همدانی در مصباح الفقیه کتاب صلاة (چاپ قدیم) ج ۲ ص ۷۰ در باب اذان که اگر ثقه اذان گفت می شود نماز خواند: ان الاعتماد علی اذان الثقة انما هو من باب الرجوع الی اهل الخبرة فیأول علیه وإن کان المخبر به حدسیاً أو بمنزلته. یک کبرای کلی می گوید این اذان ثقه که معتبر است و می توانید نماز بخوانید با اینکه استصحاب عدم دخول وقت هست، استصحاب را کنار می زند. چرا؟ از باب رجوع به اهل خبره است و کسی که اذان می گوید اهل خبره وقت است. ولو اینکه مورد حدسی است نه حسی.

۳- چند عبارت از مرحوم نائینی از فقه و اصول ایشان عبارتی است از صلاة ایشان یعنی تقریرات درس ایشان که آشیخ محمد تقی آملی نوشته اند. ج ۱ ص ۱۵۷ باز در همین مسأله قبله: ویمکن أن یقال ان اعتبار التعدد فی المقام (آیا اینکه می گوید وقت داخل شده بینه است و دو عادل است چرا؟) انما هو من باب اعتبار قول اهل الخبرة لا من باب الشهادة (در باب شهادت شرط این است که از حسّ باشد بینه در خصومات که شهادت می دهد حجیت دارد چون خبر حسی است اما در باب اینکه ظهر شده این خبر که حسی نیست حدسی است. پس چرا بینه حجت است؟ می فرمایند: ممکن است بگوئیم نه از باب شهادت است تا گفته شود شهادت دو عادل در خبر حسی حجت است و اخبار به دخول وقت که حسی نیست، بلکه از باب قول اهل خبره است نه از باب شهادت). حتی یقال أنه یعتبر أن تكون عن حسّ والحسّ مفقود فی مقل المقام (پس بینه که قولش در دخول وقت قبول می شود از باب این است که اهل خبره است) فتأمل فأنه لو کان اعتبار ذلك من باب اهل الخبرة لم یکن وجه للاعتبار التعدد. یک نفرش هم در اهل خبره کافی است. پس چرا تعدد گفته اند؟ البته مسأله

محل خلاف و بحث و نقاش است.

عبارت دیگر از فوائد الأصول مرحوم نائینی است ج ۲ ص ۱۴۲. می‌فرمایند: ولا ينبغي الإشكال في الكبرى (که رجوع به اهل خبره حجیت دارد) فإن الرجوع الى اهل الخبرة والاعتداد على قولهم مما قد استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع ولا يعتبر في الرجوع الى قولهم شرائط الشهادة من التعدد والعدالة بل ولا الاسلام. فان اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة.

عبارت دیگر در همین ج ۲ ص ۱۴۸ می‌فرمایند: وعلى كل حال لا اشكال في أنه يعتبر في كل من الشهادة وخبر الواحد أن يكون الأخبار عن حسّ وبذلك (که باید حسّی باشد) يفترقان عن قول اهل الخبرة لأن اخبارهم ليس عن حسّ بل عند حدس ورأي واجتهاد ولذا قلنا لا يتعبر في حجية قول أهل الخبرة ما يعتبر في حجية خبر الواحد والشهادة من الشرائط. اهل خبره نه لازم است دو نفر باشند و نه عادل باشند.

۴- یک عبارتی مرحوم صاحب کفایه دارند که مرحوم آقای حکیم معنا کرده‌اند. عبارت را از حقائق الأصول مرحوم آقای حکیم حاشیه کفایه نقل می‌کنم. ج ۲ ص ۹۶. صاحب کفایه این عبارتشان است: مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى اهل الخبرة من كل صفة فيما اختص بها (صاحب کفایه یک قید زده‌اند که آقای حکیم معنی می‌کنند) والمتيقن من ذلك انها هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمينان (مرحوم آقای حکیم این یوجب الوثوق را معنی می‌کنند) ينبغي أن يكون المراد بها النوعين لا الشخصيين إذ هو الذي استقر عليه بناء العقلاء.

یک دفع و دخل نسبت به فرمایش آقای حکیم عرض کنم. إن قلت اگر مراد صاحب کفایه این است که در مورد حصول وثوق اطمینان عقلاء رجوع

به اهل خبره می‌کنند، اهل خبره همیشه اعتماد به قولش هست. اگر شخصی است که یکی اطمینان می‌کنند و یکی نمی‌کند، معقول است. اما اگر بگوئیم اطمینان نوعی، چون اهل خبره است همیشه به او اطمینان هست. آن وقت آقای حکیم چطور دارند تفسیر می‌کنند فرمایش صاحب کفایه را؟ الجواب: از دو جهت: ۱- صاحب کفایه گفت رجوع به اهل خبره می‌کنند و نگفت اهل خبره‌ای که ثقة باشند. و اگر اهل خبره ثقة نباشد به او رجوع نمی‌کنند. ۲- از جهت مطلبی که در تمام فقه و اصول بنا روی آن است. آقایان می‌گویند امر ظهور در وجوب دارد و نهی ظهور در حرمت دارد. اما امر در مقام توهّم حذر ظهور در وجوب ندارد و نهی در مقام توهّم الزام ظهور در حرمت ندارد و مواردی را استثناء می‌کنند. شاید ایشان که می‌گویند مراد صاحب کفایه اینکه نوعین باشد نوعین هم گاهی یک قرائنی هست برای عدم اعتماد. فرض کنید یک نفر اهل خبره است و ثقة، اما خیلی شوخ است و در حرف‌هایش جدی نیست. این قرینه ممکن است سلب حجیت قولش کند. پس اینکه فرمودند در موردی عقلاء رجوع به اهل خبره می‌کنند که وثوق و اطمینان باشد مرحوم آقای حکیم این ینبغی را فی محله آورده‌اند که در جائی که اطمینان نوعی است این‌ها عباراتی بود که تصریح داشت بر اینکه اهل خبره نه عدد و نه عدالت در آن شرطی است و میرزای نائینی فرمودند حتی اسلام هم در آن شرط نیست و صاحب عروه در باب قبله می‌گویند اگر یک کافر نصرانی است که ثقة است قولش حجت است.

در عین حال شیخ در رسائل ج ۱ ص ۷۵ این عبارت را هم دارند از سبزواری عبارتی را نقل می‌کنند و اشکال می‌کنند: صحت المراجعة الی اصحاب الصناعات البارزین فی صنعتهم البارئین فی فنهم فیما اختص بصناعتهم مما اتفق علیه

العقلاء في كل عصر وزمان بعد خود شيخ حاشيه زده‌اند: والظاهر اتفاقهم
 (عقلاء) على الاشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسأله التقويم و غيرها.

این است که گرچه همچنين کبرائی در مورد بحث و کلام است اما شما
 بررسی کنید که سیره العقلاء بر این هست که اهل خبره در موردی که قرینه
 عقلانیه‌ای بر خلاف نباشد و عقلاء عالم غیر از متشرعه و متدینین در امورشان
 در مقام تنجیز و اعذار آیا در اهل خبره غیر از خبرویتی و وثاقت شرط دیگر
 می‌دانند یا نه؟

می‌آئیم در شرع، طرق اطاعت و معصیت عقلانیه است الا ما وسع الشارع
 أو ضیق، آیا شارع این بنای عقلاء را تضییق فرموده است یا نه؟ هر جا تضییق
 فرموده علی العین والرأس می‌پذیریم. اما اگر یک تضییق عامی داریم آن را
 می‌پذیریم که نداریم و اگر خاص است در همان موارد خاصه می‌پذیریم. آن
 وقت در تمام موضوعات قاعده‌اش این است که ایشان بگوید خیر ثقه قولش
 در حدسیات در آن چیزی که در آن خبره است معتبر است و شیخ فرمودند:
 باب رجوع جاهل به عالم و مقلد به مجتهد هم از همین باب است و ادله
 شرعیه هم اشاره به همین باب است پس مسأله تقلیدی نیست، باید بینیم
 همچنين کبرای کلی داریم یا نه؟

جلسه ۲۶۲

۹ شعبان ۱۴۲۱

صحبت این بود که در امور حسّی قول ثقه حجت است و متأخرین هم مبنایشان همین است یک ثقه و لازم نیست وثوق و اطمینان شخصی حاصل شود. قول ثقه حجت و اماره است مثل بقیه امارات دیگر و خبر واحد در احکام و بینه در موضوعات و قول ذی الید.

صحبت این بود که در حدسیّات آیا قول یک ثقه معتبر است یا نه؟ و حصول وثوق شخصی و اطمینان شخصی لازم است یا نه؟ یعنی یک شخصی که مجتهدشناس است و ثقه است گفت زید مجتهد است، آیا این اماره و حجت است که احکام شرعیه را بر آن بار کنیم یا اینکه نه هم عدد و عدالت می‌خواهد و هم یکی کافی نیست و هم وثاقت کافی نیست و عدالت می‌خواهد.

عبارتی که دیروز از اصول میرزای نائینی خواندم یک تتمه دارد که دنباله‌اش قرینه بر خلاف ظاهر صدرش است. تقریرات میرزای نائینی جزء سوم ص ۱۴۲ فرمودند: **فإن الرجوع الى اهل الخبرة والاعتماد على قولهم مما قد**

استقرت علیه طریقیة العقلاء واستمرت علیه السیرة ولم یردع عنها الشارع ولا یعتبر فی الرجوع الی قولهم شرائط الشهادة من التعدد والعدالة بل ولا الاسلام، فان اعتبار قولهم لیس من باب الشهادة حتی یحتاج الی ذلك لأن الشهادة هی الأخبار عن حسّ وقول اهل الخبرة یتضمن اعمال الرأى والحدس وهو باب آخر غیر باب الشهادة. بعد فرموده اند و لكنّ القدر المتیقن من بناء العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً (یعنی اماریه در صورتی دارد که مورد وثوق باشد. چرا فرموده اند قدر المتیقن؟ چون دلیل عمل و سیره است و دلیل لیبی و لفظ ندارد تا ما ببینیم اطلاقش کجا را می گیرد و تا چه حدی. آن وقت اگر در سعه و ضیق دلیل لیبی شک کردیم قدر متیقنش را باید بگیریم) إذ لیس بناء العقلاء علی التعبد بقول اهل الخبرة مع الشک وعدم الوثوق بل التعبد أنّها هو من وظائف المتشرفة و لیس بناء العقلاء فی شیءٍ من المقامات علی التعبد (ما تعبد عقلائى نداریم و تعبد شرعى است. عقلاء که عبارت ندارند) فلا بدّ من حصول الوثوق من قول اهل الخبرة و إن لم یجتمع فیہ شرائط الشهادة. و غایة ما یقتضیه الدلیل (سیره عقلاء) علی اعتبار اهل الخبرة هو أن یكون حدسهم کحسهم فی الاعتبار. ظاهر این عبارت این است که آن بناء عقلاء را تقیید کرده اند که باید وثوق و اطمینان حاصل شود.

اینجا چند عرض هست: ۱- اینکه ایشان مرادشان از وثوق که فرموده اند آیا وثوق نوعی است یا شخصی؟ اگر وثوق نوعی است که مرحوم آقای حکیم عبارت صاحب کفایه را تفسیر به نوعی کردند و فرمودند: النوعیین نه شخصیین. اگر آن باشد که به نظر نمی رسد اشکالی داشته باشد. اما اگر مقصود ایشان این است که عقلاء و قتیکه به اهل خبره مراجعه می کنند در هر فنی که هم اهل خبره است و هم ثقه است، وقتی که یک دوا می دهد و یا نظری می دهد، وثاقت نوعی هست، اما آیا دوا را وقتی استفاده می کنند که اطمینان

پیدا می‌کنند که طیب اشتباه نکرده یا اینکه نه حتی در موردی که نمی‌دانند اشتباه نکرده دوا را استفاده می‌کنند. اگر مراد وثوق شخصی است، که به نظر می‌رسد حصول به واقع که خودش یک مسأله‌ای است.

اگر انسان وثوق شخصی به دواي دکتر پیدا نکرد آیا روی سیره عقلاء این دوا را می‌خوریم یا نه؟ اگر دوا را خوردیم و بلائی سرمان آمد آیا معذوریم یا نه؟ و اگر دوا را نخوردیم و بلائی سرمان آمد آیا اینکه اطمینان شخصی پیدا نکردم عذر است یا نه؟

اگر مراد مرحوم میرزای نائینی و صاحب کفایه از وثوق، وثوق نوعی است که در هر تقه‌ای وثوق نوعی هست مگر مواردی که قرائنی بر خلاف باشد مثل ظواهر که با اینکه می‌گویند امر ظاهر بر وجوب است اما می‌گویند بشرطی که عقیب حذر نباشد و توهم حذر نباشد. که وثوق نوعی را از بین می‌برد. اما اگر مراد ایشان وثوق شخصی است که می‌فرمایند متیقن از سیره عقلاء آنجائی به احکام اهل خبره تقه عمل می‌کنند که وثوق شخصی پیدا کنند. اگر مرادشان این است همانگونه‌ای که در تعبیرهای دیگر بود و به نظر می‌رسد، نه عقلاء بند وثوق شخصی نیستند مگر در مواردی که می‌خواهند به واقع برسند و نه اینکه فقط بخواهند صرف انجام وظیفه باشد که اگر بینه عادلانه هم بود باز هم احتیاط می‌کند و تتبع می‌کند تا اطمینان شخصی پیدا کند. اما بحث سر حجت بودن است للعبد و علی العبد.

عرض دوم این است: ایشان می‌فرمایند **ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو ما اذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقا**. قدر متیقن یعنی چه؟ یعنی در حال شک، یعنی من نمی‌دانم بنای عقلاء اعم از وقت وثوق و عدمش است یا نه مختصر به حال وثوق است؟ چون نمی‌دانم و سیره و بناء هم دلیل لَبی است

نمی‌توانم گردن عقلاء بگذارم که نه مراد شما مطلق و اعم است چون عموم که لسان ندارد که اطلاق داشته باشد، پس قدر متیقنش را می‌گیرم. کلمه قدر متیقن یعنی نمی‌دانم بناء عقلاء شامل است یا خاص است. پشت سرش جزم کرده‌اند که بناء عقلاء نیست. حالا یا تدرّج است که اول با حال شک مطرح کرده‌اند و بعد به جزم، وگرنه این دو با هم نمی‌خوانند و یا اینکه سریعاً تبدیل نظر حاصل شده است. چون بعد از نیم سطر می‌فرمایند: *إذ ليس بناء العقلاء التعبد بقول أهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق*. یک وقت است که می‌دانیم عقلاء اعتماد نمی‌کنند بدون وثوق، یک وقت است که می‌گوئیم نمی‌دانیم اعتماد می‌کنند یا نه؟ وقتی که نمی‌دانیم دلیل لَبّی است و قدر متیقنش را باید اخذ کنیم. این دو به ظاهر با هم تنافی دارد. یعنی یا می‌دانیم بناء عقلاء بر این است که به قول خبیر ثقّه عمل می‌کنند چه به قول خبیر ثقّه عمل می‌کنند چه وثوق پیدا کنند و یا نکنند مگر جائی که علم برخلاف پیدا می‌کنند (ناتمام است).

جلسه ۲۶۳

۱۰ شعبان ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود همانطوری که با بینه موضوع خارجی ثابت می‌شود ولو موضوع حدسی باشد اگر بینه اهل آن حدس است و خبره است آیا کذلک با ثقه واحد موضوع خارجی ثابت می‌شود که اگر موضوع حسّی است بدون اینکه خبره باشد ثابت شود و اگر موضوع حدسی است مثل اجتهاد آن ثقه خبره باشد؟ کمابیش صحبت‌ها و اشکالات و جواب‌ها عرض شد و عمده دلیلش بناء عقلاست. اگر همچنین چیزی از عقلاء محرز شد که صریح عبارت میرزای نائینی بود که اهل خبره حدسشان به حکم حسّ دیگران است. اگر محرز شد عدمش که فبها که یک عدد فایده‌ای ندارد و اگر شک کردیم چون شک در حجیت است باز اصل عدم حجیت است.

یک اشکالی است اما از نظر اقوال قوی نیست چون قلیلی دنبالش رفته‌اند. اما بحثش بحث پرفرعی است و آن این است که اگر بنا شد قول اهل خبره ثقه معتبر باشد. یک وقت ما احتمال می‌دهیم این اهل خبره در حدس اشتباه کرده باشند مثلاً فرض کنید اهل خبره مجتهد است و می‌گویند فلانی مجتهد است

و ما احتمال می‌دهیم که اشتباه کرده باشد و زید مجتهد نباشد. اینجا موردی است که محل کلام بود و بحث شد که اصل عقلائی این است که حدس او صحیح است. اما شک در اعتقاد این اهل خبره بود، یعنی اینکه می‌گوید زید مجتهد است اگر احتمال اشتباه حدس بدهیم اصل عدم اشتباه است. اما ما احتمال می‌دهیم ملاک اجتهاد پیش این شخص غیر آن است که ملاک اجتهاد پیش من است. آیا مع ذلک قولش معتبر است یا نه؟

ما سه چیز داریم: حس، حدس، اعتقاد که از هم جدایند. یک وقت می‌گوید فلان کس از سفر آمد هذا خبر حسّی است که احتمال دارد این گوینده اشتباه کرده باشد در حسّ و آنکه دیده عمرو بوده و چشمش اشتباه دیده است. پس احتمال خبر در حس است. یک وقت می‌گوید زید مجتهد است و ما احتمال می‌دهیم اشتباه کرد، و عمرو است که مجتهد است. یا اینکه زید اصلاً مجتهد نیست و حسن ظن دارد و اشتباه حدسی کرده است. یک سوم این است که آمده می‌گوید زید مجتهد است من احتمال می‌دهم که آن اهل خبره که مجتهدشناس است ملاک پیش‌اش این است که اگر کسی شرح لمعه را بلد باشد مجتهد است و این را من خطا می‌دانم و من نمی‌دانم این شخص از آن کسانی است که شرح لمعه را برای اجتهاد کافی می‌داند یا خیر؟ این احتمال خطا در حدس داده نمی‌شود. احتمال خطا در اعتقادش است. آیا اینجا هم معتبر است یا نه؟ مشهور قدیماً و حدیثاً تا امروز می‌گویند معتبر است مگر اینکه تعیین کنید و مستند این حکم حدسیش را خوب معنا می‌کند و شما کسی هستید که به این مقدار علم داشتن را مجتهد نمی‌دانید. اگر مستندش را گفت و برای شما این حد از علم اجتهادآور نبود و شما او را مجتهد نمی‌دانید. اما اگر نگفت، شما احتمال این را می‌دهید آیا این برای شما

معتبر است یا نه؟ مشهور قدیماً و حدیثاً می‌گویند: معتبر است. اصل عدم خطا را عقلاء در اینجا جاری می‌کنند.

مرحوم آقای حکیم این مطلب را در مستمسک مطرح کرده‌اند در ج ۱ ص ۴۵۴ و مرحوم آقای خوئی در ج ۳ تنقیح ص ۱۶۶ و مرحوم آقای خوئی چون مخالف هستند چند صفحه صحبت کرده‌اند. برگشت مسأله هم والحاصلش یک کلمه است گرچه حرف زیاد زده شده است و آن این است که اینکه عقلاء بنائشان بر این است که حدس اهل خبره بمنزله حسیه که اگر خبره و ثقه باشد حسش حجت است اگر اهل خبره هم شد حدسش هم حجت می‌شود. آیا اعتقادش هم حجت می‌شود؟

نه اگر خطاء اعتقادش را کشف کردیم بلکه عند الشک احتمال می‌دهیم که اختلاف اعتقادی با من دارد. این مسأله از اول تا آخر فقه محل ابتلاء است. در باب نجاسات و مطهرات و شرائط نماز و هکذا و هکذا. اگر ملاک‌ها یکی بود و هر دو شرح لمعه‌خوان را مجتهد می‌دانستیم که مشکلی نیست اما اگر احتمال خطا دادم قولش برای من حجت نیست.

آقای حکیم از علامه حلی و صیمری نقل کرده‌اند که اگر همچنین احتمالی داده شد فرموده‌اند حجیت ندارد. مسأله خاص به قول ثقه هم نیست در همه جاها همینگونه است. در بینه بیان کرده‌اند و قاعده‌اش این است که ذو الید باشد و قاعده‌اش این است در تمام اماراتی که عمده دلیلش بناء عقلاست یا دلیل لفظی دارد اما از این نظر مجمل است. این مسأله سیاله است که اگر یک جائی خوب بحث شد همه جا بدردش می‌خورد.

عروه این بحث را چند جا بیان فرموده است: یک فصلی بعد از ابواب نجاسات دارد بنام فصل: طریق ثبوت النجاسة، در آن فصل در مسأله ۴ مطرح

می‌کنند که اگر احتمال دادیم خطاء مستند البینه. بینه گفت این نجس است و این بینه حجت بود از استصحاب طهارت دست برمی‌داریم. اگر بینه گفت نجس است و من احتمال می‌دهم مستندش در نجاست چیزی باشد که پیش من آن منجس نیست و بقول علامه من احتمال می‌دهم که مسوخ را نجس می‌داند و این آب را که گفته نجس است از باب این است که با مسوخ تماس داشته است. علامه فرموده‌اند حجیت ندارد و صیمری و آقای خوئی گفته‌اند حجیت دارد. چرا؟ چون می‌گویند لم یثبت و باید بنا را بر صحت بگذاریم و اصل عدم خطا بگذارند.

مرحوم آقای حکیم می‌فرمایند بنای عقلاء بر این است که در اینجا هم در احتمال خطاء اعتقاد اصل عدم خطا جاری می‌کنند و قرینه‌اش هم این است که هیچ وقت از کسی که خبره در چیزی است عقلاء بنایشان این نیست که سؤال کنند مستندش چیست، پس معلوم است که مطلق قبولش دارند. عمده حرف همین است و حرف را باز کرده و این گونه فرموده‌اند: وقتی که یک اهل خبره یا غیر اهل خبره که در اعتقاد هم در حسیات و هم حدسیات است. وقتی که این‌ها خبری می‌دهند این خبرش عند التحلیل والتأمل منحل به دو خبر و چیز است. ولو ممکن است خودش ملتفت نباشد که این دو چیز را دارد می‌گوید اما اگر بگویند تو داری این دو چیز را می‌گویی؟ می‌گوید بله. یعنی وقتی که می‌گوید این فرش نجس است یا زید مجتهد است، یکی خبر از صغری می‌دهد و دیگری از کبری. خبر از صغری این است که هذا ملاقی للمسوخ مثلاً، فقط وجهش را بیان نکرده و خبر از کبری می‌دهد و کل ملاقی للمسوخ نجس، این وقتی که می‌گوید هذا نجس نتیجه یک صغری و کبرائی را دارد نقل و اخبار می‌کند که لازمه قطعی هذا نجس است. و وقتی که

می گوید هذا مجتهد بر اساس یک وجهی دارد این حرف را می زند و دارد خبر می دهد و آن وجه صغرای یک کبری است که اگر آن کبری مسلّم نباشد این صغری مسلم نیست و اگر کل ملاقی للمسوخ نجس نباشد بنظرش، ملاقات مسوخ با این نجس نمی کند و گفته اند که عقلاء در اینکه هذا ملاقی للمسوخ، اگر احتمال خطا بدهند هذا ملاقی بما هو منجس و احتمال خطا بدهند، اصل خطا را جاری می کنند اما اگر در کبری اختلاف دارند و شاهد و آنکه خبر را برایش نقل می کند اگر اختلاف نظر دارند اینجا بنای عقلاء نیست. یک خبر را اصالة عدم خطا می داند نه دو خبر. اینها حرف های مطلب است.

در باب اصل صحت فقهاء می گویند اصل صحت جاری است حتی مع العلم بخلاف الاعتقاد یعنی شخصی است که معتقد است عقد به فارسی صحیح است، شما معتقدید که عقد نیست صحیح نیست و ثقه هم هست. آمد به شما گفت من این دختر را عقد کردم، می دانید که معتقد است به صحت عقد فارسی، اما احتمال می دهید که عقد فارسی نکرده باشد، بله اگر بدانید که عقد صحیح نیست و باطل است. اما اگر احتمال می دهید، شما می توانید ترتیب آثار زوجیت را بدهید چون ادله لفظیه دارد و عموم دارد تنها بنای عقلاء نیست.

در سوق و ید مسلم باز عموم می گویند حتی کسانی که اینجا اشکال کرده اند. چرا؟ چون می گویند ملاک در لما قام للمسلمین سوق است و صرف الاحتمال کافی است اما در اینجا نمی گویند و می گویند مسأله دلیلش بنای عقلاست و عقلاء بنائشان نیست یا لا اقل من الشک. پس باید عند الشک في خطأ الاعتقاد محرز شود که خطا نکرده است. بله یک وقت است که به ذهن ما نمی آید که خطاء بکند. گفته زید مجتهد است و این نجس است. اما یک

وقت احتمال می‌دهد. گفته‌اند حتی مع الاحتمال باز حجیت ندارد. احتمال می‌دهم این بینة که گفته‌اند فلان چیز نجس است از باب این است که عرق جنب از حرام را نجس می‌دانند، حجیت بینة ساقط می‌شود و اصل طهارت را جاری می‌کنیم و استصحاب طهارت جاری می‌شود چون حجیت بینة در جائی است که من احتمال خطاء در حس یا حدس بدهم نه احتمال خطاء در اعتقاد بدهم.

در اقوالی که استعراض کردم که قدیماً و حدیثاً دیدم فقط همین سه نفر را دیدم که مرحوم آقای حکیم از علامه و صیمیری نقل کرده‌اند و مرحوم آقای خوئی. ما باید برویم در ملاک عقلاء که عمده دلیل است. راستی بنای عقلاء چگونه است؟ اگر التفات پیدا کردند و احتمال داده و شک کردند که این اعتقادش مختلف است یا نیست، یا یک مقداری بالاتر برویم می‌دانم اعتقادش با من مختلف است اما احتمال می‌دهم این مورد از مورد عمل به اعتقادش نباشد. یعنی مسوخ را نجس می‌داند اما بول و دم و منی را نجس می‌دانند. و اگر گفت هذا ملاقی للنجس چون پیش او ملاقات مسوخ مثل ملاقات نجاستی است که من قبول دارم، آیا عقلاء اینجا ترتیب اثر می‌دهند و اصالة عدم الخطاء را می‌گویند یا نه؟

در مرحله اول به نظر می‌رسد حرف آقای حکیم حرف بدی نیست و عقلاء را نمی‌بینیم که ملتزم باشند به اینکه اگر احتمال خطا دادند سؤال کنند و بینة است و قولش حجت است.

قاضی هم اگر احتمال دهد که شاهد اعتقادش در تزکیه و جرح مختلف باشد یا در شهادت مختلف باشد و خیلی موارد است که محل خلاف است. مسأله عام است و بناء عقلاست، مسأله این است که آیا عقلاء دو چیز را

اصالة العدم جاری می کنند در خطاء، در حسّ و در حدس یا در سه چیز. اگر احتمال خطا هم داده شد چه شخص می داند اعتقادش با من مختلف است و یا نمی داند؟ در مرحله اول اگر نمی دانم به نظر می رسد که حرف بدی نباشد که اصالة العدم جاری می کنم. یک مقداری بالاتر برویم می گوئیم حتی مع العلم به اینکه اجتهاد او با اجتهاد من فرق می کند اما این خبر را نمی دانم از مصادیق نظر خودش است که من قبول ندارم یا نه؟

جلسه ۲۶۴

۱۱ شعبان ۱۴۲۱

اینجا دو تتمه است. بحث راجع به این بود که آیا اجتهاد و اعلی‌ت با قول عدل واحد و ثقه ثابت می‌شود یا نه؟

تتمه اول: بین عدل واحد و ثقه واحده. بین عادل و ثقه چه نسبتی است؟ اگر مراد از عادل عادل‌العدل است که ثقه است و هر عادل‌الثقه است یا نه؟ مراد از وثاقت، وثاقت نوعیه باشد و بین عدالت و وثاقت نوعیه عموم مطلق است، هر عادل‌الثقه هست چون آنکه نوعاً متحررض از معاصی است یکی از معاصی دروغ است و دروغ نمی‌گوید آن وقت ثقه است و لا عکس. یعنی لیس ثقه عدلاً. ممکن است ثقه باشد و در قولش راستگو باشد اما ملکه اجتناب از محرّمات نداشته باشد. پس اگر وثاقت نوعیه مراد است، در نسبت که نسبت عموم مطلق است. کل عادل ثقه وثاقت نوعیه و لا عکس. اما اگر مراد از وثاقت، وثاقت شخصیّه باشد. یعنی شخصاً ایشان ثقه پیدا کند. اینجا جماعتی گفته‌اند بینهما عموم من وجه. چرا؟ عموم من وجه یک ماده اجتماع و دو ماده اختراق دارد. **يَجْتَمَعَانِ الْعَدْلُ وَالثَّقَّةُ الشَّخْصِيَّةُ** در عادل‌الثقه که چیزی به

شما نقل کرد و شما به قولش ثقه دارید و یفترقان در ثقه‌ای که عادل نیست، یعنی از قولی که وثاقت پیدا کردید این معنایش این است که عادل باشد و ممکن است فاسق هم باشد ولی شما به قولش اطمینان حاصل می‌کنیم و از آن طرف که عمده این است، گاهی عادل قولش وثاقت نمی‌آورد. یعنی عادل‌ی حرفی به شما می‌زند که شما وثاقت شخصی ندارید از قولش. چون مسأله وثاقت شخصی با مناسبات حالیه و مقالیه و مختلفات قضیه مربوط است. مربوط به بناء عقلاء هم نیست. به آن انسان وثاقت پیدا نمی‌کنند.

سؤال این است که مگر می‌شود کسی عادل باشد و وثاقت شخصی نباشد مورد بحث است. که آیا بین عدالت و وثاقت شخصی یعنی یک یک افرادی که وثاقت شخصی این را قبول دارند، تمام این‌ها در تمام حرف‌های این عادل آیا وثاقت شخصی برایشان حاصل می‌شود؟ نه. گاهی ممکن است بشود که کم است. اما در وثاقت نوعیه عموم مطلق است. عدالت لازمه‌اش وثاقت نوعیه است.

یک شبهه‌ای اینجا هست و آن این است که عدالت یعنی چه؟ عدالت یعنی معصیت نمی‌کند نه بعنوان عصمت بلکه بعنوان عدالت. آیا متحرض از کذب است عادل؟ نه عادل متحرض از معصیت خداست. جائی که خدا کذب را معصیت دانسته او دوری می‌کند چون معصیت است. حالا اگر در مورد یا مواردی شارع کذب را اجازه داده بخاطر مصلحت‌های اهمی که در باب تزاحم مزاحم با مفسده کذب شده است. آیا عادل باز هم دروغ نمی‌گوید؟ آیا این معنای عدالت است؟

تزاحم این است که هر دو مصلحت دارد اما یکی‌اش اهم از دیگری است. آن هم نه اهمیت عقلائی، اهمیت شرعیه که بین نظر شارع و عقلاء در

احکام خیلی تفاوت است. در موضوعات شارع غالباً اشکال به نظر عقلاء کرده است مگر یک مواردی مثل قیاس، استحسان که حجت نیست، اما در خود احکام، ملاک دنیا و آخرت و نفس و جسم و مصلحت خود شخص و فامیل و امت و بشر را با هم ملاحظه فرموده است. ولی عقلاء به این چیزها کار ندارند. اصلاً کاری به آخرت ندارد او فقط دنیایش را می‌خواهد. پس تلازمی بین دید شارع و عقلاء نیست. وقتی که تلازم نبود پس آنجائی که شارع کذب را اجازه داده روی مصالحی که ملاکات شرعی در آن هست اجازه داده و همین جاها را عقلاء اجازه نمی‌دهند یا جاهائی را اجازه می‌دهد که شارع اجازه نمی‌دهد.

پس عادل آن است که متحرض از کذب است مطلقاً؟ نه. عادل آن است که متحرض از کذب است در جائی که کذب حرام است. آن وقت شبهه این است که اگر عادل این شد چطور وثاقت دارد؟ چون هر حرفی که عادل زد با ملاحظه این مطلب، احتمال این دارد که یکی از مسوغات کذب باشد لااقل به دید خودش. آن وقت این سلب وثاقتش می‌کنیم.

الجواب: این حرف تام نیست، سلب وثاقت نوعیه نمی‌کند. نقضاً و حلاً. اما نقضاً: به ثقه‌هائی که عند العقلاء و به منطبق عقلاء ثقه هستند. مگر در جائی که مصلحت اهم باشد عقلاء دروغ نمی‌گویند؟ شکی نیست در خود ملاکات عقل و ملاکات عقلاء هر جا یک مصلحتی مهم‌تر از مفسده کذب پیدا شد هم عقل به کذب اجازه می‌دهد و هم عقلاء دروغ می‌گویند. عقلاء در دستگاهشان المصلحه الغالبه است فقط المصلحه الغالبه در نظر عقلاء با نظر شرع خیلی فرق می‌کند والا هر دو طبق مصلحت غالبه عمل می‌کنند و هر دو تراحم دارند. که بعضی اوقات انسان قادر بر جمع بین هر دو نیست، شارع

اجازه داده که یک مصلحت را ترک کنی بخاطر مصلحت دیگر. اگر اهم است الزاماً و اگر اهم نیست تخییراً. و معلوم نیست موارد اجازه شارع در مصلحت غالبه بیشتر باشد از مواردی که خود عقلاء اجازه کذب داده‌اند. پس این احتمال در عقلاء هم هست اما مع ذلک منافات با وثاقت ندارد یعنی اینطور نیست که *العدالة تنافي الوثاقة النوعية والوثاقة النوعية لا تنافي الوثاقة النوعية*.

جواب حلی این است که این در حدی نیست که وثاقت نوعیه را از بین ببرد. یعنی فرض کنید عادل در ماه خبر نقل می‌کند توی این ۱۰۰۰ تا خبر چندتایش مسوغ کذب دارد؟ ۲۰ تا. که این ۲۰ تا در ۱۰۰۰ تا چیزی نیست و مورد اعتناء نوعی عقلاء نیست لهد منافات ندارد. یعنی همان شخصی که عاقل است دیگری را راستگو می‌داند. از او سؤال می‌کنیم آیا فلانی را راستگو می‌دانید؟ می‌گوید: بله. یعنی ابداً دروغ نمی‌گوید. می‌گوید: شاید، ولی ظاهراً دروغگو نیست نفسش دروغگو نیست. خوب اگر سر دو راهی گیر کرد و شخصی دارد کشته می‌شود چه؟ خوب اینجا باید دروغ بگوید. پس عقلاء هم در یک مصالح غالبه‌ای کذب مفسده‌اش کمتر از مصلحت است که آن مصلحت فوت می‌شود اگر راست بگوید و اگر دروغ بگوید آن مصلحتی که اهم از مفسده کذب است بدست می‌آید و عقلاء یک جاهائی الزام می‌کنند و تجویز می‌کنند.

پس وثاقت نوعیه ملازم با عدالت است و عادل هم در مسوغات کذب هم دروغ می‌گوید چون در حدی نیست که وثاقت نوعیه را از بین ببرد. تتمه دوم که مهم‌تر است و کم مطرح شده، در مسأله قول عدل واحد، که آیا اجتهاد، اعلمیت با عدل واحد و ثقه واحد ثابت می‌شود که بحث بود و عرض شد غالباً متأخرین می‌گویند ثابت نمی‌شود.

اگر موضوعی ثابت شود و دلیلی بر حجیتش نباشد لااقل از اینکه شک داریم که بناء عقلاء هست و شک حجیت داریم که خود شک موضوع عدم حجیت است نه مشکوک یعنی لازم نیست لحاظ مشکوک شود هر شکمی یک مشکوکی دارد و تلازمی واقعی بین شک و مشکوک است و مشکوک بی شک و شک بی مشکوک نمی‌شود. فقط چیزی که هست شیخ تصریح فرموده‌اند که حرف تامی هم هست که فرموده‌اند خود شک موضوع عدم حجیت است، نه مشکوک. لازم نیست بگوئیم قول عدل واحد حجت نیست، نه من که شک دارم در اینکه قول عدل واحد حجت است یا نه خود این شک موضوع عدم حجت است.

صحبت این است که عدل واحد و ثقه واحد حجت نیست، پس چه چیزی تشخیص می‌دهد اجتهاد مرجع تقلید را؟ بینه، علم وجدانی، شیاع مفید للعلم. سؤال این است که اگر این‌ها نبود به این معنا که تحصیلش در حکم نبود شد شرعاً و موجب عسر و حرج بود، شیاع است ولی برای من علم آور نبود. اگر بخواهم تتبع کنم برای من عسر است. و بینه عادل‌ای هم نیست که مطمئن شوم و علم وجدانی هم ندارم یا دسترسی به آن عالم ندارم که از نزدیک او را ببینم و سؤال کنم و یقین حاصل کنم که مجتهد است. اگر تحصیل بما حجه بر اجتهاد، یا اعلمیت یا موضوع دیگر عسر و حرج نشد آیا نوبت به خود عدل واحد می‌رسد یا نه؟

جماعتی و منهم اشیخ زین العابدین مازندرانی در رساله ذخیره المعاد تصریح فرموده‌اند به اینکه عدل واحد حجت نیست اما اگر آن‌هایی که حجت است و عسر و حرج شد، قول عدل واحد و ثقه می‌شود حجت و از او تقلید کند.

اکثر گفته‌اند حجت نیست و منهم آسید محمد کاظم یزدی، امیرزا محمد تقی شیرازی و ... امیرزا محمد تقی فرموده‌اند: مشکل است. دلیل کسانی که گفته‌اند حجت می‌شود. از مجموع حرف‌هائی که می‌زنند می‌شود گفت یکی از دو چیز یا هر دوست. یکی بناء عقلاء، عقلاء در حجیت اینطور نیست که یک چیزی را بگویند حجت است و یک چیز را بگویند مطلقاً حجت نیست حتی اگر دست به آن حجت نرسد. منازل و مراتب در بعضی از حجج قائل هستند و این هم خودش یک ادعائی است و صاحب جواهر در این مورد بحثی در جواهر دارند که عقلاء در حجج مراتب قائلند. ابتداءً مع عسر و حرج حجت نمی‌دانند اما اگر عسر و حرج شد این را حجت می‌دانند.

جلسه ۲۶۵

۱۴ شعبان ۱۴۲۱

صحبت این بود که در صورت اینکه علم وجدانی یا تعبدی هیچکدام برای تشخیص مجتهد یا اعلم ممکن نبود آیا نوبت به عدل و ثقه واحد می‌رسد بنابر عدم حجت عدل واحد یا ثقه واحد در موضوعات یا نه؟
عرض شد معظم می‌گویند نوبت نمی‌رسد. عدل واحد و ثقه واحد در موضوعات حجیت ندارد و وقتیکه حجت ندارد فرق نمی‌کند که انسان تمکن از علم داشته باشد یا نه؟ عرض شد جماعتی هم گفته‌اند که کافی است در این صورت:

استدلال آن کسانی که گفته‌اند کافی نیست، گفته‌اند غیر حجت، حجت نیست، اتفاق احوالی دارد چه انسان دسترسی به حجت داشته یا نداشته باشد. چیزی که حجت نیست چطور در صورت دسترسی نداشتن به حجت می‌شود حجت؟ و ادله نفی عسر و حرج، یعنی اگر تحصیل علم حرجی است تا بتوانند بینه پیدا کند، ادله نافیہ تکلیف و عناوین ثانویة نافیہ اینها اثبات حکم نمی‌کند بلکه نفی حکم می‌کند. حرف کسانی که گفته‌اند کافی است این است

که بنا بر عقلاء بر آن است و ادله عسر و حرج.

چیزی که در این بین به نظر می‌رسد این است که یک چیز استدلال است و یک چیز استفاده است. اما استدلال، مسأله مسأله عرفیه و عقلائییه است. باید ببینیم خارجاً عقلاء در طرق در طریقت آیا مراتب قائل هستند یا نه؟

اگر کسی بگوید که عقلاء در حجیت مراتب قائل هستند. یک فرمایشی از مرحوم میرزای نائینی در تقریراتشان هست، هر چند مشهور این را نپذیرفته‌اند و فی محله هم من تبعیت از مشهور کرده‌ام. ایشان فرموده‌اند در مراتب امثال فرموده‌اند مراتب دارد. مرتبه اولی مرتبه علم تفصیلی است، مرتبه ثانیه مرتبه علم اجمالی است. گفته‌اند علم اجمالی در مرتبه علم تفصیلی نیست در طول علم تفصیلی است. اگر تمکن داشت شخص بر علم تفصیلی نوبت به امثال علم اجمالی نمی‌رسد. اگر مولی به عبد گفت کتاب شرح لمعه را بیاور، عبد می‌تواند بپرسد شرح لمعه کدام است و مولی گفت فلان کتاب است که امثال تفصیلی بکند و کتاب بیاورد. حالا اگر عبد از مولی نپرسد و رفت و دید شرح لمعه دو کتاب قرمز و سبز است و هر دو را آورد (امثال اجمالی) ایشان فرموده‌اند امثال نیست، وقتیکه تمکن از امثال تفصیلی دارد. حالا ما ببینیم عقلاء وقتیکه یک مقصودی دارند و می‌خواهند به مقصودشان برسند از راه اینکه علم پیدا کنند در موضوعات، یا علم وجدانی یا تعبدی، آن وقت نشد یا حجت نیامد و فرضاً این‌ها دو ثقه می‌خواهد و اکتفا به یک ثقه نمی‌کند، آیا اکتفا به یک ثقه نمی‌کند یا می‌کند؟ لقائل که بگوید، نه عند العقلاء مراتب دارد. و اینکه چیزی که حجت نیست چطور می‌شود که حجت شود این عرضی است که بعداً بر این کبری می‌آید، اما قبل از این اگر ما گفتیم که حجیت عند العقلاء مراتب دارد و محرز شد که جای این است که انسان تأمل

کند که آیا همچنین چیزی هست یا نه؟ اگر محرز شد برای آن حال طریقت دارد و این مرتبه در جائی که حجج مطلقه میسور نیست حالا یا ممکن نیست و ادله شرعیه فرموده که غیر میسور در حکم غیر ممکن تعبدی است. اگر غیر میسور شد نوبت به آن می‌رسد. احتمال داده می‌شود که عند العقلاء اینگونه باشد. اگر این شد آن وقت ثقه واحد و عدل واحد ولو در صورت تمکن از حجج مطلقه مثل بینه، این حجیت ندارد و طریقت ندارد و عقلاء از این طریق استفاده نمی‌کنند اما در صورتی که در حالی که تمکن از آن حجت مطلقه نباشد از ثقه و عدل واحد استفاده می‌کنند و این را در این حال برایش طریقت می‌دانند.

اگر این حرف تام بود که در وقت عسر و حرج بینه و امثال بینه می‌رسد به عدل واحد با فرض اینکه ثقه و عدل واحد در ردیف بینه حجیت نداشته باشد و در صحبت قبل این بود که در عرض بینه باید حجیت داشته باشد. حالا اگر بر فرض حجیت نداشت آیا مطلقا بکار برده نمی‌شود یا اینکه در صورت عدم تمکن از بینه و علم وجدانی و امثال اینها ثقه و عدل واحد حجیت خواهد داشت؟ و اما استبعادی که ذکر کردم که فرمودند غیر حجیت چگونه ممکن است حجیت شود؟ غیر حجیت در حالی که غیر حجیت است حجیت شود هیچکس این ادعا را نمی‌کند چون تناقض لازم می‌آید. اگر کسی می‌گوید قول عدل واحد در عرض بینه حجیت است حجیت است، اگر کسی می‌گوید عدل واحد در عرض بینه حجیت نیست، این می‌گوید مطلقا حجیت نیست یا در عرض بینه حجیت نیست؟ اینکه می‌گوید حجیت ندارد که جماعتی قائل شده‌اند می‌گوید در عرض بینه حجیت ندارد یعنی مراتب را می‌خواهد بگوید: پس ثقه واحد غیر حجیت در عرض بینه و حجته مع عدم تمکن من

البینه. این استبعاد در جائی است که شخص بخواهد در همان حالی که حجت نیست آن را حجت قرار دهد که این حرف درست نیست اما اگر مراتب قائل شد آن وقت می شود حجت و مانعی هم ندارد. یعنی این استبعاد در جائی است که غیر الحجته مطلق چطور حجت می شود؟ اینکه مدعی است که عند عدم تمکن از بینه عدل واحد حجیت دارد برای عدل واحد عدم حجیه مطلقه قائل نیست. چطور ظنی که لا یغنی من الحق شیئاً بود حجت شد؟ این نه اینکه ظنی که حجت نیست را می گوئیم حجت است، اصلاً ظن عدم حجیتش در تمکن از علم است و عدم انسداد علم است، لهذا انسداد که شد ظن در این حال که حکم بآنه لیس بحجة نیست، انّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً یعنی وضعی (وجدانی یا تعبدی) اگر علم وجدانی یا تعبدی نبود، اصلاً انّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً موضوع ندارد. ظن در عرض علم این لا یغنی من الحق شیئاً است پس این استبعاد هم، استبعاد روشنی نیست.

پس اگر تمکن از علم وجدانی یا تعبدی که تشخیص دهد که من هو المجتهد أو الأعلم آیا نوبت به عدل واحد و یا ثقه واحد می رسد بناءً علی عدم حجیت عدل واحد و ثقه واحد مستقلاً.

اینجا مرحوم آسید محمد کاظم یزدی بیانی دارند در حاشیه رساله آشیش زین العابدین مازندرانی که فرموده است که در صورتی که عسر و حرج باشد تحصیل بینه بر اجتهاد یا اعلمیت در آن صورت قول عدل واحد حجت است. آسید محمد کاظم از کسانی هستند که قول عدل واحد را حجت نمی دانند یعنی شک در حجیت دارند. آن وقت در اینجا این حرف را قبول ندارند و می گویند حجت نیست، خوب پس چکار باید کرد؟ شخصی می خواست تقلید کند بینه گیرش نیامد و مطمئن به عدالت این افراد نبود. یک نفر عادل اهل

خبره به او گفت فلان شخص مجتهد یا اعلم است. آیا کافی است؟ آسید محمد کاظم می‌فرمایند کافی نیست. پس این شخص چکار کند؟ ایشان فرموده‌اند: مع عدم العلم والبینة يجب اولاً الاحتیاط فی مقام العمل إذا لم یکن عسراً (مرحوم آخوند اینجا اصرار بر حرفی دارند که قبل و بعد از آخوند غالباً این حرف را نپذیرفته‌اند و آن این است که دلیل احتیاط عقل است و لا یرید بکم العسر شرع است، شرع احکام خودش را تخصیص می‌زند نه حکم عقل را. چطور اگر احتیاط عسر شد که عقل می‌گوید احتط، احتیاط ادله عقلیه دارد مگر در یک مورد خاص که شارع در جزئیاتی فرموده است مثل ثوبین و ماءین مشتهین و فی محله به نظر می‌رسد که حرف شیخ و مشهور است.) والا جمع بین فتوی لا کالشخص ومجتهد میت (مجتهدی که ثبوت اجتهادش با عدل واحد است نه بینه و یک مجتهد میتی که ثبوت اجتهادش یا با علم وجدانی یا علم تبعیدی مثل شیخ انصاری است. صاحب عروه می‌فرماید جمع کند بین فتوای این مجتهد که مشکوک الاجتهاد است فقط یک عدل می‌گوید مجتهد است و بین یک مجتهد میت. حالا اگر این دو مجتهد اختلاف داشتند، چکار کند) أخذ بأحوط القولین. بعد فرموده‌اند: وهکذا فی الشهرة المفیده للعلم ومطلق الظن که آن هم همین است.

اینجا چند ملاحظه است: ۱- اگر نظرتان باشد در مسأله ۱۳ عروه نقل شد که صاحب عروه فرموده بود إذا کان هناک مجتهدان متساویان فی الفضیلة یتخیر بینهما و مشهور هم قدیماً و حدیثاً این را قبول دارند و از زمان صاحب جواهر این فتوی هست تا به امروز و تصریح شده در بعضی از روایات، سواء کانا متفقین فی الفتوی أو مختلفین. با اینکه آقایان قائل هستند که ادله و اطلاقات متعارضین را نمی‌گیرد و خودش بحثی است که آشیخ عبد الکریم حائری

خیلی محکم می فرمایند که اطلاقات متعارضین را می گیرد. البته من قائل به قول آشیخ عبد الکریم حائری نمی خواهم باشم ولی مسأله را بررسی کنید. یا اینکه صاحب عروه و بقیه می گویند فتوای متعارضتین را اطلاقات شامل نمی شود آن وقت می گویند اگر دو مجتهد در علم متساوی بودند شخص مخیر است که این را یا آن را انتخاب کند حتی اگر فتوهایشان متعارض باشد.

پس با اینکه می گویند اطلاقات متعارضین را شامل نمی شود و تکاذب می شود و اشکال عقلی است و محال است مع ذلک در مجتهدین متساویین قائل به تخییر هستند. چرا؟ عمده حرف این است که اجماع در مسأله هست گرچه اشکال صغروی دارد.

می گویند در باب تقلید احتیاط لازم نیست. یعنی شخص باید یا مجتهد و یا مقلد باشد. یعنی احتیاط یجوز نه یجب و نوبت به وجوب احتیاط نمی رسد. سؤال این است که اگر بعنوان یک وظیفه لا یجب الاحتیاط، چطور مرحوم آسید محمد کاظم فرموده اند احتیاط کنید. اگر در باب تقلید احتیاط بعنوان عدل اجتهاد و تقلید وجوب ندارد نه جواز ندارد که دارد، پس چطور آنجا قائل به احتیاط شده اند؟ مطلب در یک مسأله و ده مسأله نیست که احتیاط کند اما بعنوان یک عدل واجب که تعیین پیدا کند در باب تقلید قائل نیستند، پس چرا ایشان آنجا می فرمایند: **یجب اولاً الاحتیاط فی مقام العمل**. بنابر این در باب مجتهدین متساویین بگویند اگر مختلفین فی الفتوی بود نه یجب الاحتیاط که بعضی قائل شده اند. آن وقت ایشان قائل نیستند فرق بین اینجا و جای دیگر که شخصی دسترسی به مجتهد جامع الشرائط ندارد نمی گویند در کل مسأله باید احتیاط کند.

می آئیم سر بند دوم: ایشان فرمودند: اگر عسر شد، لا عسر رفع می کند ولا

یرید بکم العسر، فرموده‌اند جمع کند بین فتوای این مجتهد که اجتهادش نه به علم وجدانی ثابت شده و نه به علم تعبدی، نه بینة و نه علم وجدانی، و بین فتوای مجتهد میت. چطور از دو لا حجت، حجت درست می‌شود؟ تقلید میت ابتداءً را محکم می‌گویند جائز نیست، این هم که اصل اجتهادش ثابت نیست باید گفت که بناء عقلاء بر این است و عقلاء در طریقت مراتب قائلند و البته این مسأله دلیلی خاص هم ندارد.

اگر مراتب قائل شدیم که حرف خوبی هم هست، آیا این مراتب در حجیت قائل بودن را می‌شود در اینجا هم قائل شویم و این غیر از مراتب امثال است. بعد فرموده‌اند: *وعند اختلافها اخذ بأحوط القولین*. اگر یکی گفت جمعه واجب و دیگری گفت حرام و قابل جمع نیست، این اگر به عنوان مسائلی باشد اشکال ندارد اما اگر باز این دو زیاد با هم اختلاف دارند که همان مسأله مجتهدین متساویین می‌آید.

پس اگر قائل شدیم که عند العقلاء در حجیت مراتب هست باید فرمایش آشیخ زین العابدین مازندرانی را بپذیریم و بگوئیم اینجا مرتبة من مراتب الامثال و عقلاء یلجاؤن الی هذه المرتبة و این را طریق می‌دانند و سراغ احتیاط نمی‌روند.

اگر این را قائل شدیم نسبت به ثقه و عدل واحد، که اگر نگوئیم ثقه و عدل واحد در موضوعات حجیت عرضیه دارند و در عرض دیگر هستند معلوم می‌شود که حجت طولیه دارند که تمام این حرف‌ها کنار می‌رود. و اگر قائل نشدیم مجبوریم حسب القواعد فرمایش آسید محمد کاظم را قبول کنیم که هر کدام اشکال خاص خودش را دارد.

جلسه ۲۶۶

۱۶ شعبان ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که این امارات، بینه، عدل واحد، ثقه، علی سبیل اصل موضوعی حجت که هست، آیا حجت هست حتی مع اختلاف الاعتقاد. إذا لم يعلم که بر خلاف اعتقاد من قام عند الحجۃ باشد، یعنی مثلاً بینه نظرش با حضرت عالی در اجتهاد فرق می کند که ملاک اجتهاد چیست؟ او چیزهایی را ملاک اجتهاد می داند که شما نمی دانید. البته آنهایی را هم که شما ملاک می دانید او هم ملاک می داند اما چیزهای دیگر را هم ملاک می داند که شما ملاک نمی دانید، آیا اگر این بینه گفت فلان کس مجتهد است، اطلاق بدون ذکر سبب کافی است؟ یعنی همین که گفت فلان کس مجتهد است و شما احتمال می دهید که او اعتماد کرده روی ملاکی که روی عقیده خودش درست است، اما به عقیده خودش درست نیست. آیا این کافی است یا خیر؟ و هكذا در امارات دیگر و اصول موضوعیه مثل اصل صحۃ و قاعده فراغ و غیر اینها نسبت به دیگران یا خود شخص.

سابقاً عرض شد که صاحب عروه فرموده در بینه لا یشرط ذکر المستند

مگر در یک صورت که شما بدانید این بینه روی چیزی اعتماد کرده‌اند که پیش شما حجت نیست. غالباً فقهاء اینجا را حاشیه زده‌اند. خوب است این مسأله باز شود. صاحب عروه که اینجا فرموده‌اند در صورت علم به اینکه خارجاً خلاف هست بینه گفت این نجس است و گفت وجهش این است که ملاقات با مسوخ کرده و پیش شما ملاقات با مسوخ نجس کننده نیست، این بینه حجیت ندارد. چرا؟ چون بر یک موضوع قائل شده است بر چیزی که شما آن را قبول ندارید. بینه موضوع را باید بیان کند نه حکم را. موضوع را بیان کرد و گفت هذا ملاقی المسوخ و چون شما نجس نمی‌دانید پس حکم او را قبول ندارید.

اما بحث مهم در اینجا است خصوصاً در این عصور که اختلاف انظار و فتاوا در ابواب متعدده بسیار است و اگر شما می‌دانید که این شخص مبنایش و مذهبش در مسأله با شما فرق می‌کند، اگر قائم بر چیزی شد آیا معتبر است یا خیر؟ عرض شد صاحب عروه فرموده بینه حجت است و معتبر نیست که مستندش را ذکر کند. فقط اگر مستند را ذکر کرد و شما دانستید که خلاف مبنای شماست آن‌ها حجیت ندارد.

همین صاحب عروه در ملحقات عروه کتاب قضاء که بحث بینه را کرده‌اند می‌فرمایند: کتاب قضاء در فصل ۵ مسأله ۱۳ ص ۷۲ (چاپ قدیمی والأقوی وفاقاً لبعضهم كفاية الاطلاق فيهما) تزکیه و حرج) مع العلم بالأسباب و موافقة مذهبها لمذهب الحاكم تقليداً أو اجتهاداً (شما قاضی و حاکم در جائی می‌توانید تزکیه و حرج را بپذیرید که این دو عادل که می‌گویند این شاهد عادل است می‌دانند که چه چیزی ملاک عدالت است و چه ملاک فسق و ثانیاً شما حاکم مبنایتان این است که عدالت ملکه است و آن‌ها هم همین مذهب را

دارند که عدالت ملکه است. یا حسن ظاهر است و آنها هم همینطورند. یا فسق با ارتکاب صغیر حاصل می‌شود، آنها هم همینطور) و وجوب ذکر السبب فی غیره (اما در غیر این دو مورد باید وقتی که آنها به شما می‌گویند این شخص عادل است بیان کنند که چرا عادل است می‌گویند ملکه اجتهاد محرمات یا حسن ظاهر دارد و شما هم نظرتان همین است. بعد خود ایشان اطلاق را رد کرده‌اند) ودعوی انّ السیرة جاریة فی جمیع المقامات علی عدم ذکر السبب وانّ المعلوم من طریقة الشرع حمل عبارة الشاهد علی الواقع ولو مع الاختلاف ولذا لا یجب السؤل عن سبب الملك والطهارة أو النجاسة عند الشهادة بها وما العدالة والفسق الا من قبيلهما، مدفوعة (که یکی از قائلین به این دعوی خود ایشان بودند در باب طهارت و نجاست فرمودند: لا یشرط ذکر السبب) بمنع السیرة الا فیما لا اختلاف فی اسبابه (همچنین سیره‌ای نیست مگر در جائی که اختلاف در اسباب نباشد و مسأله‌ای باشد که محل خلاف نباشد اقلأً بین شما و بین کسی که بینه بر آن قائم شده است) أو علم بالقرائن اتفاق المذهبین. یعنی ایشان مورد شک را هم می‌گویند.

عبارت جواهر به عکس ایشان است. ج ۴ - کتاب القضاء ص ۱۱۶. ولعلّ الأقوی الاکتفاء بالاطلاق فیهما (تزکیه و جرح) لما هو المعلوم من طریقة الشارع من حمل عبارة الشاهد علی الواقع وانّ اختلاف الاجتهاد فی تشخیصه. (یعنی اگر کسی است که مذهبش با مذهب شما در عدالت فرق می‌کند و در اجتهاد و طهارت و نجاست فرق می‌کند، شما عدالت را ملکه می‌دانید و حسن ظاهر را عدالت نمی‌دانید ولو کسی است که ملکه را عدالت می‌داند و حسن ظاهر را هم عدالت می‌داند اگر آمد پیش شما و گفت فلان کس عادل است، آیا می‌توانید اعتماد به قولش کنید با اینکه احتمال می‌دهید اینکه دارد می‌گوید عادل است

روی حسن ظاهر است اما احتمال هم دارد که روی ملکه باشد. ایشان می‌فرمایند طریقه شرع بر این است که وقتیکه می‌گوید عادل یعنی عادل واقعاً نه عادل بنظری دون نظرک) ومن ذلک يعلم ضعف القول بالتفصیل فیها (تزکیه و جرح) (که در جرح ذکر سبب می‌خواهد و در تعدیل نمی‌خواهد) فضلاً عن العکس بمعنی وجوب التفصیل فی العدالة.

صحبت این است که مطلبی که محل ابتلای ماست و آن این است که سیره متشرعه و طریقه شارع روی همین تکه کرده‌اند که گفته‌اند طریقه شارع هست و طریقه شارع نیست، آن وقت باید بررسی کنیم که طریقه شارع کدام است؟

یک مسأله‌ای است که بدرد اینجا می‌خورد. در باب صلاة جماعت مسأله‌ای است که محل ابتلاء عمومی است که اگر امام جماعت فتوایش این است که سوره در نماز واجب نیست، شما تقلید کسی را می‌کنید که می‌گوید سوره جزء نماز است، و نمی‌دانید که این امام جماعت سوره می‌خواند یا نمی‌خواند چون آهسته می‌خواند در نماز ظهر و عصر. شما آیا می‌توانید پشت سرش نماز جماعت بخوانید یا نه؟ صاحب عروه آنجا فتوی داده‌اند که بله می‌توانید نماز بخوانید. گفته‌اند اگر می‌دانید سوره نمی‌خواند، نمی‌توانید نماز بخوانید یا اگر خواستید بخوانید، سوره را خودتان باید بخوانید. پس خوب است در این مورد بررسی و تأمل شود.

ما یک اصل عدم کذب داریم و یک اصل عدم الخطاء داریم و یک اصل مطابقه الواقع داریم. آن دو اصل مسلم است و گیری ندارد. شخصی ثقه یک خبر حسنی برای شما نقل می‌کند و می‌گوید فلانی از حج آمده شما احتمال می‌دهیم دروغ می‌گوید، اصل عدم الکذب یا اصل عقلانی است. اگر ثقه است

و عادتاً راستگوست، بله اینجا نه اینکه احتمال کذب نمی دهیم، اگر هم احتمال کذب دادید اعتنا نکنید. خوب احتمال می دهیم که حسش اشتباه بوده عمرو را دیده فکر کرده که زید است، اصل عدم الخطاء یک اصل عقلائی است و در مقام تنجیز و اعدار رویش اعتماد می شود. اگر کسی خبر حدسی نقل کرد. طبیعی گفت روزه برای شما ضرر دارد یا ضرر ندارد. آیا احتمال می دهیم که اشتباه کرده باشد. یعنی حدسش اشتباه کرده باشد و در تشخیص مرض اشتباه کرده است یا اینکه تشخیصش درست بوده، حدس در اینکه آیا روزه برای این مرض بد است بی مورد بوده است، اصل عدم الخطاء در اهل خبره یک اصل عقلائی است و بناء هم بر آن است. اما اگر نه، شخصی است که معتقد به چیزی است و من احتمال خطا نمی دهیم و احتمال کذب هم نمی دهیم، احتمال عدم موافقه الواقع را می دهیم یا عدم موافقه مذهب خودم را می دهیم، آیا ما اصلی داریم بنام اصل عدم مخالفة الواقع؟

شیخ می فرمایند: رسائل ص ۷۲۱، بعد از استصحاب در اصل حجه در تنبیه اول می فرمایند: انّ المحمول علیه فعل المسلم هو الصحة للاعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعية (اصل حجت یعنی چه؟ یعنی وقتی که شخصی کار انجام می دهد و شما طبق اصل صحت می خواهید بگوئید کارش صحیح است، شیخ روی کلمه صحیح انگشت گذاشته اند که صحیح یعنی چه؟ یعنی به نظر خودش کار صحیحی می کند یا مطابق با واقع است) فلو علم ان معتقد الفاعل اعتقاداً يُعذر فيه صحة البيع أو النكاح بالفارسي (برای شما همسری به عقد درآورده با عقد فارسی و شما کسی هستید که عقد فارسی را مبطل می دانید و به شما نگفت که عقد فارسی کرده ام که شما بدانید باطل است و یا عقد عربی کرده ام آیا زوجیت بار شود. آیا این زوجه شما هست یا نه؟ با اینکه می دانید

که به عقیده او عقد فارسی هم صحیح است) فشک فیما صدر عنه مع اعتقاد الشاک اعتقاد العربیة فهل یحمل علی کونه واقعاً للعربی (اصل صحت جاری است) أم لا؟ وجهان والقولان، ظاهر المشهور الحمل علی الصحة الواقعیة (و شما می گوئید این همسر من است و تمام احکام بار می شود با اینکه احتمال می دهید که ممکن است به نظر و عقیده اش عقد را به فارسی خوانده باشد.

آیا ما در نزد عقلاء همچنین اصلی داریم (اصل مطابقت الواقع و اصل عدم خطاء الواقع). فإذا شک المأموم فی أنّ الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا جاز له الایتمام به وإن لم یکن له ذلك إذا علم بتركها ویظهر من بعض المتأخرین خلافه. این مسأله ای است که خیلی محل خلاف است که باید تأمل و تدقیق شود.

جلسه ۲۶۷

۱۷ شعبان ۱۴۲۱

صحبت در این بود که امارات و اصول آیا جاری می‌شوند حتی در صورتی که شک در کذب و خطا نباشد و انما شک در تعمد باشد. در صورتی که حکم ظاهری طرفین معلوم الخلاف باشد یعنی محرز باشد که دو طرف با هم خلاف دارند. آیا امارات و اصول جاری می‌شوند. چند نقطه تأمل عرض می‌شود:

۱- موارد این بحث هر چیزی است که مرتبط است به عمل و غیر ارتباط با عمل دیگری دارد یا به عمل خود انسان در سابق و علم است به اختلاف نظر اما شک است در اینکه طبق نظر این شخص یا نظر فعلی انجام داده شده یا نه؟ مثل اصل صحت عمل دیگری مثل تزکیه و حرج، مثل بینه، خبر ثقه، ید. عمل سابق خود انسان مثل قاعده فراغ، تجاوز بنابر اینکه دوتا باشد نه یکی، اصل صحت نسبت به عمل خود انسان نسبت به گذشته‌اش، این‌ها مواردش است. کسی عملی انجام داده که می‌دانم عمل و تقلید او بر صحت آن عمل به گونه‌ای که آن را من صحیح نمی‌دانم اما احتمال می‌دهم که بر اساس نظر

صحت پیش من انجام داده است یا از باب احتیاط و یا از باب اینکه غفلت کرده و صحیحش را انجام داده است. مثلاً شما به کسی نیابت حج داده‌ای که به نظرش احد الاضطرارین در حج کافی است، به نظر شما یک اضطراری حج نیست و باطل است. آیا اگر رفت و حج انجام داد و برگشت آیا از شما حج ساقط می‌شود و می‌شود اصل صحت حج را در او جاری کنیم؟ روی این ملاک که شاید هر دو اضطراری را انجام داده است، آیا لازم است از او بپرسیم تا بدانیم چطور انجام داده است؟ یا اینکه شما مجتهدی هستید که سی سال قبل نظرتان این بود که احد الاضطرارین در حج مبرء ذمه است و الآن نظرتان عوض شده و نمی‌دانید آیا در آن سی سال قبل اکتفاء به یک اضطراری کردید یا نه؟

این یک مسأله سیاله است که موارد زیادی در فتوی دارد که والحاصلش این است که اصول و اماراتی که متعلق به غیر است یا به سابق عمل خود انسان و احتمال کذب در آن نیست و احتمال خطا در آن نیست و احتمال تعمد مع اختلاف مبنا است که این مورد بحث است به این گستردگی.

عرض دوم این است که مقتضای قاعده‌اش این است فرق نداریم در این مسأله بین کل الامارات والأصول العلمیة تنزیلیة أو غیر تنزیلیة. اگر بگوئیم جاری هست در همه جا باید بگوئیم جاری است در بینه، خبر واحد، اصل صحت، قاعده تجاوز و فراغ و اگر بگوئیم جاری نیست باید در همه جا بگوئیم جاری نیست. چرا؟ لعدم الفرق. اگر دلیل بنای عقلاست که فرقی نمی‌کند اقرار باشد یا قول ثقه باشد یا اصل صحت. اگر بنا و سیره متشرعه است که آن هم نباید فرقی داشته باشد. باب تقلید، قضاء، دیات باشد، اگر اماره جاری است و مورد خصوصیت ندارد.

پس اینکه بعضی‌ها حتی از اعظام مثل مرحوم صاحب عروه یک جا اطلاق فرموده و یک جا تقیید فرموده‌اند وجهش روشن نیست. اگر بینه حجیت دارد حتی در موردی که اختلاف نظر بین بینه و آنکه قامت البینه عنده هست، فرقی نمی‌کند. موردی که بینه شهادت داده طهارت و نجاست باشد یا ملک غیر یا حق غیر یا خودش باشد، بگوید قبله از این طرف است یا میقات حج اینجاست. اینکه مرحوم صاحب عروه در کتاب قضاء فرمودند: الأقوی که بینه حجیت ندارد در صورتی که علم به اختلاف نظر بین قاضی و بینه است و در باب طهارت و نجاست اطلاق فرموده و تقیید نکرده‌اند. قاعده‌اش این است شما که مسأله را بررسی می‌کنید فرقی نگذارید بین مسائل. چون ملاک اطلاق و عدم اطلاق در این است که حجیت بینه در مورد احتمال کذب، و خطا فقط در همین دو مورد است یا یک مورد سوم هم در آن هست، احتمال تعمّدی که در آن معذور است، اصل صحت آیا فقط دو مورد دارد و قاعده تجاوز دو مورد فقط دارد یا سه مورد؟ مورد در اینجا فرقی نمی‌کند. مگر اینکه دلیلی خاص در جایی داشته باشیم که غالباً نداریم و اگر دلیل خاص باشد اصلاً نوبت به اماره و اصل نمی‌رسد. و اگر دلیل خاص باشد بحث سر آن است که دلیل خاص ندارد.

پس نه قواعد (امارات، اصول) فرق می‌کند و نه موارد چون بحث این است که مع اختلاف المذهب (مذهب لغوی نه اصطلاحی، ما یذهب الیه) والمعتقد در حجیت آیا جاری می‌شود یا نه؟

یکی دیگر اینکه خود این قواعد در اینجا فرقی نمی‌کند، اگر بناء عقلاء و سیره متشرعه، هست در همه جا یکسان هست یا نیست و اگر اطلاقات هست که بعد عرض می‌کنم.

مطلب سوم صغرای این مسأله است. در امارات و اصول عقلائیہ آیا بناء عقلاء بر چیست؟ در امارات و اصولی که ادله‌اش سیره متشرعه است، سیره متشرعه در جائی که خلاف است آیا اجراء می‌کنند یا نه وقتی که یک یا دو ثقه حرفی را نقل می‌کند و یا طبیعی وقتی یک چیزی می‌گوید، ترتیب اثر را منحصر می‌دانند به اصالة عدم الکذب یا اصالة عدم الخطاء یا حتی در اصالة صحة عندی (الصحة الواقعية نه الصحة في نظر هذا المتکلم) چگونه جاری می‌کنند؟ آیا سیره متشرعه هست؟

صاحب جواهر، شیخ انصاری، مرحوم آقای حکیم و آخرون که قبلاً عبارت‌هایشان را خواندم تصریح کرده‌اند بالعموم. هم نسبت به بنای عقلاء دارند عموم و او هم نسبت به سیره متشرعه عموم را داده‌اند یا همچنین چیزی در سیره متشرعه نیست که صریح صاحب عروه در کتاب قضاء بود و صریح آقای خوئی بود در کتاب طهارت لا اشکال در اینکه شما می‌خواهید در مورد خودتان یا دیگران نظر دهید باید احراز شود و مطمئن شوید به بناء عقلاء یا سیره متشرعه و اگر شک کردید فایده ندارد و ظن هم پیدا کردید باز هم فایده ندارد باید اطمینان و یقین حاصل شود یا وجدانی یا تعبدی. این آقایان نسبت به مشهور داده‌اند عموم را. اما اگر شما شهرت فتوائیه برای فقیهی دیگر حجت نباشد و اطمینان شخصی هم پیدا نکردید اصل عدم بناء است. ولا اشکال که اگر در سیره متشرعه و بناء عقلاء اشکال شد نمی‌تواند برای شما مدرک و حجت باشد. و برای هر کس مطمئن شد حجت است.

یک عرضی اینجا هست. این امارات که عقلاء به آن عمل می‌کنند، متشرعه به اماراتی که عمل می‌کنند یا به اصل صحتی که عمل می‌کنند، اگر ملاکشان طریقت این امارات باشد علی نحو قید مجعول، یا طریقت علی نحو

داعی الجعل یا اصلاً طریقت نباشد، مصلحه التسهیل باشد که سه مطلب است، عقلاء که بنائشان بر چیزی است، یک وقت از باب طریقت است، قول ثقه را حجت می‌دانند چون کاشف از واقع است، نه طریقت شخصی بلکه نوعیه. حالا اگر من مطمئن شدم، این طریقت نوعیه حجت دارد. یا اینکه طریقت شخصی دارد و من مطمئن می‌شوم ولو نوعاً مطمئن نشوند. آن وقت آن اطمینان من برایم حجت است تا اطمینان نوع؟ اطمینان شخصی خودم می‌شود طریقت وجدانیه، اطمینان نوع می‌شود طریقت تعبدیه عقلائیة.

بناء عقلاء در امارات چیست؟ باید یکی از دوتای دوم یا سوم احراز شود تا عموم قائل شویم. اگر دو سه هیچ یک احراز نشد، یا اولی احراز شد یا شک شد نمی‌شود قائل به عموم شد. یعنی اگر گفتیم عقلاء که قول ثقه را حجت می‌دانند، اقرار شخصی را بر ضرر خودش حجت می‌دانند، این از باب طریقت قید مجعول است یعنی طریقت این را حجت کرده است چون طریقت دارد در حالی که من می‌دانم مبنای آن غیر از مبنای من است، کجا طریقت دارد؟ من که می‌دانم که این شخص ثقه است اما ثقه‌ای است که مبنایش در حج غیر از مبنای من است. می‌گوید مبنای من در حج یک اضطراری است به او می‌گوید مبنای من این نیست، می‌گوید شما چکار دارید من یک حج صحیح انجام داده‌ام. پس اگر قید مجعول باشد طریقت ندارد یعنی کاشف نیست که حجش پیش من صحیح است یا حجش در واقع صحیح است. بله اگر عند العقلاء قول ثقه حجیتش للطریقیه است اما علی نحو داعی الجعل. یعنی عقلاء چرا حجت قول ثقه را جعل کرده‌اند و چرا بنایشان بر این است که به قولش عمل کنند این داعی بر جعل حجت طریقت دارد. اما طریقت را قید مجعول قرار داده‌اند. یعنی داعی بر جعل طریقت بوده اما

مجعول را عام قرار داده‌اند و اگر محرز شد که بناء عقلاء این گونه است یا نه عقلاء برایشان این طریقت ندارد و در اصول عقلائی که عقلاء یک مبانی‌ای دارند که در موارد شک به آن عمل می‌کنند که هیچ هم طریقت ندارد که خودش بحثی است که بعضی نفی کرده‌اند.

اگر گفته شد اصل عقلائی به مصلحت تسهیل است مثلاً اینجا هم اشکال ندارد که جاری می‌شود. پس ما باید ببینیم که ملاکمان چیست؟ و بناء عقلاء که صاحب جواهر می‌فرماید هست ملاک به نظر این‌ها چیست؟ یا مصلحت التسهیل است یا طریقت علی نحو داعی الجعل است که به ذهن می‌رسد قسم چهارم هم داشته باشد. اگر محرز شد طریقتی که عقلاء قائل شده‌اند علی نحو قسم الأول بود یا شک شد که بر چه نحوی است قاعده‌اش این است که عموم فکر نگیریم. اما اگر محرز شد که علی نحو قسم الثانی یا قسم ثالث که طریقت اصلاً نیست مصلحه التسهیل است که در یک عده امارات و اصول شرعیه این هست. اگر این شد جاری می‌شود.

جلسه ۲۶۸

۱۸ شعبان ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که اگر اماره‌ای بر چیزی قائم شد آن کسی که می‌خواهد از آن استفاده کند و برایش حجت باشد آیا باید بر او محرز نباشد اختلاف مذهبین یا حتی احراز اختلاف مذهبین مع ذلک در صورتی که احتمال موافقت واقع را بدهد کافی است در حجت امارات. عرض شد چند مطلب اینجا باید بررسی شود:

یکی دیگر اطلاقات ادله این امارات و اصول است که در جائی که ما اطلاق داریم مثل خود بینه، أو تقوم به البینه که این اطلاق است و می‌گیرد موردی را که این دو شاهد عادل بنایشان با من مخالف است اما در عین حال احتمال موافقت هم می‌دهم یعنی در همه چیز با هم مشترک نیستیم بلکه در بعضی چیزها مشترکیم بینه می‌گوید این چیز نجس است من هم یک چیزهایی را نجس می‌دانم، آن‌ها هم بعضی چیزها را نجس می‌دانند به اضافه اینکه چیزهایی را نجس می‌دانند که من نمی‌دانم مثل مسوخ. در این چنین جائی آیا بینه حجیت دارد؟ و دلالت بر نجاست می‌کند یا نه؟

در مورد اطلاقات سه حرف هست: ۱- ما همه جا که اطلاق نداریم حالا در بینه اطلاق داریم اما آیا در قول ذی الید هم اطلاق داریم. یک مورد جزئی‌ای در باب عادل داریم که اشکالاتی هم در همان موارد هست. قول ذی الید معتبر است ولی آیا در آنجا اطلاق داریم. پس اطلاقات کبرای مسأله ما را حل نمی‌کنیم.

۲- یک خلافتی هست و بحث مفصلی است که تتبع زیاد می‌خواهد و آن اینکه اگر ما جائی اطلاق داشتیم در باب طرق نه احکام که مربوط به شارع است. طرق را چون خود شارع غالباً تأسیس نفرموده است الا نادراً، و غالباً طرق عقلائی را پذیرفته است و تضییق و توسعه داده است. در باب طرق اگر ما اطلاقاتی داشتیم که عقلاء در آن مورد بناء دارند آیا این اطلاقات به اطلاقش اخذ می‌شود؟ یعنی ظهور در اطلاق دارد یا نه این اطلاقات منصرف به همان بناء عقلاست؟ در اینجا مشهور تمسک به اطلاق می‌کنند یعنی عقلاء قول دو عادل را معتبر دانسته و بینه را و کفار عالم هم در عادل ثقه را معتبر می‌دانند. شارع در همین موردی که عقلاء دو عادل ثقه را قبول دارند می‌فرمایند او تقوم به البینه. اگر عقلاء قول دو عادل را در اختلاف مذهبین قبول ندارند که مدعای تنقیح همین بود. در همچنین جائی آیا ما می‌توانیم تمسک به اطلاق بینه کنیم یا این‌ها ارشاد به همان بنای عقلاست؟ مشهور ولعله المنصور می‌گویند ما اطلاق داریم و به آن تمسک می‌کنیم. این وجود خارجی قرینه انصراف نمی‌تواند باشد یعنی در مقام تنجیز و اعذار انصراف را خراب نمی‌کند. بعضی‌ها هم صریحاً گفته‌اند انصراف را خراب می‌کند که در مختلف کلمات در فقه و اصول این را ذکر می‌کنند. فرض کنید می‌گویند قاعده فراغ چون اینگونه است پس قاعده فراغ مقید به همان است.

بر فرض ما در موردی اطلاق داشته باشیم مثل صدق العادل که مفهوم آیه نبأ است یا اقرار که حجیت دارد، اقرار العقلاء علی انفسهم جائز که این روایت است و اطلاق، آیا اگر بناء عقلاء مضیق بود در مورد اختلاف مذهبین نبود بر حجیت اقرار و قول ثقه، آیا مع ذلک اطلاق حجیت دارد یا نه منصرف به همان بناء عقلائی است؟ گرچه به نظر ما حرف مشهور تام است اما در عین حال این باید بررسی شود اطلاق در باب طرق.

۳- بر فرض ما در این دومی حرف مشهور را بگوئیم یعنی طریقی باشد که اطلاق دارد و نگوئیم اطلاق در باب طرق، طرق منصرف است به بناء عقلاء و محجوم به همان حجم بناء عقلاست. یک اشکال دیگر می آید و آن این است که آیا این اطلاق منصرف به موارد سهو و خطاء نیست حتی در صورت علم به اختلاف مذهبین که احتمال می دهیم طرف عالماً و عامداً و هو معذور فی علمه و عمدتاً این حرف را زده و این کار را کرده آیا شامل می شود. مثلاً در باب قاعده فراغ عقلاء بناء دارند بر فراغ که کاری که قبل انجام داده را امروز می گوید درست انجام داده ام و شرع هم این را امضاء کرده است. کلمه شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو. اطلاق و عموم هم دارد در همه چیز. خوب آیا این می خواهد بگوید اگر احتمال دادی که سهو کرده باشد اصل عدم سهو و احتمال خطاء داده باشد اصل عدم خطاء است اما اگر احتمال می دهد که تعمداً بر خلاف مبنای الآن عمل کرده است. حج کرده یا مجتهداً و یا مقلداً که یکی از اضطرارها کافی است در صحت حج و احتمال دارد که اکتفاء به یک اضطراری کرده باشد. حالا بعد از سی سال که خودش مجتهد شده یا مقلد کسی شده که می گوید یک اضطراری کافی نیست و نمی داند چگونه حج انجام داده است؟ کلمه شککت فیه مما قد مضی عموم دارد، ولی آیا عموم هم

دارد در شمول مثل هذا المورد یا نه، این روایت می گوید اگر احتمال می دهی در گذشته سهواً چیزی را بر خلاف انجام داده‌ای به آن اعتنا نکن. چرا؟ به قرینه هو حین يتوضأ اذکر مما حین یشک و یک عده روایات مقیّده و مقیّده دارد. به حضرت عرض کرد وضو گرفته‌ام و بعد شک می‌کنم که چطور گرفته‌ام؟ حضرت می‌فرمایند: هو حین يتوضأ اذکر مما حین یشک. یعنی قاعده فراغ در جائی است که احتمال خطاء و سهو دهد.

یا آمد از حضرت پرسید در رکوع شک می‌کند که قرائت کرده یا نه؟ حضرت فرمودند: قد قرأت. در سجود شک می‌کند که رکوع کرده یا از قرائت رأساً به سجود رفته حضرت می‌فرمایند: بلی قد رکعت. که جماعتی گفته‌اند این معنایش این است که اگر احتمال می‌دهد سهو کرده اعتنا نکند. اما اگر فتوایش این بوده که با غسل مستحبی نماز می‌خواند بی‌وضو و در بعضی نمازها قطعاً اینگونه می‌خوانده است و سال‌ها اینگونه بوده حالا بعد از سال‌ها فتوایش عوض شده و یا مقلد کسی شده که می‌گوید با غسل مستحبی نمی‌شود نماز خواند. پس این ظهور نداشته است. یادش نیست که همه نمازها را اینگونه خوانده اما آیا احتمال هم می‌دهد که بدون وضو نماز خوانده باشد. گفته‌اند این روایات تقیید می‌کند عموم کل ما شککت فیه مما قد مضی را. چرا؟ نه بخاطر اینکه چون بناء عقلاء مقید است چون در بعضی موارد مثل همین باب فراغ روایت خاصه ما داریم. لهذا این مسأله محل خلاف است و این محل خلاف بوده و هست که در حین عمل که ملتفت نبوده حکمش چیست؟ آیا قاعده فراغ جاری است یا نیست و آیا این روایات مقید آن اطلاق و عموم کلما شککت هست یا نه؟

مطلب پنجم: خوب کسی بگوید ما تبعیض می‌کنیم. هر جا در اماره

اطلاق است به اطلاق عمل می‌کنیم مثل باب بینه، أو بما تقوم به البینه. اطلاق لفظی داریم و دلیل معتبر است و به آن اخذ می‌کنیم. هر جا هم که بناء عقلاء و سیره متشرعه بود و شک کردیم آنجا را قید می‌کنیم. یعنی تبعیض در امارات یعنی بینه حجت است حتی در مورد اختلاف در مذهب چرا؟ چون اطلاق دارد. اما قول ذی الید حجت نیست در مورد اختلاف در مذهب چون اطلاق لفظی و دلیل عام نداریم و بناء عقلاء و سیره متشرعه است که قدر متیقن دارد. این تبعیض ممکن است از نظر فنی یک کسی به آن ملتزم شود اما یک اشکال بزرگ دارد و آن این است که ملاک این امارات یکی است. تأمل کنیم به این حرف که قول بینه حجت است، قول عدل واحد در احکام حجت است در موضوعات بنابر قول جماعتی حجت است. قول ذی الید، اقرار حجت است. بیائیم بگوئیم اگر اختلاف مذهب بود آنکه دلیلش لفظی است چون اطلاق عموم دارد می‌گوئیم مع اختلاف مذهب حجیت دارد و آنکه دلیلش بناء و سیره عقلاء است مع اختلاف مذهب حجیت ندارد. این یک تفصیلی است که از نظر ذوق عرفی به نظر می‌رسد که درست نباشد. آیا در واقع می‌شود همچنین تفصیل را ملتزم شد؟ مشکل است.

گرچه این مسأله بین اعظام و فقهاء می‌بینید مختلف صحبت کرده‌اند اما اگر دوتا را پهلوی هم انسان بگذارد و به خود آن بزرگان‌شان دهد شاید قبول نکنند. مرحوم میرزای نائینی دو حرف را در دو جای دور از هم بیان می‌کنند ولی مطلبش به هم نزدیک است. در باب حجیت تقلید. عامی به چه دلیل قول مجتهد برایش حجیت دارد؟ گفته‌اند دلیلش بناء عقلاست و ادله لفظیه هم دارد مثل فللعوام ان یقلدوه یا آیه شریفه فاسئلوا أهل الذکر. یک خلاف قدیماً و حدیثاً در این ادله هست. جماعتی که شاید نسبت به مشهور داده شده، تمسک

به اطلاق این‌ها کرده‌اند، فاسئلوا أهل الذکر، هرچه از شروط مرجع تقلید که مسلم است این آیه قید می‌زند و هرچه از شروطش که جماعتی گفته‌اند شما در آن شک دارید که مرجع تقلید مثلاً باید حرّ باشد، شما که ادله را ملاحظه کردید مطمئن نشدید که این شرط هم ضمن شروط مرجع تقلید هست. تمسک می‌کنید به اطلاق فاسئلوا أهل الذکر. یا دیگر شروط مرجع تقلید مثل کتابت، بینا بودن. مرحوم میرزای نائینی در اینجا و تبعه جمع من تلامیذه گفته‌اند ادله تقلید اطلاق ندارد و نمی‌شود برای نفی قیود محتمله به آن تمسک کرد چرا؟ چون گفته‌اند در مقام بیان از این جهت نیست. لفظ مطلق است اما ظهور ندارد در اینکه مراد از این لفظ زدن این قید باشد. پس چیست؟ می‌خواهد در مقام اصل مشروعیت تقلید باشد. فاسئلوا أهل الذکر می‌گوید قول اهل خبره برای کسی که اهل خبره نیست معتبر است در این مقام است نه بیشتر و در مقام اطلاق نیست. همین میرزای نائینی در قاعده فراغ و تجاوز حکم می‌گویند. مطلق است و شامل می‌شود صورتی که می‌داند که ملتفت نبوده است. انگشتر محکمی در دستش دارد که با آن وضو گرفته و یقین دارد که نچرخانده که آب زیر آن برود ولی احتمال می‌دهد که شاید آب خودش زیر انگشتر رفته باشد. اگر یقین دارد که وضویش باطل است اما احتمال داد میرزای نائینی محکم می‌گویند وضویش درست است. خوب هو حین يتوضأ اذکر می‌گوید درست است در جائی که احتمال سهو و خطا بدهد نه در جائی که می‌داند ملتفت نبوده است. ایشان فرموده‌اند این قید نیست.

در تنقیح ج ۱ ص ۲۷۷ ایشان از اجود التقریرات ج ۲ ص ۴۸۱ از میرزای نائینی نقل می‌کنند یعنی شخصی مثل مرحوم میرزای نائینی اینجائی که در روایت قید دارد بلی قد رکعت، قد قرأت، هو حین يتوضأ اذکر من حین یشک

می فرماید: نه این قید نیست. و لهذا در صورتی که می داند اذکر نبوده، و ملتفت نبوده تا اذکر باشد. اذکر معنایش این است که آن موقع حواسش بیشتر جمع بوده اما اگر می داند حواسش جمع نبوده و غافل بوده و احتمال می دهد که شاید آب رسیده باشد.

کسی که ۴۰ - ۵۰ سال تقلید نمی کرده و اعمالش بدون تقلید بوده و می داند که اگر اعمالش فاسد بوده نمی دانسته فاسد است میرزای نائینی می فرماید تمام اعمالش درست است. بله آن هائی را که یقین دارد که باطل است فبها و اگر نمی داند چگونه بوده درست است. آن وقت ایشان در باب تقلید که اطلاعات اینگونه هست می گویند در مقام بیان از این جهت نیست. پس مسأله این است که اطلاعات این گیرها در آن هست آن وقت بخواهیم کل مسأله را دقت کنیم باید کل نظائرش را در نظر بگیریم و ببینیم آیا همه جا می توانیم ملتزم شویم و نقضی ندارد.

جلسه ۲۶۹

۲۱ شعبان ۱۴۲۱

صحبت این بود که در امارات اگر معلوم بود که در مبنا اختلاف است، آن وقت آنکه اقام الإماره و آنکه قامت الإماره عنده در صورتی که احتمال داده شود که این در مورد اختلاف استفاده کرده است مثل اینکه مسوخ را نجس می‌داند و نمی‌داند و شهادت داد و گفت آب نجس است و سبب را ذکر نکرد. در همچنین جائی شخص نمی‌تواند احراز نجاست کند چون احتمال دارد شاهد چون مبنایش نجاست مسوخ است وقتی که شهادت داد آب نجس شده احتمال می‌دهد روی این بوده که مسوخ از این آب قلیل خورده و نجس شده است. پس شهادتش اعتبار ندارد به جهت این احتمال.

مشهور گفته‌اند اشکال ندارد چون بناء عقلاء مقید نیست. غیر مشهور گفته‌اند بناء عقلاء مقید است به صورت عدم احراز اختلاف بالمبنی.

به اضافه به مطالب گذشته، یکی دیگر این است که بنای عقلاء و سیره متشرعه این دو لفظ ندارد، وقتیکه لفظ نداشت اگر شک شد به قدر متیقنش باید اخذ کرد از باب اینکه آن قدر متیقن است که بنای عقلاء بر آن است چون

مورد شک را ما نمی‌دانیم که بناء عقلاء بر آن باشد. در کبری گیری نیست که اگر در بناء و سیره متشرعه شک در سعه و ضیق شد قدر متیقن را باید اخذ کرد چون آن است که از اول تا آخر فقه خیلی موارد تمسک به سیره نمی‌شود و به بناء عقلاء می‌شود یک جوری نظر دهیم که اختلاف شود.

انسان می‌بیند در یک مواردی که خارجاً به نظر نمی‌رسد که فرقی باشد یا فارقی باشد چون دلیل خاصی ندارد انسان می‌بیند فقیه واحد در یک جا تصریح کرده به اینکه بناء عقلاء عام است و در یک مسأله دیگر تصریح کرده که بناء عقلاء عام نیست و برای ما محرز نیست که بناء عقلاء عام باشد. البته در کبری گیری نیست و اگر شک کردیم اصل عدم وجود بناء عقلاست در مورد شک. اما بخاطر اینکه ما در ادعاهائی که می‌شود و در فرمایشاتی که فرموده‌اند و خود ما می‌خواهیم استنباط کنیم برای اینکه بنای عقلاء هست باید با توجه بیشتر باشد.

در تنقیح ج ۳ ص ۱۲۸ در همین مسأله ما نحن فیه ایشان می‌فرمایند: إن البينة إذا أخبرت عن النجاسة ولم تذكر مستندها فلا يعتمد على شهادتها عند اختلافها في الأسباب. لأنه لم تثبت عندنا سيرة على ذلك. اما شبیه همین مسأله که باز دلیلش بناء عقلاست در ج ۴ ص ۲۴۲ یک مسأله‌ای است که غیبت از مطهرات است. اگر شخصی مدتی غایب شد و ما دیده بودیم که دیروز دستش نجس شده و حالا با آن معامله دست طاهر می‌کند عملش درست است با اینکه استصحاب می‌گوید بگو نجس است و غیبت طریق کاشف است از اینکه طاهرش کرده است. صاحب عروه فرموده است شش شرط دارد تا ما حکم به طهارت کنیم در تنقیح در معظم این شروط اشکال کرده است. یک شرط که صاحب عروه کرده است این است که فرموده: الرابع: علمه باشترط

الطهارة في الاستعمال المفروض. اما اگر کسی بود که نمی‌داند شرط صحت نماز مثلاً لباس پاک است، نمی‌شود به این عملش استناد کند. در همین جا که آیا عقلاء اعتماد بر این می‌کنند یا سیره متشرعه، در همین مسأله در تنقیح فرموده است: لا تبعد كفاية احتمال العلم ايضاً. فالإنصاف انّ السيرة غير مختصة بمورد دون مورد. لازم نیست که من بدانم که او می‌داند که شرط صحت نماز طهارت لباس است. همین که احتمال بدهم کافی است. چرا؟ چون سیره مختصر به مورد دون نیست. یعنی متدینین سیره قطعیه‌شان در تمام عصور بر این است که اعتماد می‌کنند بر غیبت به مجردی که احتمال بدهم که این می‌داند که می‌شود با لباس نجس نماز خواند و لازم نیست بدانیم مسأله‌دان است و احتمال بدهیم مسأله را بلد است همین کافی است و آنجا فرموده‌اند کافی نیست.

مرحوم کافی به عکس فرموده‌اند در اینجا شرط رابع صاحب عروه را پذیرفته‌اند که باید علم داشته به نماز باید با طهارت لباس باشد آنجا در باب شهادت فرموده‌اند شرط نیست اختلاف مبنی حتی مع علم باختلاف مبنی. همین که احتمال بدهم این که شهادت می‌دهد این چیز نجس است از باب ملاقات نجاستی است که من هم قبول دارم.

خوب دو فقیه معاصر در یک شهر دو نظر متفاوت دارند. این را عرض کردم که خود ما در ادله لیبیه و ما اکثر الاستدلال بها در فقه، بناء عقلاء و سیره متشرعه واقعاً انسان ببیند در بازار چگونه است؟ مراتب فرقی نمی‌کند که فرق می‌کند اما در صورتی که نمی‌دانم نظرش با من چگونه است احتمال می‌دهم که خلاف بیشتر باشد. اما آیا عقلاء و متشرعه در کجا جاری نمی‌دانند و در کجا جاری می‌دانند.

یک مطلب دیگر نقض بر فرمایش علامه و این آقایان است و آن این است که در شهادت و اخبار و حدس و حس در همه جاها می‌آید. شخص برای زید خبر حدسی، حسی، شهادت می‌دهد. یک وقت است که پیش زید محرز است که نظرش با نظر او یکسان است که بحثی نیست. یک وقت پیش عمرو محرز است که مبنای زید با او مختلف است. زید هم مسوخ را نجس می‌داند. یک وقت شک دارد عمرو که مبنای زید چیست در نجاست؟ عمرو نمی‌داند زید که گفت نجس است از باب این است مبنای زید دارد که عمرو قبول ندارد آن مبنی را یا نه؟ که در زمان ما این حالت بسیار زیاد است. در این صورت نگفته‌اند که تحقیق می‌خواهد. گفته‌اند در صورت احراز اختلاف مبانی تحقیق می‌خواهد. نقض این است که دلیلی که برای آن صورت آورده‌اند در این صورت هم می‌آید که احتمال اختلاف مبانی باشد. چرا گفته‌اند در صورت احراز اختلاف مبانی تحقیق می‌خواهد و حجیت ندارد قول ثقه، شهادت، قول طیب؟ در تنقیح ج ۳ ص ۱۶۶. ان الالفاظ وضعت للدلالة على ما أراد المتكلم تفهيمه ولا دلالة في كلام الشاهد على انه قصد تفهيم حصول الملاقاة المؤثرة بنظر المشهور عنده أو غيرها الشاهد فنحن في شك في ملاقات الماء للبول أو غيره من المنجسات. فأی مانع معه من الرجوع الى استصحاب عدم حصول الملاقاة المؤثرة. اگر علت این باشد باید در صورت احتمال اختلاف مبانی هم باید این گونه باشد.

ایشان عبارتی از علامه نقل فرموده‌اند که ظاهر عبارت علامه اعم است حتی در مورد احتمال اختلاف مبنا که بعد فرموده‌اند: هو الصحيح که فرمایش علامه صحیح است. گرچه مورد، مورد احراز اختلاف مبناست. ایشان در صفحه بعد عبارت علامه را نقل کرده‌اند که می‌فرمایند در تذکره علامه ج ۱

ص ۹۳. فما ذهب اليه العلامة قدس سره من ان الشاهد لا يعتنى بشهادته إذا شهد بالنجاسة ولم يذكر السبب (اختلاف مبانی را نمی‌گویند تصریح به این است که اختلاف مبانی نمی‌گوید) لجواز اعتماده (شاهد) علی ما يعتمد المشهور عنده لجوازه، هو الصحيح. که فقط در یک صورت می‌شود بر امارات اعتماد کرد و آن صورتی است که بینه، قول ثقه، ذو الید می‌گوید این نجس بود طاهر شد، طاهر بود نجس شد در جائی است که بدانم ملاک او در چیزی که شهادت می‌دهد یا ملاک من یکی است. در صورت احتمال آیا این لجوازه هست؟ اگر علت این است و عقلاء اعتماد نمی‌کنند با این احتمال و سیره متدینین نیست با این احتمال استصحاب نجاست باقی است فرقی نمی‌کند که من بدانم مبنایش با من مختلف است و احتمال دهم که اختلاف مبنا دارد. آیا می‌شود پایبند به این شد. نمی‌خواهم بگویم دلیل است، مسأله، مسأله احراز اختلاف مبنا تنها نیست، آن علتی که به جهت اختلاف مبنا در حجیت ندارد آن علت در احتمال اختلاف مبنا هم می‌آید. اگر این شد ما اکثره. ذو الید می‌آید قسم هم می‌خورد که الآن طاهر است و یا طاهرش کرده‌ام. اما من نمی‌دانم ملاک او در طهارت چیست؟ شاید ملاکش این است که در کر، بول یکبار طاهر می‌شود و ملاک من نباشد. ملاکش این است که در لباس عصر لازم نیست و من لازم می‌دانم. همین که احتمال دهم لجوازه می‌آید ولا مانع من الاستصحاب. اگر نجس بوده بگویم نجس و اگر طاهر بوده بگویم طاهر است. این نقض را چه می‌شود کرد؟ اگر دلیل غیر از این است که همین را فرموده‌اند و محور همین است و آقای حکیم هم فرمودند که بنای عقلاء این است که فرقی نمی‌گذارند و نسبت به صاحب جواهر هم داده‌اند که فرقی نمی‌گذارند و جواز احتمال اختلاف اینکه شهادت بر غیر چیزی باشد که عند المشهور عنده

صحیح است گفته‌اند اعتنا نمی‌کنند.

استبعاد نه نفی حکم می‌کند و نه اثبات حکم. فقط گاهی می‌شود استبعاد چون قوی است و یا چون گسترده است سبب شکستن ظهور می‌شود اگر در الفاظ باشد یا سبب قوت ظهور می‌شود. چون ظهور، وجوداً و عرفاً سد اسکندر که نیست فقط یک مطلب عقلانی است. استبعادات اگر زیاد شد گاهی این کار می‌کند و اینکه فقهاء در فقه زیاد تکیه بر استبعادات می‌کنند نه اینکه خود استبعاد را نفی تکلیف می‌دانند یا مثبت تکلیف. نه، از باب اینکه وقتی که ایشان استظهار کند استبعادات مختلف را در ذهنش چه بسا می‌شود که شک کند و از شک به اطمینان برسد. مثلاً همین مسأله‌ای که بین فقهاء معروف است که با هم اختلاف دارند از قدیم تا حالا. رضاع با ده رضعه تحقق پیدا می‌کند یا پانزده رضعه؟ دو عادل آمدند شهادت دادند که هذه زوجه لهذا شما هم حاکم هستید. شما کسی هستید که ده رضعه را موجب حرمت نمی‌دانید و احتمال می‌دهید که این زن با زید ۱۱ رضعه شیر خورده‌اند فقط این دو شاهد چون مبنایشان این است که ده رضعه نشر حرمت نمی‌کند لذا حجیت را قائل هستند که اگر سبب برای شما ذکر می‌شد شما می‌فهمیدید که این دو با هم زوجین هستند و آن‌ها پانزده رضعه را سبب حرمت می‌دانسته‌اند و یا حلال‌هائی که در بیع است و زوجیت و در چیزهای دیگر از احکام. اگر شما بدانید که این‌ها طلاق داده شده‌اند پیش دو نفری که ملکه عدالت ندارند اما حسن ظاهر دارند به نظر شما طلاق باطل است نه می‌توانید برای خود بگیری و نه تزویجش به دیگری کنید و اگر کسی عالماً عامداً عقد کرد حرمت ابدیه نمی‌آورد چون در عده نیست و هکذا در احکام. آیا در صورت اختلاف مبانی و احتمال مبانی که بسیار بیشتر است که لازمه این استدلال بود می‌شود پایبندش شد یا نه؟

جلسه ۲۷۰

۲۲ شعبان ۱۴۲۱

صحبت این بود که مثبتات موضوعات حسیّه و حدسیه و چیزهائی که با آن موضوع ثابت می‌شود حالا چه دلیل اثباتش اعتبار باشد عقلائی یا شرعی، بینه حجت است، قول عدل واحد در موردش و قول اهل خبره چه دوتا و چه یکی حجت است. هر چیزی را که شما حجت می‌دانید و مثبت موضوع است روی مبنای خودتان در حقیقه حجج آیا شرط است احراز موافقت مبنا یا شرط است عدم احراز تخالف مبنا؟ صحبت‌های چند جلسه گذشته تبعاً للمشهور به نظر می‌رسد که هیچ یک از این‌ها شرط نیست فقط یک مورد خارج است آن هم خروج موضوعی دارد نه به دلیل خاص و آن موردی است که صاحب عروه فرمودند که اگر شاهد، بینه، ذو الید و این‌ها مستندشان را ذکر کردند و آن مستند به نظر شما حجیت ندارد. مثلاً شما قول عدل واحد را در موضوعات حجت نمی‌دانید. دو شاهد عادل آمدند و گفتند این فرش نجس است و مدرک ما برای نجاست این فرش این است که زید که عادل است گفته که نجس است. این شهادت بدرد شما نمی‌خورد. چرا؟ چون مدرک

شاهد به نظر شما حجیت ندارد چون یک عدل واحد است و شهادت بر نجاست نیست. و موضوعاً خارج است چون حجیت شهادت در ظرف شک است چون اماره است و شما احتمال تبعدی نمی دهید که این نجس باشد. اما اگر این نبود و آن حجیتی که شما حجت می دانید، قدر متیقن، بینه آمد شهادت به یک خبر حسّی داد یا خبر حدسی. شما می دانید که مبنای بینه بر خلاف مبنای شماست اما نمی دانید که این شهادت روی مبنای خلاف است، این شهادت برای شما حجیت دارد که مشهور هم همین را می گویند. چرا برای شما حجیت دارد؟ آنهایی که لفظ دارد، اطلاقات ادله حجیت او تقوم به البینه، آنهایی هم که لفظ ندارد بناء عقلاء حرفهایی که از قول شیخ صاحب جواهر و حکیم نقل کردم که نسبت به شهرت هم داده اند فرموده اند بناء عقلاء بر عموم است.

صحبت راجع به این بود که اجتهاد و اعلمیت با چه ثابت می شود. عرض شد یک عده مثبتات را خود صاحب عروه و مشهور فرموده اند و گذشت و چند مورد دیگر است که مورد بحث است و یک یک را ذکر می کنیم و محل خلاف است و چندتا ذکر شد و یکی دیگر از مواردی که بعضی متعرض شده اند و اکثر ندیدم که متعرض شوند اما در التفات الیه این است که اگر شخصی عادل است به شما گفت من مجتهد مطلق هستم آیا اجتهادش ثابت می شود یا مجتهد مطلق است گفت من اعلمم آیا ثابت می شود. حالا این در جایی که با یک قول ثابت شود اگر با دو قول ثابت می شود یکی خودش و دیگری یک نفر دیگر. البته با فرض عدالت؟ هر جا ما شک بکنیم اصل عدمش است و در قول به عدم کفایت دو دلیل داریم: ۱- اصل، دلیل همیشگی، چون حجیت دلیل می خواهد، عدم حجیت که دلیل نمی خواهد، شک در حجیت

موضوع عدم حجیت است. ۲- این دور است، شما دارید اعتماد بودن زید بر خود زید و اعلیت زید بر خود زید و این دور محال است و قابل جعل و اعتبار نیست.

إن قلت: دور محال در تکوینیات است نه در اعتباریات. در تکوینیات توقف شیء علی نفسه مطلقاً محال است. اما در اعتباریات چون به ید من له الاعتبار است اگر حیث فرق کرد خروج موضوعی پیدا می‌کند و دور نیست و اینجا حیثش فرق می‌کند چون مسأله، مسأله حجیت است. آیا قولش حجت است یا نه؟ یک وقت می‌گوئیم زید پس متوقف است وجودش بر وجود پدرش، بعد می‌خواهیم بگوئیم متوقف است وجود پدر بر وجود پسر، این امکان ندارد و محال است و تناقض است اما در اعتباریات باید ببینیم من بیده الاعتبار چگونه اعتبار داده است و اگر حیثش فرق کرد و موضوع است. قلت: گفته‌اند بله کبری را قبول داریم که اگر حیث فرق کرد موضوع دوتا می‌شود اما ما نحن فیه از آن قبیل نیست.

آقایانی هم که مسأله را مطرح کرده‌اند اشکال کرده‌اند. آشیخ جعفر شوشتری در منهج الرشاد فرموده است اشکال و کسانی که حاشیه کرده‌اند گفته‌اند اشکالی نیست در اینکه ثابت نیست، اشکال نیست. شخصی می‌گوید من مجتهد یا اعلمم، اعتبار ندارد ولو عادل باشد و اگر شک کردیم احراز می‌خواهد.

می‌آئیم حرف این طرف را می‌بینیم که می‌گویند حرفش قبول است. فرض می‌کنیم این شخص عادل است که می‌گوید مجتهدم یا اعلمم. اگر اعتماد بر اجتهاد و عدالت بر یک شخص شود آیا می‌شود اعتماد کرد؟ اگر یکی دیگر به اضافه خودش گفت که این مجتهد و اعلم است آیا قولشان

حجت است؟ احتمال وجه کفایت چیست؟ این است که اگر این شخص عادل است و قول عدل واحد در موضوعات حجت است یا به اضافه یک عدل دیگر که می شود بینه، چه فرقی می کند؟ مقول و متعلق قولش مربوط به خودش باشد یا دیگری، اطلاق حجیت قول عدل چه فرقی می کند؟ آیا اطلاقات حجیت قول عدل واحد یا قول بینه، دو نفر عادل گفتند من و این مجتهدیم، او هم گفت من و این مجتهدیم، زید و عمرو، آیا این بینه تحقق پیدا می کند چون هر یک را دو نفر گفته مجتهد است خودش و دیگری که هر دو عادل هستند. و حیث هم مختلف است و دور نیست. دور آن است که توقف الشیء علی نفسه، مسأله این است که قول عدل معتبر، حالا منضم الی عدل آخر او وحده، بالنتیجه معتبر. وقتیکه بنا شد معتبر باشد این می گوید من مجتهدم، اگر شخصی که نمی دانیم عادل است یا نه می گفت من عادلم این دور می شد. اما اینجا داریم اعتماد بر عدالتش می کنیم روی اجتهاد خودش دو مطلب و حیث است. این شخص شاهد من حیث انه عادل مشهور علیه یا له من حیث انه مجتهد. و دارد شهادت به اجتهاد خودش می دهد نه عدالت که دور باشد. زید من حیث هو مجتهد و من حیث انه عادل. ثبوت اجتهادش توقف دارد بر قولش من حیث هو عادل، قول خود زید من حیث هو عادل آیا توقف بر اجتهاد دارد؟ نه. دور چرا محال است؟ چون تناقض است و اینجا نه دور است و نه تناقض. زید عدالتش از جای دیگر ثابت شده و تعبداً می شود عادل و این عادل می گوید فلان کس مجتهد است، چه خودش و چه غیر خودش، پس دور نیست.

اینجا یک حرف دیگر می آید و آن اینکه و علیهما، که حیث فرقی می کند و یکی هم گاهی برای اطمینان شخصی می شود. آدمهایی هستند که اگر انسان

نسبت به خودش چیزی گفت اطمینان پیدا می‌کنند چون می‌دانند که آدم راستگوئی است و اطمینان شخصی است به هر سببی که باشد. و اطمینان شخصی اگر پیدا شد معتبر است. یا اطمینان نوعی در مورد است یا شخصی. در اطمینان نوعی اختلاف حیث لازم دارد. یا اگر اطمینان شخصی حاصل شد. من زید را نمی‌شناسم که عدالت است یا نه؟ خودش آمد گفت من عادلَم و من اطمینان پیدا کردم از قولش، برای من حجت است و علم عرفی به هر سببی که این اطمینان بوجود آید. اینجا هم دور نیست چرا چون من مطمئن شدم به اینکه زید عادل است و فرقی ندارد که ده سال با او معاشر بودم و احراز عدالتش را کردم یا از قول خودش احراز شد و علیهما (بر این اطمینان شخصی و آن اطمینان نوعی) **يحمل على جمع من الفقهاء الاتقياء**. مکرر شده که زن و بچه یک مرجع تقلید از او می‌پرسند ما چکار کنیم از چه کسی تقلید کنیم؟ می‌گوید از من تقلید کنید و آن‌ها هم تقلید می‌کنند. اگر این حرف برای زن و بچه‌اش کافی نباشد اغراء به جهل هست و غالباً آن‌ها قاصر هستند.

می‌آئیم سر یک اشکال دیگر و آن این است که در باب شهادت، شهادت حجت است به شرطی که آن که شهادت می‌دهد ذو نفع نباشد و الا شهادت حجت ندارد و لهذا می‌گویند شهادة الشریک لشریکه حجت ندارد. پس اگر کسی گفت من مجتهد و اعلمم قولش حجت نیست.

الجواب: حرفی که مکرر سابقاً صحبت شد و آن اینکه آیا غیر از مورد مخاصمات آیا این اسمش شهادت است یا اخبار؟ طیب که می‌گوید زید مریض است و مریضی‌اش فلان قسم من است این شهادت می‌دهد یا خبر است؟ شهادت اخص مطلقای از خبر است، کل شهادة خبر و اما آیا هر کل خبر شهادة؟ نه. شهادت برای مخاصمات است. از نظر معنای لغوی بمعنای

شهود است یا معنای عامی دارد که فعل را هم شامل می‌شود از نظر معنای اصطلاحی، در ادله دارد شهادت شریک برای شریکش حجیت ندارد حالا اگر شریک برای شریکش گفت این مجتهد است، آیا حجیت ندارد؟ شهادت شریک لشریکه در جایی است که در مخاصمات باشد و نزاعی است بین این و آن در نزاع اگر کسی شهادت برای دیگری دارد که نفعش به خودش می‌رسد حجیت ندارد در غیر مخاصمات اگر دلیلی خاص داریم قبول می‌کنیم که ندیدم کسی متعرض شده باشد. ثانیاً: در غیر اموال آیا شهادت ذی نفع مردود است؟ آیا دلیلی بر این مردودیت هست؟ این ما نحن فیه هم نه مخاصمه است و نه مال. بله اینکه می‌گوید من مجتهدم نفع آخرت انشاء الله دارد اما در واقع گرفتاری دنیوی است و معنای تقلید در عرف و واقع این است که بند را گردن مرجع تقلید می‌اندازد و بند را مقلد دستش می‌کشد و اگر هر کس گفت چرا اینطور کردی می‌گوید او به من گفت بکن (وضع القلادة في عنقه) بنابر این اگر باشد اشکال این آقایان نمی‌دانیم وجهش چیست؟ شاید وجهش این باشد که چون ذی نفع هستند و برای خودش می‌گوید.

جلسه ۲۷۱

۲۳ شعبان ۱۴۲۱

بنابر اینکه قول عدل واحد در موضوعات حجت باشد که یکی اش هم اجتهاد و اعلمیت است اگر امر حدسی است و اهل خبره باشد و اگر حسی است خبرویت لازم ندارد. تتبع بخاطر این است که انسان قوت قلب پیدا کند. که تنها در میدان نیست و از فرمایشات فقهاء ابوابی برایش باز می شود.

مسأله این است که این عدل واحد موضوعات با آن ثابت شود و یا ثقه واحد اگر عدل نباشد، بنابر این مبنا اگر یک عدل واحد با آن امری ثابت می شود و یا با یک ثقه فرقی نمی کند که زن یا مرد باشد یا نه باید مرد باشد؟ چند جمله در موارد مختلف فقه است که از کاشف الغطاء در کشف الغطاء که در مقام فتوی هم هست نقل می کنم برای رفع استبعاد و بعد ببینیم از ادله چه بدست می آید. چاپ قدیم کشف الغطاء در مسأله اینکه زن اگر ۵۰ تا ۶۰ سال رسید دیگر عادت نمی شود و اگر خون دید استحاضه است. این مسأله را در ص ۱۲۸ فرموده است: **ويثبت النسب فيهما** (یعنی قریشی است و نبطی است که استصحاب حیض کند بعد از ۵۰ سال) **في القرائن المفدية للعلم وبالشیاع وشهادة**

العدلین وفي الاكتفاء بشهادة العدل الواحد ولو خثی وجه قوي.

دیگری در مسأله طلاق ص ۱۳۴. طلاق در حیض صحیح نیست و اگر طلاق داد استصحاباً للحیض و بعد معلوم شد که نه حائض نبوده یا بالعکس، ایشان فرموده است وفي قبول العدل الواحد ولو كان امرأة وجه قوي. و در ص ۱۳۹ فرموده است وفي الاكتفاء بالواحدة العدل كما في سائر العبادات وجه قوي.

و در ص ۱۷۷ فرموده است: ويثبت التطهير بشهادة العدلین أو العدل الواحد ولو كان انثی.

و در ص ۱۸۷ در مسأله کربیت: ويكفي في اثباته خبر العدلین بل العدل الواحد مذکراً أو انثی. و در همان صفحه، عکس مسأله و آن جائی است که نجاست اصابه کرده به چیزی، چه چیزی مثبت نجاستش است؟ فرموده: ويقبل فيها (اصابة النجاسة فيهما) خبر العدلین وفي قبول قول العدل الواحد وإن كان انثی قوة.

در مسأله ثبوت کسوفین ص ۲۵۷. ولا بد من العلم أو الشیاع أو شهادة العدلین والأحوط العمل بخبر العدل ذکراً كان أو انثی. احوط مال انثی نیست، مال عدل است. که فرقی نمی کند زن باشد یا مرد.

تابع صحبت های گذشته این است که در موردی که قول مرد حجت است و با آن موضوع ثابت می شود (غیر از مسأله باب قضاء و مخاصمات و هلال) جائی که دلیل خاص ندارد ملکیت است ثابت می شود، نجاست و طهارت، سن، نسبت و موضوعات بنابر اینکه با عدل واحد ثابت شود باید مرد باشد یا اگر زن هم بود کافی است؟ بنابر اینکه با یک ثقه ثابت شود آیا باید مرد باشد یا اگر زن هم باشد کافی است؟ می آئیم سر ادله، ادله حجیت یا

لفظیه است مثل مفهوم آیه نبأ و غیر آن و یا بنای عقلاست. اگر بنای عقلاء باشد، عقلاء وقتیکه روی عدل واحد تکیه می‌کنند چون مرد است و یا چون عدل است و متحرز از کذب است اعتماد می‌کنند؟ چون عادل است و متحرز است از کذب اعتماد می‌کنند و ملاک عقلاء قرب به واقع است و احتمال خطاء کمتر بودن است و در امورشان آن است و فرقی نمی‌کند مرد باشد یا زن. مسأله هم یک دلیل لفظی نیست که بگوئیم جمود بر لفظ می‌کنیم. دونکم العقلاء. بدلیل اینکه اهل خبره رجولیت را شرط نمی‌دانند اگر طبیعی مرد یا زن بود به او رجوع می‌کنند. حالا مسأله اینکه مرد به مرد و زن به زن رجوع کند آن یک مسأله دیگر است که باید دید ادله شرعی نیست؟ پس عقلاء دنبال عدالت و وثاقت هستند، فرقی نمی‌کند مرد یا زن. عرب باشد یا عجم؟ عبد باشد یا حرّ، سالم البدن باشد یا مریض باشد. ملاک عدالت است.

پس فرمایش کاشف الغطاء اگر روی بنای عقلاء باشد که ظاهراً حرف معقولی است. می‌آئیم به اینکه اگر خبر عدل واحد یا ثقه را روی ادله لفظیه گفتیم حجت است. اگر نظرتان باشد به مناسبتی صحبت شد که در حجیت قول ثقه وإن لم یکن عدلاً بل وإن لم یکن مسلماً که تعبیرات بعضی از آقایان بود. در آنجا صحبت شد که روایاتی دارد که استدلال به استقراء شد در آنجا. ولو روایات در موارد جزئیه است در باب وصیت و نکاح بود که خوانده شد که حضرت فرمودند: **إِنْ كَانَ ثَقَّةً**. کلمه ثقه آیا خاص به مرد است یا اعم از مرد و زن؟ اعم است از مرد و زن. یعنی آن شخصی که مرد باشد یا زن. اگر انصراف دهیم به مرد، این بدوی است و از باب کثرت وجود است که غالباً مردها در این کارها هستند و خبرها را می‌دهند. بله اگر انصراف از حاق لفظ بود این مطلق بودن لفظ فایده ندارد.

در باب عدالت: **إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا** خود منطوق آیه که مفهوم عکس همین منطوق است. این فاسق را می شود ظهور داد فقط در مرد فاسق نه زن فاسق؟ اعم است؟ فسق است که سبب تبیین می شود و آدم فاسق تحرز از کذب ندارد و نمی شود روی حرفش اعتماد کرد. شخص فاسق نه مرد فاسق. زن فاسق هم همین است. چون فسق ظهور عقلانی دارد که خصوصیت دارد حالا اگر فاسق خنثی مشکل هم هست و بنابر اینکه بگوئیم طبیعت ثالثه است که نه مرد است و نه زن. می گوئیم نه فاسق او را نمی گیرد و فقط مرد فاسق است؟ آیا عادل باید باشد و اگر عادل بود قبول نیست قولش.

پس اگر جائی خبر عدل واحد معتبر باشد که در باب روایات مسلماً معتبر است آیا خصوصیت دارد که راوی مرد باشد و اگر یک زن عادل بود آیا گیری دارد؟ اگر در موضوعات هم خبر عدل واحد حجت شد و یا خبر ثقه حجت شد، همانطور که مرحوم کاشف الغطاء فرموده اند و کم کسی به این مسأله تعرض کرده است.

ممکن است به ذهن برسد که نقض در ادله دارد که اگر کسی وصیت کرد و مرد و معلوم نبود که وصیت کرده است و کسی شهادت داد که این میت وصیت کرده است اگر دو شاهد عادل بودند و شهادت دادند و قسم خوردند درست می شود و اگر زن ها شهادت دادند اگر یک زن بود ربع ثابت می شود و دو زن نصف و سه زن سه ربع و چهار نفر کل وصیت ثابت می شود. و کار خود شارع تخصیص بنای عقلاست و به عقلاء این مسأله و مطلب ربطی ندارد که یک زن ربع دو زن نصف. شارع خواسته یکی قاعده عدل و انصافی را به یک خاصی بفرماید، لذا در جاهای دیگر نمی آید و در غیر اموال نمی آید. مورد خاص است و دلیل خاص و ما نمی توانیم با این ادله عامه را خراب کنیم

مگر در همین مورد و نه اینکه با این می‌توانیم جاهای دیگر را اثبات کنیم. پس این‌ها موارد خاصه‌ای است که نمی‌شود از آن استفاده حکم عمومی کرد. یکی ما داریم اطلاعات ادله را شامل مرد و زن می‌شود اگر تمسک به ادله لفظیه است و اگر بنای عقلاست که مسلماً پیش عقلاء فرقی نمی‌کند. هذا تمام الکلام در مسأله عشرين در مسأله تقلید عروه.

می‌آئیم سر مسأله بیست و یکم. فرموده است: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعین تقلیده (ظن شخصی است نه علم) بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية (احتمال در یک طرف است) يقدم كما إذا علم انها اما متساويان أو هذا المعين ولا يَحتمل اعلمية الآخر. فالأحوط تقديم من يَحتمل اعلميته. اینجا یک بحث، بحث خود مسأله است که بعد می‌آید. یک تمهیداتی مقدمه در این مسأله هست که ملاحظه شود:

۱- اینکه ایشان فرمودند اگر علم و بینه نبود. ظاهراً علم و بینه خصوصیت ندارد. تمام مثبتات اعلمیت، یعنی اگر چیزی که یثبت الأعلمیة نبود، یا احراز علم یا احرازهای تبعدی که سابقاً ایشان فرمودند اعلمیت ثابت می‌شود با: علم، بینه، شیاع مفید للعلم. اگر می‌فرمایند علم و بینه نباشد یعنی هیچ مثبتی نباشد از باب مثال است که این دو را فرمودند یعنی شیاع مفید علم نباشد یا مطلق الشیاع نباشد اگر کسی شیاع را حجت می‌داند یا حکم حاکم به اعلمیت نباشد یا اشتهار عند اهل الخبرة یا عدل واحد و ثقه واحد یا ادعای نفسه إذا كان عدلاً اگر کسی این‌ها را مثبت می‌داند. اینکه ایشان فرموده اگر علم یا بینه نیست، این دوتا خصوصیت ندارد و ظاهراً مطلب روشن است. ایشان می‌خواهد بفرماید اگر مثبت اعلمیتی نیست، حالا هر چه را که مثبت می‌دانید

و هیچکدامش نبود که ظاهراً این از باب مثال است نه خصوصیت دارد علم و بینه.

یک مطلب دیگر که یک مطلب علمی است. ایشان اعلامیت را به دو قسم کرده‌اند. در جائی که اعلامیت ثابت نیست، نه ثبوت وجدانی نه تعبدی، فرموده‌اند اگر ظن به اعلامیت احدهما هست، فتوی داده‌اند به وجوب تقدیم مظنون الأعلمیة. اگر احتمال اعلامیت است احتیاط وجوبی کرده‌اند. این تفریق ایشان و معظم محشین که بر این ثابت شده‌اند که نه اینجا و نه آنجا را حاشیه کرده‌اند. این تفریق ایشان بین ظن به اعلامیت که در آن فتوی داده‌اند که فرمودند: **وإن حصل الظن بأعلمیة احدهما تعین تقلیده** که فتوی داده‌اند. در جائی که احتمال اعلامیت هست ولو فرموده‌اند یقدم ولی بعد از یقدم را توضیح داده فرموده‌اند: **فالأحوط تقدیم من یحتمل اعلامیة**. غالب معلقین ساکت هستند. یک عده‌ای تعلیق زده‌اند یا در اینجا یا آنجا. مرحوم نائینی و تبعه جامعه من تلامیذه آقای حکیم و میلانی، این‌ها احوط را فتوی کرده‌اند. در محتمل الأعلمیة گفته‌اند الأقوی تعین تقلیده یعنی هر دو را فتوی کرده‌اند. بعضی‌ها مثل مرحوم آقا ضیاء و تبعه تلمیذه آسید احمد خوانساری آن طرف را احتیاط کرده‌اند. در مظنون الأعلمیة فتوی را مبدل به احتیاط کرده‌اند یعنی هر دو را احتیاط کرده‌اند. این سه قول در مسأله: ۱- تفریق که صاحب عروه و معظم قائل شده‌اند. ۲- فتوی در مظنون و محتمل الأعلمیة. ۳- احتیاط در هر دو. این نقل اقوال این آقایان.

در اصول و فقه بنابر این است که ظن، شک، سهو از نظر موضوع فرق می‌کند اما از نظر حکم یکسان هستند. عند الشارع ما دو چیز داریم: یکی علم و دیگری غیر علم احتمال راجح باشد که اسمش ظن است. احتمال مرجوح

باشد که اسمش وهم است و احتمال مساوی باشد که اسمش شک و احتمال است. این‌ها از نظر شرعی یک حکم دارند. علم فرقی نمی‌کند که وجدانی یا تبعیدی باشد و اگر علم به حجیت است و اسمش علم است و اسمش ظن نیست لهذا از آن تعبیر به ظنون الخاصه می‌کنند. یعنی شارع روی این ظن انگشت گذاشته و گفته معتبر است.

پس در شرع اصولاً و فقهاً این حرف پا برجا شده که **انّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً**. ظن و شک و وهم یکسان است. و روی این مبنا باید بگوئید تمامشان یک حکم دارند. یعنی تفریق نکنیم. اگر تقدیم من لا یطرد اعلمیه لازم باشد، چه مظنون باشد چه محتمل باشد باید تقدیمش کرد. اگر نه مسلم نیست که محتمل الأعلمیه واجب التقدیم است، مظنون الأعلمیه هم همینطور است. یعنی یا باید مثل مرحوم نائینی همه‌اش را فتوی دهیم یا باید همه‌اش را مثل مرحوم آقا ضیاء همه‌اش را احتیاط کنید. بله در یک مواردی در شرع داریم که ظن خصوصیت دارد مثل باب وقف، قبله و قدر مسلمش در باب رکعات نماز است که دلیل خاص دارد ولی در مسأله اعلمیت که دلیل خاص نداریم. اینجا یکی از موضوعات عامه دیگر است پس این تفریق مرحوم صاحب عروه که معظم ساکت شده‌اند وجهش چیست؟ وجه این یکی از دو صورت است:

۱- یا کسی باید ادعا کند که بنای عقلاء اینگونه است چون اصل وجوب تقلید اعلم روی بنای عقلاء بود. و می‌گویند عقلاء در جائی که تشخیص می‌دهند یقیناً این اعلم است او را مقدم می‌دارند و در جائی که ظن به اعلمیت این دارند باز هم مقدم می‌دانند. اما در جائی که احتمال اعلمیت هست عقلاء احتیاط می‌کنند نه واجب التقدیم می‌دانند. حالا باید ببینیم از بناء عقلاء راستی

یک همچنین چیزی درمی آید و راستی اینطور است یا نه اگر اقریبیت به واقع احتمالیه را هم موجب لزوم اتباع بدانند احتمال و ظن هر دو یکی است.

۲- یا باید روی اصل تعیین این را درست کرد و دوران بین تعیین و تخییر است و حکم عقل است. یا من مخیرم بین تقلید زید و عمرو اگر متساوی باشند و یا معین است بر من تقلید زید، اگر زید اعلم باشد.

اگر مسأله، مسأله عقلاست که دونکم العقلاء که ببینیم راستی همچنین تفصیلی هست که اشکالی ندارد اما به نظر نمی رسد که عقلاء اینگونه اند که به فتوی و احتیاط تفصیل قائل باشند فرض هم جائی است که عسر و حرج نیست و عناوین ثانویه ای در کار نباشد.

و اما اگر مسأله دوران بین تعیین و تخییر است. من ندیدم اصولاً و فقهاً که تفصیل بین ظن را احتمال داده باشد حتی خود مرحوم آسید محمد کاظم یزدی. ملاک اصل تعیین احتمال است چه راجح باشد و چه نباشد. وجه دیگری هم به نظر نرسید برای این جهت تقدیم.

پس قاعده این است که گذشته از اینکه اصل تعیین را اصولاً و فقهاً تبعاً للمشهور به نظر نمی رسد که اصل تعیین باشد، اصل تخییر است. پس اینکه مرحوم صاحب عروه فرموده اند اگر اعلم محرز است واجب است تقلیدش و اگر مظنون الاعلمیه است تعین تقلیده و اگر محتمل الاعلمیه است الأحوط تعین تقدیمه، وجهی برایش به نظر نمی رسد.

مضافاً به این مرحوم صاحب عروه اگر نظرتان باشد در مسأله ۱۲، مسأله تقدیم اعلم فرمودند: مع الإمكان تقلید اعلم واجب است علی الأحوط یعنی در جائی که محرز باشد قطعاً زید از عمرو اعلم است ایشان فتوی نداده اند و بنابر احتیاط کرده اند، چطور اینجا بین ظن و احتمال تفریق قائل شده اند و احتمال

را احوط گفته‌اند آنجا احتیاط نیاورده‌اند با اینکه اصل وجوب تقلید اعلم به نظر ایشان فتوی نبود و فرمودند: **يجب تقلید الأعلم مع الإمكان علی الأحوط**. پس یا باید مثل مرحوم میرزای نائینی کرد اگر فتوی است همه را فتوی دهیم یا مثل مرحوم آقا ضیاء همه را احتیاط کرد. و به نظر نمی‌رسد که تفریق وجهی داشته باشد. بله مورد ظن احتمال اقریبیت به واقع بیشتر است اما شارع اعتناء به ظن نکرده است و ظن و احتمال را از نظر حکم سواء دانسته‌اند.

جلسه ۲۷۲

۲۴ شعبان ۱۴۲۱

بحث راجع به مسأله ۲۱ عروه بود و اینکه در صورتی که احتمال اعلمیت احد المجتهدین را بدهد تکلیف چیست؟ عرض شد یک تمهیداتی اینجا هست. دو تمهید عرض شد. یک تمهید دیگر این است که موضوع این مسأله توقف دارد بر قول به وجوب تقلید اعلم یا مطلقاً یا بنا بر تفصیلاتی که بود مورد وجوبش. یعنی وقتی که انسان ظن دارد به اینکه زید اعلم از عمرو است یا احتمال می‌دهد که اعلم باشد. این در جایی است که تقلید از اعلم واجب باشد. اگر کسی قائل است مثل صاحب جواهر که تقلید از اعلم مطلق واجب نیست این مسأله برایش موضوع ندارد. چون در صورتی که یقین دارد که زید اعلم از عمرو است واجب نیست تقلید از زید بکند چه برسد به اینکه ظن کند تا احتمال دارد و هکذا تفصیلاتی که در بحث تقلید اعلم گذشت. بنا بر مورد عدم وجوبش.

یکی از تفصیلاتی که گذشت جماعتی مثل آسید عبد الهادی شیرازی که قائل بودند این بود که تقلید اعلم واجب مطلق نیست، صاحب عروه در باب

اعلم فرمودند: **يجب تقلید الاعلم** و بعد فرمودند: **ويجب الفحص عنه**. اگر واجب، واجب مطلق باشد فحص از آن واجب است اما اگر واجب، واجب مشروط باشد یعنی مشروط به علم به وجوده. گفته بودند تقلید اعلم در جائی واجب است که علم به وجودش باشد لهذا اگر انسان نمی‌داند بین این مجتهدین اعلمی هست فحص لازم نیست. بنابر این تفصیل، این مسأله باز موضوع ندارد ولو این مفصل نمی‌گوید تقلید اعلم واجب نیست، می‌گوید تقلید اعلم در صورتی که علم به وجودش ندارید واجب نیست. و این مسأله، مسأله‌ای بود که علم به وجودش نداریم. چون مسأله موضوعش این بود ظن به اعلمیت زید دارم یا احتمال اعلمیت زید را دارم پس علم به وجودش ندارم، یا بنابر تفصیلی که قدیماً و حدیثاً قائل داشته و دارد اینکه تقلید اعلم در صورت علم به اختلاف فقط واجب است. یعنی در جائی که مقلد می‌داند که این زید و عمرو فتاوایشان مختلف در مسائلی که محل ابتلای این مقلد است یا علم تفصیلی دارد که بعضی این را قید کرده‌اند و یا علم اجمالی دارد. یعنی می‌داند در مسائلی که محل ابتلاش است حالا نمی‌داند کدام، اجمالاً می‌داند این دو با هم اختلاف نظر دارند که گفته بودند سابقاً قبل از صاحب جواهر این بود، و تا امروز هم قائل دارد که تقلید اعلم در این صورت واجب است در صورت علم به اختلاف فتاوا چه تفصیلاً و چه اجمالاً که بعضی گفته‌اند هر دو و بعضی گفته‌اند حتماً باید تفصیلی باشد در غیر این صورت تقلید اعلم واجب نیست. بنابر این تفصیل باز هم این مسأله ۲۱ عروه موضوعی ندارد اگر علم به اختلاف فتاوا نیست در مسائلی که محل ابتلاء شخص است. پس مسأله ۲۱ عروه موضوعش وجوب تقلید اعلم مطلق است چه مطلق بلا تفصیل چه در مورد تفصیل. بنابر این بعد از این تمهیدات نوبت به اصل مسأله می‌رسد.

این مسأله چهار صورت دارد. مرحوم صاحب عروه متعرض دو صورت شده‌اند و بقیه آقایان دو صورت دیگر را بیان نموده‌اند.

الصورة الأولى که صاحب عروه متعرض نشده‌اند و ترتیب فنی اقتضاء می‌کند که آن را صورت اول قرار دهیم و غالباً شرح عروه آن را صورت اولی قرار داده‌اند جایی است که علم اجمالی به اعلمیت احدی است. زید و عمرو هر دو مجتهدند. عامی می‌خواهد تقلید کند علم اجمالی دارد که یا زید اعلم از عمرو است و یا عمرو اعلم از زید است. حالا این علم اجمالی از هر کجا که حاصل شده است، صحبت سر منشأش نیست، گاهی منشأش اختیار شخصی است و گاهی تعارض بی‌تین است مثل اینکه از دو عادل پرسیده و هر دو گفته‌اند زید اعلم است و از دو عادل دیگر پرسیده گفته‌اند عمرو اعلم است. در صورت علم اجمالی به اعلمیت احدی بنا بر وجوب تقلید اعلم این اشتباه حجت بلا حجت است. اگر غیر اعلم قولش حجت نیست و اعلم است که قولش حجت است و من یقین دارم که یکی از دیگری اعلم است ولی نمی‌دانم کدامیک، در اینجا نمی‌دانم کدام حجت است و یقین دارم حجتی هست و این حجت در اقرار محصوره مشتبه شده (علم اجمالی معروف) تنجیز واقعی بر من دارد. من باید آنکه واقعاً اعلم است به قولش عمل کنم چون العلم الإجمالی کالعلم التفصیلی. و اگر می‌دانستم کدام اعلم است باید از او تقلید می‌کردم و حالا هم که علم اجمالی دارم که این یا آن اعلم است، این علم اجمالی منجز است کالعلم التفصیلی. یعنی باید طبق تنجیز علم اجمالی روی این مبنا من مکلف و مقلدی به آنکه واقعاً حجت است به آن عمل کرده باشیم اینجا جای اشتغال است. اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد. در مقام عمل باید احتیاط کنم و بینم فتاوی این‌ها در اقل و اکثر هر جا اکثر است به

آن عمل کنم. هر جا متباین است و احتیاط ممکن است به هر دو عمل کنم. اگر یکی می‌گوید سه تسبیحه و یکی می‌گوید یکی باید سه تسبیحه بخوانم. و اگر دوران بین محذورین شد تخییر جاری کنم. پس باید احتیاط بین تقلیدین کنم.

اللهم إلا أن يقال همان گونه‌ای که گذشت در بحث مجتهدین متساویین که گفته بودند یتخییر بینهما. که در باب تقلید اجماع هست که احتیاط واجب نیست. یعنی به عنوان یک اصل عام واجب نیست نه در یک جزئیاتی. یعنی مکلف آنکه باید ابتداءً عمل کند یا مجتهد باشد یا مقلد باشد. ما کسی را نداریم که بر او واجب باشد که در تمام عمرش احتیاط باید بکند. گفته‌اند الاحتیاط یجوز. چون درک الواقع یعنی عن الاجتهاد والتقلید و لهذا در مسأله اولی صاحب عروه صحبت شد که گفته‌اند که صاحب عروه ردیف قرار داده است و احتیاط را در عرض اجتهاد و تقلید قرار داده است و واقعاً احتیاط در عرض اجتهاد و تقلید نیست. کسی که احتیاط می‌کند نوبت به اجتهاد و تقلید نمی‌رسد. اجتهاد و تقلید مال کسی است که احتیاط نکند یا نمی‌خواهد احتیاط کند یا نمی‌داند راه احتیاط چیست؟ احتیاط درک واقع است و اجتهاد و تقلید برای کسی است که واقع را نمی‌داند یا نمی‌خواهد دنبال واقع برود یعنی برایش واجب نیست لذا دنبالش نمی‌رود.

پس اجماع است که در باب تقلید احتیاط نداریم و جائی نداریم که باید به عامی بگوئیم در کل عمرت باید احتیاط کنی. من بعد التیا و التی این اجماع را پذیرفته‌ام اما روی مبنای آقایان این اجماع تام نیست چرا؟ چون اولاً این اجماع، اجماع منقول است، آیا اجماع محصل است. راستی احراز شده تمام فقهاء نظرشان این است؟ چند نفری نقل کرده‌اند و شیخ انصاری بنابر اجماع

گذاشته‌اند و بعدی‌ها کمابیش پذیرفته‌اند. و ثانیاً آیا این اجماع یک اطلاقی دارد که این مورد را بگیرد. چون اجماع یک دلیل لئی است و در هر جا که شک کردیم دلیل لئی قدر متیقنش را باید اخذ کنیم و مورد شک را شامل نمی‌شود چون لفظ است و آیه و روایت است که اطلاق و عموم دارد. بله گفته‌اند اگر اجماع یک معقدی داشت (مورد گره) و این معقد اطلاق داشت. یعنی هر کس گفته است احتیاط واجب نیست یک لفظی گفته که آن لفظ اطلاقش شامل جمیع موارد می‌شود. پس اگر معقد اجماع مطلق بود می‌شود اجماع بر این معقد و لفظ و اجماع بر اطلاق که مسلماً همچنین چیزی نیست تا بگوئیم این موارد را می‌گیرد. مضافاً به اشکال معروفی که قولش از مقدس اردبیلی شروع شده و آمده و الآن هم معروف است، اجماع محتمل الاستناد است پس حجت نیست. فقهاء هم که گفته‌اند احتیاط لازم نیست بخاطر یک اصل روی چه استناد کرده‌اند. احتمال می‌دهیم بخاطر لا ضرر ولا حرج بوده است. پس به اصطلاح اجماع تبعدی نیست اگر هر سه این اشکال‌ها جواب داده شد، بله این حرف تام می‌شود. این شخص ولو علم اجمالی به اعلمیت زید دارد یا عمرو اما چون بر او احتیاط واجب نیست، این یک مورد از عموم تنجیز علم اجمالی بالاجماع بیرون کشیده می‌شود و می‌گوئیم العلم الإجمالي كالعلم التفصیلي الا في باب التقليد.

اگر ما باشیم و قواعد یا باید این اجماع را بپذیریم و این اشکالات ثلاثه را جواب دهیم یا بگوئیم این اجماع معلوم نیست این مورد را می‌گیرد و یا اصلاً اجماع تام نیست. بله یک حرفی هست که عمل اعظم و اتقیاء قدیماً و حدیثاً بوده و هست و مراجعه فقه سبب اطمینان انسان می‌شود که اگر یک مجموعه‌ای از اهل خبره و اتقیاء چیزی گفتند اگر بر انسان بطلانش روشن نبود

می‌تواند یک اهل خبره دیگر از این‌ها تبعیت کند حتی اگر عنوان شهرت و شهرت عظیمه به آن داده نشود. اگر این شد که حتی مثل شیخ انصاری و صاحب عروه می‌بینیم در مسائل متعدد تنها وجهشان همین است و وجه دیگر ندارند و در ما نحن فیه همین وجه است و کم و زیاد پایبند هستند که در باب تقلید احتیاط لازم نیست، لهذا در باب مجتهدین مختلفین اصلاً عنایت به اختلاف ندارند با اینکه همه جا فقهاً و اصولاً مشهور همین را قائلند و آن این است که وقتی که یک مطلبی را مشهور محققین و اتقیاء می‌بینیم در مجتهدین متساویین که مصداق ظاهر علم اجمالی و تنجیز است می‌گویند از یکی تقلید کند هر چند که اختلاف هم داشته باشد و علم اجمالی دارد به اعلمیت زید بر عمرو و یا عمرو بر زید. یا اینکه یک حرف دیگر بزنیم که شاید همین مدرک این آقایان باشد و آن این است که عمده وجوب تقلید اعلم بناء عقلاست، وقتی که دو طبیب و مهندس و قانون‌دان و مقوم باشند و محرز است معیناً که این اعلم از آن است می‌گویند عقلاء سراغ غیر اعلم نمی‌روند اما اگر محرز نبود تفصیلاً، احراز اجمالی پیش عقلاء موجب تنجیز واقع نیست و اگر فهمیدند که یکی از این دو طبیب از دیگر اعلم است ولی نمی‌داند این یا آن، پیش یکی از این‌ها می‌روند و اینطور نیست که هم پیش این و هم آن برود و بین این دو را جمع کند و احتیاط کند. اگر این دو وجه درست نشد قاعده‌اش احتیاط است.

پس والحاصل این است که صورت اولائی که صاحب عروه متعرض نشده‌اند این است که عامی می‌داند یا زید اعلم از عمرو و یا عمرو اعلم از زید است، بنابر وجوب تقلید اعلم مطلقاً. اصل اولی که عقلی است که اشتغال است باید احتیاط کند مگر دو حرف قبل را بزنیم که هر دو حرف غیر بعید

انصافاً. یک اینکه چون اهل خبره گفته‌اند معذر است عند العقلاء و تنجیز و اعذار عقلانی است و یا اینکه بگوئیم خود بناء عقلاء که دلیل وجوب تقلید اعلم مطلق است، این بناء ضیق است و واسع نیست و سیره عقلاء بر التزام به واقع در صورت علم اجمالی نیست، در صورتی تقلید اعلم را واجب می‌دانند و واقع را منجز می‌دانند که محرز باشد تفصیلاً اعلم.

جلسه ۲۷۳

۱۱ سوال ۱۴۲۱

صحبت راجع به مسأله ۲۱ باب تقلید عروه بود. این عبارت مسأله است: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة. دو مجتهد جامع الشرائط تقلید منهای اعلمیت و امکان تبعدی و عقلی نیست که تحصیل اعلم شود و اگر ضرر و حرج بود لازم نیست تقلید اعلم و لا ضرر و لا حرج احکام عقلیه را رفع می کند بلحاظ اثر شرعی آن احکام عقلیه.

پس اگر نتوانستم تحصیل علم وجدانی کنم که زید اعلم از عمرو است یا عمرو اعلم از زید است و علم تبعدی هم مقدور نیست که بینة عادلہ بگویند این یا آن اعلم است و این هم نیست. این نیست یا از باب اینکه خارجاً نیست یا حکماً نیست یعنی متعارض است، یکی می گوید زید اعلم است و یک بینة می گوید عمرو اعلم است. پس بینة ای که حجت باشد نداریم و هکذا طرف دیگر شرعیه برای تحصیل علم به اعلمیت مثل شیاع که گذشت.

صاحب عروه در اینجا دو فرع فرموده اند: فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعین تقلیده که فتوی داده اند. این ظن، ظن غیر حجت است بما هو

غیر حجت و مراد از آن ظن شخصی است، ۶۰ یا ۷۰ درصد روی قرائن می دانم که زید اعلم از عمرو است که تقلید زید واجب است بل لو كان في احدهما احتمال الأعلمية يقدم كما إذا علم انها اما متساويان أو هذا المعين اعلم ولا يحتمل اعلمية الآخر. فالأحوط تقديم من يحتمل اعلميته، احتياط وجوبی فرموده‌اند. در اول که ظن به اعلمیت است ایشان فتوی به وجوب تقلید داده‌اند و در فرع دوم که احتمال اعلمیت داده می‌شود، احتياط وجوبی فرموده‌اند در تقلید.

این مسأله از مسائل کثیره الابتلاء است چون در مسأله اعلم بجهت کثرت مجتهدین که منهای اعلمیت در شروط دیگر جامع الشرائط هستند، زیاد هستند و چون زیاد هستند علم به اعلمیت، علم وجدانی کم است که علم پیدا کند که در بین ۵۰ مرجع تقلید از همه اعلم است، البته کم است نه اینکه نیست آن وقت علم تبعدی هم که غیر معارض باشد باز هم کم است و واقعاً خارجاً عده‌ای معتقدند که زید اعلم است و عده‌ای معتقدند عمرو اعلم است. اگر بینه‌ای بدون معارض حاصل شود این هم کم است. پس علم وجدانی و تبعدی به اعلمیت هست اما کم است، لکن ظن و احتمال خیلی مؤونه ندارد و خیلی زیاد است.

پس اگر کسی ظن پیدا کرد که زید اعلم از عمرو است، ظن غیر معتبر نه ظن معتبر و ظنی که ناشی از بینه و قول ثقه است که آن علم تبعدی است. از نظر حکمی ما دو چیز بیشتر نداریم یا علم یا احتمال و شک. چون اگر ظن معتبر است حکماً کالعلم است از نظر حجیت و اگر ظن غیر معتبر است که در حکم شک است. آن وقت آن ظنی که لا یعنی من الحق شیئاً است صاحب عروه فرموده اگر ظن به اعلمیت زید بر عمرو حاصل شد صاحب عروه

فرموده که تقلیدش متعین است و اگر احتمال بود احتیاط وجوبی کرده که باز تقلیدش تعین است.

این مسأله فروع دیگر دارد و آن جائی است که علم اجمالی به اعلمیت احدهما هست که صحبت شد. فروعی دیگر هم دارد که بعد صحبت می‌شود. صاحب عروه دو فرع فرموده‌اند: فرع اول مسأله ظن به اعلمیت احدهماست. البته روشن است که فرقی نمی‌کند دو مجتهد یا بیست مجتهد یا پنجاه تا باشد چون صحبت سر ظن به اعلمیت است.

سابقاً عرض شد که این بحث مبتنی بر وجوب تقلید اعلم است یا بعنوان فتوی یا احتیاط وجوبی. اگر کسی قائل است که تقلید اعلم واجب نیست. این مسأله اصلاً مطرح نیست. و یک خلاف دیگر هست که آیا تقلید اعلم واجب مطلق است یا واجب مشروط به علم به وجوده است. مشهور از شیخ انصاری به این طرف این است که واجب مطلق است و مرحوم شیخ انصاری عبارتی در رساله صراط النجاة دارند که فارسی است که ترجمه عربی شده که می‌فرمایند: ظاهر الكلمات ان تقلید الأعلم واجب مطلق ولیس مشروطاً بمعنی انه يجب علی المکلف تحصیل الأعلم ویفهم من هو الأعلم. این حرف بوی اجماع می‌دهد که انسان باید دنبال این برود که اصلاً اعلمی در کار هست یا نیست، اگر واقعاً یکی اعلم است و من نمی‌دانم که اعلمی هست یا نه، این جهل و نمی‌دانم بنابر مشهور عذر نیست و باید فحص کنم، مگر اینکه نتوانم یا ضرر و حرج باشد و گرنه اگر اعلمی هست فتوایش بر مقلد منجز است چه بداند اعلم کیست یا نداند.

جماعتی دیگر و منهم آسید عبد الهادی شیرازی صریحاً فرموده‌اند تقلید اعلم واجب مشروط است و واجب مطلق نیست یعنی گفته‌اند اگر دانستید زید

از بقیه مراجع اعلم است جائز نیست تقلید مفضول کنید، اما لازم نیست دنبالش بروید تا بفهمید که زید اعلم است و از یکی تقلید کن.

بنابر این قول که تقلید اعلم واجب مشروط است باز این مسأله ۲۱ عروه موردی ندارد چون جائی را بحث می‌کند که علم به اعلمیت نیست یا ظن به اعلمیت احدهما است و یا احتمال اعلمیت. پس شرط وجوب تقلید اعلم به نظر غیر مشهور که حصول العلم بالأعلمیه است موجود نیست، پس بنابر این قول هم مسأله موردی ندارد.

بحث مسأله ۲۱ این است که علم نیست، ظن است، احتمال است پس علم نیست پس شرط نیست پس مشروط نیست.

پس بنابر این دو قول که هر دو غیر مشهور است: یکی عدم وجوب تقلید اعلم مطلقاً و یکی عدم وجوب تقلید الأعلم مع عدم حصول العلم بوجوده. پس بحث این مسأله موردی ندارد و مورد دارد با دو قید: ۱- اینکه بگوئیم تقلید اعلم واجب است مقابل قول بعدم وجوبه مطلقاً. ۲- اینکه بگوئیم واجب مطلق است مقابل قولی که می‌گوید واجب مشروط است. بنابر اینکه تقلید اعلم واجب است و مطلق است، این مسأله مورد دارد.

می‌آئیم سر خود اصل مسأله. ایشان فرمودند یتعیّن تقلیده، اگر احتمال فرع دوم را می‌دهد که فرمودند: الأحوط که تقلید کند. یک نکته‌ای اینجا عرض کنم.

ظاهر عبارت صاحب عروه این است که در صورت ظن ایشان فتوی به تقلید اعلم دارد و در صورت احتمال احتیاط وجوبی دارد. این مسأله را با خود مسأله اصل تقلید اعلم ملاحظه کنید و نظر خود صاحب عروه. در خود اصل تقلید اعلم در اصل وجوب تقلید اعلم صاحب عروه احتیاط فرمودند و

فتوی نداشتند. عبارت عروه این بود: **يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط** و ایشان در آنجا اقوی و لا یبعد نداشت و یتعیّن تقلیده نداشت و اصل تقلید اعلم را ایشان مبنی بر احتیاط و جوبی می دانستند که همانجا در مسأله ۱۲ اگر حواشی را ملاحظه بفرمائید یک عده از فقهاء که به نظرشان تقلید اعلم واجب است فتوی نه احتیاطاً آنجا حاشیه زده اند مکرر و فرموده اند: **بل هو الأقوی بل الأظهر** که این تعبیرها ظهور در فتوی دارد که صاحب عروه فرمود اصل تقلید اعلم و جوبش احتیاط است و تبدیل به فتوی کرده اند **جماعة من المحشّین**. آن وقت اینها چطور با هم می سازد؟ اصل وجوب تقلید اعلم و جوب فتوای نداشتن باشد اما عند الظن بالأعلمیة فتوای به وجوب داشته باشد لهذا فرمودند **يجب الفحص عنه**.

می آئیم سر خود مسأله ظن به تقلید اعلم. اولاً باید اول این را تام دانست که کسانی که تقلید اعلم را فتوی به وجوبش می دهند در صورت ظن هم می گویند فتوی به قوتش باقی است اما کسی که مثل خود صاحب عروه و کسانی که مسأله ۱۲ را حاشیه نکرده اند و علی الأحوط را تبدیل به فتوی نکرده اند. این سؤال نسبت به آنها می آید که چرا تعین را تبدیل به احتیاط نکردید با اینکه این یکی از مراحل نازله وجود اعلم است در خارج.

حالا بنابر اینکه تقلید اعلم فتوی به وجوبش هست، صاحب عروه فرموده در صورت ظن به اعلمیت باز هم فتوی فرق می کند. اینجا دلیلش چیست؟ یکی از دو چیز است: ۱- مبنای علمی و اصولی است ۲- قضیه خارجییه سوقیه است.

یکی از دو چیز باید باشد یا بناء العقلاء که عقلاء بنایشان بر این است که در رجوع به اهل خبره و تعین رجوع به اعلم لازم نمی دانند که احراز وجدانی

شده باشد به اعلمیتش. احراز ظنی، و ظنی که بما هو اعتبار ندارد. با این ظن باز هم عقلاء اتباع این را لازم می‌دانند و منجز واقع می‌دانند و اگر از اعلم اتباع نکرد و از دیگری اتباع کرد و در خلاف واقع قرار گرفت معذور نیست. در همین دلیل برداشت فقهاء مختلف است بعضی‌ها گفته‌اند هست و بعضی گفته‌اند نیست. اگر کسی گفت همچنین چیزی از بناء عقلاء نیست و یا گفت شک داریم آیا همچنین چیزی از بناء عقلاء هست یا نیست چون احراز می‌خواهد، نوبت به اصل عقلی می‌رسد که دوران بین تعیین و تخییر است. که اگر با احتمال تعین واقعی این احتمال تعیین‌آور باشد در مقام تنجیز با حصول ظن به طریق اولی منجز می‌شود فقط بحث در اصل میناست که بحث مفصلی در اصول است. که عرض شد در مقام بحث علمی اصل تخییر مقدم است بر اصل تعیین. چون اصل سببی است و آن اصل مسببی است. اما کسی که قائل به اصل تعیین است آن هم دلیل دیگر است که در طول هم هستند و دلیل دیگری است که مظنون الأعلمیة یجب تقدیمه. این حاصل استدلال برای تعیین تقلیده برای مظنون الأعلمیة.

جلسه ۲۷۴

۱۴ شعبان ۱۴۳۱

در مضمون الأعلمیة به تعین تقلیدش و در محتمل الأعلمیة احتیاط وجوبی کرده‌اند خود ایشان در حاشیه صراط النجاة فقط ظن به اعلمیة را در این مسأله مطرح کرده‌اند (مسأله سوم) و احتمال الأعلمیة را مطرح نکرده‌اند. آسید محمد کاظم در حاشیه هر دو را مطرح کرده و فتوی داده‌اند و فرموده‌اند: *یکفی فی وجوب الأخذ الظن بالأعلمیة، بل احتمالها. یعنی آن هم وجوب الأخذ فرموده‌اند در آنجاست و قائل شده‌اند در حکم ظاهری و مقام تنجیز بین ظن به اعلمیة و احتمال اعلمیة (در صراط النجاة) در عروة تفریق فرموده‌اند. ظن به اعلمیة را فتوی داده‌اند و احتمال اعلمیة را احتیاط وجوبی کرده‌اند.*

مرحوم شیخ، میرزای بزرگ و میرزای نائینی و مرحوم آخوند همه ظن به اعلمیة را فتوی داده‌اند به تعین تقلیدش. مرحوم آقا ضیاء این مسأله ظن به اعلمیة که ما نحن فیه است را تفصیل داده‌اند و این تفصیل را در حاشیه عروہ فرموده‌اند و خود ایشان حاشیه بر صراط النجاة شیخ دارند که آنجا این تفصیل را متعرض نشده‌اند و مطلق گذاشته‌اند.

صحبت سر تفصیل ایشان است که چیست و چه می‌تواند وجهش باشد؟ ایشان فرموده‌اند: در زید و عمرو، ما ظن به اعلمیت زید بر عمرو داریم. ایشان فرموده‌اند نسبت به عمرو چیست؟ احتمال نسبت به عمرو مقابل ظن به اعلمیت زید چیست؟ اینجا را تفصیل قائل شده و فرموده‌اند: اگر احتمال نسبت به عمرو ایضاً اعلمیت است که احتمال وهمی است. چون وهم مقابل ظن است. وقتی که زید و عمرو هستند و من نسبت به زید ظن اعلمیت دارم بر عمرو و ۶۰ تا ۷۰ درصد احتمال می‌دهم که زید اعلم از عمرو باشد. اگر احتمال وهم که عمرو اعلم از زید باشد باید ۳۰ درصد باشد مقابل ۷۰ درصد باشد که وهم است. ایشان فرموده‌اند اگر مقابل ظن در آن طرف (در عمرو) باز احتمال اعلمیت است ولو موهوماً، اینجا تخییر است و ظن مقدم نیست. اما اگر مقابل ظن احتمال در عمرو تساوی است یعنی برداشت من اینگونه است که زید ظن دارم که اعلم از عمرو است. اگر زید اعلم نباشد متساوی هستند. یعنی یقین دارم که عمرو اعلم از زید نیست و احتمال ۱۰ درصد هم نمی‌دهم. این احتمال الاعلمیه ظن است نه صرف احتمال که ۵۰ درصد باشد. ایشان فرموده اگر اینگونه است و مقابل ظن به اعلمیت احتمال در طرف مساوات با این مظنون الاعلمیه است، اینجا ظن مقدم است. یعنی یتعیّن تقلید زید اما اگر مقابل ظن ایضاً احتمال اعلمیت در طرف هست فقط احتمال مرجوح، اینجا تخییر هست. بعد فرموده‌اند: اللهم إلا أن يقال و بعد هم در آخر یک فتأمل زده‌اند. گفته‌اند: اللهم إلا أن يقال حتی در صورتی که در طرف عمرو احتمال اعلمیت باشد اما چون احتمال، احتمال مرجوح است و وهم است مظنون الاعلمیه اقرب به واقع خواهد بود. اقربیت در حدّ ظن. پس اگر این اقربیت شد یتعیّن. غیر از آقا ضیاء کسی این تفصیل را قائل نشده است.

وجه این فرمایش چه می‌تواند باشد؟ وجه این فرمایش ظاهراً همان بناء عقلاست و آن این باشد که مظنون الأعلمیة (یعنی ایشان یک قید به بناء عقلاء زده‌اند) و آن این است که عقلاء بنائشان بر این است که اگر کسی محرز الأعلمیة شد او را مقدم می‌دارند و اگر مظنون الأعلمیة شد ایضاً مقدمش می‌دارند بشرط اینکه این ظن معارض به احتمال ولو احتمال وهمی در طرف نباشد. اما اگر معارض به احتمال وهمی در طرف بود معلوم نیست که بناء عقلاء بر تعین مظنون باشد.

اینجا دو عرض هست: ۱- اصلاً ما ببینیم خود ظن که دیروز عرض شد، این ظن، ظن غیر حجة است و ظنی که بما هو حجة ندارد که ادله اربعه بر عدم حجیتش اقامه شده است و اینکه آمیرزا محمد تقی فرموده‌اند: لا اعتبار بالمظنة. به عمومات تمسک کرده‌اند و اطلاعات و اصل عدم حجیت و اصل عقلائی و عقلی تمسک کرده‌اند. اگر بنا شد ظن از نظر شارع لا حکم باشد یعنی حکم ظن حکم شک باشد و حکمی نداشته باشد مگر اینکه دلیل خاص داشته باشد، اگر بنا بر عدم حجة ظن است، هر جا ظن حجت داشته باشد دلیل خاصی می‌خواهد یا باید در مقام طریقت باشد و یا بناء عقلاء مسلمی در کار باشد یا دلیل تبعدی خاص می‌خواهد و اگر نبود و بنای عقلائی حتی مشکوک بود و محرز نبود باز هم حجیت ندارد، چه خصوصیتی دارد؟

می‌آئیم سر اقربیت به واقع، (این اقربیت به واقع) چون در مسأله ۱۲ مفصل صحبت شد و یکی از ادله این بود لهذا من آن را تکرار نمی‌کنم فقط اجمالاً عرض می‌کنم بعنوان یک اصل عام و قاعده عامه اقربیت الی الواقع هم صغری و هم کبری اشکال دارد. اما صغری اشکال دارد. من ۷۰ درصد احتمال می‌دهم که زید از عمرو اعلم باشد، اینکه ۷۰ درصد قولش اقرب به واقع

است، اقرب به واقع یعنی به آن حکمی که در لوح محفوظ است چون اعلم است و خبرویتش بیشتر است، اما این صغری یا معدوم الوجود است یا نادر الوجود است. چرا؟ چون آن عمرو که یا احتمال تساوی می‌دهم و یا احتمال وهمی به اعلمیتش می‌دهم اگر آن فتوایش مطابق باشد با کسی که ولو از اموات که از این مظنون الأعلمیة یا محرز الأعلمیة است و یا مظنون الأعلمیة است نسبت به این‌ها، این اقریبیت را از کجا می‌دانیم؟ چون اگر ملاک اقریبیت به واقع بود چون این نیست خبرویتش از آن بیشتر است پس احتمال مطابقتش با واقع بیشتر است، آن خودش نسبت خبرویتش کمتر است اما فتوایش غالباً موافق است با محققین و مدققین از علماء که یا نادر است و یا اصلاً ممکن است در مقام اثبات معدوم الوجود باشد که جائی داشته باشیم که زید ۷۰ درصد اعلمیتش بدهیم از عمرو و عمرو که ۳۰ درصد احتمال می‌دهیم یا احتمال مساوی هست مطابق نباشد با یکی از کسانی که یا مسلماً اعلم از زیدند. گذشته از اینکه مسأله، مسأله واقع نیست. کبری مسأله این است: کلاماً **كان اقرب الى الواقع محصل الأخذ به**، اما **يجب الأخذ به**؟ باید یجب باشد تا بگوئیم تعین تقلیده، بله الأقرب الى الواقع در هر چیزی بهتر است بحث سر خوب و بد نیست، بحث سر مسأله الزام است و مسأله تعین است و اگر تقلید دیگری کردم و مخالف با واقع درآمد معذور نیستم و منجز نیست.

پس عقلاء مطلب را می‌خواهند و حسب ادله شرعیه حیاة مقدم بر موت شده است و ما هم ملتزم هستیم اما مسأله این است که اگر دلیل اقرب به واقع شد که اگر ملاک اقریبیت شد اولاً صغری این اقریبیت محرز نیست و اگر محرز نشد کافی است یعنی لازم نیست که آن مفضول و اعلم وهمی قولش مطابق است با کسی که یا محرز الأعلمیة از این مظنون الأعلمیة است و یا مظنون

الأعلمية است نسبت به این وهمی که احتمال بدهیم کافی است و احتمالش همیشه قطعاً هست. یا اصلاً موردی نیست که این احتمال نباشد و یا اگر هم باشد جداً نادر است که ما بدانیم این زید که مظنون العلمیه نسبت به عمرو هست، قولش اقرب الی الواقع است نسبت به قول عمرو. یعنی قول عمرو مطابق نیست با قول کسی که اعلم از این مظنون العلمیه باشد و یا مظنون العلمیه نسبت به این باشد و کبرایش هم قبلاً عرض شد که بزرگان قائل هستند که اقربیت الی الواقع سبب حسن است نه سبب الزام و اگر هر دو طریقت دارند این اقرب الی الواقع است.

یک عرض دیگر نسبت به فرمایش آقا ضیاء این است که: اگر مسأله این باشد که مظنون العلمیه ملاک شد، ما سؤال می‌کنیم که آیا این فقط در مسأله اعلم و اقوی خبره خصوصیت دارد و یا هر چه ملاک اقربیت به واقع باشد؟ اگر خصوصیت دارد که لا دلیل خاص علیه و اگر می‌گویند این از باب این است که اقربیت به واقع دارد و بناء عقلاء است چرا در جاهای دیگر مطرح نشده است.

و قبلاً مسأله‌اش گذشت که اگر دو مجتهد از نظر علمی متساوی هستند یا وجداناً و یا تعبداً، اما احدهما اورع من الآخر. جماعتی از اعظام فتوی داده و بعضی احتیاط و جوبی کرده‌اند که الأورع مقدم. ملاکش چه بود؟ اقربیت به واقع است چون اورع بیشتر تأمل و فحص می‌کند و نتیجه قریب به واقعش بیشتر است.

سؤال این است کسانی که اورع را مقدم تعیین می‌دانستند. مثل اعلم چرا آنجا مظنون الأورعیه را مطرح نکرده‌اند؟ آیا آن را هم می‌گویند یعنی می‌گویند محرز العلمیه مقدم است، مظنون العلمیه مقدم است و محتمل العلمیه مقدم

است، آیا همین حرف را در اورع می‌زنند؟ خیر.

اگر ما فرضاً اورع را مقدم بدانیم آیا می‌گوئیم مضمون الأورعیه تعیینش مقدم است و محتمل الأورعیه را مقدم بدانیم و تقلید دیگری را اصلاً جائز ندانیم و منجز و معذر ندانیم؟ البته این‌ها اشکال نیست، سؤال است که آیا اعلمیت خصوصیتی دارد با ملاک تفضیل و تقدم است چه عند العقلاء یا اصل تعیین هر چه که باشد، آیا می‌شود همه این‌ها را ملتزم شد اشکال ندارد ملتزم می‌شویم، اما اگر نمی‌شود، اعلمیت چه خصوصیتی دارد؟

جلسه ۲۷۵

۱۳ سوال ۱۴۲۱

صحبت این بود بنابر وجوب تقلید اعلم چه فتویٰ و چه احتیاطاً، آیا اگر اعلمیت زید مثلاً محرز نبود و مظنون بود هل تقلید یتعیّن و يجب في مقام التنجيز والإعذار أم لا؟ مرحوم آشیخ عبد الکریم حائری اینجا تفصیلی قائل شده‌اند که می‌فرمایند: اگر شخص مقلد نیست و می‌خواهد شروع به تقلید کند و از بین چند مرجع تقلید یکی مظنون الأعلمیة است ایشان می‌فرمایند این متعیّن است. اما اگر این شخص مقلد کسی هست که او اعلم بوده و بعد از مدتی عمرو مظنون الأعلمیة شد. تقلید مظنون العلمیة در اینجا مستوجب یک اشکال است و آن عدول از حی به حی است. اگر این شد ایشان فرموده‌اند: فالأحوط الترك. که عدول به مظنون الأعلمیة نکند. پس اگر مستوجب عدول شد مراعات ترک عدول به نظر ایشان اهم از مراعاة تقلید مظنون الأعلمیة است.

اینجا چند عرض هست: ۱- در باب تقلید اعلم صحبت شد مفصل که آن‌هائی که می‌گویند تقلید اعلم لازم است می‌گویند حتی اذا استلزم العدول که مشهور اینگونه می‌گویند. حتی عبارت عروه در ظاهراً مسأله ۱۱ بود که اینطور

بود که لا يجوز العدول عن الحي الى الحي إلا إذا كان الثاني اعلم. مطلب دیگر این است: این مسأله خودش، (مظنون الأعلمیة يجب تقلیده و عدول حرام است) تلفیق از دو مسأله است که اصولاً محل ابتلاء هم می شود. که شخصی که از او تقلید می کنیم و اعلم بوده بعد کسی دیگر اعلم می شود و مشهور می گویند عدول به او واجب است و یا مظنون الأعلمیة می شود. و البته تلفیق فی محله است. آن وقت این مسأله خودش مسأله تزاحم است نه تعارض. تعارض و تزاحم فرقی این است. در باب تعارض یک ملاک فقط هست که مکلف به آن جاهل است که ملاک این است یا این. تزاحم این است که دو ملاک است و مکلف در مقام امتثال قادر بر جمع نیست. آن وقت در تزاحم فرق نمی کند که دو ملاک وجوب یا حرمت و یا یکی وجوب و یکی حرمت باشد. یعنی در ما نحن فيه تقلید مظنون الأعلمیة واجب و عدول عن الحي الى الحي حرام، این هر دو ملاک کامل را دارد. اگر انسان می دانست تقلید مظنون الأعلمیة بکند بدون اینکه مستلزم عدول از حی به حی شود هر دو واجب است و بنا بود عدول نکند چون لا يجوز و تقلید مظنون الأعلمیة بکند. پس هر دو یکی اثباتاً و دیگری نفیاً ملاک کامل دارد که یکی وجوب و دیگری حرمت است. فقط در جائی که شخص تقلید زید را کرده و زید هم زنده است ولی بعد از مدتی ظن پیدا کرد که عمرو اعلم از زید است اینجا بخواهد تقلید مظنون الأعلمیة کند که واجب است، مستلزم عدول است که حرام است، بخواهد این حرام که عدول است را انجام ندهد لازمه اش ترک واجب است، یعنی بماند بر تقلید کسی که دیگری مظنون الأعلمیة از اوست.

پس این مسأله خودش مورد تزاحم است. در باب تزاحم دو ملاک کامل

است که مکلف در مقام امتثال قادر بر جمع بین این دو ملاک نیست، چکار کند که هم بتواند عمل به وجوب تقلید مظنون الأعلمیة کرده باشد و هم عدول نکرده باشد. باید یکی را ملتزم شود و قادر بر جمع این دو الزام نیست. حالا که اینطور شد باب تزاحم باب اهم و مهم است. اگر احدهما اهم از آخر بود آن مقدم است یعنی اگر تقلید مظنون الأعلمیة کند و اگر ملاک حرمت عدول اقوی است از ملاک مظنون الأعلمیة باید عدول نکند و بماند بر تقلید همین زید که مظنون الأعلمیة نیست و دیگری هست. و اگر هم ملاک هر دو محرز نشد که این اهم از آن است از نظر شرع و ادله و یا آن اهم است که می شود تخییر.

البته اینجا یک حاشیه مهم است و آن این است که محتمل الأهمیة هم واجب التقدیم است یعنی اگر این دو ملاک برایمان محرز نبود که ملاک این اهم است یا ملاک آن و لکن احتمال دادیم که این ملاکش اهم از او باشد.

اگر فقیه احتمال داد که ملاک احد المتزاحمین در واقع فی اللوح المحفوظ اهم باشد از ملاک دیگری، جماعتی که به ذهن می رسد این اقرب باشد گفته اند اصل عدم اهمیت در اینجا محکم است و جماعتی هم از اعظام مثل مرحوم میرزای نائینی فرموده اند اگر احتمال اهمیت ملاک داده شد در مقام ظاهر واجب التقلید است. یعنی اگر این را مقدم داشت و واقعاً دیگری اهم بود این شخص معذور است و اگر این را مقدم نداشت و واقعاً اهم نبود معذور نیست که اهم را اعم از محتمل الأهمیة دانستند.

حالا ما باید ببینیم که در این دو مسأله نظر چیست؟ جماعتی کم گفته بودند عدول حرام است حتی الی الأعلم. در عین اینکه تقلید اعلم را لازم می دانند. بحث برای اینگونه فقهاء حل است. اما مشهور که هر دو مسأله را

قائل هستند یعنی هم ملاک کامل می‌دانند برای وجوب تقلید اعلم ولو اعلمیتش ظنیه باشد و هم ملاک کامل می‌دانند برای حرمت عدول، شما در این تلفیق چه می‌کنید؟ می‌گویند: از حرمت عدول دست برمی‌دارید و می‌گوئید اگر عدول به مظنون الأعلمیه شد واجب است، باید ملاک تقلید مظنون الأعلمیه را اقوی بدانید از ملاک حرمت عدول و اگر نه می‌گوئید عدول نکند و ملاک تقلید الأعلمیه را اهم می‌دانید ولو اهم احتمالی می‌گوئید باید عدول کند. بحث اینجاست که خود حاج شیخ از کدام هستند در اینجا. البته بحث علمی است نه اشکال بر حاج شیخ.

صاحب عروه در همین مسأله ۲۱ فرموده‌اند اگر احد المجتهدين مظنون الأعلمیه شد تعین تقلیده که ظاهرش فتواست، حاج شیخ اینجا را حاشیه نکرده‌اند و فرموده‌اند علی الأحوط، یعنی فتوی را نپذیرفته‌اند. پس تقلید مظنون الأعلمیه به نظر ایشان آن قدر قوت دارد وفاقاً لصاحب العروه که فتوی داده‌اند اینجا. پس به نظر می‌رسد که تقلید مظنون الأعلمیه ملاکش آن قدر قوی است که در حد فتواست. می‌رویم مسأله ۱۱ عروه را ملاحظه می‌کنیم. ایشان فتوا داده‌اند: لا يجوز العدول عن الحي الى الحي. حاج شیخ آنجا حاشیه زده‌اند علی الأحوط، نه إلا إذا كان الثاني اعلم. یعنی صاحب عروه فتوا داده‌اند به اینکه عدول از حی به حی لا يجوز، حاج شیخ ملاک حرمت عدول در نظرشان به قوت حد فتوی نبوده لذا نوشته‌اند علی الأحوط، پس نظر حاج شیخ در حرمت عدول احتیاط و جویی است و در وجوب تقلید مظنون الأعلمیه فتوای به وجوب است. پس وجوب تقلید مظنون الأعلمیه به نظر ایشان اقوی ملاکاً است از حرمت عدول. بنابر این، این تفصیل وجهش چیست؟

وقتی که ایشان می‌فرمایند: لا يجوز العدول عن الحي الى الحي على الأحوط، این معنایش این است که من فتوی نمی‌دهم که عدول حرام است و لکن اگر شما عدول کردید من جوابگو نیستم و به گردن نمی‌گیرم که عدول جائز است و نمی‌خواهم به گردن نیز بگیرم و فتوی به حرمت عدول دهم لذا فرموده‌اند علی الأحوط. اگر ملاک حرمت عدول و وجوب تقلید مظنون الأعلمیة هر دو فتوی بود یا هر دو در حد احتیاط و جوبی بود، این جای این بود که بگوئیم هر دو ملاکشان محرز نیست اقوائتیش و تخییر هست، یا اگر کسی مبنای میرزای نائینی را داشته باشد که محتمل الأعلمیة را مقدم بدارد هر دو در عین اینکه فتوی هستند اما احتمال اعلمیت در این بیش از آن است و ممکن است مقدم بدارد از باب محتمل الأعلمیة و یا آن را مقدم بدارد چون اهمیتش بیشتر است. هر دو در حد احتیاط و جوبی است، احدهما احتمال اهمیت داده می‌شود از باب محتمل الأهمیة مقدم می‌دارد اشکالی ندارد اما اگر یکی فتوی و دیگری احتیاط و جوبی است، مسلّم است که ملاک الزام در آن اقوی است از ملاک الزام در آنکه احتیاط و جوبی است. اگر اقواست پس قاعده‌اش این است که شخصی که فتوی دارد به تقلید مظنون الأعلمیة و فتوی ندارد در حرمت عدول بگوید مظنون الأعلمیة يجب تقلیده حتی إذا استوجب العدول، چون ترک احتیاط و جوبی است بخاطر فتوی، در جایی که تراحم است و قابل جمع نیست. نمی‌تواند هم عدول نکرده باشد و هم تقلید مظنون الأعلمیة کرده باشد. شما در آینده اگر در هر دو فتوی یا هر دو احتیاط و جوبی نسبت به آن داشتید می‌گوئید تخییر است. يجب تقلید مظنون الأعلمیة الا إذا استوجب العدول عن الحي الى الحي و تخییر بینهما مگر اینکه کسی محتمل الأهمیة را مقدم بدارد و به نظر شما احدهما محتمل الأهمیة باشد دون الآخر.

پس از احد المحذورین چاره‌ای نیست آن وقت تخییر است، اگر محتمل الأهمیه را مقدم بدارید و هر دو در حد احتیاط وجوبی بود چون خود احتیاط وجوبی مراتب دارد آن اقواست و می‌شود و معقول است و اگر هر دو در حد فتوی بود آن هم مراتب دارد یک جائی لا یبعد می‌گوید، یک جائی الأظهر و جائی الأقوی است که این‌ها مراتب فتوی است از نظر قوت در نظر فقیه. بله هر دو فتواست اما این اقوی ملاکاً است ولو احتمالاً عیبی ندارد. اما اگر کسی تقدیم بدارد مورد احتیاط وجوبی را بر مورد فتوی، این یا باید در آن احتیاط وجوبی و فتوی تأملی باشد یا در این تقدیم تأملی باشد.

جلسه ۲۷۶

۱۴ سوال ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که بنا بر وجوب تقلید اعلم اگر ظن به اعلمیت احد المجتهدین داشت تقلیدش واجب است. المظنون الأعلمیة حجت است و دیگری حجیت ندارد. اینجا چند تنمه هست:

۱- همانطور که گذشت این ظن، ظن شخصی است و صفتی است که در نفس شخص قائم است بنا بر این اسباب موجه حصول این ظن فرقی ندارد. یعنی آنچه سبب تنجیز و اعدار قول این شخص هست ظن به اعلمیت این مجتهد است و از هر جا که حاصل شد حجیت دارد. گاهی از بعضی از قرائن که مفید علم نیست انسان ظن پیدا می کند اینجا حجیت دارد. اگر عادل گفت فلانی مجتهد است از قولش ظن حاصل می شود حتی بنا بر اینکه قول عدل واحد در موضوعات حجیت ندارد اما اگر موجب ظن شد این ظن حجیت دارد. یا از شیاع غیر مفید للعلم یا از شیاعی که می گوئیم بما هو حجیت ندارد این ظن حجیت دارد. حتی اگر از ظن فاسقی این ظن بدست آید حجت است. پس سبب فرقی ندارد. از کجا و چگونه؟

ظاهراً مطلب روشن است ولی در عین حال یک مطلبی هست مال مرحوم آشیخ محمد تقی شیرازی است و تأیید جماعتی از بزرگان. رساله‌ای ایشان دارند بنام رساله سؤال و جواب که حاشیه مرحوم میرزائی نائینی و آشیخ عبد الکریم، آسید ابوالحسن اصفهانی دارد و آسید مهدی صدر و فیروز آبادی بزرگ دارد. در باب تشخیص اعلم ایشان فرموده‌اند: مع عدم تمکن من العلم وعدم التمكن من طریق معتبر مطلق الظن كافٍ سواء حصل من قول العدل الواحد من أهل الخبرة أم من الشیاع أم من غیر ذلك. و این پنج آقائی که حاشیه زده‌اند بر این رساله هیچیک اینجا را حاشیه نکرده‌اند و اشکال نکرده‌اند. ظاهراً مسأله بحثی ندارد. قاعده‌اش هم این است که فرقی نمی‌کند که ظنی بما هو حجیت نداشته باشد یا منهی عنه باشد چون ظن منهی عنه بما هو آن شیء است منهی عنه است اما اگر یک جائی بناشد ظن حجیت داشته باشد در باب رکعات صلاه، ظن در آن حجت است و ظن در این باب حکم علم را پیدا می‌کند از نظر حجیت و چون حکم علم را پیدا کرد علم چطور اسبابش فرق نمی‌کند، اینجا اسباب ظن فرقی نمی‌کند.

تتمه دیگر: بنابر وجوب تبعیض در اعلمیت. مسأله‌ای است که در باب اعلم گذشت و مرحوم صاحب عروه در ذهنم نیست که در عروه ذکر کرده باشند. فقط ایشان رساله سؤال و جواب دارند که اکثر مسائرش در عروه نیست. ایشان در آنجا می‌فرمایند: اگر بنا شد تقلید اعلم واجب باشد (اعلم معلوم الأعلمیة) اگر دو مجتهد هر یک در یک بابی اعلم است. یکی در عبادات اعلم از دیگری است و دیگری در معاملات اعلم از آن یکی است. مثلاً طهارت شیخ انصاری و مکاسب ایشان را نگاه کنید، یقیناً کتاب مکاسب پربرتر از طهارت، صلاه و زکاة است. بنابر وجوب تقلید اعلم و اینکه دلیل

و جوب بنای عقلاء باشد یا اصل تعیین قاعده‌اش در اینجا وجوب التبعیض است. یعنی نمی‌تواند از یکی از این دو در کل فقه تقلید کند. باید از هر کدام تقلید کند در همان باید که اعلم است مرحوم آسید محمد کاظم یزدی در کتاب سؤال و جواب چاپ جدید ۳۶۰ مسأله ۵۷۰ که چند فرع دارد. فرع ۱۴ می‌فرمایند: **وإذا كان أحدهما اعلم في بعض الأبواب والآخر اعلم في بعضها، فالأحوط التبعیض.** چرا احوط فرموده و فتوی نداده‌اند چون در اصل وجوب تقلید اعلم ایشان فتوی نداشته و فرمودند: **يجب تقلید الأعلم مع الإمكان علی الأحوط.** یعنی مثل وجوب تقلید اعلم می‌ماند که اگر واجب است اگر هر یک اعلم در یک باب بود باید به هر یک در همان باب تقلید کند.

پس اگر دو مجتهد هر دو مظنون الأعلمیة هر یک در بابی بود قاعده‌اش این است که همین حرف را بزنیم. اگر بنا شد ظن به اعلمیة سبب حصر حجیت در مظنون الأعلمیة شود چه فرقی می‌کند من ظن داشته باشم که زید اعلم در کل فقه است یا ظن داشته باشم که زید اعلم در عبادات و ظن داشته باشم عمرو اعلم از زید است در معاملات. اگر در اصل مسأله بنا شد تبعیض (چه فتوی و چه احتیاطاً) قاعده‌اش این است که در ظن هم همین را بگوئیم. چون ظن شده جای علم از نظر حکم. حالا اگر این ظن در سه قسمت یا چهار قسمت شد و هر یک در بابی اعلم هستند. اگر ملاک عقلاء باشد باید اینگونه باشد که از اعلم در هر بابی تقلید شود.

خوب حالا که فرقی نمی‌کند هل يجب الفحص عن الظن؟ الکلام الکلام، قاعده‌اش این است که بله. چون فحص از حجت است در مقابل لا حجة. چون شاید زید اعلم باشد نه عمرو. و اگر فحص کردم و به آن برسم آن واقع برای من منجز است حتی در حالی که نمی‌دانم. این نمی‌دانم عذر نیست اگر

می توانم با فحص به آن برسم. البته فحص مقدور عقلاً و شرعاً که موجب ضرر و حرج نباشد.

پس اگر فحص مع احتمال حصول علم واجب شد، فحص مع احتمال حصول ظن بنا بر اینکه ظن کالعلم است در این باب قاعده اش این است که فحص واجب باشد. بله مگر کسی بگوید بناء عقلاء در اینجا نیست که این حرفی است.

یک تتمه دیگر: در باب تقلید بحثی داشت صاحب عروه که آیا در مسأله مجتهدین متساویین اگر در فضیلت متساوی بودند **یتخیر بینهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع**. که همه رساله ها هم این را بحث می کنند که اگر دو مجتهد متساوی هستند ولی احدهما اروع شد همه می گویند اروع را انتخاب کنید.

حالا اگر احدهما مظنون الأورعیة شد چه؟ رساله ای است از مرحوم شیخ انصاری که بعد چاپ دیگری بنام میرزای بزرگ شده و حواشی میرزای بزرگ بر آن است و میرزا حبیب الله رشتی و سید محمد کاظم یزدی. در آن رساله ص ۳ مسأله را مطرح فرموده که اگر همینطوری که **مظنون الأعلمیة يجب تقدیمه مظنون الأورعیة يجب تقدیمه**. بنا بر این اگر ظن به اعلمیت یک طرف بود و ظن به اورعیة یک طرف دیگر زید و عمرو. من ظن دارم که زید اعلم از عمرو است اما از این طرف ظن دارم که عمرو اروع از زید است که هر کدام اگر جدا بود متعین بود و عند التعارض یا تزاحم چه باید بکنم؟ هر کدام مقدم است؟

در باب تقلید هر چه اقریب به واقع باشد آن ملاک است. اگر این شد آنکه خبرویتش و علمش قوی تر است این اقریب بیشتر دارد. عدالت هم که

دارد و وقتی که با اورع تعارض کرد، معلوم الأعلمیة مقدم است بر معلوم الأورعیة. بنابر آن حرف قاعده‌اش این است که مظنون الأعلمیة مقدم باشد که مظنون الأورعیة. چرا؟ چون ظن جای علم نشسته است. یعنی مع عدم العلم وجدانی یا تعبدی، ظن جای این علم نشسته است و ظاهراً همان حکم را خواهد داشت.

یک تتمه دیگر اینکه: در جایی که ترجیح نبود، یعنی احدهما مظنون الأعلمیة بود اما گفتیم لا اعتبار بالمظنة همانطوری که امیرزا محمد تقی فرمودند و بعضی دیگر فقهاء فرمودند که ظن که حجیت ندارد و چه دلیل خاصی اینجا داریم، پس ظن و عدم الظن یکسان است. بنابر اینکه ظن موجب تعیین نمی‌شود. زید و عمرو هر دو فقیه جامع الشرائطند. علم هم ندارم که کدام یک اعلم هستند فقط ظن دارم که زید اعلم باشد. اگر گفتیم که ظن معین است که مشهور گفته‌اند فبها، اما بنابر قول به اینکه ظن معین نیست، لا اعتبار بالمظنة، مقلد چکار کند، ظن دارد که زید اعلم از عمرو است و ظن حجیت ندارد چه کند؟ قاعده‌اش این است که بگوئیم تخییر است. قبل از تخییر، اصل اولی اقتضای احتیاط می‌کرد چون علم اجمالی است و مقتضای علم اجمالی من می‌دانم واقع یکی از این دوست و حرج و ضرری هم در احتیاطش نیست، این اصل اولی در فقه است و بنای فقه بر این است قدیماً و حدیثاً. لکن قبلاً مفصل گذشت در مسأله ۱۳ عروه که فی المجتهدین المتساویین فی الفضیلة یتخیر المقلد أیها شاء، بنابر این حرف قاعده‌اش این است که تخییر باشد. یعنی از علم اجمالی بیرون کشیده شده است. یک ملاحظه اینجا هست. مرحوم آسید احمد خوانساری در این مسأله ما نحن فیہ (۲۱) در مظنون الأعلمیة یک حاشیه زده‌اند تبعاً لأشیخ محمد تقی شیرازی فرموده‌اند که لا دلیل علی حجة الظن در

مظنون الأعلمیة و پشت سرش فرموده‌اند بل الظاهر لُزم الاحتیاط. سؤال این است که این لزوم الاحتیاط چرا؟ حتی روی فرمایش خود آقای خوانساری اشکال پیدا می‌کند چون ایشان در مجتهدین متساویین که صاحب عروه فرمود تخیر، آنجا را حاشیه نکرده‌اند پس اگر گفتیم که در مظنون الأعلمیة یتعین تقلیده که بحثی نیست، در جائی که می‌گوید سه تسبیحه واقع منجز است و در جائی که می‌گوید یک تسبیحه کافی است، آنجا هم معذور است. اما اگر گفتیم ظن اعتبار ندارد مثل امیرزا محمد تقی و خود ایشان که صریحاً فرموده‌اند لا دلیل علی حجیته قاعده‌اش این است که بگوئیم تخیر نه احتیاط. پس این احتیاط علی ما هو ظاهر العبارة، نمی‌دانیم وجهش چیست؟

جلسه ۲۷۷

۱۵ سوال ۱۴۲۱

صحبت راجع به عدم علم به اعلمیت احد المجتهدین یا مجتهدین که عرض شد این مسأله چند صورت دارد. دو صورتش صحبت شد. یکی صورت علم اجمالی به اینکه یکی از دیگری اعلم است. صورت دوم ظن به اعلمیت احدهما المعین دون الآخر صورت دوم و سوم را مرحوم صاحب عروه در مسأله ۲۱ متعرض شده‌اند این است که یکی از مجتهد یا از چند مجتهد را معیناً احتمال اعلمیتش را بدهد نه ظن به اعلمیت، زید و عمرو هر دو مرجع تقلیدند و هر دو جامع الشرائط، من هم علم ندارم که اعلمی در کار هست یا نه؟ شاید متساویین هستند. اما احتمال می‌دهم نه در حد ظن که زید اعلم از عمرو باشد. این احتمال در عمرو نیست، یا متساوی هستند با هم یا زید اعلم است. در اینجا مرحوم صاحب عروه احتیاط وجوبی کرده‌اند به تقدیم محتمل الأعلمیه. غالب معلقین بالعشرات، ساکت از متن هستند و پذیرفته‌اند احتیاط وجوبی را فتوی نداده‌اند به تعیین ظاهری محتمل الأعلمیه. احتیاط را هم استحبابی نکرده‌اند. چند نفر این احتیاط وجوبی را مبدل به

فتوی کرده‌اند مثل مرحوم میرزای نائینی و آقای حکیم که فرموده‌اند بل هو الأقوی و فتوی به وجوب تقدیم محتمل الأعلمیة داده‌اند.

حالا صحبت این است که وجه این فتوی و احتیاط و جوبی چیست؟ وجهش علم اجمالی نیست، چون علمی در کار نیست، احتمال است. وجهش همان وجهی است که در اصل وجوب تقلید اعلم بود یا بنای عقلاء یا اصل تعیین. یعنی یا باید گفت عقلاء در وقتی که رجوع به اهل خبره می‌کنند اگر چند تا بودند و احتمال می‌دهند این یک معین از آن‌های دیگر خبرویش بیشتر باشد و علم هم به اعلمیت و اخباریت ندارند. در اینجا عقلاء باز بعنوان لزوم از این تبعیت می‌کنند.

اما بناء العقلاء فعهده علی مدعیه، اگر راستی عقلاء همچین بنائی دارند که در اصل وجوب تقلید اعلم، همانی که علم به اعلمیتش هست، این محل بحث بود که مشهور هم قائل بودند و اینجا مشهور قائل شده‌اند و بعضی هم فتوی هم داده‌اند. مسأله، مسأله خارجی و سؤیه است و مسأله عقلاء است حتی غیر متدینین. اینجا چکار می‌کنند آیا تنجیز و اعدار را برای خصوص محتمل الأعلمیة می‌دانند که ما هم قبول داریم و بحث صغروی است چون طرق اطاعت و معصیت عقلانی است. اگر بنای عقلاء نیست یا کسی شک کرد مثل صاحب جواهر، نوبت به اصل تعیین می‌رسد چون اگر بنای عقلاء باشد آن اماره است و نوبت به اصل نمی‌رسد، الأصل اصیل إذ لا دلیل. بناء عقلاء دلیل است. آن وقت نوبت به اصل تعیین می‌رسد. اصل تعیین بما هو در ما نحن فیه موضوعش هست فقط یک مسأله دارد. اصل تعیین یعنی چه؟ یعنی من یقین دارم زید قولش حجت است، یا از باب اینکه متساوی با عمرو است و من مخیرم پس می‌توانم عمل به قول زید کنم یا اینکه زید واقعاً اعلم است

و از باب اعلم بودن متعین است. پس قول زید که من احتمال می‌دهم اعلمیتش را، حجت مسلم است. اما نسبت به قول عمرو من شک در حجیتش دارم و **الشک فی الحجة مسرح اصل عدم الحجية**. چون حجیت احراز می‌خواهد وقتی که من احتمال می‌دهم زید از عمرو اعلم باشد و این احتمال را در عمرو نمی‌دهم. یعنی اینطور نیست که احتمال دهیم عمرو اعلم است از زید. یا زید اعلم است و یا متساوی هستند. اگر متساوی هستند که من مخیرم و می‌توانم به قول زید عمل کنم و برایم حجت است. اگر زید اعلم است واقعاً که متعین است للحجیه و عمرو اصلاً اعلم نیست. پس زید متیقن الحجیه است و عمرو قولش مشکوک الحجیه است که اصل عدم حجیتش است. فقط یک مطلب است که در باب تقلید اعلم مفصل صحبت شد که اشاره می‌کند و جایز اصول است و آن این است که صحیح است من شک در حجیت قول عمرو دارم و یقین به حجیت قول زید دارم یا از باب تخییر یا از باب اعلمیت و تعیین، اما سؤال این است که آیا این شک در حجیت قول عمرو، چون من وجداناً شک دارم که قول عمرو حجت هست یا نیست. چون اگر زید اعلم باشد قول عمرو حجت نیست بنابر وجوب تقلید اعلم. اما ببینیم این شک در حجیت مسبب از یک شکی نیست که در آن شک اصل جاری شود و تعبداً شک در حجیت نباشد. پس شک من سبب دارد. احتمال می‌دهم که قول زید تعیین داشته باشد و اگر تعیین نداشته باشد که من شک در قول عمرو ندارم. چرا من شک دارم قول عمرو حجت است یا نه؟ این شک در حجیت قول عمرو معلول شک در تعیین حجیت برای زید است. پس شک دارم که قول زید متعیناً حجت باشد، تعیین ضیق است یا سعه. تعیین یک تضییق است. یک وقت می‌گویند یا به قول این یا آن عمل کن، این سعه است، یک وقت

می‌گویند الا باید به قول زید عمل کنی، فقط قول زید برای شما حجت است که این تضییق است و تضییق اگر مشکوک شد مسرح برائت است. من وقتی که در این ضیق شک دارم که آیا به من گفته‌اند زید نه غیر زید و فقط و فقط زید، چون فرض محتمل الأعلمیة است نه متیقن الأعلمیة. وقتی که شک دارم الأصل عدم هذا الضیق و هذا التعین و التعیّن، نه مثبت نیست. گیر من این است که آیا تقلید زید بر من متعین است یا نه، اصل عدم تعیینش است. وقتی که تعین پیدا نکرد، چون فرض این است که عمرو جامع الشرائط است فقط گیر دارد که آیا تعین دارد یا ندارد؟

تقلید اعلم به وجود واقعی و واجب است یعنی آنکه واقعاً اعلم است چه من بدانم یا ندانم. البته مرحوم میرزا عبد الهادی شیرازی می‌فرمایند اگر علم داشتید که زید اعلم است آن وقت تقلید او متعین است. بحث، بحث این است که من احتمال اعلمیت زید را می‌دهم پس علم ندارم. لذا قبلاً عرض شد بنابر قول به عدم وجوب تقلید اعلم مطلقاً که صاحب جواهر هم قائلند و بنابر اینکه تقلید اعلم واجب مشروط است نه مطلق این مسأله مطرح نیست اصلاً. اما بنابر مشهور که تقلید اعلم را واجب می‌دانند و آن هم واجب مطلق نه مشروط این مسأله مطرح است.

واجب مطلق یعنی چه؟ یعنی الأعلم واقعاً يتعین تقلیده. اگر واقعاً زید اعلم باشد از عمرو چه من بدانم یا ظن داشته باشم چه احتمال بدهم چه یقین داشته باشم که اعلم است تقلیدش واجب است به وجوده الواقعی، فقط اگر من علم دارم که زید اعلم نیست معذورم در این خلاف واقعی و اگر علم علمی دارم به اینکه زید اعلم نیست و بین گفتند زید اعلم نیست و واقعاً زید اعلم بود و من تقلیدش نکردم معذورم اگر شک دارم که زید اعلم است یا نه؟

چه گیری دارد رفع ما لا يعلمون، قبح عقاب بلا بیان. من این یقین را علم ندارم وقتی که من این را ندانم آیا دلیلی می‌گوید بر تو تعین هست یا دلیل می‌گوید تعین نیست؟ برائت می‌گوید تعین نیست، وقتی که برائت گفت این متعین نیست همین بس است. چون بحث سر تعین است.

در شبهات موضوعیه ادله برائت عقلیه و نقلیه می‌گیرد هر بیانی که موجب ضیق بر مکلف باشد اگر آن بیان به من نرسید قبح عقاب بلا بیان می‌گیرد هر تکلیفی که موجب ضیق بر مکلف باشد اگر من نمی‌دانم آن تکلیف را رفع ما لا يعلمون برمی‌دارد. من که نمی‌دانم زید اعلم است، احتمال می‌دهم اعلم باشد. وقتی که احتمال می‌دهم اعلم باشد اگر واقعاً اعلم باشد تقلیدش بر من متعین است اما حالا که نمی‌دانم آیا اعلم است، الأصل عدم هذا الضیق والتعین، پس زید متعیناً برای من تقلیدش لازم نیست. همین قدر که بحث در این است که تقلید زید معیناً لازم است یا نه؟ ضیق است و این ضیق طرف علم اجمالی نیست چون آن طرفش سعه است. اگر من یقین دارم این نماز یا واجب است یا مستحب. اگر فهمیدم این نماز واجب است، ملزم به آن هستم، اما اگر باز شد و معلوم شد مستحب است الزام نیست، هر علم الزامی که یک طرفش ضیق باشد و الزام و یک طرفش سعه باشد و عدم الزام این علم اجمالی از اول منحل است و در واقع بالدقه علم اجمالی به الزام نیست که یک طرفش تخیر است. پس شبهه بدویه می‌شود و شبهه بدویه که شک، شک در تعین تقلید زید دارم، ولم یبین لی این تعین، چون علم ندارم.

البته نظر من در این مسأله احتیاط و جوبی است. اما الآن می‌خواهیم بحث علمی کنیم که اگر کسی بناء عقلاء بر او محرز نیست در صورت احتمال اعلمیه. می‌ماند اصل تعین. اصل تعین یک اصلی است که جمله و تفصیلاً

زیر سؤال است.

این مختصری بود در مورد اصل تعیین. البته خیلی مفصل است. اصل تعیین سه مسأله دارد و یک یک محل کلام و تأمل است: ۱- شک در حکم واقعی، مثل نماز جمعه و ظهر، اگر یکی از آنها قدر متیقن بود که تخییر بین ظهر و جمعه است یا یقین ظهر است؟ اگر نوبت به اصل عملی رسید و از روایات و ادله چیزی بدست نرسید حکم چیست؟ اصل تعیین است یا نه تعیین ضیق است و اصل عدم این ضیق است و اصل عدم می شود. ۲- شک در حجیت و عدم حجیت است که ما نحن فیه از قسم دوم است. ۳- شک در مقام تراحم اهم و مهم است که محتمل الأهمیة را با همین می زنیم و میرزای نائینی هم محتمل الأهمیة را با اصل تعیین، تعیین کرده اند.

اگر کسی از سابق حج به ذمه اش هست که الآن هر طور هست با قرض و هر طور دیگر باید برود. پس مدیون حج است و فوری. از یک طرف دیگر ۱۰۰۰ دینار مدیون به زید است و او هم طلب نموده است و الآن ۱۰۰۰ دینار از ارثی گیرش آمد، اگر به دین بدهد حج نمی تواند برود، و اگر به حج برود به دین نمی تواند بدهد، وظیفه اش چیست؟ این تراحم است. آن وقت احتمال اهمیت حق الناس است و این بحثی است که اگر حق الله با حق الناس تراحم کرد جماعتی تصریح کرده اند که حق الناس مقدم است که البته مورد بحث است که دلیلش چیست؟ اگر گفت حق الناس مقدم است که بدهد و حج نرود. امسال نرفتن به حج این معذور است. البته مهم نیست که چرا سابق تقصیر کرده و معذور نیست اما از این باب که پول را به دین داد و به حج نرفت معذور است. اگر کسی گفت حق الله مقدم است که باید برود و به دین ندهد که البته قولی هست ولی ضعیف و غیر مشهور. اگر کسی در اینجا شک

کرد که آیا حق الناس مقدم است یا مخیرم این دوران بین تعیین و تخییر است. اما آیا از نظر شارع عند التزام حق الناس مقدم است یا تخییر بینهماست یا حق الله مقدم است. اگر احتمال دادید که حق الناس مقدم است ولو بخاطر جماعتی که گفته‌اند حق الناس مقدم است، دوران بین تعیین و تخییر است. سؤال اینجا می‌آید که اگر من احتمال می‌دهم که حق الناس مقدم است یعنی شارع در همچنین مورد می‌خواهد که پول به دین داده شود نه به حج بروم و دین به گردنم بمانم، چه گیری دارد که رفع ما لا یعلمون این را بگیرد؟ این مسأله تقدیم محتمل الأهمیه بود. البته یک فوارق دقی بین این مسائل هست. ما نحن فیه مسأله حجیت است و فرق نمی‌کند بالنتیجه من نمی‌دانم این تعیین را و تعیین یک ضیقی است که در آن شک دارم و رفع ما لا یعلمون اگر گفت تقلید زید بر شما متعین نیست. من هیچ چیزی دیگر نمی‌خواهم من گیرم با احتمال تعین تقلید زید است. آن وقت رفع ما لا یعلمون می‌گوید این تعین را شما نمی‌دانید از شما مرتفع است و اینجاست که ادله جواز تقلید هر دو را می‌گیرد. هر دو فقیهند و جامع الشرائط. پس گیر من سر احتمال است و احتمال یعنی جهل و نمی‌انم یعنی شک در الزام که مسرح عدم الزام است. پس حسب قواعد این است که اگر کسی در اصل تعیین شک کند که اصلاً اصل تعیین ما داریم یا همیشه اصل تعیین محکوم به اصل عدم تعیین است. چون اصل تعیین را بنا می‌کنند روی اصل عدم حجیت آن طرف ولی این محکوم به اصل تعیین است.

در کفارات عتق و صدقه و اطعام است. یک کفاراتی مرتبه است که اگر عتق است حق ندارم صوم و صدقه پردازم و یک کفاراتی محل خلاف است که بعضی گفته‌اند مرتبه و بعضی گفته‌اند مخیره، شما بعنوان یک فقیه تحقیق

کردید به این نتیجه نرسیدید که این مرتبه است یا مخیره، نوبت به شک رسید و اصل عملی یا بعضی‌ها می‌گویند اگر نوبت به اصل رسید، اصل ترتیب نمی‌گویند با اینکه همان اصل تعیین است. یعنی اگر من یقین دارم با تمکنم از عتق ذمه‌ام بری می‌شود اما شک دارم که كفاره مخیره باشد با تمکن از عتق صوم ذمه‌ام را بری کند آنجا فقهاء چه می‌گویند اصل تخییر جاری می‌کنند چون شک دارم که اگر ۶۰ روز روزه بگیرم ذمه‌ام بری می‌شود ولی یقین دارم که با عتق ذمه‌ام بری می‌شود دوران بین تعیین و تخییر است. هذا مسلم و آن شک است. و این شک مسبب است و شک در تعیین است و تعیین ضیق است و اصل عدم ضیق است. پس وقتی که رفع ما لا یعلمون به من می‌گوید مادامی که شما نمی‌دانید معیناً عتق است که ذمه شما را بری می‌کند پس از شما مرفوع است تعیین عتق و آن دلیل، دلیل تخییر آن را می‌گیرد. نمی‌خواهیم با اصل عدم تعیین بگوئیم پس تخییر است و این نقیضین یا ضدین رفع احدهما استناداً الی رفع التعبدی اثبات دیگری را بکنم چون رفع وجدانی احد الضدین یا نقیضین است که مثبت ضد و نقیض دیگری است نه رفع تعبدی و دلیل این‌ها را گرفته. فقط گیر من این بود که آیا این متعین هست یا نه که اصل عدم تعیین است و در فقه بسیار از این موارد می‌بینید. و خیلی از کسانی که در این طور مسائل در باب تقلید به اصل تعیین تمسک کرده‌اند در نظیرش در فقه به اصل تخییر تمسک کرده‌اند، یعنی نتیجه اصل عدم تعیین فتوی به تخییر داده‌اند. البته قابل تأمل زیاد است چون صدها فروع در همین عروه مبتنی بر مسأله اصل تعیین و تخییر است.

جلسه ۲۷۸

۱۸ سوال ۱۴۲۱

صحت راجع به این بود که اگر دوتا مجتهد باشند و انسان احتمال می‌دهد که یکی از بقیه اعلم باشد اینجا آیا تعیین است یا تخییر؟ عرض شد در مسأله تعیین و تخییر اینجا یک جزئی است از کلی و یک صغری است از کبرای اصالة التعیین یا اصالة التخییر در دوران بین تعیین و تخییر سابقاً عرض شد که این مسأله اصولیه است که بعضی در براءت و بعضی در اشتغال بحث کرده‌اند و لکن چون در فقه موارد زیادی دارد لهذا یک قدری در بحث تقلید اعلم بحث شد (مسأله ۱۲ و بیان شد که قاعده این است که اصل تخییر باشد نه تعیین چون شک در امتثال که جای اشتغال است این سبب است از شک در مقدار اشتغال که مسرح براءت است و در این زمینه شیخ در رسائل چند جا متعرض این مطلب شده‌اند. یک تکه‌ای از فرمایش ایشان را نقل می‌کنم. اخیراً میرزای نائینی و بعضی دیگر احراز بر اصل تعیین دارند. گرچه شیخ بعنوان دو قول مطرح کرده‌اند و در فقه هم موارد متعددی پایبند اصل تعیین نبوده‌اند. این مسأله بیان می‌شود چون در فقه صدها مسأله مبتنی بر این است و در اصول،

مسائل اصولی روی این بار می شود روی اصل تعیین و تخییر.

مرحوم شیخ این مسأله را مفصل نقل می کنند در رسائل ج ۴، ص ۲
 ص ۳۵۷ تا ۳۵۹ از محقق قمی عبارتی نقل می کنند در دوران بین تعیین و
 تخییر و بعد خود شیخ این فرمایش محقق قمی را نقل می کنند و می فرمایند:
 ص ۳۵۸: *ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار
 الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه (نه الآن که عتقی وجود
 ندارد) وبين احدي الخصال الثلاث (فقیه چیزی دستگیرش نشد نه مطمئن شد به
 ترتیب کفاره که با تمکن از عتق کافی نیست صوم و صدق و نه از ادله
 اجتهادیه مطمئن شد که تخییر است بین عتق، صوم، صدقه و نوبت به اصل
 عملی رسید. یا عتق معیناً کفاره است که دیگر ۶۰ روز روزه گرفته و ۶۰
 مسکین اطعام کند هیچ فایده ندارد و یا تخییر هست که یا عتق کند یا ۶۰ روز
 روزه و یا ۶۰ مسکین اطعام کند) فإنّ في الحاق ذلك (تعیین و تخییر) بالأقل
 والأكثر (که اقل قدر متیقن است و اکثر مشکوک است و یا اصل برائت عقلی
 و شرعی رفع اکثر می کند که برائت باشد) فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق
 والمقيد (که اصل عدم قید است) أو بالمتباينين (که در متباينين احتیاط واجب
 است و اشتغال و جهین بل قولین (شیخ وجه این دو قول را بیان نموده اند) من
 عدم جریان ادلة البرائة في المعين لأنه معارض بجريانها في الواحد المخير. (ما که
 نمی دانیم معیناً عتق کفاره است و یا مخیراً عتق و صوم و صدقه کفاره است، از
 این طرف نمی توان گفت برائت ذمه است تعین عتق چرا؟ چون تعیین عتق را
 نمی دانیم رفع ما لا يعلمون. ایشان فرموده اند این معارض به این است که
 تخییر را هم نمی دانیم. آیا به ادله برایمان ثابت شد که واجب تخییری است،
 آن را هم نمی دانیم. پس يتعارضان. پس تعین عتق را نمی دانیم و تخییر بین*

عتق و صدقه و صوم را هم نمی‌دانیم پس یتعارضان و علم اجمالی داریم که یکی از این دو هست و اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود چون یا تعیین و یا تخییر است و یقیناً یکی‌اش هست. اینکه تعیین را نمی‌دانیم اصل برائت جاری شود باید در هر دو جاری شود که تعارض با علم می‌کند و تساقط می‌کند. در این یا آن تنها، ترجیح بلا مرجح است. واحد مردد هم که وجود ندارد. پس در هیچ یک جاری نمی‌شود) وان الإلزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة (الزام به خصوص عتق یا الزام بواحد من العتق و صوم و صدقه، کدامیک کلفت زائده دارد، الزام به خصوص عتق كلفة بیشتر است. یعنی اگر شارع تخییر کرده باشد معنایش این است که یکی از این سه واجب است، پس کلفت در سعه است بین هر یک از این سه‌تا، اما اگر شارع بگوید حتماً عتق، این یک کلفت اضافی است در اصل و خوب یکی از این سه‌تا، آن وقت این کلفت اضافه معلوم نیست. پس اصل عدم تعیین جاری است) وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه على العباد (پس این ضیق که الا عتق لازم است و من این ضیق را نمی‌دانم پس علم به این ضیق از من محجوب است) وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة بحكم الناس في سعة ما لا يعلمون.

واما وجوب الواحد المررد بين المعين و المخير فهو معلوم (این جواب خود شیخ است که فرمودند معارض با اصل عدم تخییر است. چون تخییر را هم نمی‌دانیم. شیخ می‌گویند می‌دانیم چون یقین داریم که یکی از این سه‌تا واجب است و واحد مخیر لم يعلمون نیست) فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهة (پس واحد مخیر معلوم است. یعنی وجوب اجمالی یکی از این

سه تاست پس نمی توانیم بگوئیم اصل عدم تخییر است. چرا؟ اصل در جائی است که نمی دانم و یا یکی از این سه تا فی الجملة را می دانم.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه اینجا مفصل دارند که نتیجه اش را عرض می کنم. والحاصل (ص ۲۶۲) ان برائة الذمة عن الواحد المخیر بعد ثبوت اصل الوجوب فی الجملة مما یکاد یرجع الی محصل (شخصی که افطار عمدی در ماه مبارک کرد یقیناً کفاره به ذمه اش آمد و این کفاره احتمال چهارم ندارد یا معیناً و یا مخیراً بینهما. پس اصل وجوب یکی از این سه تا فی الجملة معلوم است پس اصل عدم وجوب تخییر معنی ندارد وقتیکه معنا نداشت و چیزی به ما نمی گوید چون نمی دانید وجوب یکی از این سه تا را پس وجوب یکی از این سه تا مرتفع است، خیر ما می دانیم وجوب یکی از این سه تا را فی الجملة. پس اصل در اینجا جاری نمی شود و ما می مانیم و تعیین، آیا تعیین را می دانیم؟ رفع ما لا یعلمون وبالنسبة به تخییر رفع ما لا یعلمون معنا ندارد تا اینکه بگوئیم اصل عدم تعیین معارض با اصل عدم تخییر است. اصل عدم تخییر نداریم که ندانیم یکی از این سه تا فی الجملة واجب باشد. ما می دانیم و رفع ما لا یعلمون نیست و بیان شده و شارع نمی گوید شما در سعه هستید. پس الواحد فی الجملة معلوم است پس جای اصل عدم نیست چه جای عقلی و نه شرعی و ما می مانیم و تعیین و تعیین ضیق است و من در این شک دارم و رفع ما لا یعلمون می گوید تعیین عتق را برای کفاره شما می دانید؟ نمی دانید، رفع ما لا یعلمون. به چه دلیل یکی از این سه تا واجب است، چون قطعی است و قطع شود به اینکه اگر کسی یک روز رمضان را افطار قطعی کرد نمی تواند هیچیک از این سه تا را انجام ندهد و علم اجمالی است. عن بحث مطلق و مقید.

ما باید ببینیم که عقل در حیطة خودش حکم می‌کند و شرع در حیطة خودش، آیا دلیل شرعی می‌تواند حکم عقلی را بردارد یا نه؟ که این دو قسم است: یا عقل مستقل است و دلیل شرعی اصلاً نمی‌خواهد و در مقام نیست و بر نمی‌دارد و اعتبار لا یرفع الحکم العقلي المستقل. اما اگر حکم عقل بخاطر مولی بود. که عقل می‌گوید این مولای شما واجب الإطاعة است چون از شما نان خواسته، آنچه خواسته باید بیاوری و اگر مردد بین دو چیز شد هر دو را بیاور تا امتثال کرده باشی، اگر بر من هر دو آنها سخت بود و مولی گفت من حرج را از تو رفع کردم عقل می‌گوید چه الزامی داری که بدنبال یکی معین بروی. منشأ حکم عقل را به فرمایش شیخ برمی‌دارد و موضوع نمی‌ماند برای حکم عقل و ما نحن فیه همینگونه است.

جلسه ۲۷۹

۱۹ سوال ۱۴۲۱

صحبت این بود که اگر دوتا مجتهد جامع الشرائط برای تقلید هستند من جمیع الوجوه الا اینکه احدهما احتمال می‌دهیم که اعلم از دیگری باشد بر فرض اینکه تقلید اعلم متعین است. و اگر احتمال ندهیم که زید اعلم باشد، احتمال دیگر چیست؟ این نیست که عمر و اعلم باشد این است که متساویان باشند و در فرضی که متساویان تخییر در تقلیدها هست که بناء مشهور است، الآن وظیفه این شخص در مقام وظیفه و اصل عملی چیست؟ اگر واقعاً زید اعلم از عمر و باشد تقلید عمر و حجیت ندارد چون شک در حجیت دارم، اصل عدم حجیت است. چون با احتمال اینکه زید اعلم باشد برای من محرز نیست که قول عمر و در این حال و اینکه قول عمر و حجت باشد. بحث این است که این یکی از مصادیق دوران بین تعیین و تخییر است و استدلال شده برای وجوب ظاهری تقلید زید و تعیین تقلیدش و اگر در این حال تقلید عمر و کرد بنابر وجوب تقلید اعلم تقلید عمر و مجزی نیست و منجز و معذور نیست و استدلال شد به اصل تعیین یعنی من شک در تعیین حجیت قول عمر و دارم و

یقیناً قول زید حجت است چه متساوی باشند، که اگر متساوی باشند می‌توانم به قول زید عمل کنم و اگر زید واقعاً اعلم باشد که متعین است پس قول زید قطعاً منجز و معذر است و قول عمرو شک در تنجیز و اعذارش دارم و وقتی که شک دارم باید اخذ متیقن کنم، اصالة التعین، که مرحوم شیخ برایش اشکال کرده بودند و بخاطر شبهه شیخ مرحوم محقق همدانی عبارتی داشتند که عرض شد.

محقق آشتیانی که از شاگردان شیخ است در بحر الفوائد مفصل فرمایش شیخ را در اصل تخییر رد کرده و یک تکه عبارت که شاهد است را بیان می‌کنم. ایشان می‌خواهد بگوید اصل تعیین است و هیچ وجهی برای اصل تخییر نیست در صورت احتمال. ایشان در چاپ قدیم بحر الفوائد در بحث برائت و اشتغال ص ۱۷۴، اواخر صفحه فرموده‌اند: لیس فی المقام قدر مشترک يعلم بوجوه وئشک فی وجوب الزائد علیه لأن مفهوم احدهما امر ينتزع من الفعلین (تقلید زید یک امر و تقلید عمرو امر دیگر است و احدهما یک چیز سوم است و این سوم منتزع از این دو است) و لیس متعلقاً بخطاب الشارع یقیناً سواء فُرُض الواجب معیناً أو مخیراً (اگر واجب معیناً تقلید زید است که زید احدهما نیست و اگر واجب زید او عمرو است که این‌ها دو امر خارجی هستند و احدهما نیست) لأن الخطاب التخییری بالواجب المخیر يتعلق بكل من الفعلین لا بعنوان احدهما المنتزع منهما (در واجب تخییری به اینکه شخص مخیر بین تقلید زید یا عمرو باشد معنایش این است که تقلید زید صحیح و تقلید عمرو صحیح نه احدهما که یک چیز سوم است) وإن صحَّ الحكم بأن احدهما واجب (ولو صحیح است بخاطر امر انتزاعی بگوئیم احدهما واجب) الا انَّ الوجوب لا يتعلق بالفعلین من اجل كونهما مصداقین لهذا المفهوم (احدهما) (وجوب تخییری

متعلق است به تقلید زید یا عمرو اما نه از باب اینکه تقلید زید و عمرو دو مصداق برای عنوان و مفهوم احدهماست. و حاصل این عبارت ایشان می‌خواهند بفرمایند اگر زید اعلم از عمرو باشد یا واقعاً زید اعلم است که تقلید زید متعیناً لازم است و تقلید احدهما جائز نیست، این بالخصوص تقلیدش واجب است و یا واجب، واجب تخییری است یعنی زید و عمرو هر دو متساوی در علیّت هستند و من مکلف مخیر هستم می‌خواهم تقلید زید یا عمرو کنم، باز تقلید زید و عمرو دو امر خارجی هستند و جواز تقلید کل واحد منهما جواز تقلید هذا او ذاك، پس عنوان احدهما امری است نه تکوینی و نه اعتباری و یک امر انتزاعی است. یعنی وقتی مولی به عبد گفت می‌خواهی تقلید این یا آن را کنی عقل انتزاع می‌کند از این مخیری جواز تقلید احدهما. پس متعلق وجوب تقلید این مفهوم احدهما نیست، از وجوب شرعی تقلید احدهما انتزاع شده نه اینکه احدهما متعلق وجوب شرعی است.

آنچه اینجا به نظر می‌رسد این است که ما کاری به الفاظ و مفاهیم نداریم. نه دنبال مفهوم احدهما و نه تعیین و تخییر نمی‌رویم و سعه و ضیق مفهومی و نمی‌گوئیم دوران بین تعیین و تخییر است و نمی‌گوئیم زید اگر واقعاً اعلم باشد تقلیدش واجب است معیناً اگر متساوی باشند تقلیدش مخیراً واجب است و احدهما را نمی‌گوئیم. اینجا دو عرض است. یکی راجع به واقع مطلب، بنابر اینکه تقلید اعلم واجب است و زید و عمرو هر دو جامع الشرائط تقلید هستند منهای یک احتمال و آن این است که زید اعلم است یعنی نمی‌دانم اعلم هست یا نیست، اینجا یک امر وجدانی دارم و آن این است که هذا اهل الذکر یجوز تقلیده و هذا اهل الذکر یجوز تقلیده. فقط احتمال می‌دهم زید اعلم باشد، این احتمال که اگر واقعاً زید اعلم باشد تقلیدش متعین است که

این برای من معلوم نیست، و قبح عقاب بلا بیان است و اینجا را می‌گیرد و از این طرف این اصل عقلی و برائت عقلیه و شرعیه این احتمال را برمی‌دارد و من احتمال می‌دهم زید واقعاً اعلم باشد و به من رفع ما لا یعلمون می‌گوید چون نمی‌دانی پس از تو مرتفع است کأنه اعلم نیست، این اصل را با آن امر وجدانی یا تعبدی منضم می‌کنم و ضم الأمر الی الوجدان یفید اینکه بر من تقلید زید تعین ندارد. این را عرف لازمه تخییر می‌داند و از نظر وظیفه شما مقید نیستید و در ضیق نیستید.

یک عرض دیگر راجع به عبارت خود ایشان است که ایشان در ضمن عبارتشان فرمودند: **وإن صح الحكم بأن احدهما واجب**. ما همینجا را مورد تأمل قرار می‌دهیم که ولو صحیح است تقلید یکی از این دو واجب است پس این مقدار مسلم است و تقلید خارج از این دو نیست شک دارم که این احدهما که واجب است تقلیدش خصوص زید است؟ نمی‌دانم رفع ما لا یعلمون و لم یبین لی که خصوص زید باشد و قبح عقاب بلا بیان است. پس نتیجه‌اش می‌شود اصل التخییر نه تعیین. این مثل این است که شخص یقین دارد که روز جمعه یا ظهر واجب است متیعناً با تخییر بین ظهر و جمعه است و نوبت رسید به اصول عملیه، اینجا یک واجب یقینی داریم چه ظهر چه جمعه اما اینکه یکی از این دو که واجب است خصوص ظهر باشد این خصوصیت مورد لا یعلمون است که رفع خصوصیت می‌شود و از آن طرف یقین به اصل وجوب داریم. جمعه بخواند گیری ندارد.

ممکن است برای اصل تخییر استیناس به موارد دیگر بکنیم یعنی در دوران بین تخییر و تعیین ما بگوئیم تخییر چرا؟ به نظر شک در شرط، اجزاء تحلیلیه، یک وقت من شک می‌کنم که آیا سوره در نماز جزء واجب است یا

نه؟ شک در جزئیت است و این روشن است که اصل برائت جاری می شود. اما اگر شک در شرطیت شد یا شرطیت عدم شد که شک در مانعیت و قاطعیت شد، المشروط عدم عند عدم شرطه. اگر صحت نماز مشروط باشد به شرط و یا مشروط باشد به عدم مانع یا عدم فلان قاطع، اگر نماز واقعاً مشروط باشد، بدون سوره صحیح نیست، در مشروط تصریح کرده اند به برائت از شرطیه، چرا؟ چون ولو من ذمه ام مشغول شد به نماز و اگر نماز بدون این شرط یا با این مانع و قاطع را بجا آوردم، مشهور گفته اند فقط قسم از ضحک مثلاً موجب قاطع نماز است و بعضی گفته اند مطلق الضحک قاطع است. اگر فقیهی شک کرد و نوبت به اصل عملی رسید، این شک در قاطعیت است. نماز خواند در اثناء نماز خنده اش گرفت و عرفاً صدق می کند که ضحک، اما قهقهه که ضحک خاص است صدق نمی کند احتمال دارد که نمازش درست نباشد. اگر واقعاً مطلق الضحک مبطل باشد نمازش باطل است و اگر مبطل نباشد نمازش صحیح است. اول ظهر نماز به ذمه اش آمد و نمازی که با ضحک تمامش کرد و حتی که نمازش تمام شد نمی دانیم آن اقیم الصلّاتی که اشتغلت ذمه بها نمی داند که آیا با این نماز برائت یقینی حاصل شد یا نه؟ اشتغال یقینی، برائت یقینی می آورد. در این اشکال می کنند می گویند: اشتغال یقینی به چقدر است؟ یعنی روی اشتغال یقینی انگشت می گذارند و می گویند اشتغال یقین این است که وقتی شارع گفت اقم الصلاه، یعنی چه؟ ادله اجزاء و شرائط و موانع و قواطع می گوید صلاه یعنی، مطلق الضحک، که لم یبین لی که یکی از قواطع مطلق الضحک باشد وقتی که لا یعلم، اصل می گوید رفع ما لا یعلمون لم یبین لک، پس مطلق الضحک چون من نمی دانم قاطعیتش را برای صلاه، پس از من بعنوان قاطع صلاه، حکم ظاهرش این است که از من مرتفع

است و من موظف نیستم در مقام تنجیز و اعدار این را بعنوان قاطع حساب کنم هر چند که واقعاً قاطع باشد چون لم یصل و لم یبین لی آن وقت رفع ما لا یعلمون می گوید: الضحک بعنوان اصل عملی لیس قاطعاً للصلاة وقتی که این شد پس این صلاة مبرء ذمه شد منهای این مشکوک، این با این اصل تعیین چه می کند با اینکه اشتغل یقینی براءت یقینی می خواهد اما اشتغال یقین بیش از این نیست، در صورتی که من یقین ندارم که زید اعلم باشد اشتغال یقینی ذمه من چه حکم عقلی یا شرعی به بیش از تقلید احدهما نیست و یقین بیش از این ندارم وقتی که یقین به بیش از این ندارم همین مقدار برای من لازم است یا این و یا آن را تقلید می کند.

ج ۲ رسائل بعد از اینکه شرطیت و مانعیّت را بحث کرده اند فرموده اند: فالمسائل الأربع (شک در شرطیت، مانعیّت، قاطعیّت بخاطر فقد دلیل یا احتمال دلیل یا تعارض ادله یا اشتباه امور خارجیّه) فی الشرط حکمها حکم مسائل الجزء (چطور شد در شرطیت اصل عدم شرطیت جاری است با اینکه اگر اصل عدم مانعیّت، قاطعیّت با اینکه عملی که بدون این شرط یا با آن مانع و قاطع محتمل انجام دادم یقین به اشتغال ذمه پیدا کردم و یقین به براءت ذمه پیدا نمی کنم و اگر شرط باشد واقعاً این نماز درست نیست و اگر واقعاً مانع و قاطع باشد درست نیست، چرا می گویند مثل مسائل جزء می ماند. چون یقین بیش از منهای این شرط نیست، و منهای این قاطع و مانع نیست و اینجا هم همین است. یقین بیش از منهای تقلید این و این نیست و این خصوصیت تقلید هذا بعینه توی یقین و معلومات من نیست و بیان نشده است.

جلسه ۲۸۰

۲۰ سوال ۱۴۲۱

صحبت راجع به صورت ثالثه مسأله ۲۱ بود که اگر شخص احتمال می‌دهد اعلمیت احد المجتهدين جامعین الشرائط التقليد باستثناء احتمال اعلمیت که در یکی هست و در دیگری نیست. آیا اولی تقلیدش متعین است در دوران بین تعیین و تخییر یا اینکه متعین نیست تقلیدش بناءً علی وجوب تقلید اعلم و اینجا تقلیدش متعین نیست از باب اصل تخییر و دوران بین تعیین و تخییر و بحث این بود که خود این اصل در دوران بین تعیین و تخییر چیست؟ عرض شد غالباً می‌گویند اصل تعیین است و شیخ هم مسأله را مرد مطرح می‌کنند گرچه می‌فرمایند فی غایة الإشکال و وجه دو طرف را ذکر کرده‌اند. اما صحبت این بود که مقتضای قاعده چیست؟

عرض شد استدلال برای اصل تخییر صحبت‌هایی شد و دیروز عرض شد که چند مورد را می‌شود استیناس کرد به آن‌ها که مشهور قائل شده‌اند برای اصل تخییر گرچه بحث، بحث تعیین و تخییر نیست از باب نظیر، آن هم نظیر در دلیل نه نظیر در موضوع تعیین و تخییر از باب تنظیر عرض شد و بعضی

موارد با استیناس ذکر شد. یکی از آن موارد باب مواسعه و مضایقه در قضاء است. در این باب یک مسأله‌ای که در فقه مطرح است و بحث مفصلی دارد و ده‌ها رساله مستقله حولش نوشته شده و محل ابتلاء خیلی هاست و آن این است که کسی که نمازش قضاء شد، آیا باید فوراً قضاء کند یا سعه دارد و وجوب دارد یا نه تأخیر بیندازد بقدری که تهاون نشود. مشهور قائل به مواسعه هستند و فوریت در قضاء مستحب است و واجب نیست و جماعتی هم قائل به مضایقه شده‌اند و فوریت قائل شده‌اند و از دو طرف روایت دارد. مشهور فوریت را ذکر کرده‌اند بنابر افضلیت. فقهاء در همینجا مسأله اصل عملی را مطرح کرده‌اند و دو جور مطرح کرده‌اند. بعضی گفته‌اند ما از روایات بخاطر اشکال سندی یا تعارض نتوانستیم چیزی برداشت کنیم نوبت به اصل رسید و فقهاء اصل را مطرح کرده‌اند که اصل مواسعه است یا مضایقه. قائلین به اینکه اصل مضایقه است استدلال کرده‌اند عین استدلال قائلین به اصل تعیین. در اصل تعیین استدلال چه بود؟ اینکه اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌خواهد و برائت یقینی با تعیین است، اینجا هم همان را استدلال کرده‌اند و گفته‌اند شخصی که نمازش قضاء شد یقیناً بر او واجب است که قضاء را انجام دهد. اگر فوراً انجام دهد که کار حرامی نکرده است اما اگر تأخیر انداخت و بعد انجام داد مع الاختیار، احتمال دارد کار حرام کرده باشد پس مضایقه است. مشهور این اصل را رد کرده‌اند و در حکم شبیهه مسأله ماست، گرچه در موضوع اصل تعیین نیست اما همان استدلال اصل تعیین و تخییر اینجا آمده است.

چند تکه از عبارات شیخ را مختصراً می‌خوانم قدر استیناس مسأله. شیخ در رساله مواسعه و مضایقه که در رسائل شیخ ص ۲۸۰ است می‌فرماید:

اصالة البرائة عن التعجيل ... ان مقتضى ادلة البرائة إن كل ضيق يلحق الإنسان شرعاً في الآجل (دنیا) وكل عقاب يرد عليه في الآجل لابد أن يكون معلوماً تفصيلاً أو اجمالاً ولا يرد شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم. یعنی همین قدر که این وجوب قضاء را می دانم و این وجوب قضاء مردد است بین التعجيل والتأخير، مضایقه والمواسعة، اصل وجوب را که می دانم اضافه بر اصل وجوب قضاء آیا تعجيل هم واجب است و باید قضاء را زود انجام دهم و باید دوم را نمی دانم. براءة از آن جاری می شود بعد ۱۳ صفحه آخر کار در ص ۲۹۳ شیخ می فرماید: وكيف كان فالأصل المعتمد في المسألة (مواسعه و مضایقه) هو الأصل الأول وهو الإصالة عدم الفورية. باز بعد در ص ۳۳۰ می فرماید: ان الإصالة البرائة حاکمة على اصالة الاشتغال ولو اصل اشتغال ما داریم که اگر شخص نماز را به تأخیر انداخت مختاراً نمی داند که کار حرام کرده و احتمال می دهد که حرام باشد و این اشتغال به قضاء که اشتغال یقینی است و براءة یقینیه تکلیفیه حاصل نمی شود مگر اینکه فوراً انجام دهد اما این اصل اشتغال محکوم به اصل براءة است). مع كون الشك في مجرى الثانية (اصل اشتغال) مسبب عن الشك في مجرى الأولى. چون چرا اگر کسی تأخیر انداخت قضاء را شک می کند که آیا حرام انجام داده است یا نه؟ چون نمی داند این يجب القضاء آیا به فور قید شده است یا نه؟ وقتی که يجب القضاء را نمی ماند فوراً را نمی داند رفع ما لا يعلمون، من فوراً را نمی دانم، پس فوراً نیست و فوراً از من بعنوان الزام خواسته نشده است. این حاکم بر اصل اشتغال است پس تأخیر انداختن عمداً معصیت نیست). وهذا هو الضابط (اگر سبب و مسببی بود) في كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كالاستصحابين أو من جنسين.

یک عبارت هم هست از مستند العروة کتاب الصلاة ج ۵ ص ۱۰۴. ذیل

مسأله ۲۷ عروء، احدها (احد ادله مواسعة) اصالة البرائة فإن التضييق وایجاب المبادرة الى الواجب زائداً على اصل الوجوب (قضاء واجب هست اما این قضاء باید فوراً باشد، این فوراً اضافه است که من نمی دانم کلفة زائده وهي مجهولة فيدفع ذلك لا محالة باصالة البرائة.

این تمام الکلام در صورة الثالثة که آن جائی است که در دو مجتهد جامع الشرائط که انسان احتمال می دهد هر دو مساوی باشند در علم و احتمال می دهد زید اعلم از عمرو.

می آئیم سر صورت رابعه مسأله که صاحب عروه متعرض نشده اند و مرحوم آقای حکیم و کسان دیگر در ذیل مسأله ۲۱ متعرض شده اند و شاید خیلی هم محل ابتلاء باشد و آن این است که اگر در جائی چندتا مجتهد جامع الشرائط باشند. و من احتمال می دهم زید اعلم از عمرو باشد و احتمال می دهم عمرو اعلم از زید باشد و احتمال می دهم که در تساوی باشند. در اینجا تکلیف چیست؟ اینجا لا مجال لأصل التعین چون دوران بین تعیین و تخییر نیست بلکه دوران بین تعیین و تعیین است. اصل تعیین در جائی جاری می شود که طرفش احتمال اعلمیت در آن نباشد. اگر زید معیناً اعلم باشد يجب تقلیده و اگر عمرو اعلم باشد تقلید او واجب است پس احتمال تعیین در آن می شود و چون تعیین را نمی دانم رفع ما لا یعلمون و احتمال تعیین در آن می شود چون تعیین را نمی دانم رفع ما لا یعلمون و نمی دانیم که یکی از این رفع ما لا یعلمونها درست نیست پس هر دو ساقط می شود و مسأله متباینین در کار می آید. پس جای بحث اصل تعیین در صورت رابعه نیست.

می آئیم سر علم اجمالی، اینجا جای علم اجمالی هم نیست. چون مرحوم آقای حکیم فرموده اند اینجا جای علم اجمالی نیست. قبل از فرمایش ایشان

ببینیم با ذهن فارغ نظر شما چیست؟ فرض در صورت رابعه چیست؟ فرض این است که زید اعلم از عمرو باشد و احتمال می‌دهم که عمرو اعلم از زنده باشد و احتمال می‌دهم که متساویین باشند. در همچنین جایی جای علم اجمالی نیست چرا؟ چون یکی از شرائط تنجیز در علم اجمالی این است که یک طرف مخیر در کار نباشد. یعنی اگر احتمال می‌دهم این ظرف نجس باشد یا احتمال می‌دهم آن ظرف نجس باشد. این جا جای علم اجمالی است چون تعارض می‌کند دو اصل طهارت در دو طرف با علم است. اما اگر احتمال می‌دهم این ظرف نجس باشد نه آن و احتمال می‌دهم آن نجس باشد نه این یا احتمال می‌دهم هیچکدام نجس نباشند، اینجا آیا جای علم اجمالی است؟ چون شرط تنجیز علم اجمالی این است که لو انكشف وتبدل علم الإجمالی الی علم تفصیلی فی ای صورۃ منجز واقع باشد، و اگر احتمال می‌دهم این ظرف نجس باشد و واقعاً کشف شد این نجس است واجب است بر من اجتناب از آن و احتمال می‌دهم آن نجس باشد و کشف شد آن نجس است، اجتناب از آن واجب است یا احتمال می‌دهیم هیچیک نجس نباشد، اگر این احتمال که طرف این تکلیف بود علم تفصیلی شد یعنی تفصیلاً معلوم شد که هیچیک نجس نیست، اینجا تنجیزی در کار هست؟ نیست، لهذا در علم اجمالی می‌گویند اگر در یک نمازی، امرش دائر شد بین وجوب و استحباب و من علم دارم وجداناً که یا واجب است یا مستحب من اینجا تکلیف ندارم چون لو انكشف انه مستحب که تکلیف زان بود شرط تنجیز علم اجمالی این است که لو تبدل الی علم تفصیلی فی جميع الأطراف کان منجزاً لولا المحتمل، بمجردی که یک طرف علم مستحب شد مکروه شد، مباح شد تخیر شد یعنی لا الزام شد، اینجا جای علم اجمالی نیست، وجداناً علم هست اجمالی هم هست اما منجز

و الزام آور نیست چون یک طرفش غیر الزامی است. اگر علم ده طرف دارد که یکی اش غیر الزامی است خلاص می شود و تنجیز ندارد. ما نحن فیه از این قبیل است. چون فرض این است که من احتمال می دهم هر دو متساوی باشند. اگر کشف شد که زید اعلم است، تقلیدش متعین است و اگر کشف شد عمرو اعلم است تقلیدش متعین است. اما اگر کشف شد که متساویین هستند آیا تعیینی در کار است، مخیر هم بنا بر تخییر در متساویین که خود آقای حکیم و بقیه قبول دارند. پس اینجا جای اصل تعیین نیست چون دوران بین تعیین و تخییر نیست، دوران بین تعیین و تعیین است از این جهت. جای علم اجمالی نیست چون شرائط تنجیز ندارد. وقتی که شرط تنجیز نداشت اگر در همچنینی جائی اصل عملی کارگر نیست و ملزومی نداریم و اگر نوبت به اصل رسید اصلی نداریم. اگر در اینجا بنای عقلاء در کار باشد و گفته باشد که عقلاء بناشان بر احتیاط است اینطور جاها فبها، اگر نوبت به اصل عملی رسید دفع ضرر محتمل، اصل عقلی، شرعی هیچ تنجیزی اینجا ندارد و الزامی در کار نیست. اگر بنای عقلائی باشد و احتیاط در همچنینی جائی بنای عقلاء اماره است و متبع است، لکن اگر بنای عقلاء هست، ما در احکام که چه لازم است و چه لازم نیست ما کاری به عقلاء نداریم. در طرق احکام به عقلاء کار داریم بشرطی که شرع ردع نکرده باشد. فقط چیزی که هست مکرراً ادعا شده است که اجماع است که در باب تقلید احتیاط نیست یعنی یک جائی نیست که مکلف به جائی برسد که برایش واجب باشد که احوط القولین را بگیرد یا بر او واجب باشد جمع بین قولین کند. پس اگر بنای عقلاء هم باشد چون در اینجا مردوع بالاجماع مگر اینکه کسی در اجماع خدشه کند که غالباً قبول کرده اند. مرحوم آقای حکیم در اینجا می فرمایند: ان الظاهر الاتفاق علی عدم

وجوب الاحتیاط المذكور وعدا جواز رجوع الی ایها شاء (در صورت رابع).
 اگر اجماع دقی تعبدی بخواهیم نیست اما اگر کسی همین مقدار از
 اجماعات را مقتنع باشد که بعید نیست در مقام تنجیز و اعذار عقلانی این
 مقدار کافی باشد که این مربوط به اصول است که اجماع چقدر حجیت دارد.
 خلاصه مرحوم آقای حکیم در مستمسک ج ۱ ص ۴۰ این اجماع را نقل
 کرده‌اند و محصلاً فرموده‌اند.

در ص ۶۶ مستمسک در ذیل مسأله ۳۸ راجع به صورة اولی این مسأله
 که سابقاً طرح شد که اگر یقین دارم که یا زید یا عمرو اعلم هستند و احتمال
 تساوی هم نمی‌دهم که علم اجمالی منجز در کار نبود. در این مسأله مرحوم
 آقای حکیم اینگونه فرموده‌اند: انّ ظاهر الأصحاب عدم وجوب الاحتیاط علی
 العامی من دون فرق بین أن یتردد الأعلّم بین الاثنین أو عشرة مثلاً و بین غیره من
 الفروض (یعنی علم اجمالی، یعنی بعنوان یک اصل بر عامی یک جائی نیست
 که بنا باشد در کل مسائل احتیاط کند، اما در دو مورد گیری ندارد اما اگر بنا
 باشد همه احکام را احتیاط کند یا احوط القولین را بگیرد و یا اگر احوط
 القولین در کار نبود جمع کند در صورتی که جمع ممکن است مثل ظهر و
 جمعه) ولا تبعد دعوی السیرة ایضاً علی ذلك لندرة تساوی المجتهدین وغلبة
 حصول التفاوت بینهم ولو یسیراً و شمول الجهل بالأفضل وفقد أهل الخبرة فی اکثر
 البلاد و کون بنائهم (متدینین) علی الاحتیاط فی مثل ذلك بعید جداً. می‌ماند یک
 مطلب: مرحوم آقای حکیم اینجا فرمودند: بخاطر اجماع ما می‌گوئیم احتیاط
 لازم نیست در صورت رابعه، اما اگر اجماع نبود قاعده‌اش این بود که بگوئیم
 احتیاط لازم است با اینکه مسأله طرفش تساوی المجتهدین است و در تساوی
 احتیاط لازم نیست، بنابر اینکه مجتهدین متساوین یتخیر بینهما که خود ایشان

هم قبول داشتند علی القاعده احتیاط لازم نیست نه اینکه چون اجماع هست. ایشان فرمودند (ص ۴۰) **وإن كان مقتضى القاعدة الأخذ بأحوط القولين لأنّ الاعتماد على كل واحد من القولين اعتماد على مشكوك الحجية**. این فرمایش با قاعده اصولی نمی سازد چون علم اجمالی وقتی منجز واقع است که هر طرفش علم تفصیلی باشد منجز باشد در اینجا فرض این است که سه طرف دارد. احتمال می دهیم این اعلم باشد پس تعیین است تقلیدش یا آن اعلم باشد پس تقلیدش متعین است و احتمال می دهیم متساویین باشند که تخییر است. اگر این احتمال توی کار آمد علم اصطلاحی منجز نیست.

پس اگر کسی در متساویین احتیاط را لازم نمی داند و تخییر قائل است چه وجهی دارد که اینجا مقتضی القاعده احتیاط باشد. **علی القاعده مقتضی القاعده** باید تخییر باشد. بله اگر کسی در متساویین احتیاط را لازم بداند، هر سه طرف الزام در کار هست و علم اجمالی هم هست.

جلسه ۲۸۱

۲۱ سوال ۱۴۲۱

صحبت این بود که در صورت عدم علم به اعلی‌ت احد المجتهدین و احتمال، آیا این احتمال منجز واقع هست یا نه؟
عرض شد یکی از ادله تنجیز این احتمال دوران بین تعیین و تخییر است. بحث در تعیین و تخییر همانطور که مکرر عرض شد بحث اصولی است و مسائل متعدده‌ای دارد در ما نحن فیه بحث صغروی نیست، بحثی نیست که آیا اینجا دوران بین تعیین و تخییر هست یا نیست، که بگوئیم در صغری نیست. بحث، بحث اصولی شد از باب اینکه این بحث مسائل متعدده‌ای از همین باب تقلید خواهد بار شد و همین مسأله بعدی که می‌آید در شروط مرجع تقلید چندتا از شروط مبتنی بر اصل تعیین است لهذا یک مقداری صحبت شد که آیا اصل تعیین است همانطوری که مشهور متأخرین فرموده‌اند در اصول و بعضی از مسائل فقه؟ یا اینکه اصل تخییر است بخاطر سببیت و مسببیت بین اصلین، اصل تعیین مسبب است از اصل تخییر یعنی شک در تعیین مسبب است از شک در سعه و ضیق الزام. این هم یک مقداری بخاطر این جهت بود

که انسان بتواند انتخاب کند، یعنی یک مبنائی به نظر تان به آن می‌رسد، مجموع فروع و مسائلی که مبتنی بر این مبناست. ملاحظه کنید ببینید آیا در مجموعش اصل تعیین می‌تواند قائل شود، اشکالی ندارد از اول تا آخر بگوید یا در مجموعش نمی‌تواند اصل تعیین قائل شود، اصل تخییر را می‌تواند بگوید، در مجموعش بگوید که اینطور نشود که بقول مرحوم علامه مجلسی یک جا در یک فرمایشی فقیه چیزی بگوید و در جای دیگر گونه‌ای دیگر. مثلاً اصل در کبرای اصل تعیین است. در همین شروط مرجع تقلید یک عده شروط است که محل کلام است که جماعتی گفته‌اند شرط است و جماعتی گفته‌اند شرط نیست مثل حرّیت. اگر مثلاً فقهی است جامع الشرائط اما عبد است آیا تقلیدش جائز است یا نه؟ اگر دلیل اشتراط حرّیت را دلیل می‌دانیم می‌گوئیم لا یجوز، نحن ابناء الدلیل. اگر دلیل نداریم نوبت می‌رسد به اصل عملی، وقتی نوبت به اصل عملی رسید می‌گوئیم اصل عدم اشتراط است یا اصل اشتراط است. یعنی آیا شخص مقلد مخیر است که تقلید حرّ کند و تقلید عبد، دو فقیه‌اند یکی عبد یک حرّ، و از جهات دیگر متساوی هستند، آیا مخیر بین‌هاست یا اینکه دوران بین تعیین و تخییر است. می‌گوئیم حرّیت شرط است، چکار می‌کنید؟ در مکاسب در باب عقود، اصل عدم انتقال است، عدم انعقاد است اگر شک شد. اگر شک کرد که این بیع است یا نه؟ اگر شرط بیع نباشد، بیع نیست، بیع ربائی بیع نیست و انتقال نمی‌کند و ثمن و مثن منتقل نمی‌شوند. پس اصل عدم نقل و انتقال است. آن وقت در شروطی که مکرر هم هست که جماعتی گفته‌اند مشهور و اشهر و اعظمی هم در میانشان هستند، اگر شک کردید که آیا اصل اشتراط است یا عدم اشتراط، واقعاً اگر ماضویت شرط باشد و با صیغه مستقبل بگوید یا امر بگوید، انعقاد نشده است وقتی که

انعقاد پیدا نشد اصل عدم انعقاد عند الشک است، آن وقت آیا می‌گوئیم این شک در انعقاد عقد و عدم انعقاد مسبب است از شک در اشتراط ماضویت و اصل عدم اشتراط است، آیا این را می‌گوئیم یا نه؟ اگر دوران بین تعیین و تخییر شد اینجا هم هست که خود مرحوم شیخ در رسائل نیم خط اشاره به این مطلب کرده‌اند که چه فرقی می‌کند دوران بین تعیین و تخییر دوران بین اشتراط و عدم اشتراط.

بحث باید بحث کبروی تعیین و تخییر را تأمل کنیم و ببینیم موارد خود تعیین و تخییر می‌تواند ملتزم تعیین شود گیری ندارد، اشکالی ندارد بگوید اصل تعیین است اما باید از اول تا آخر فقه بر آن بناء کند و دیگری در نظائرش است که از نظر استدلال شریک است با دوران بین تعیین و تخییر مثل شک در شرطیت و کفائیت و عینیت و دیگر موارد، تعبیر ما مختلف است اما مطلب یکی است در باب خصال کفاره آیا مرتبه می‌گویند یا مخیره، نمی‌گویند تعیین و تخییر، می‌گویند ترتیب و تخییر، ترتیب همان تعیین است. واقع استدلال یکی است. فقط باید ببینید ادله چقدر وافی است. در اقل و اکثر ارتباطی چه می‌کند.

پس حالا که اول مباحث فقهی در اجتهاد و تقلید هستیم باید یا مطمئن به این طرف شود یا مطمئن به آن طرف شود، آن وقت هر جایی که دوران بین تعیین و تخییر است چکار باید بکنیم؟ در اینجاها همه را ملاحظه کند ببیند می‌تواند پایبند اصل تعیین و ترتیب و اشتراط و عینیت و هکذا شود به گیری برخورد نمی‌کند و اگر به گیری برخورد می‌کند ببیند اشکال کجاست؟ آیا مسأله اصل سببی و مسببی هست یا نه؟ مرحوم آقای خوئی اینجا یک حاشیه دارند که این حاشیه هم مال مسأله ۱۲ و هم ۲۱ و هم ۳۸ است، که در هر سه

جا یک تکه‌ای گفته‌اند اما اینجا تفصیل حرفشان را زده‌اند. می‌فرمایند: **الظاهر أنه مع عدم العلم بالمخالفة يتخير في تقليد ايها شاء** (ایشان محصور می‌دانند و جوب تقلید اعلم را نه به واقع مخالفت به علم به مخالفت که اگر مقلد علم نداشت به اینکه بین این دو مجتهد اختلافی در فتوی هست اینجا مخیر است اعلم هم باشد اشکال ندارد) **ومع العلم بهذا ولو اجمالاً** (مقلد می‌داند بین آقای بروجردی و آسید ابو الحسن اختلاف در فتوی هست یک وقت علم تفصیلی دارد، یک وقت علم اجمالی دارد و نمی‌داند در کدام مسأله است فقط می‌داند اختلاف فتوی دارند) **ومع العلم بها** (مخالفت در فتوی) **ولو اجمالاً يأخذ بأحوط القولین** (در اینجا تقلید مشروع نیست و منجز و معذور نیست. در هر مسأله‌ای باید ببیند قول کدامیک بر احوط است آن را عمل کند. بعد فرموده‌اند: **ولا اعتبار بالظن بالأعلمية فضلاً عن احتمالها، هذا إذا أمكن الأخذ بأحوطها** (امکان عقلی یا شرعی) **والا وجب تقليد من يُظن اعلمية أو يختص باحتمال الأعلمية** (دوران بین محذورین، بین نیاز جمعه و ظهر، علی الأظهر).

این فرمایش ایشان است که مجموعه‌ای است از مبانی اصولیه این نظر آنجا درست شده است. در بعضی از حاشیه‌های ایشان یک تکه‌ای از این مطالب نیست. مثل این در سنوات متعدده که نوشته‌اند این آخرین حاشیه‌ای است که از ایشان چاپ شده است که با این تفصیل بیان نموده‌اند. چون در حواشی قبل‌تر تکه‌هایی از این مطلب را ندارند.

اینجا دو عرض هست: ۱- قاعدهً باید مراد ایشان از مسأله علم به مخالفت خصوص مسائل محل ابتلاء باشد. یعنی یک وقت یک شخصی اهل علم است به بیع و شراء و رهن و اجاره کاری ندارد و می‌داند این دو مجتهد در معاملات با هم اختلاف دارند، یا تفصیلاً می‌داند و یا اجمالاً می‌داند. اما آنکه

محل ابتلاء این اهل علم است نماز و روزه و دیگر عبادات است و در اینجا نمی‌داند که آیا این‌ها با هم اختلاف دارند یا نه، آیا اگر علم ولو اجمالاً داشته باشد به اختلافهما یا علم نداشته باشد به اختلافهما قاعدهً باید مرادشان علم داشتن و نداشتن در محل ابتلاء باشد، چرا؟ چون اگر مسأله محل ابتلاء من نیست تقلید موضوع ندارد، مگر من رهن و اجاره ندارم؟ اصلاً مسأله ارث برایش مطرح نیست، آیا باید در مسائل ارث تقلید کند؟ تقلید در جایی است که محل ابتلاء باشد ولو ایشان با دقت این حاشیه را فرموده‌اند و اسم محل ابتلاء را هم نیاورده‌اند اما قاعده‌اش این است که بگوئیم مراد ایشان محل ابتلاء است. یعنی علم ولو اجمالاً داشته باشد بالمخالفة فیما هو محل الابتلاء. که این توضیح تکه اول و دوم این فتوی است.

می‌آئیم سر اصل این مطلب. طبق مبانی خودشان این حرف درست است. فقط طبق این اجماعاتی که مکرر نقل شده البته ایشان این اجماع را رد کرده و گفته‌اند محصل نیست و منقول است و بر فرض محصل باشد محتمل الاستناد است و محتمل الاستناد اعتبار ندارد. اما اگر کسی این اجماع را از باب بناء عقلاء قبول داشته باشد، کما اینکه در اصول این صحبت مفصل شد و در فقه هم ذکر شد که اگر اهل خبره و معظمشان مثلاً از اطباء اتفاق دارند بر اینکه این علامت در بدن علامت فلان مرض است و فلان چیز دوایش است و طبیب امروز تشخیص نداده که اینگونه باشد نه اینکه خلافتش برایش روشن است، شک است، آیا اگر اعتماد بر اجماع اطباء کرد (فرض کنید چند نفر هم مخالف اجماع هستند که این مخالفشان هم روی نمی‌دانم است) آیا اگر این طبیب جدید که شک است و نمی‌داند اگر طبق حرف آن اطباء عمل کرد و خطاء درآمد آیا در نظر عقلاء معذور هست یا نه، یا اگر طبق نظر آن اطباء

عمل نکرد و این مریض مرد و حرف اطباء درست بود آیا این عند العقلاء مورد ملامت نیست. اگر این حرف تام باشد که به نظر می‌رسد تام باشد که یک اهل خبره مع الشک می‌تواند اعتماد بر معظم اهل خبره کند صرف اعتماد بر آن‌ها و در مقام تنجیز و اعدار تام است، آن وقت همین فرمایش شیخ و مشهور متأخرین که در باب تقلید احتیاط هیچ جا لازم نیست.

یک حرف دیگر هست و آن اینکه اینجا چهار صورت در مسأله ذکر شد که دو صورت را صاحب عروه متعرض شده بودند و دوتا را هم مرحوم آقای حکیم فرمودند: یک وقت دوتا مجتهد هستند این مقلد علم اجمالی دارد که احدهما اعلم من الآخر، یک صورت این است که ظن بأعلمیه احدهما بر آخر را دارد و یک صورت این است که احتمال اعلمیت احدهما بر آخر را دارد و صورت چهارم در جائی است که احتمال اعلمیت کل واحد منهما بر آخر را دارد و احتمال تساوی.

مرحوم کاشف الغطاء یک صورت پنجم اضافه فرموده‌اند و آن این است: صورت احتمال اعلمیت کل واحد منهما (صورت چهارم) را دو قسم کرده است: فرموده وقتی که من احتمال می‌دهم زید اعلم باشد از عمرو و احتمال می‌دهم عمرو از زید اعلم باشد و احتمال می‌دهم متساویان باشند، ایشان فرموده: یک وقت است با یکی از این دو احتمال اقوائتی هست یک وقت نیست، یعنی یک وقت من احتمال می‌دهم زید اعلم از عمرو باشد و احتمال می‌دهم عمرو اعلم از زید باشد و هیچیک اقوی نیست و احتمال متساویین می‌دهم، بعد فرموده‌اند: اگر من احتمال می‌دهم زید و عمرو متساوی باشند در علمیت و احتمال می‌دهم زید اعلم از عمرو باشد و احتمال می‌دهم عمرو اعلم از زید باشد اما احتمال اعلمیت زید از عمرو اقواست از احتمال اعلمیت عمرو

از زید. ایشان فرموده‌اند: این مقدم است. اگر ما گفتیم دوران بین تعیین و تخییر، اصل تخییر است، فرمایش ایشان درست است. یعنی اینجا باز اگر احتمال یک مقداری قوت پیدا کرد، اینجا دوران بین تخییر و تعیین است نه تعیین و تعیین. بعضی‌ها آمده‌اند و دو صورت دیگر اضافه کرده‌اند و گفته‌اند (صورت اول مسأله چه بود؟ علم اجمالی به اعلمیت احدهما بالآخر) اگر علم را برداریم و جایش ظن بگذاریم که می‌شود ظن اجمالی به اعلمیت احدهما بالآخر است. علم ندارم که زید اعلم از عمرو است یا عمرو اعلم از زید است، ظن دارم که یکی از این دو اعلم باشند.

صورت دوم این است که این ظن یک وقت بالنسبه به احدهما مظنون است و یک وقت مظنون نیست، یعنی یک وقت من ظن دارم یکی از این‌ها از دیگری اعلم است و ظن دارم که آنکه اعلم است زید است نه عمرو (صورت دوم) صورت اول من این ظن دوم را ندارم و ظن بر تشخیص ندارم.

شاید این‌ها صورت‌های جدا نباشند بلکه همان صورت سوم باشند که این بود که الاحتمال بالأعلمیه احدهما پس بالتیجه این مظنون الأعلمیه است و من نمی‌دانم که اعلم در کار هست و ظن دارم که این اعلم است نه آن. چرا می‌گوئیم همان است؟ چون ظن بخصوصه ندارد و بالتیجه من احتمال اعلمیت این بر آن را می‌دهم و احتمال بر این بیش از آن است.

التبه این‌ها صور خارجی است و یک وقت است که انسان این صور را انتخاب می‌کند نه آن صور ولی بالتیجه صور همین است و حرف‌های هم همین هست. هذا تمام الکلام در مسأله ۲۱.

جلسه ۲۸۲

۲۲ سوال ۱۴۲۱

قبل از شروع به بحث مسأله ۲۲ یک تکه الحاق به بحث سابق هست که عرض می‌کنم. بحث این بود که اگر امر دائر شد بین اینکه مکلف مخیر است بین یکی از دو چیز و بین اینکه مکلف برایش معین است بالخصوص یکی از آن دو تا. دوران بین تعیین و تخییر. گفته‌اند اصل تعیین است چون اگر این معین را انجام دهم می‌داند ذمه‌اش از تکلیف بری شده است اما اگر آن دیگری را انجام دهد نمی‌داند ذمه‌اش بری شده یا نشده است. اشتغال یقینی که به تکلیف حاصل شد براءت یقینی با آن معین حاصل می‌شود و با آن طرف معین و آن دیگری که نتیجه تخییر است، براءت یقینی حاصل نمی‌شود. این مسأله را مرحوم میرزای نائینی سه قسم کرده‌اند. فرموده‌اند: ۱- یک وقت دوران بین تعیین و تخییر در اصل تکلیف است. ۲- یک وقت دوران بین تعیین و تخییر در حجت است یا این حجت است و یا اینکه من مخیر بین این دو هستم. ۳- یک وقت دوران بین تعیین و تخییر در تراحم است. هر دو وجود دارد من قادر بر هر دو نیستم. حالا که قادر بر یکی هستم اگر معین را انجام دهم یقیناً

مبرء ذمه هست چون احتمال دارد اهم باشد اما دیگری را که انجام دهم ممکن است مبرء ذمه نباشد. مثل دوتا واجب مثل ظهر و عصر را نمی‌تواند ایستاده بخواند فقط یکی را می‌تواند ایستاده بخواند. آیا مخیر است که چه اول و چه دوم را ایستاده بخواند (المتقدم زماناً که ظهر است بر متأخر زماناً که عصر است یا اینکه المتقدم زماناً (ظهر) اهم است. اگر می‌توانست هر دو را ایستاده بخواند هر دو واجب بود.

در قسم اول یک واجب است، در قسم سوم دو واجب است که مکلف قادر نیست. مشهور بین متأخرین این است که در قسم دوم و سوم که شک در حجیت است یا تراحم است اصل تعیین در دوران بین تعیین و تخییر است. اما اگر قسم اول است که شک در اصل تکلیف است و دوران بین تعیین و تخییر شد اینجا اصل تخییر است. و جماعتی هم که مطلقاً گفته‌اند هر جا که دوران بین تعیین و تخییر است یعنی در هر سه قسم اصل تعیین است.

دو عبارت از مرحوم آقای خوئی در دو قسم این‌ها یعنی قسم اول و دیگری قسم دوم که حجیت است ایشان تصریح کرده‌اند که اصل تخییر است نه تعیین. قسم اول را یک عده‌ای دیگر هم گفته‌اند. اما جماعتی گفته‌اند مطلق اصل تعیین است در دوران بین تعیین و تخییر. این دو عبارت را مورد تأمل قرار دهید.

کتاب حج شرح عروه چاپ اخیر ج ۲۷ ص ۱۶۰ مسأله این است کسانی که از مکه دور هستند تکلیفشان حج تمتع است. کسانی که حاضر در مسجد الحرام هستند تکلیفشان حج افراد است. اگر کسی از اهل مکه بود رفت بیرون و سفر کرد. بعد می‌خواهد برگردد و حج واجب انجام دهد، آیا چکار باید بکند، آیا چون از بیرون آمده حج تمتع انجام دهد یا اینکه چون اهل مکه است

باید حج افراد انجام دهد؟ مسأله هم روایات دارد صحبت سر روایات نیست، این مسأله بین فقهاء محل خلاف است که بعضی گفته‌اند حج افراد باید انجام دهد چون اهل مکه است هر چند رفته بیرون، بعضی‌ها گفته‌اند در روایت آمده می‌تواند حج تمتع انجام دهد و حج تمتع یقیناً بر او واجب نیست اما اگر نوبت به اصل رسید، نه مسأله روایات، یعنی شک می‌شود که بر این شخص معین است حج افراد یا مخیر بین حج افراد و تمتع است؟ اینجا اگر حج افراد انجام دهد قطعاً ابراء ذمه شده است. اگر حج تمتع انجام دهد می‌داند ابراء ذمه شده است، دوران بین تعیین مولی حج افراد را بر او یا تخیر مکلف بین حج افراد و حج تمتع است. اینجا از قسم اول است. یعنی شک در اصل تکلیف است که معیناً حج افراد بر اوست یا مخیراً نمی‌تواند حج تمتع انجام دهد. چون کسی نگفته نمی‌تواند حج افراد انجام دهد. در اینجا بعد از اینکه مسأله را ذکر کرده‌اند و روایاتش را، نوبت به اصل عملی رسیده است و اینطور فرموده‌اند: *فتصل النوبة الى الأصل العملي* (اگر توانستیم از روایات استفاده کنیم) *وقد قيل ان مقتضاها الاشتغال لدوران الأمر بين التعيين و التخيير فيتعين عليه الأفراد لأنه موجب للفراغ قطعاً بخلاف التمتع*. بعد راجع به اصل تعیین و تخیر صحبت کرده‌اند و فرموده‌اند: *واما في موارد الشك في التكليف التي يدور أمر الواجب بين التعيين والتخيير فمقتضى الأصل هو البرائة عن التعيين لأن المورد من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر فإن* (این کل استدلال برای اصل تخیر است و هر جا که این استدلال و دلیل هست قاعده‌اش این است که اصل تخیر را بگوئیم) *الطبيعي الجامع* (طبیعی الجامع که جامع بین تمتع و افراد است. این شخص مسلماً بر او حج واجب است اما اینکه معیناً باید حج افراد باشد مشکوک است) *معلوم الوجود وتقليده بخصوص احدهما مشکوک فيه وهو أمر*

زائد والأصل يقتضى البرائة عنه فما ذكره من ان الشك في التعيين والتخير يقتضى الاشتغال لا اساس له.

این یک مورد که هم قسم اول است و هم شک در خود تکلیف است که در اصول و فقه می بینیم مطلق فرموده اند که خود ایشان همان مطلق را دارند رد می کنند. می فرمایند بمجردی که دوران امر بین تعیین و تخیر شد اصل تعیین را نمی شود جاری کرد چرا؟ چون تعیین یک خصوصیتی است بالإضافة الی اصل موضوع خصوصیت معلوم نیست و رفع ما لا يعلمون آن را می گیرد. یک مورد دیگر شک در حجیت است که همین مسأله ما نحن فیه را ایشان مطرح فرموده اند مسأله ای که مطرح فرموده اند که بمناسبتش مسأله تقلید اعلم را در مکاسب مطرح کرده اند این است که اگر کسی یک جنسی را از کسی تلف کرد ضامن است، حالا که ضامن است چه چیزی باید بدهد، در مثل باید مثلی دهد و در قیمت باید قیمی دهد. اگر شک شد که این شیء مثلی است یا قیمی؟ این مورد بحث است، دوران بین تعیین و تخیر اگر مثل را بدهد که قطعاً ذمه ضامن بری شده، شک شده که آیا معیناً مثل بر او واجب است یا مخیر است بین مثل و القیمه؟ چون در قیمی هم مثل را بعنوان قیمت می تواند بدهد چون مثل قیمه و خصوصیه زیاده، بخلاف قیمی اگر چیزی مثلی باشد و قیمتش را داد این قیمت آن مثل است نه خود آن مثل. پس دوران امر می شود (در مورد اینکه مثلی بوده یا قیمی) اینکه تعیین مثل بر او هست و اگر مثلی باشد ذمه اش بری نشده است و اگر مثل را بدهد قطعاً ذمه اش بری شده است. پس کسی که این جنس را تلف کرده امرش دائر است بین افرار ذمه قطعاً با مثل دادن و بین شک در فراغ ذمه با قیمی دادن. در این مسأله ایشان بحث تقلید اعلم را مطرح کرده اند.

در مصباح الفقاهة حاشیه مکاسب ج ۳ ص ۱۵۶. ایشان ۲ - ۳ صفحه صحبت کرده‌اند فقط چون استشهاد به اعلم کرده‌اند و فرموده‌اند چون نوبت به اصل رسید در تقلید اعلم و امر هم دائر شد بین تعیین اعلم و تخییر بین اعلم و غیر اعلم اینجا اصل تخییر است نه تعیین. ولا یخفی علیک انّ هذا الکبری التي قدمناها فی المتزاحمین (کبرای اصل تعیین) لا تجری فی فرض اتحاد الحکم الذي دار امره بین التعیین والتخییر. (حکم یکی است و دو واجب در کار نیست) کالشک فی انّ تقلید الأعلّم واجب تعینی أو انّ المکلف یخیر بینہ و بین تقلید الأعلّم حیث انہما (در مسأله تقلید) حکماً واحداً یتمثل تعلقہ بالمعیّن (که اعلم باشد) و یتمثل تعلقہ بالجامع بینہ و بین غیرہ و حیث یتمثل تعلقہ (تعلق تکلیف) بالجامع معلوم وبالخصوص مجهول فیدفع بالبراءة وبعبارة اخرى انا نعلم فی أمثال ذلك (در جائی که یک تکلیف است و ما نحن فیہ شک در حجیت است یعنی تقلید غیر اعلم را ما شک داریم حجت باشد با وجود اعلم و دسترسی به او و اینجا شک در حجیت مسرح براءت است نه اشتغال) بتعلق التکلیف بالجملة بالجامع الانتزاعي (احدهما) الذي یعبر عنه بعنوان احد الشیئین ولکننا نشک فی کونه مأخوذاً علی نحو الاطلاق (چه این چه آن) أو متعبداً بقید خاص، ومن الواضح انّ الشک فی أمثال ذلك وإن کان شکاً فی الامتثال الا انّ منشأ ذلك هو الشک فی اطلاق الحکم وتقییده فإذا رفعنا احتمال التقیّد باصالة البراءة یرتفع الشک بالامتثال ایضاً وإذن فیحکم بالتخییر وبعجواز الاکتفاء بكل واحد من الطرفين فی مرحلة الامتثال (که این مثال، مثال شک در حجیت است و مسأله تقلید هم شک در حجیت است).

در مسأله ۲۲ عروہ ایشان فرموده‌اند: یشرط فی المجتهد امور: این مجتهدی که ایشان گفته‌اند مرادشان مرجع تقلید باشد. یعنی مرجع تقلیدی که عامی می‌خواهد به او رجوع کند چه شرائطی باید داشته باشد. این را عرض می‌کنم

برای اینکه اگر کسی خودش مجتهد است و می‌خواهد به رأی خودش عمل کند آیا این شروط در او هست؟ نه. اگر کسی مجتهد است و می‌داند که فاسق است، آیا رأی خودش برای خودش حجت است؟ بله. یا یک کسی مجتهد است ولی زن است، اگر کسی می‌خواهد تقلیدش را بکند باید عادل باشد و مرد باشد ولی اگر خانمی درس خواند و مجتهد شد آیا به قول خودش می‌تواند عمل کند؟ بله. اصلاً به قول غیر نمی‌تواند عمل کند. یا اینکه حرّ نیست یا اعلم نیست و یا شروط دیگر.

پس مراد ایشان از مجتهد مرجع تقلید است نه مجتهدی که می‌خواهد از خودش تقلید کند مجتهدی که می‌خواهد به رأی خودش عمل کند سه شرط بیشتر ندارد که تعبیر شرط مسامحه است چون هر سه محقق موضوع هستند. یکی اینکه مجتهد باشد، باید عاقل باشد و سوم اینکه زنده باشد. اگر گفته بودند یشرط فی مرجع التقلید این شبهه نمی‌آمد پس مرادشان مرجع تقلید است که کسی می‌خواهد از او تقلید کند چه شرائطی باید داشته باشد.

جلسه ۲۸۳

۲۶ سوال ۱۴۲۱

صحبت راجع به شروط مرجع تقلید بود. قبل از اینکه وارد بحث شروط شویم چندتا تمهید خوب است عرض شود. یکی عرض شد و تمهید دیگر یک بحث علمی است و صرف اینکه ببینیم دلیل چه داریم و نه مقام فتوی و آن این است که از نظر بحث علمی یک تفصیلی شاید بشود مطرح کرد در اینجا، تفصیل بین کسی که مجتهدی که بعنوان اهل خبره احکام شرعیه انسان می‌خواهد از او استفاده کند که تنجیز و اعدار چیست و در مقام تکلیف ظاهری تنجیز و اعدار چیست. آیا فقط می‌خواهد همین را استفاده کند و بین مرجع تقلید عام، یعنی مرجعی که ولایت قضاء دارد و ولایت امور عامه دارد حالا یا از باب حسیه یا از باب جعل ولایت بر او علی‌الخلافاً در این جهت که انسان بالنسبه به آن شروطی که در عروه ذکر شده من حیث المجموع شروط مرجع عام است و اما اگر کسی بداند که در مقام تنجیز و اعدار تسبیحات اربع در رکعتین اخیرتین سه تا واجب است یا یکی کافی است؟ فقط می‌خواهد احکام شخصی خودش را بداند و همه آن شروط در آن لازم

نباشد. ربما يقال به این تفصیل. چرا؟ چون ما باید ببینیم ادله‌ای که داریم راجع به اخذ حکم شرعی چقدر فرق می‌کند با ادله‌ای که داریم نسبت به اخذ موضوعات که تترتب الأحكام الشرعیة علیها. وقتی که شخصی از دنیا می‌رود و می‌خواهند اموالش را تقسیم کنند باید قیمت گذاری کنند و این موضوعی است که یترتب علیه احکام متعدد شرعیه. این با چه ثابت می‌شود؟ شخصی آمده مباشرةً از حضرت صادق علیه السلام خبری را نقل نموده است. وقتی این خبر را از حضرت نقل می‌کند چه شروطی دارد تا برای ما قابل ترتیب اثر باشد؟ آیا چه فرقی می‌کند که من از فقیه بپرسم که تسبیحات یکی کافی است یا سه تا لازم است یا اینکه زراه می‌گوید حضرت صادق علیه السلام اینگونه فرمودند. یا مقوم و بنگاهی می‌گوید این منزل این قدر ارزش دارد.

مقام مسأله پرسیدن غیر از مقام مرجعیت عامه است که ولایت دارد یا نسبته یا نسبت به جعل ولایت، اگر از فقیهی نظرش را بخواهیم بپرسیم آیا این فرق می‌کند با راوی که می‌آید نقل حسنی از معصوم می‌کند؟ یک فرق مسلماً دارد. راوی لازم نیست مجتهد باشد چون نقل حسنی می‌کند، فقیه نقل حدسی می‌کند باید اهل خبره باشد. در حالی که در روایت داریم که عطار و بقال بوده‌اند. رفته بوده سفر حج چند روایت از حضرت شنیده چون ثقة است مردم قولش را قبول می‌کنند و در همه کتاب‌ها هم وارد شده است.

در ناقل خبر چه شروطی را لازم می‌دانیم؟ یک اهل خبره بودن باید در فتوی به آن اضافه شود. در ناقل خبر چند شرط است: العقل، مسلمان باشد دلیلش اجماع است، لهذا در موضوعاتی که تترتب علیه الأحكام الشرعیة غیر از نقل خبر اسلامش فرق نمی‌کند عند الفقهاء. در عروه چند جا دارد که اهل خبره اگر خبری را گفت قولش حجت است ولو کان کافراً. پس اهل خبره و

ثقه بعضی جاها کافی است. اگر یک نصرانی که مورد ثقه هم بوده و از حضرت صادق علیه السلام نقل قولی کرد که از ایشان شنیدم که در موقع شک بین سه و چهار بنا را بر چهار بگذارید، این قولش حجت نیست بدلیل خاص. دیگر از شروط این است که ناقل خبر باید ثقه باشد و ایمان در او شرط نیست، لذا بسیاری از عامه هستند و یا شش امامی و ناووسیة و غیره که فقهاء عمل به قولشان کرده‌اند چون وثاقت شرط است نه ایمان.

آن وقت اگر من می‌خواهم خبر حدسی برایم حجت باشد این سه تا شرط را باید داشته باشد که عاقل و مسلمان و ثقه باشد و امامی و مجتهد باشد و فقیه. چه موقع می‌توانیم به فقهی که می‌گوید تسبیحات اربعه یکی کافی است به قولش اعتماد کنم؟ وقتی که سه شرط خبر حسی باشد باضافه اینکه اهل خبره و مجتهد باشد در خصوص آن چیزی که من می‌خواهم بر آن ترتیب اثر بگذارم و بیش از این آیا شرط هست یا نه؟ یک شرط دیگری که باید بحث شود مسأله ایمان است. در ناقل خبر که ایمان شرط نیست که اثنی عشری باشد. در اهل خبره هم که مسلماً شرط نیست. پس چه فرقی می‌کند در اهل خبره تقویم موضوعاتی که تترتب علیه احکام الشرعیة یا خود حکم شرعی؟ البته اگر شبهه این باشد که این تفصیل بر خلاف اجماع باشد یا لااقل اجماع مرکب نباید قائل به این تفصیل شد و نمی‌خواهیم قائل به این تفصیل شویم.

جماعتی از فقهاء متأخرین گفته‌اند اگر دو مجتهد بودند یکی مطلق و دیگری متجزی، اما این متجزی در مورد اجتهاد خودش اعلم از آن مطلق بود در مورد اجتهاد خودش. یعنی یکی مجتهد کل فقه است مثلاً صاحب جواهر، شیخ انصاری فرضاً در همان زمان مجتهد متجزی است و مطلق نیست اما در مکاسب و معاملات اعلم از صاحب جواهر است در معاملات، جماعتی فتوی

داده‌اند که تقلید این متعین است اگر تقلید اعلم واجب باشد تقلید شیخ انصاری متعین است و قول صاحب جواهر حجت نیست برای این مقلدی که شیخ انصاری متجزی را فیما اجتهد فیه اعلم می‌داند از مجتهد مطلق. چرا این را گفته‌اند؟ چون دلیل تقلید اعلم عمده‌اش بناء عقلاست و آن هم اینگونه است و عقلاء به متخصص در آن جهتی که تخصص دارد رجوع می‌کنند و به طبیب و مجتهد عام اگر این اعلم باشد رجوع نمی‌کنند. آن وقت ما می‌خواهیم از این احکام خدا را بدست آوریم در راوی چون احکام خدا را از راه حس بدست می‌آورد ولی ما در مجتهد داریم احکام خدا را با اعمال خود مجتهد بدست می‌آوریم. پس یکی حق شرط است در کسی که می‌خواهیم از او مسأله بپرسیم و نمی‌خواهیم از او وکالت یا ولایت وفقی را بگیریم و می‌خواهد فتوی بدهد باید عادل باشد، مسلمان باشد و ثقه و باید مجتهد باشد. اعلمیت هم اگر شرط بود هست که در باب تقلید اعلم هم بود که عمده دلیلش بناء عقلاست و در این خلاف است و تفصیلات دارد که خلاف است که بناء عقلاء تا چقدر است و آیا در مورد احراز مخالفت دوتا مجتهد، عقلاء دوتا اعلم را مقدم می‌دارند یا اینکه در مورد عدم احراز موافقت و اعظام فقهاء در این مورد نظرشان مختلف است چون برداشت عقلاء در آن مختلف بوده است.

اینجا وجوه متعدده‌ای هست که یکفی یعنی مقتضای این وجوه لولا المانع من شبهة خلاف اجماع یا اجماع مرکب که مانع بزرگی است و کسی که بنخواهد فتوی دهد باید ملاحظه آن مانع را هم بکند.

چند وجه است ما باشیم و فقط بحث علمی این چند وجه ممکن است به

آن استناد شود برای این تفصیل:

۱- اینکه تقلید موضوعیت ندارد طریقت ندارد لهذا صاحب عروه فرموده

بودند کسی که اعمالی انجام داده است بلا اجتهاد و تقلید باطل است و ۹۹ درصد فقهاء حاشیه زده‌اند که باطل نیست، اگر مخالف واقع درآمد باطل است ولی این مقلد نمی‌تواند به آن اکتفاء کند چون مؤمن ندارد. لذا اگر بر اساس مجتهدی که باید تقلید می‌کرده و یا الآن می‌کند و یا هر کدام بنا بر نظر بعضی دیگر گفته‌اند اشکالی ندارد چون تقلید موضوعیت ندارد. پس تقلید چون طریقت ندارد هر طریق عرضی به حکم شرعی در آن کافی است و کسی که این شروط در او جمع است این طریق عرفی برای حکم شرعی است، عاقل، مجتهد، ثقه و مسلمان هم هست. اگر در باب تقلید دلیل اضافی بر دلیل شرعی هست که آن را قبول می‌کنیم اما هر جا که اضافه نکرد. اینکه من تسبیحات اربع را از او می‌پرسم و نظر خودش را می‌گویم و می‌گویم حکم خدا این است، عین این است که از او می‌پرسم حضرت صادق علیه السلام چه فرموده‌اند فقط آن یک اضافه دارد و آن اینکه او مستقیماً از امام نقل می‌کرده و این روایات را جمع و جور می‌کند و طبق فرمایشات معصومین حاصلش را برای ما نقل می‌کند و این اجتهاد می‌خواهد و باید اهل خبره باشد مثل بنگاهی و طیب که باید اهل خبره باشد.

وجه دوم: هذا استبانة فیدخل تحت اطلاق روایت موثقه مسعده بن صدقة که از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است **والأشیاء کلها ذلک حتی تستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه**، یعنی استظهار عرفی، یعنی صدق کند که این استبانة است. آیا اگر کسی عادل است، مجتهد، ثقه و مسلمان است و اهل خبره هم هست، اگر جوابی که داد این سؤال که می‌کنم و جواب می‌دهد آیا این وضوع مطلب نیست؟ چرا. جواب او برای ما حجت است. پس هر جا عرفاً مصداق استبانة بود یکفی. و جماعتی به همین اکتفاء کرده‌اند در حجیت خبر واحد در

موضوعات که گفته‌اند این استبانۀ است. اینجا یک إن قلت، قلتی هست و اشکال کوچکی هم نیست که بد نیست مطرح شود و آن این است که این دلیل اخص از مدعاست. چرا؟ چون حضرت در روایت موثقه مسعده بن صدقه، البته پس از تصحیح سند، چون شبهه‌ای است که مسعده آیا معتبر است یا نه، موثق هست یا نیست؟ اما مشهور آن را موثقه اعتبار کرده‌اند و به نظر می‌رسد که حرف مشهور تام باشد، پس بنابر اینکه اشکال سندی نداشته باشد که سابقاً صحبتش شد.

اشکال این است که اگر این استبانۀ نیست عرفاً پس چطور در جاهای دیگر مثل تقویم در طب چطور استبانۀ است؟ چطور روزه می‌خورد، حج نمی‌رود و یا حج می‌رود چطور از حرام به واجب و از واجب به حرام منتقل می‌شود بقول طیب؟ استبانۀ است، اینجا هم استبانۀ است.

اشکال این است که دلیل اخص از مدعاست چرا؟ چون مدعا این است که به این شخصی می‌شود رجوع کرد و حکم شرعی را از او سؤال کرد مطلقاً با اینکه روایت می‌گوید فقط حرام ثابت می‌شود نه چیزهای دیگر چون حضرت فرمودند: كل شيء لك حلال حتى تعرف انها حرام بعينه وذلك مثل الثوب يكون عليك. و اصل حل را با استبانۀ حضرت قطع کردند و الأشياء كلها على ذلك (یعنی علی الحل) حتی یستبین لك غیر ذلك (حرمت) روایت نمی‌گوید هر حکمی با استبانۀ ثابت می‌شود می‌فرماید با حرمت ثابت می‌شود با استبانۀ.

الجواب: این اشکال نیست من جهتین: ۱- للقطع بعدم الفرق، مناط قطعی، فرق نمی‌کند متعلق استبانۀ حرمت باشد یا وجوب و خصوصیت استظهار نمی‌شود بلکه استظهار می‌شود عدم خصوصیت للحرمة مقابل وجوب مضافاً للأولویة، اگر بنا شد حرمت با استبانۀ ثابت شود، حلیت به طریق اولی ثابت

می‌شود چون موافق اصل حل است. حرمتی که اصل بر خلافش است اگر با استبانه ثابت شود، حلیتی که اصل موافقش است به طریق اولی با استبانه ثابت می‌شود. پس دلیل اخص از مدعا نیست ولو لفظش اخص است اما ظهور در اعم دارد و ظواهر حجیت دارد.

وجه سوم: همین که از ابتدای صحبت ظاهر شد و این هم یک وجهی است و آن این است که فرق بین خبر و فتوی در حدس و حسّ است، باید فقط در فتوی ما اضافه کنید بر شروط حجیت خبر اینکه اهل خبره فتوی باشد یعنی مجتهد باشد. مجتهد و زراره هر دو از حضرت صادق علیه السلام نقل خبر می‌کنند فقط زراره دارد از دو لب مبارک نقل می‌کند حساً، این اضافه بر آنچه زراره دارد به جای حسّ حدس دارد و باید اهل خبره باشد تا حدسش درست باشد و بیش از این شرط نمی‌خواهد. یکی دیگر همین که دلیل الأدله است. خبر واحد دلیل است و دلیل حجیت خبر واحد چیست؟ بناء عقلاء. حجیت ظواهر دلیل است، دلیل حجیت ظواهر چیست؟ بناء عقلاء. بناء عقلاء بیش از این نیست. هر جا که شارع تضييق و توسعه داد علی الرأس والعین می‌پذیریم و اعتقاد عقلاء بر این است که در رجوع به اهل خبره، غیر از خبره بودن، ثقه بودن و عاقل بودن را شرط می‌دانند و اسلام را هم شرط نمی‌دانند. ما اسلام را هم از باب اجماعیات می‌گوئیم شرط است و گرنه آن هم شرط نیست همانطور که جاهای دیگر می‌گوئیم شرط نیست. دیگری، ادله‌ای که می‌آید و یک یک صحبت می‌شود. دلیلی که می‌گوید مرجع تقلید باید بالغ باشد، باید ملکه اجتناب از محرّمات و ترک واجبات داشته باشد، این ادله یا از عبارات و تعبیراتش استفاده می‌شود که خاص به مرجع عام است که یعنی له الحسیه والولایه علی خلاف، یا لا اقل منصرف است از کسی که می‌خواهند فقط از او

مسأله پرسند. مثلاً تعبیر حضرت در همین روایتی که فرمودند: **وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ ...** که توی این روایت فقط دو چیز شرط شده: یکی عدالت که مشهور بین فقهاء هم هست و فقیه بودن و بقیه را هم به عرف ایكال کرده‌اند. چون عرف عقل را هم شرط می‌داند و اسلام هم از توی خود روایت درمی‌آید. از بعضی از روایات ظاهر می‌شود که: **وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا، تَعْلِيلٌ شَدِيدٌ فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ،** یکی تعبیر **حجتي عليكم**، ماده **حجت** و یکی **تنظير** و **أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ** این شاید از آن استفاده شود که منصرف به مرجع عام است. یعنی مرجع عامی که تولى امور عامه مسلمین را دارد این است که این شروط در آن شرط است نه مجرد کسی که به عنوان اهل خبره می‌خواهیم از او مسأله پرسیم. این بود بعنوان تمهیدی که قبل از ورود به مسأله باید بیان می‌شد.

اما بالتیجه ربما يقال به تفصیل بین مرجع تقلید اصطلاحی که ما ملتزم به غالب بلکه کل هستیم و بین کسی که بعنوان اهل خبره فقط از او مسأله می‌پرسند. که در آنکه می‌خواهیم از او مسأله پرسیم کل آن شروط لزوم نداشته باشند فقط همین چهار تا، اگر ایمان هم ثابت شد اضافه بر این شروط، حتی آنکه هم من می‌خواهم از او مسأله پرسم شرط است، آن وقت اینجا در باب خبر روایت دارد و خبر حسنی که **لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عن ثقاتنا**، گرچه این طرف مسأله را می‌گویند، حضرت می‌خواهند بفرمایند آنان که ثقات هستند شما حق ندارید روایاتشان را رد کنید، اما بعضی خواسته‌اند استظهار کنند از آن اشتراط ایمان را و اینکه در درایه مفصل صحبت شده و بحث شده که ایمان معلوم نیست شرط باشد در راوی تبعاً لمشهور متأخرین. همین که مسلمان باشد کافی است آن هم بخاطر اجماع

است. لکن در مقام حتی عمل و فتوی، این تفصیل یک اشکال بزرگ از نظر بنده دارد که باید بحث شود؟ چه این خودش دلیل نمی‌شود و احدی هم این را نگفته و شاید هم گفته‌اند ولی من ندیده‌ام و این شبهه مخالفت اجماع پیدا می‌کند ولو اجماع مرکب که ما ملتزم هستیم حتی اجماع مرکب را مخالفت نکنیم. یعنی از نظر اعتبار شرعی، معتبر نمی‌دانیم چیزی که حتی مخالف اجماع مرکب است مگر در مواردی که فقیه مطمئن شود از باب اینکه حجج، حجیتش در ظرف شک است و اگر فقیه مطمئن شد، دیگر این شک ندارد تا اینکه بگوئیم حجت برایش حجیت داشته باشد و قاعده‌اش این است که در مقام فتوی حتی به خود همین تفصیل خود من فتوی نمی‌دهم، اما خوب است بعنوان بحث علمی بررسی شود و اگر به نظر رسید آن وقت در یک مواردی بدرد می‌خورد که این می‌شود اصل و اگر در جائی شک کردیم، اصل سر جایش هست و می‌شود از آن استفاده کرد نه بعنوان اینکه بخواهیم تفصیل قائل شویم.

جلسه ۲۸۴

۲۷ سوال ۱۴۲۱

مرحوم صاحب عروه در مسأله ۲۲ فرمودند، *یشترط فی المجتهد امور: البلوغ،* اول شرط مجتهد که می‌خواهیم از او تقلید کنیم باید بالغ باشد. اگر مسأله تقلید صرف یک رجوع جاهل به عالم باشد، همانطوری که جاهل به طب رجوع به عالم طب می‌کند و جاهل در هر رشته‌ای به عالمش رجوع می‌کند، جاهل به احکام خدا هم رجوع به عالم به احکام خدا می‌کند، اگر ما باشیم و این، بلوغ در آن شرط نیست و خصوصیت ندارد. چون ملاک علم و خبرویش است، بله در غیر بالغ نادر است و کم است که غیر بالغ طیب حاذق شود و قیمت شناس حاذق شود. ولی اگر شد برای عقلاء خصوصیت ندارد که بالغ باشد و برای عقلاء واقعیات خصوصیت دارد و آنکه قول به واقعیات دارد با ملاحظه جوانب دیگر. آن وقت بلوغ هیچ خصوصیتی در این جهت ندارد و ما هستیم و ادله شرعیه. اگر دلیل شرعیه قائم شد که در مرجع تقلید بلوغ هم شرط است ما می‌پذیریم و بخاطر دلیل شرعی این بنای عقلاء را در اینجا تخصیص می‌زنیم. صحبت سر این است که آیا دلیل شرعی داریم

یا نداریم؟

در بلوغ از شیخ طوسی گرفته تا حالا صحبت زیاد شده و من استعراض ادله طرفین را می‌کنم تا مطلب خوب روشن شود.

اول ما زاد مطلب مسأله اجماع است که عمده الأدله است اینجا. گفته‌اند اجماع فقهای شیعه است بر اینکه کسی که از او احکام را می‌گیریم باید بالغ باشد. دو مسأله است: ۱- مسأله اخبار گرفتن = خبر حسی ۲- مسأله احکام گرفتن = ما نحن فیه. در مسأله اخبار گرفتن باز همین بحث هست اما این مربوط به درایه است و آنجا مفصل بحث شده است.

الآن بحث احکام گرفتن و خبر حدسی است. یک غیر بالغ اگر مجتهد بود می‌شود اگر فتوایی داد به آن فتوی اعتماد کرد؟ یعنی شارع اشکال نکرده لا اشکال که تقلید طریقت دارد و مقتضای طریقت همانگونه که مکرر صحبت شده اینکه بنای عقلاء در آن متبع است چون در طرق اطاعت و معصیت طرق عقلاء متبع است اما اگر شارع طریقت عقلائیه را یک تقیید زد، ما متبع شارع هستیم و پیرو عقلاء که نیستیم و تسلیم بناء عقلاء در جائی هستیم که ظاهر شده، شارع اینجا را ایکال به بناء عقلاء نموده است، از باب اینکه خود شارع چیزی نفرموده است و گرنه اگر دلیل شرعی قائم شد، این دلیل ردع از بنای عقلاء می‌کند، آن وقت عمده دلیل اجماع است.

چند عبارت می‌خوانم: در مفتاح الکرامه مرحوم آسید جواد عاملی فرموده است: کتاب القضاء ج ۱۰ ص ۹. فرموده: اجماعاً معلوماً (که بلوغ در مرجع تقلید اجماعی است و منقولاً حتی فی المسالک و الکفایه و المفاتیح) می‌فرماید: حتی، چون شهید ثانی و سبزواری و آسید محمد مجاهد عادتاً اشکال در اجماع می‌کنند. پس معلوم می‌شود اینجا که خدشه‌ای در اجماع نشده پس

معلوم می شود مخالفی نیست.

حقائق الأصول، تقریرات بحث مرحوم شریف العلماء، در مبحث اجتهاد و تقلید فرموده: **ولظهور الإجماع بل الإجماع حقيقةً.**

مرحوم صاحب ضوابط، سید ابراهیم قزوینی: ظهور عدم الخلاف فيه بين اصحابنا که بلوغ در مرجع تقلید شرط است.

مرحوم شیخ انصاری در کتاب قضاء بعد از ذکر بلوغ، عقل و ایمان و اینکه مرجع تقلید باید این سه شرط را دارا باشد فرموده اند: **ولا اشکال في اعتبار هذه الثلاثة وملاحظه حال شیخ در تعبیر ایشان و دقت شیخ این است که اگر احتمال خلاف هم داده می شد اینگونه لا اشکال نمی فرمودند. می فرمودند: نفی اشکال شده و گفته شده لا اشکال و خلاف را هم نقل می کردند. مثل شیخ جزم پیدا نمی کردند اگر خلافتی در مسأله بود.**

در تنقیح شرح عروه ج ۱ ص ۷۸ ایشان می فرمایند: **فإن كان عدم جواز التقليد من الصبي مورداً للتسالم والإجماع القطعي فهو، وحيث لا سبيل لنا الى احراز التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه. ما راهی نداریم که تسالم هست. یعنی همه فقهاء شیعه این مطلب را مسلم دانسته اند که بلوغ در مرجع تقلید شرط است، پس این نمی تواند دلیل باشد و اگر این دلیل است که تام نیست. ایشان هم از کسی نقل نکرده اند که خلافتی شده است که فرض کنید فلان فرد مخالف است از متقدمین و متأخرین.**

ما باشیم و همین حرفها، انصافاً فرمایشاتی که ذکر شد سبیل الی احراز التسالم، مثل شهید سبزواری و شهید ثانی و صاحب مفاتیح، شاید نادر باشد که جایی در مسأله خلاف باشد و اینها اشاره ای به آن نکرده باشند چون اینها مدقق و متتبع هستند. خود مرحوم آقای خوئی هم اشاره به خلافتی نکرده اند و

نفرموده‌اند که خلافی هست و مخالف فلان کس است. فرموده‌اند: ما مطمئن به این تسالم نیستیم و برای ما این عبارات اطمینان‌آور نیست چون مسلماً این عبارات را دیده‌اند و فرموده‌اند راهی نداریم به اینکه احراز کنیم یعنی احراز وجدانی و تعبدی که اجماع هست. چون اجماع احراز می‌خواهد.

اینجا چند عرض اجمالاً هست: ۱- مسأله اجماع و صغری مطلب. ۲- کفایت این مقدار در مقام حجیت ۳- اجماع حکماً است.

و اما اول: اینکه صغری اجماع است، نقل این‌ها از نظر عقلاء برای ما کافی است و ممکن است فرض بفرمائید شهید یک جائی نقل اجماع کرده باشند و مخالف در مسأله هم باشد یا یک جائی صاحب مفاتیح نقل اجماع کرده باشد و مخالفی هم باشد و اشاره‌ای به آن نکرده باشند، البته من پیدا نکردم، اما این مانع نمی‌شود از اینکه شهید و سبزواری و صاحب کفایه و همه حتی این‌ها، شریف العلماء خیلی دقت دارد و دقت‌های شیخ یک عده‌ای اش مربوط به شریف العلماء است و خیلی دقت دارد که ببیند چه کسی در این مخالف است و چه است وجه مخالفت و این هم در اصول بحث شده است.

شریف العلماء یک تقریراتی در استصحاب دارد که شاید دو برابر رسائل است یعنی خیلی دقت می‌کند. آن وقت همه این‌ها با ضرس قاطع اعلام اجماع کنند و شیخ هم بلا اشکال کنند و هیچکدام هم اشاره به مخالفی نکنند، آیا این از نظر عقلانی علم‌آور نیست (علم و اطمینان عرفیه). مثلاً خبر ثقه حجت است، اگر ده ثقه با هم اتفاق کنند آیا احتمال ندارد که اشتباه کرده باشند؟ چرا. پس احتمال دقی هم احتمال عقلانی ندارد، یعنی این احتمال را هم العقلاء لا یعتنون بها و وسوسه حساب می‌کنند. ظواهر همینطور است، ما چه راهی داریم که استفاده کنیم مولی قطعاً این را اراده کرده است، هیچ راه

قطعی نیست، اینها حجج و اطمینانات عقلانیه است و آیا این مقدار علم عرفی و عادی به اینکه اجماع در این مسأله هست نمی‌آورد؟ انصافاً بد حرفی نیست و خود ما هم می‌توانیم به این اجماع برسیم نه اینکه از مسالک و مفاتیح استفاده کنید. و جاهای دیگر که گفته می‌شود اطمینانات عرفیه هست اقوای از اینجا نیست. پس دلیل شرعی ما داریم بر اینکه در این مورد بنای عقلاء ردع شده است و عقلاء برایشان بلوغ خصوصیت ندارد، احکام خدا را از او نمی‌شود گرفت ولو موضوعاتی که احکام خدا بر آن مرتب است را می‌شود گرفت. اگر این غیر بالغ خبره شد در طب، قیمت گذاری، از او تبعیت می‌کنیم چون اینجا دلیل نداریم و اجماع نداریم ولی در مورد احکام الله اجماع داریم و دلیل شرعی و تعبدی است. پس اجماع ظاهراً محقق است و اگر اجماع تام شد تمام ادله کنار خواهند رفت چون دلیل مسلم است و اجماع محصل است. می‌آئیم عرض دوم که قبلاً هم مکرر صحبت شده است و الآن اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم و آن این است که در باب اهل خبره به نظر می‌رسد که بنای عقلاء بر این است که اگر معظم اهل خبره چیزی را گفتند، خصوصاً اگر ما مخالفش را پیدا نکردیم یا مخالف، مخالف ضعیفی بود در مقام تنجیز و اعدار نمی‌شود روی اصلی که موضوعش نمی‌دانم است اعتماد کنیم و این شهرت عظیمه را کنار بگذاریم از نظر بنای عقلاء شهرت عظیمه، دلیل. خصوصاً اینگونه شهرتهائی که مخالفش معلوم نیست. این کشف می‌کند از اینکه صدها و صدها فقهای شیعه، ذوقهای مختلف، اخباری، اصولی، در عصرهای مختلف، تحت تأثیرهای مختلف مباحث علمی، اینها در این مطلب خلافی ازشان ظاهر نشده است. این از نظر عقلاء طریقت دارد به کشف حکم شرعی، آنهائی که اهل خبره هستند و دهها سال عمر پای این احکام

گذاشته‌اند، در جاهای دیگر خلاف و احتمالات مختلف را ذکر کرده‌اند و بخاطر آن فتوی داده، نداده و یا احتیاط کرده‌اند اما در اینجا خلافی از آن‌ها صادر نشده است و اگر بگردیم یک خلاف‌های ضعیف و خلاف‌های غیر معروف هستند، آیا از نظر عقلاء و ما هم نگوئیم اجماع محصّل است و مثل آقای خوئی بگوئیم لا سبیل لنا الی احراز تسالم، اما این مقدار از نظر عقلاء طریقت به کشف از تعبد شرعی می‌کند یا نه؟ آیا این کمتر از یک ثقه است که حرفی را نقل کند و کمتر از ظهوری که طریق عقلانی هست به اینکه این ظهور کاشف از مراد مولی است، به نظر می‌رسد از نظر عقلانی کمتر نیست. پس بر فرض که لا سبیل لها باشد قاعده‌اش این است که بگوئیم همین مقدار حجت است، و احراز دقّی نکنیم.

عرض سوم مسأله شبهه حکمی است یعنی شبهه بر حکم این اجماع، حالا بر فرض که احرزنا التسالم و راستی اجماع بود مگر نمی‌گویند که احتمال محتمل الاستناد حجت نیست، حالا در ادله اشتراط بلوغ خواهد آمد روایات متعدد و آیات که فقهاء به آن‌ها استدلال کرده‌اند که به رفع القلم عن الصبی استدلال شده و عمد الصبی خطاء استدلال شده و روایات دیگر استدلال شده است و اگر احتمال دهیم که فقهای دیگر فرموده‌اند بلوغ شرط است، این عمد صبی خطاء است و بعضی به رفع عن الصبی حتی یحتلم است و بعضی به وجوه دیگر که ذکر شده است و فقهاء هم به آن‌ها استدلال کرده‌اند. اگر احتمال دهیم که استناد به این ادله کرده و آن ادله برای ما روشن نیست دلالتش بر اشتراط بلوغ، خوب لا یزید الفرع عن الأصل، پس این اجماعی که محتمل الاستناد است حجت نیست که این را در تنقیح به آن اشاره نکرده‌اند با اینکه عادتاً ایشان اشاره می‌کنند به این مطلب که اجماع بر فرض باشد محتمل

الاستناد است و این هم که حجت نیست، این باز مفصل سابقاً عرض شد که ولو اینکه متأخرین مکرراً یک عده‌ای از آن‌ها این اشکال حکمی را در اجماع کرده‌اند و گفته‌اند بر فرض که موضوعاً اجماع باشد اما حجیت ندارد اینجا دو تا عرض هست که مفصل گذشت و اشاره می‌کند.

۱- یک وقت ما احتمال می‌دهیم این اجماع و بعضی مجمعین استناد به دلیلی کرده باشند که لا ظهور له الی ذلك الدلیل عندنا بر این مدعا. یک وقت استدلال به دلیلی کرده‌اند که محرز است برای ما عدم دلالت بر این مدعا. اما اگر ظهور نداشت پیش ما یعنی ما ظهور را نفهمیدیم نه اینکه فهمیدیم این دلیل ظهور ندارد، نه احراز عدم ظهور کردیم در جائی که شک در ظهور کردیم و شک در دلالت کردیم و استدلال کرده‌اند به عمد الصبی خطاء و اگر حتی فقهاء نگفته بودند ما از این اشتراط بلوغ را نمی‌فهمیدیم نه اینکه نمی‌فهمیدیم که این دلالت ندارد، در جائی که شک کنیم در دلالت دلیل به نظر می‌رسد که بنای عقلاء در اینجا هست، یعنی در مقام تنجیز و اعدار اگر یک اهل خبره بخاطر اینکه نمی‌داند که این دلیل ظهور دارد یا نه. اگر می‌خواست اعتماد بر این دلیل کند، نه اصل عدم ظهور قوت داشت، اما اگر به اتفاق فقهاء استناد کنیم که احتمال دارد بعضی‌هایشان دلیل و مدرکشان این باشد که من از این دلالت نمی‌فهمیدم، آیا این جبر ظهور می‌کند، جبر دلالتی کجاست؟ که مشهور قدیماً و حدیثاً در فقه ملتزمند. جبر دلالتی معنایش این است که روایاتی است و آیتی است که برای من روشن نیست دلالتش که آیا ظهور در این معنا دارد یا نه؟ من تنها به این نمی‌توانستم استناد کنم، اما اگر فقهاء یقیناً استناد به این کرده‌اند نه احتمال الاستناد این اصلاً دلالت را قوت می‌دهد یعنی دلیل می‌کند این شک من در ظهور را تعبداً از بین می‌برد و هذا

دلیل، و قبلاً سابقاً خواندم که اعاضمی مثل میرزای نائینی که خیلی دقیق هستند و اصولاً و فقهاً دقت دارند، چند تا کتاب بیشتر ندارد و کل عمرش را روی این‌ها گذاشته با دقت و تنقیح کرده‌اند. ایشان مکرر از دلیل و روایت دست برمی‌دارد لشبهه الجبر، یا کسر، یعنی این ظهور و این‌ها که سد اسکندر که نیست، چون بنای عقلاء بر این است که اگر مولائی حرفی زد و ظهور در یک معنائی دارد عبد معذور نیست که ترک این ظاهر را بکند. اگر ظهور در معنائی ندارد و عبد ظهور را نفهمید عبد معذور است اگر مخالفت کرد. و این عبارت هم برای او طریقت نداشت حسب فهم من و او معذور است ولی اگر اهل خبر، از این مطلبی فهمیدند در جائی که مقطوع الاستناد باشد و به آن استناد کرده‌اند، نه فقط قول اهل خبره را خراب می‌کند خود آن را قوت می‌دهد که این معنای جبر است.

می‌آئیم سر جائی که قطع استناد بود که عرض شد این موضوع هم همین جاست و فقهاء ملتزمند و سد اسکندری هم خراب نشد، و ظواهر از تعبدیات عقلائی است و شارع هم قبول فرموده و ردع نکرده است اما آن حجج کجاست با یک کم و زیاد خراب می‌شود و با یک اینکه ظهور این امر ظاهر فی الوجوب است ولی می‌گویند اگر در مورد توهم حذر باشد ظهور در وجوب ندارد. و حرف معقولی هم هست نه وقت بعد از حذر باشد، در مورد توهم حذر باشد، آخر باید یک ظهور داشته باشد، ظهور آب می‌شود و عقلاء ظهور در این را نمی‌فهمند. آن وقت با مخالفت کل اهل خبره این اگر فرضاً ظهور داشت گیری نداشت. حالا که احتمال است می‌آئیم سر آن جائی که مقطوع الاستناد باشد آن هم گیری ندارد.

حالا اگر اجماع مسلم شد و ما احتمال دادیم استنادش را به دلیلی که

ظهور ندارد پیش ما، یعنی شک داریم، بلکه ظهور برعکس دارد، این ظهور برعکس اجماع را خراب نمی‌کند، اجماع آن ظهور را خراب می‌کند. یعنی به عبارت دیگر، الظهور عند العقلاء منجز و معذر در جائی که چند شرط باشد: ۱- مسبوق به توهم حذر نباشد ظهور امر ۲- استثنا و تعقب للحمل نباشد ۳- اینکه این ظهور مخالف اتفاق اهل خبره نباشد. بر فرض قطع به استناد داشت و ما می‌دانستیم ظهور ندارد نه اینکه فقط شک داشتیم، هم می‌دانستیم ظهور ندارد و هم این طرف قطع به استناد بود، قاعده‌اش این است که این اجماع باکی در آن نباشد. اهل خبره اتقیاء نه اهل خبره اطباء، مهندسین و مقومین نمی‌گوئیم که می‌گوئیم از نظر عقلاء اینطوری است چه برسد به فقهاء شیعه که من حیث المجموع اگر ملاحظه کنیم واقعاً اوثق الناس واتقی الناس هستند یعنی فیهم اتقی الناس وأوثق الناس بعد از مقام معصوم علیه السلام و اگر اینها بر مسأله‌ای اتفاق کنند به خاطر احتمال استناد به دلیلی بنای عقلاء بر عدم حجیتش باشد. البته فقهاء از راه بنای عقلاء نمی‌روند من عرض می‌کنم بنای عقلاء. بنای عقلانی که در خبر ثقه و ظواهر می‌گویند در اینجا یقیناً اقوی است، پس بلوغ در مرجع تقلید شرط است للإجماع و اجماع نه صغری و نه کبری اشکال ندارد.

جلسه ۲۸۵

۲۸ سوال ۱۴۲۱

صحبت این بود که یکی از شروط مرجع تقلید این است که بالغ باشد. دلیل این چیست؟ عرض شد به نظر می‌رسد عمده دلیلش اجماع باشد که کمابیش صحبت شد. حالا ادله دیگر هم برایش ذکر شده که هر یک این قلت قلت در آن است.

۱- صحیحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: عمد الصبي وخطائه واحد. وسائل دیات، ابواب العاقله باب ۱۱ ح ۲، گفته‌اند این روایت می‌گوید عمد صبی حکماً پیش شارع خطاست و حکم خطا را دارد. آیا فتوی خطائی حجت است؟ اگر مرجع تقلید عاقل، بالغ مسلم فتوی داد و ما یقین وجدانی داشتیم یا یقین تبعدی و بینه گفتند که او در این فتوی خطا کرده و اهل خبره هم هست آیا این فتوی خطائی حجیت دارد؟ روایت می‌گوید: عمدش خطاست، پس اگر فتوی داد این فتوایش خطائی است روی این اطلاق عمد الصبی خطاً پس فتوایش حجیت ندارد پس باید بالغ باشد. به این استدلال چند اشکال شده است که هر یک خدشه‌دار و مناقشه‌دار است.

۱- گفته‌اند کلمه عمد و خطأ وقتیکه پهلوی هم گذاشته شده این مطلق
 العمد را نمی‌گیرد عمد در مقام جنایت، دیه، قصاص و آنجاها را می‌گیرد یعنی
 منصرف به آنهاست. کلمه عمد به تنهایی، عمد است و خاصه به باب جنایت
 و دیات و قصاص نیست، کلمه خطأ به تنهایی خاص نیست اما اینکه پهلوی
 هم گذاشته شده که عمد الصبی خطأ و خطئه واحد این مال جائی است که
 در تعبیرها عمدش یک حکم و خطائش یک حکم دیگر دارد. در بالغ اگر
 عمدش قصاص دارد اگر قتل کرد و خطائش قصاص ندارد فقط دیه دارد. این
 می‌خواهد بگوید عمد و خطائش یکی است. گفته‌اند که به قرینه اینکه همین
 تعبیر عمد و خطأ در روایات دیگر آمده و مربوط به باب دیات و قصاص
 است. پس بخاطر این انصراف اطلاق ندارد ولا اقل من الشک فی الإطلاق. چون
 اگر در اطلاق شک شد نه در مراد از مطلق ما دو شک در اطلاق داریم: یکجا
 می‌گویند الأصل عدم الإطلاق و یکجا می‌گویند الأصل الإطلاق. یک وقت ما
 می‌بینیم لفظ ظهور در اطلاق دارد و شک می‌کنیم آیا متکلم ظاهر این اطلاق را
 اراده کرده یا نه؟ اینجا اصالة الإطلاق است، یک وقت شک می‌کنیم اگر این
 اطلاق را به عرف دادیم آیا اطلاق را می‌فهمد یا نمی‌فهمد یعنی در اطلاق آیا
 ظهور دارد یا نه؟ چون ظهور است که حجت است و اگر شک شد شک در
 عدم حجیتش است و از باب اینکه اصل عدم ظهور است چون باید ظهور
 احراز شود و مولی یک کلامی گفته که عرف از آن اطلاق را می‌فهمد آن وقت
 ما شک کنیم که مولائی که این لفظ را گفته و عرف از آن اطلاق می‌فهمد آیا
 اراده اطلاق هم کرده است یا نه، اینجا جای اصل اطلاق است. در ما نحن فیه
 گفته شده است که لا اقل من الشک فی الظهور یعنی در ظهور اطلاق بخاطر
 این جمله ترکیبیه شکی نیست که کلمه عمد جدا و کلمه خطأ جدا یک

خصوصیتی ندارد که در باب جنایات باشد اطلاق دارد اما گفته‌اند این جمله ترکیبیه عمد الصبی و خطائه واحد این مال جائی است که عمد دارد خطا دارد و هر یک، یک حکم دارد. و گفته‌اند قرینه‌اش هم این است که همین تعبیر عمد و خطا نسبت به صبی در یک روایات دیگر آمده در باب جنایات، این‌ها یک عده از آن روایاتی است که به آن‌ها استناد شده است. یکی گفته‌اند که فقهاء و محدثین این روایات را در باب دیات و قصاص ذکر کرده‌اند. چرا آنجا ذکر کرده‌اند؟ البته صاحب وسائل دو جا ذکر فرموده است، هم در اول وسائل در مقدمه عبادات در قواعد کلیه ذکر کرده و هم در کتاب دیات ذکر فرموده اما در کتب فقهیه و حدیثیه در باب دیات غالباً ذکر کرده‌اند. چون معلوم می‌شود خود فقهاء اینگونه برداشت کرده‌اند.

یکی دیگر اینکه روایات دیگری هست که همین تعبیر است و یا قریب این تعبیر و یک صدر و ذیلی دارد که مرتبطش می‌کند و خاص می‌کند به باب دیات. این‌ها یک دسته از آن روایات است و مؤید اشکال است و مؤید این است که خاص به دیات و قصاص است و ربطی به جای دیگر ندارد. پس نمی‌شود اشکال شود که این روایت در اینکه مرجع تقلید لازم است بالغ باشد چون فتوای عمده‌اش فتوای خطائی است. این اشکال به این مطلب است.

روایه: اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام عن ابيه انّ علياً عليه السلام كان يقول عمد الصبيان خطأً تحمله العاقلة، این ذیل "تحمله العاقلة" یعنی دیه کتاب دیات وسائل باب قبل ح ۳.

روایه دیگر: عن ابو البختری المروئی من قرب الإسناد عن علي عليه السلام انه كان يقول المجنون والمأتوه لا يفیق والصبي الذي لم يبلغ عمدهما خطأً تحمله العاقلة وقد رفع عنهما القلم (وسائل کتاب القصاص، ابواب قصاص النفس، باب ۳۶، ح ۲).

مستدرک الوسائل عن جعفریات باسناده عن علي عليه السلام: ليس من الصبيان قصاص عمدهم خطأ يكون فيه العقل (عاقلة).

مرسل الدعائم عن علي عليه السلام ما قتل المجنون المغلوب على عقله والصبي فعمدهما خطأ على عاقلتهما.

مرسل الصدوق في المقنع (کتب فقهی شیخ صدوق، شیخ صدوق در اول کتاب فرموده بخاطر اینکه حمل این کتاب آسان باشد اسنادش را ذکر نمی‌کنم لذا فقهاء با آن معامله روایات می‌کنند و عبارات مقنع هم غالباً همان عبارات روایات است) ليس على الصبيان قصاص، عمدهم خطأ تحمله العاقلة (مستدرک الوسائل کتاب دیات ابواب العاقلة، باب ۸ - احادیث ۲ - ۴ - ۵).

پس این اشکال اول بر استدلال عمد الصبی و خطئه واحد این شد که این روایت خاص به باب دیات و قصاص است و ربطی به جاهای دیگر ندارد یا ظهور در اطلاق ندارد تا در باب مرجع تقلید استدلال به آن کنیم برای اشتراط بلوغ در مرجع تقلید یا لا اقل من الظهور، شک در اطلاق، پس به این روایت نمی‌شود استدلال کرد.

این اشکال تام نیست به دو وجه یک وجه علمی و یک وجه فهم فقهای: ۱- فقهاء از این صحیح محمد بن مسلم استفاده اطلاق کرده‌اند و خاص به باب دیات ندانسته‌اند و اگر در این اطلاق شک کردیم، فهم فقهاء می‌تواند برای ما جبر دلالت کند بنابر جبر دلالی که مشهور قائل هستند که ما هم ملتزم شده‌ایم. فقهاء به این عمد الصبی و خطئه واحد در ابواب حج، بیع و دیگر موارد استناد کرده‌اند. و اگر این خاص به باب دیه و قصاص بود بنا نبود که به آن در ابواب دیگر استناد کنند و این فهم فقهاء بنابر اینکه جبر دلالی درست است که مشهور قائل هستند کافی است حتی اگر ما احراز کردیم که ظهور در

اطلاق ندارد. وقتی که فقهاء اطلاق را فهمیده‌اند در مقام تنجیز و اعدار می‌شود معامله اطلاق کرد و حجت نمی‌تواند باشد. در مکاسب شیخ، در باب اشتراط بلوغ در بائع که اگر مستقیماً چیزی را می‌فروشد نه وکاله از پدرش یا کسی دیگر و معامله با خودش است، شرطش این است که بالغ باشد. شاهد استدلال به این روایت است. ج ۳ مکاسب ص ۲۸۱ فرموده‌اند: ویمکن أن یستأنس له ایضاً بما ورد فی الأخبار المستفیضة من ان عمد الصبی وخطائه واحد كما فی صحیحة ابن مسلم و غیرها والأصحاب وإن ذکروها فی باب الجنایات إلا انه لا اشعار فی نفس الصحیحة بل و غیرها بالاختصاص بالجنایات ولذا تمسک بها الشیخ فی المبسوط والحلی فی السرائر علی ان اخلال الصبی المحرم بمحذورات الإحرام التي تختص الکفارة فیها بحال العمد لا یوجب کفارة علی الصبی ولا علی الولی لان عمدہ خطأ وحينئذ فکل حکم شرعی تعلق بالأفعال التي يعتبر فی ترتیب الحکم الشرعیة القصد بحيث لا عبرة بها إذا وقعت بغير القصد (هر حکم شرعی که مترتب است به موضوع و فعلی که آن فعل قصدی است، خطائی آن این حکم شرعی را ندارد) فیما یصدر منها عن الصبی قصداً بمنزلة الصادر عن غیره بلا قصد، فعقد الصبی وایقائه مع القصد کقصد المازل والغالط والخطاطی وایقاعاته فقها در کتاب‌های مختلف به این روایت استناد کرده‌اند و فهمیده‌اند ظهور در اطلاق را.

حرف علمی این است که مثبتین تقلید بر آن‌ها نیست. یعنی اگر یک عامی داشتیم که مثبت مطلبی بود همین عام در جایی یک قید داشت ما به سبب مقید بودن نمی‌گوئیم کل عام را تقیید کنیم. در مثبت و نافی فقط تقیید هست آن هم از باب تنافی و أخذ بأظهر و ترک ظاهر در مقابل اظهر. یعنی یک وقت است که مولی می‌گوید أکرم العلماء بعد می‌گوید، علماء فلان

مدرسه را دعوت کن، نمی گوید هم و در جائی دیگر می گوید علماء فلان مدرسه را دعوت کن و این دعوت که اکرام خاص است نه علماء فلان مدرسه که علماء خاص هستند اینها تقیید نمی کنند اکرم العلماء را، دوتا واجب است، یکی واجب است کل علماء اکرام شوند و یکی خصوص علماء این مدرسه و خصوص دعوت اینها مثبتین هستند و نافی نیستند.

این صحیحه محمد بن مسلم می گوید عمد الصبی و خطائه واحد و مطلق است و عام در افرادش دارد، این عام، اگر یک جای دیگر گفته شد که **عمد الصبی خطأ تحمله العاقله** این نمی خواهد نفی کند عمد الصبی و خطا بودن را در ابواب دیگر تا اینکه این قول اظهر است ما از عام دست برداریم در غیر این مورد خاص و غیر مورد قید، این مثبت است و تمام روایاتی که خواندم مستشکل مؤید قرار داده بود هیچکدام نافی نبود. می گوید در باب دیه عمد الصبی خطاست و در باب قصاص عمد الصبی خطاست و در ابواب دیگر می گوید این خاص اینها را گفته، پس نمی تواند اشکال باشد.

پس اگر ما باشیم و این، ایراد بر این استدلال وارد نیست، عمد الصبی خطأ، در همه جا، در تقلید، عبادات، معاملات، ایقاعات، قضاء و همه جا وارد است. مگر اینکه استثناء شده باشد.

یک اشکال دیگر گفته است: این روایت می گوید عمد الصبی، عمد ظهور در فعل دارد نه قول و ما در باب تقلید به قول مجتهد کار داریم نه به فعلش و فتوی قول است نه فعل، پس شامل ما نحن فیه نمی شود. بله اگر بیعی کرد و کاری کرد این حرف شما درست است. اگر ما باشیم و این اشکال، این هم تام نیست:

اولاً مراجعه کنید به اصل صحت که در رسائل بعد از استصحاب مطرح

کرده‌اند و یک عنوانی شیخ مطرح فرموده‌اند که مفصل هم صحبت کرده‌اند که اصل صحت در اقوال هم جاری است. چرا؟ ولو اینکه در روایات اصل صحت دارد که احمل فعل أخیک علی أحسنه یا علی سبعین محمل، بخاطر اینکه می‌گویند قول شخص فعل من أفعاله است. یک مرسله هم دارد که جزء محفوظاتم است و نمی‌دانم کجاست که فکر کنم از حضرت امیر علیه السلام است که می‌فرمایند: **عدوا اقوالکم من أفعالکم**. پس قول، فعل، این اولاً. پس اشکال نمی‌شود که عمد الصبی و خطأ یعنی فعل، کار مقابل فعل، این اعم از قول است. مضافاً به این در کلمه عمد الصبی کجا دارد فعل؟ اگر تبادری هم دارد انساب ذهنی بدوی است. عمد صبی نمی‌گوید فعله العمدی، در باب اصل صحت شمولش للأقوال والاعتقاد، می‌فرمایند در روایات دارد که **ضع أمر أخیک علی أحسنه**، امر اعم از فعل و قول و اعتقاد است. اینجا روایت می‌گوید عمد الصبی، این استظهار که عمد یعنی فعل عمدی، این فعل از کجا آمده است. عمد یعنی عمد، انسان گاهی تیری به حیوانی می‌زند در حال احرام عمداً و گاهی خطأ می‌زند و قول هم همینطور است، گاهی قولش ثواب و گاهی خطاست. یک وقت انسان دروغ می‌گوید و مخطأ بر دروغ گفتن، یک وقت عمداً دروغ می‌گوید. پس عمد و خطا خاص به فعل نیست، بله در فعل شاید زیادتر باشد استصحابش، پس این قید از کجا آمد. پس این عمد الصبی و خطائیه واحد این خاص به فعل است این اول الکلام که از کجا آمد.

جلسه ۲۸۶

۲۹ سوال ۱۴۲۱

صحبت این بود که یکی از شرائط مجتهد بلوغ هست یا نیست؟ عرض شد ادله‌ای که اقامه شده بر اشتراط بلوغ یکی صحیحه محمد بن مسلم از حضرت صادق علیه السلام که عمد الصبی وخطائه واحد. اگر بنا شد که صبی عمدش عمد نباشد بلکه عمدش را شارع خطا حساب کرده آن وقت این فتوایش عن عمد است، شارع تعبداً این را خطاء حساب کرده است. اگر خطاء حساب شده فتوای خطائی چه وجداناً و چه تعبداً خطا باشد حجت نیست. پس فتوایش حجیت ندارد. اشکالاتی بر این عرض شد استدلالی وارد شده که دو اشکال عرض شد.

سوم این است که بعضی گفته‌اند: این روایت درست است که عمد الصبی وخطائه واحد لکن انصراف دارد از صبی‌ای که قبل از بلوغ مجتهد شده یعنی یک ذکاوتی دارد و یک فهم و درک و تمیزی دارد که توانسته مجتهد شود و استنباط احکام کند ولو صبی است و بالغ نیست، اما یک فرد نادر و استثنائی است، آن وقت صبی منصرف از اینگونه صبی است. این کسی که خطا کم پیدا

می‌کند و درکش در این مرحله است، و شکی نیست که صبی‌ای که گفته شود صبی غیر ممیز گفته نمی‌شود، صبی یعنی غیر بالغ ولو ده روز به بلوغش مانده است، بلوغ یک حد شرعی است و قبلش را شارع صبی حساب کرده است و گفته‌اند این عمد الصبی و خطئه واحد روی کلمه صبی انگشت گذاشته‌اند نه روی عمد و خطئه. خطا حکم است و موضوع صبی است. گفته‌اند موضوعاً منصرف است از مجتهد، کسی که احکام خدا را استنباط کرده و در آن نظر می‌دهد منصرف از این‌هاست. یعنی یا اینکه ظهور دارد این صبی در اینجا، اطلاقش او را می‌گیرد که نابالغ است اما گفته‌اند به مناسبت حکم و موضوع، اینکه گفته شده عمدش خطاست، این چه صبی‌ای است که می‌گویند عمدش خطاست حتی اینطور صبی‌ای که قبل از بلوغش فهم و ذکاوت رسیده، این عمدش خطاست گفته‌اند یا ظهور از آن منصرف است از اینطور صبی یا لااقل من الشک فی الظهور یعنی شک در این داریم که همچنین تعبیری عرف از آن اطلاق بفهمد اینطور صبی، پس عمد الصبی نمی‌تواند دلیل شود بر عدم حجیت فتوایش، این اشکال بر استدلال و عمد الصبی و خطئه واحد، اشکال بر استدلال بر آن روایت است که مستشکل می‌خواهد بگوید بلوغ شرط نیست، صبی‌ای که به مرتبه اجتهاد رسیده است، این کلمه صبی توی این روایت به مناسبت حکم و موضوع منصرف است از آن، یا انصرافاً مسلماً یا لااقل من الشک فی الظهور.

این اشکال دو جواب دارد یکی جواب حلی و دیگری نقضی، گاهی جواب نقضی ولو جواب نیست بر حقیقت و توسعه اشکال است اما برای بحث اطمینان به این طرف یا آن طرف اقوی است جواب حلی این است که این مدعاست و عهدتها علی مدعیه و ما همچنین چیزی را نمی‌فهمیم. کلمه

صبی اطلاق دارد و این انصراف یا باید مسلم باشد یا باید شک باشد واقعاً در اینکه کلمه صبی عرف ولو بمناسبت حکم و موضوع از او صبی‌های عادی را استفاده می‌کنیم. صبی‌هایی که خطا می‌کند و سهو می‌کند و عمومش عمد نیست، حالت صباوت دارد نه صبی‌ای که مجتهد شده است و این فرد زیرک و فطن است و عهدتها علی مدعیه. چون انصراف دلیل می‌خواهد.

جواب نقضی‌اش این است که اگر بنا شد کلمه صبی بمناسبت حکم و موضوع بگوئیم منصرف از اینطور صبی استثنائی را نمی‌گیرد در دیه و قصاص هم که موردش است آیا همین را می‌گوئید. یعنی آیا فرق می‌گذارید بین دو نفر که کسی را کشتند. حالا می‌گوئیم این صبی فقیه مجتهد عمداً کسی را نمی‌کشد و خطأً کشت. دو بچه دو نفر را کشتند یکی فقیه است و دیگری عادل است، آیا می‌گوئید که چون صبی منصرف است از اینطور صبی، دیه‌اش گردن خودش است و عمدش خطا نیست و دیه‌اش بر عاقله‌اش نیست و آن صبی‌ای که مجتهد نیست دیه‌اش بر عاقله است؟ که این را کسی نمی‌گوید، خوب اشکالی ندارد تازه می‌ماند بحث ادعای انصراف اما اگر می‌گوئید که چه فرقی هست اگر بنا باشد مستشکل تصرف در موضوع بکند که الصبی در اینجا که گفته عمده خطأً، این موضوع منصرف از صبی‌های استثنائی است پس عمده لیس بخطأ عمد، پس اگر کسی را عمداً کشت باید قصاص کنند و آن صبی غیر فقیه عمدش خطا نیست. ممکن است که عقلاء این حرف را بزنند و فرق بگذارند بین صبی استثنائی و عادی، اما ما باشیم و این روایت چیست؟ اگر بنا شد صبی در اینجا منصرف باشد از یک صبی استثنائی موضوع که خاص شد به یک صبی متعارض و حکمش عمده و خطاء برداشته می‌شود چون موضوع برای حکم مثل علت برای معلول است و علت و معلول از بین

می‌رود.

پس این اشکال سوم هم به نظر می‌رسد که وارد نباشد بناءً علی ذلک می‌تواند با جواب دادن این سه اشکال عمد الصبی و خطاء واحد در این صحیحه استفاده شود که تقلید صبی جائز نیست، بلغ ما بلغ من العلم. از نظر شرعی جائز نیست اما از نظر عقلاء این چیزها برایشان مطرح نیست و فرقی نمی‌کند.

بله این اشکالات دغدغه‌آور هست اما قاعده‌اش این است که این اشکالات این ایرادات بر آن وارد است و تام نیست این اشکال‌ها پس صحیحه محمد بن مسلم همانطور که نسبت به مشهور داده شده و غالباً در کتب فقهیه به آن استدلال شده در مختلف موارد در اقرار اگر یک صبی غیر زیرک عاقل فهمیده ۱۵ سال هم عمرش است و از نظر علمی هم خیلی پیشرفت کرده و درس خارج هم می‌خواند و خوب هم می‌فهمد اگر اعتراف کرد که عبای روی دوش من مال من نیست مال زید است، این حرفش هیچ اثری ندارد و عقلاء بین این و آن صبی دیگر که ۶ ماه عمرش بیشتر است و به حد بلوغ رسیده فرقی نمی‌گذارند چرا؟ به رفع القلم و عمد الصبی و خطاء واحد. شارع مرز قرار داده است مثل اینکه عقلاء یک مرزهایی دارند. فقط بحث سر این است که این روایت در این اطلاق ظهور دارد یا نه؟ می‌گوئیم ندارد. اگر عقلاء هم قبول ندارند خوب نداشته باشند، این مرز ما متعبد به شرع هستیم و این اشکالات می‌خواهد ظهور را خراب کند و بگوید ظهور ندارد.

وجه سوم برای اشتراط بلوغ استدلال به اصل شده، گفته‌اند ما شک می‌کنیم که آیا فتوای صبی حجت هست یا نه؟ اصل عدم حجیتش است. صاحب فصول و دیگران به این استدلال کرده‌اند. چون حجیت دلیل

می خواهد.

این وجه تام نیست. بخاطر دو جهت: اول: اگر کسی اطلاقات را پذیرفت ما که اطلاقات را نپذیرفتیم بخاطر این اطلاقات خاص "عمد الصبی و خطاء واحد"، وگرنه صبی ممکن است "فاسئلوا أهل الذکر" مصداق اهل ذکر باشد. صبی ممکن است مصداق اطلاقاتی باشد که می گوید: أما من كان من الفقهاء باشد. اگر کسی اطلاقات را پذیرفت، اطلاق ادله حجیت قول فقیه اگر کسی پذیرفت نوبت به اصل نمی رسد. اصل در جایی است که دستمان از اطلاقات خالی شود و اطلاقات گیری داشته باشد. و کسانی که گفته اند بلوغ شرط نیست استناد به اطلاقات کرده اند و گفته اند ما اطلاق داریم. پس اصل در جایی که دلیل است، دلیل نیست. اگر دلیل نداشتیم و نوبت به اصل رسید آن وقت می گوئیم اصل عدم حجیت است.

دوم: همان حرفی است که مکرراً صحبت شد، آیا شک در شرط، اصل عدم شرط است یا اشتراط است؟ در قید آیا اصل قید است یا عدم قید؟ اصولاً و فقهاً از شیخ انصاری به این طرف فقهاء قائلند به اینکه شک در قید و شرط اصل عدم اشتراط است و قید اصل تعیین یا تخییر؟ چون ولو ما در حجیت فتوای غیر بالغ شک می کنیم، اما چرا شک می کنیم در حجیتش؟ علت این شک چیست؟ عقلاء که قبول دارند و شک ندارند ما چرا شک می کنیم؟ بخاطر اینکه احتمال می دهیم شارع اشتراط بلوغ را فرموده باشد شک می کنیم که آیا شارع فرموده فقیه، اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه باشد، بالغاً هم لازم است باشد یا نه؟ چرا ما شک می کنیم که فتوایش حجت است یا نه؟ این شک مسبب است از شک در تقیید فقیه صائناً لنفسه، بالبلوغ، در شک در اشتراط، شک عدم شرط است یا اشتراط؟ عدم اشتراط. بله اگر روایت و دلیل خاص

داریم قبول می‌کنیم و اما اگر نه از ادله موافق و نه از ادله مخالف دستمان خالی شد نوبت به اصل می‌رسد، طرفین ادله آوردند اما به این اصل نمی‌رسد چون ادله است، حالا اگر بگوئیم از ادله چیزی استفاده نکردیم، ما ماندیم و صرف اصل، کانه هیچ دلیلی نداریم، نه دلیلی که بگوید به آن شرط است یعنی اماره است نه اماره داریم که بلوغ شرط نیست، ما ماندیم و اصل عملی و نمی‌دانم چون اصل نمی‌دانم و شک است. صحیح است الشک فی الحجیه مسرح عدم الحجیه است و قبول داریم و اشکال نداریم اما می‌گوئیم به شرطی که شک در حجیت باشد و ما با اصل عدم اشتراط شک در حجیت نداریم مثل موارد دیگر. در همین باب تقلید یک عده شروط را ذکر کرده‌اند و عده‌ای هم به آن قائل شده‌اند به آن اما کسانی که قائل نشده‌اند و عدم اشتراط گفته‌اند که بعد بحثش در حریت می‌آید و جماعتی از متقدمین و متأخرین گفته‌اند حریت شرط نیست با اینکه مشهور قائل شده‌اند و اگر کسی شهرت را موضوعاً یا حکماً نپذیرد آن وقت نوبت به شک می‌رسد و اگر نوبت به شک رسید ما شک می‌کنیم که آیا شرط است که مرجع تقلید حر باشد؟ ولو ما شک داریم که فتوای عبد حجت است یا نه. اما این شک در حجیت فتوای عبد مسبب است از شک در اشتراط حریت. آنجا چه می‌گوئید؟ می‌گوئید عدم شرط، اینجا هم بگوئید. پس این دلیل سوم تام نیست، یا نوبت به آن نمی‌رسد بخاطر عمد الصبی و خطاه واحد و نوبت به اصل می‌رسد و این اماره است یا بخاطر اطلاعات که بر خلاف این اصل است. یا اینکه اگر نوبت به آن رسید الأصل عدم الاشتراط نه الأصل الاشتراط. این هم وجه سوم.

وجه چهارم: گفته‌اند در قبول روایت که خبر حسّی است یشرط البلوغ، در قبول فتوی به طریق اولی، اگر بنا شد این صبی ممیز زکی، حواس جمع که

عقلاء به او اعتماد می کنند آمد گفت خودم از حضرت صادق علیه السلام شنیدم که اینگونه فرمودند. یک وقت ما از حرفش یقین پیدا می کنیم این یقین حجت است نه این قول و اگر کافر هم گفت باز هم برای ما حجت است اما اگر یقین نکردیم (که ظرف امارات شک است) از حرفش، این حجت ندارد با اینکه دارد نقل حسنی می کند. آن وقت این نقل های حسنی را که دارد جمع می کند و حدس می زند حجت است؟ گفته اند یا همان مناط در آن هست یا اولویت هست. پس یشرط البلوغ فی مرجع التقليد. چرا؟ لاشترطه فی المخبر در راوی و به طریق اولی لا اقل مناط قطعی بر آن هست.

این دلیل را ما قبول داریم البته اشکالی دارد که عرض می کنم. اشکال کرده اند که نه قیاس تام است و نه مقیس علیه درست است. اولاً مقیس علیه، به چه دلیل اگر راوی صبی ثقه شد قولش حجت ندارد؟ آیا درباره بلوغ آیه و روایتی داریم؟ گفته اند ما قبول نداریم در باب صبی که روایات قبول نیست و اگر ضمیر و ثقه بود مثل بقیه روایاتش قبول است، پس مقیس علیه تام نیست که اینجا را بر آن قیاس کنیم. گفته اند بر فرض در باب روایات ما دلیل داشته باشیم این مناط و اولویت را از کجا بدست می آوریم، این حدس است و آن حسّ و دو چیزند. بر فرض در باب حسّ دلیل داشته باشیم که می گوید خبر حسنی غیر بالغ معتبر نیست، اما خبر حدسی اگر ثقه بود چرا معتبر نباشد. گفته اید اولویت، می گویند ما اولویت را نمی فهمیم. این اشکال منطقی است نه شرعی و از این جهت گیری ندارد. پس مناط که بدست نیامد اولویت به طریق اولی بدست نمی آید.

به نظر می رسد که این دو اشکال وارد نباشد. ما هم مقیس علیه را قبول داریم هم این تنظیر را قبول داریم یعنی هم صغری و هم کبری را قبول داریم.

اما اینکه مقیس علیه روایتش قبول نیست، شهرت قطعیه هست بین عامه علماء المسلمین من الخاصة والعامه بر اینکه یشرط فی قبول الروایة البلوغ و لهذا یک بحثی دارند که اگر حال تحمل بالغ بود و حال روایت بالغ اشکالی ندارد چون الملائک حال الروایة، بالغ باید باشد ولو در حالی صبا بت شنیده یعنی شخص بالغ گفت من ده سال قبل وقتیکه بالغ نبودم از امام علیه السلام این را شنیدم اگر الآن بالغ است این اعتبار دارد چون ملاک وقت روایت است و مشهور است که یک عده‌ای از فقهاء ما نقل اجماع اصلاً بر آن کرده‌اند. شهیدین نقل اجماع کرده‌اند. گرچه گفته‌اند این اجماع مدرکی است و احتمال استناد دارد و موضوعاً اجماع نیست چون چند نفر مخالف هستند. اما روی مبنائی که در اصول بحث شد تبعاً لأعظم فقهاء در فقه، شهرت عظیمه طریق عقلائی و حجیت دارد. مگر احراز کنیم که اشتباه شده است. اما اگر ندانیم دلیل چیست، مشهور فقهاء گفته‌اند علی المبنی فی الأصول و فقه و علی مبنای اینکه فقهای ما در فقه همین مقدار کافی است و ما قول مشهور را قبول می‌کنیم مثل اینکه اگر ثقه گفت.

می‌آئیم سر قیاس، انصافاً و مناط اگر اینجا درست نباشد پس کجا درست است؟ اگر بنا شد که خبر حسی‌اش که راستی در آن خطا خیلی کمتر از حدس است قبول نباشد شارع حد قرار داده است روی مصالحی که خودش می‌داند. آن وقت اگر آن ثابت شد که خبرش معتبر نیست، اولویت انصافاً فی محله هست پس ما باشیم و این حرف، این دلیل تام است، اصل را نپذیرفتیم اما این دلیل چهارم به نظر می‌رسد علی المبنی تبعاً للمشهر در فقه تام باشد.

جلسه ۲۸۷

۲ ذیقعدہ ۱۴۲۱

تابع صحیحہ‌ای کہ قبلاً صحبت شد کہ عمد الصبی وخطاہ واحد کہ استدلال شدہ بود بہ این صحیحہ بر اینکہ شرط است بہ اطلاقش در مرجع تقلید کہ عرض شد اشکالاتی شدہ و صحبت‌ہائی شد.

در تنقیح در چند جا ایشان اشکالی بر دلالت صحیحہ کردہ‌اند و یک نقض را در موارد مختلف تکرار فرمودہ‌اند و فرمودہ‌اند ما قطع داریم کہ این صحیحہ اطلاق ندارد و قطع بہ عدم اطلاقش است و یک نقض فرمودہ‌اند و آن اینکہ اگر بنا باشد عمد الصبی و خطائش یکی باشد و این اطلاق داشتہ باشد بنا بر شرعیۂ عبادات صبی کہ قائل ہستیم پس باید بگوئیم نمازش درست است اما در عین حال اگر عمداً کم و زیادی در نماز کرد اشکالی نداشتہ باشد. بالنسبہ بہ غیر ارکان کہ سہوش و غیر عمدش مبطل نیست باید بگوئیم نمازش درست است و اگر عمداً سورہ حمد نخواند اشکالی ندارد و اگر شخص بالغ خطاۂ ذکر رکوع و سجود را نگفت و قرائت نکرد نمازش باطل نیست، بہ حکومت عمد الصبی خطا وخطاہ واحد باید بگوئیم اینطوری است.

در حالی که قطع داریم که نمازش باطل است و هکذا در صوم اگر کسی خطاءً اکل و شرب کرد صومش باطل نیست و بنابر اینکه عبادات صبی درست است و شرعی است بگوئیم صبی روزه می‌گیرد غذا می‌خورد و آب می‌آشامد و لهذا روزه‌اش درست است چون وقتیکه عمد و خطاءش یکی شد و عمدش حکم خطا را دارد و با این نقض که ایشان مکرر در جاهای مختلف همین نقض را ذکر کرده‌اند فرموده‌اند این اطلاق ندارد (تنقیح ج ۱ ص ۲۱۶ و ج ۴ ص ۲۳۵). گفته‌اند: **ونقض القطع ببطان الصلاة في مفروض المثال**. پس از این کشف می‌کنیم که عمد الصبی و خطاء اطلاق ندارد و عمد الصبی و خطاءه واحد را تقیید بکنیم بخاطر این قرینه به عمد و خطاء در باب دیات.

ولو اینکه ایشان این را فرموده‌اند که سابقاً هم عرض شد نه روی قواعد اصولی این تقیید را می‌کنیم چون مثبتین تقیید ایشان نیست نه بخاطر اینکه توی روایات دیگر گفته شده است *تحمله العاقله و آن را قید می‌گیریم*، گفته‌اند ما این کار را نمی‌کنید، خلاف اسلوب اصولی است اما بخاطر اینکه ما می‌بینیم اگر نماز خواند و عمداً مخالفتی در نماز کرد نمازش باطل می‌شود و روزه گرفت و خورد و روزه‌اش باطل است، از این کشف می‌کنیم که عمد الصبی و خطاءه واحد، اطلاق ندارد تا اینکه بگوئیم فتوایش حجیت نداشته باشد و فتوی عمدی او فتوای خطائی باشد به اطلاق این صحیحه.

دو چیز اینجا به نظر می‌رسد: ۱- مضافاً به اینکه ایشان فرموده‌اند: قطع داریم که عدم اطلاق این صحیحه و با وجود قطع بحثی نیست اما حجت برای کسی است که قطع ندارد. اگر یک مطلق بود و ما قطع به عدم اطلاقش داریم فرقی نمی‌کند کجا باشد. اطلاق در ظرف شک است و یک ظهور است و اماره است و اماره ظرفش شک است و گذشته از اینکه اگر کسی قطع داشت گیری

ندارد مضافاً به این دو چیز به نظر می‌رسد: ۱- اینکه خود ایشان فرمودند در باب نماز و روزه ما قطع داریم که نماز و روزه اش باطل می‌شود و یک قرینه چطور کشف از عدم اطلاق می‌کند و بخاطر این قطع ما اطلاق را می‌شکنیم در این مورد قطع. یعنی چون می‌دانیم که نماز صبی، منافیات عمدی باطل است و روزه صبی یا منافایات عمدی باطل است و حکم خطا ندارد که بگوئیم مع ذلک نماز و روزه اش درست است، بخاطر این قطع فرقی نمی‌کند که از کجا باشد چه ارتکاز متشرعه است و چه از ادله خصوص نماز و صوم استفاده شده باشد. بخاطر این قطع ما اطلاق را تقیید می‌کنیم و این را در باب عام و خاص و مطلق و مقید در اصول ذکر می‌کنند و در فقه هم مکرر بیان می‌کنند که اگر عام هر چه به آن تخصیص بخورد عامیتش نمی‌شکند و هر چه به مطلق تقیید بخورد اطلاقش نمی‌شکند مگر تقیید اکثر لازم بیاید، آن وقت ظهور در عموم ندارد و می‌شکند اما یک یا ۲۰ تا تخصیص و تقیید آن را نمی‌شکند. آیا اگر چند مثال دیگر هم آوردیم آیا می‌شکند؟ خیر. ایشان درج ۴ همان صفحه می‌فرمایند: **للقطع عدم ارادة الاطلاق** که ایشان اصلاً اطلاق را قبول ندارند و حجت اطلاق برای کسی است که قطع دارد. صحبت سر این است که اگر قاطع نداریم. ما هستیم و این لفظ. این لفظ اطلاق دارد و این اطلاقش مراد است. یا نه، خود ظهور طریقت عقلائیة دارد به مراد مگر یک قرینه اقوی در کار بیاید آن وقت با یکی دو مثال که در مثال مسلم است اطلاق اینجا را نگرفته است یعنی عمد الصبی و خطاءه واحد منافیات صلاه و صوم را اصلاً قطعاً نگرفته است. آیا با این می‌شود کشف کرد که اطلاق اراده نشده است و عمد الصبی و خطاءه واحد. مبنای فقه و اصول برایش نیست، بر این است که اگر تقیید و تخصیص بمقداری بود که اکثر را بیرون می‌کرد و

لازم می‌شد. این خراب می‌کند اطلاق را وگرنه با ده مورد و مثال اطلاق خراب نمی‌شود.

عرض دیگری که اینجا به نظر می‌رسد این است که کسانی که می‌گویند عبادات صبی شرعی نیست شاید غیر مشهور باشند چرا؟ چون عمد الصبی و خطاه واحد و رفع القلم گفته‌اند عباداتش شرعی نیست. یک عده زیادی که شاید مشهور باشند گفته‌اند عبادات صبی شرعی است، چرا؟ نه بخاطر اینکه عمد الصبی و خطاه واحد اطلاق ندارد و رفع القلم است بخاطر اینکه از امر الصبیان بالصلاة استفاده کرده‌اند و ادعای اجماع کرده‌اند که عباداتش شرعی است.

یک عده از کسانی که گفته‌اند اگر بیع کرد، بیعش باطل است. اگر وصیت کرد باطل است و یا عاریه داد باطل است، همان‌ها گفته‌اند عباداتش صحیح است بخاطر ادله خاصه، چه اجماع چه شهرت و چه روایات امر الصبیان بالصلاة.

پس کسی که می‌گوید عبادات صبی صحیح است، استناد می‌کند به استثناء عبادت از عمد الصبی و خطاه واحد. می‌گوید **عمد الصبی و خطاه واحد إلا صلاته إلا صومه إلا حجه**، آن وقت چه را استثناء می‌کند؟ **صلاة**، **بما هو من الأحكام** و این استثناء از عمد الصبی و خطاه واحد است و نمی‌شود آن را محکم در اینجا کنیم. می‌گوید عمد الصبی و خطاه یکی است إلا نمازش که عمدش و خطاهش خطا است. یعنی در نماز و روزه و حج صبی حکم بزرگ‌ها را دارد. لهذا یک عده این استثناء را قبول نداشتند و می‌گویند عباداتش شرعی است و ما نمی‌توانیم در مستثنی بیائیم حکم مستثنی منه را وارد کنیم. اگر عمد الصبی و خطاه محکم است إلا در صلاة، یعنی چه؟ یعنی

عمد الصبی و خطاهه لیس واحداً در صلاة شرعیت اصلاً معنایش همین است و اگر عمد الصبی و خطاهه واحد را بگوئیم عبادات را می گیرد الله اکبرش تکبیره الإحرام نیست و وارد نماز نمی شود و مبطلات و منافیات نیست چون اصلاً وارد نماز نشده است. پس عباداتش شرعی است یعنی این استثناء است. الصلاة بها من الأحكام. پس اطلاق دارد إلا در مورد عبادات. اگر بنا شد از یک عام و مطلق چیزی بیرون آمد معلوم نیست که حکم عام بر آن نیست معنایش این است که عمده و خطاهه واحد نیست. آن وقت چطور می توانیم این را قرینه قرار دهیم که عمده و خطاهه واحد نیست این خودش مواردی را استثناء کرده است.

وجه پنجم که ذکر شده برای اینکه مرجع تقلید نمی تواند صبی باشد استدلال شده به روایت رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم. بعضی به این روایت نسبت تواتر داده اند با سندهای مختلف و احدی را ندیدم حتی در تنقیح که بحث سندی این روایت را کرده باشند و اشاره هم نکرده اند چون احتیاج ندارد. رفع القلم و عمده الصبی و خطاهه یک روایت با این نص است اما چندتا دیگر هم داشت که با این نص نبود اما روایت صحیح بود اما رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم خیلی در روایات وارد شده است. از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام مکرر آورده است و گیر سندی ندارد. عمده چیزی که هست مستشکل گفته اند رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم این اطلاق دارد و شامل رفع عقوبت می شود و شامل رفع تکلیف می شود و شامل رفع احکام وضعیه می شود. چون شارع می خواهد بفرماید آن قلمی که من قرار داده ام بر عباد از صبی آن را برداشته ام. در عباد نوشته ام یجب الصوم، از صبی برداشته ام و قلم عقوبت و تکلیف نیز همینطور است. در بیع نوشته ام احل الله البیع در بالغین و نقل و انتقال می شود

اما این قلم را از صبی برداشته‌ام و نقل و انتقال نمی‌شود اگر بیع کرد. پس اطلاق دارد و اطلاق هم فتوایش را می‌گیرد. چون حجیت فتوای صبی برای خودش هست اما آیا بر دیگران هم هست یا نه؟ شارع می‌گوید حجیت را من برداشته‌ام. مستدل استدلال کرده که رفع القلم یعنی آنچه از جانب شرع رسیده و اطلاقش اینگونه می‌گوید و عقوبت و احکام تکلیفیه را از صبی برداشته است.

دو اشکال به این شده است: ۱- ظاهر رفع قلم، رفع عقوبت است چون رفع یعنی عقوبت‌هائی که شارع قرار داده از صبی رفع کرده‌ام. ۲- ظاهرش این است که قلم التکلیف، یعنی واجب و حرام بر صبی نیست. پس شما نمی‌توانید بگوئید صبی اگر مجتهد بود و ثقه بود و جامع الشرائط بود این قولش برای عامی حجت نیست و تقلیدش صحیح نیست و استدلال به این روایت کنید. بله تقلیدش صحیح نیست ولی دلیلش این روایت نیست. چرا؟ چون رفع القلم اطلاق ندارد که احکام وضعیه را شامل شود که یکی از احکام وضعیه حجیت است، حجیت قولش است. این عمده اشکالی است که کرده‌اند و جوابش.

پس استدلال به رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم برای عدم حجیت قول صبی اگر مجتهد جامع الشرائط سند تام نیست. چون رفع القلم عدم حجیت را نمی‌گوید مرتفع است.

اینجا ما هستیم و چند عرض: ۱- این حدیث رفع القلم در چند تا از روایاتش دو نفر دیگر هم با صبی شریک شده است در سیاق. رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیک وعن النائم حتی یتقیظ. قرینه السیاق یک قرینه عقلاییه است که فقهاء در مختلف ابواب با آن ظهور درست می‌کنند

و با آن ظهور خراب می‌کنند. روایات صحیحه دارد که غسل الجمعة واجب، مشهور می‌گویند واجب. اینجا ظهور ندارد در وجوب مقابل مستحب، واجب لغوی است یعنی ثابت، این درست است و نمی‌خواهد بگوید وجوب شرعی دارد. به چه دلیل، لهذا استدلال کرده‌اند که همین روایت اسم غسل احرام آمده غسل کجا آمده و چند غسل مستحب ذکر شده است. گفته‌اند این سیاق کشف می‌کند که این واجب که گفته شده در میان واجب مقابل مستحب نیست. گاهی با سیاق ظهور را تأسیس می‌کنند. پس قرینه‌ای است عقلائی که فقهاء به آن استناد می‌کنند. اما آیا در ما نحن فیه این سیاق نمی‌تواند قرینه باشد که رفع قلم مطلق است و اعم است از احکام وضعیه، به دلیل اینکه بر نائم و مجنون احکام وضعیه نیست. یعنی مجنون اگر عقد کرد بیع و وقف کرده و وصیت کرد، همچنین نائم، آیا این‌ها درست است و می‌گوئیم در این‌ها استثناء است دلیل خاص داریم؟ کجاست دلیل خاص. شارع سه چیز را فرموده و در هر سه یک رفع است ماده رفع عقوبت است و الزام نه حجیت، قلم که اطلاق دارد چون همه‌اش از جانب شارع است. آن وقت از ماده رفع خواسته‌اند اجمال درست کنند که ظهور در اطلاق ندارد. خوب در مجنون و نائم چکار می‌کنیم؟ بله در نائم و مجنون، دیات و غیره در صبی هم ملتزم هستند لأدلة الخاصة که این استثناء است و اگر صبی کسی را کشت آیا دیه ندارد؟ دیه هست ولی بر عاقله و اگر صبی زد چیزی را شکست نسبت به او هست اگر پول دارد پردازد و اگر ندارد بعد از بلوغ باید پردازد.

دیگر اینکه در خود روایات ما یک رفع القلم نداریم. یک عده است که تعبیر دارد به "امر" امر صبی صحیح نیست و رفع ندارد و "امر" کلمه قلم نیست، آیا در امر هم شبهه است در اطلاقش؟

جامع احادیث شیعه ج ۱ - ابواب مقدمات، باب ۱۱: حمزة بن حمران قال سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له متى يجب على الغلام أن يدخل بالحدود التامة ويقام ويؤخذ بها؟ والغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من يتم حتى يبلغ خمس عشرة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت مثل ذلك.

مرسله: عن بشير في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته يا سألته عن اليتيم متى يجوز أمره؟ فقال: حتى يبلغ أشده، قلت: وما أشده؟ قال: الاحتلام. شاهد سر امره است و در آخر می فرمایند و کتب علیه السیء و جاز امره. آیا این امره اطلاق دارد یا نه؟

بزنی عن ابی الحسین خادم عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله عليه السلام قال سأله أبي عن اليتيم متى يجوز أمره، قال: حتى يشده، قال: وما أشده؟ قال: الاحتلام.

خوب آیا این امره هم اطلاق ندارد. با این دو ملاحظه که یک سوم هم به آن اضافه کنیم که فقهاء از رفع القلم، اعم از احکام وضعیه را فهمیده‌اند. لهذا در موارد مختلف فقهاء مختلف استدلال به رفع القلم کرده‌اند در احکام موارد وضعیه. اگر هر سه این‌ها را توانستیم جواب دهیم آن وقت رفع القلم می‌شود خاص در عقوبت احکام تکلیفیه اما اگر نتوانستیم جواب دهیم چه گیری اطلاقش دارد. و اگر اطلاقش درست شد یک موردش مرجع تقلید است و فتوایش حجیت ندارد چون حکم وضعی است و اگر اطلاق درست شد بنای عقلاء می‌شکند.

جلسه ۲۸۸

۳ ذیقعدہ ۱۴۲۱

چند کتاب آورده‌ام که عباراتی را بخوانم و تأمل کنید که حدیث رفع قلم بالتیجه یک طرفی شود یا مطمئن به این طرف یا آن طرف. یا اینکه این مطلب معلوم می‌ماند در ذهن آن وقت بعدها برخورد به یک روایت و مطلبی می‌کند و ممکن است شک کند در مطلب گذشته.

اینکه دیروز عرض شد که حدیث رفع قلم، رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم، مرحوم شیخ و قبل از ایشان صاحب جواهر اشاره دارد و شیخ مفصل در مکاسب ذکر کرده‌اند که این حدیث رفع قلم فقط مراد از آن قلم التکلیف و قلم المؤاخذة است. اما قلم حکم وضعی مراد نیست.

کلمه قلم اطلاق دارد. حکم وضعی هم یکی از احکام شرعی است. تکلیف یعنی واجب و حرام بر او نیست و عقوبت اخروی و دنیوی بر او نیست. دیروز عرض شد که سیاق یکی از قرائنی است که می‌شود عند الشک به آن استناد کرد برای اینکه صبی نظیر مجنون و نائم است چون این‌ها با هم در روایات ذکر شده است. رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی

یفیق وعن النائمتی یستیقظ. آیا بالنسبۃ به نائم و مجنون ایضاً گفته می‌شود که این قلم، قلم تکلیف است و مؤاخذه است نه قلم وضع؟ در آن دو که گفته نمی‌شود چون مسلماً احکام وضعیه از نائم و مجنون مرتفع است إلا ما خرج بالدلیل که ضمانات باشد که بالنسبۃ به صبی هم مشهور این است که ضمانات بر صبی هم هست. آن وقت همینطور که در مجنون و نائم تفریق نکرده‌اند بین قلم وضع و بین قلم تکلیف و مؤاخذه، چرا؟ چون یک کلمه رفع است و یک کلمه قلم است و به هر سه گفته شده است. عرض شد که از این سیاق عند الشک می‌شود کشف و استظهار کرد که صبی هم همینطور است و فرقی ندارد.

مرحوم شیخ به این سیاق استناد می‌کنند در یک مطلبی دیگر نه این مطلب و آن در کتاب صوم شیخ است. در چاپ جدید بنام تراث شیخ الأعظم ج ۱۲ ص ۲۱۴. شیخ می‌فرماید در حدیث رفع قلم که گفته شده رفع القلم عن الصبی، صبی خصوصیت ندارد صبیۃ هم همین خصوصیت را دارد به چه دلیل؟ به همین دلیل که در مجنون و نائم تفریق نمی‌گوئیم، نمی‌گوئیم عن المجنون، یعنی مجنون مذکر نه مؤنث، با اینکه لفظ برای مذکر است و نائم را نمی‌گوئیم مذکر نه مؤنث، چون در آن‌ها تفریق قائل نیستیم بین مؤنث و مذکر در صبی هم تفریق قائل نمی‌شویم و می‌گوئیم صبیۃ هم حکم صبی را دارد به قرینه سیاق. اگر سیاق معتبر شد جاهای دیگر هم باید معتبر باشد و یکی از قرائن است نه اینکه علت تامه باشد و ظهور است. شیخ می‌فرماید: وتوهم ارادة خصوص الذکر من الصبی مرفوع بارادة العموم من أخویه اعني النائمتی والمجنون بلا اشکال. چون نائم و مجنون بلا اشکال اعم است از مذکر و مؤنث، صبی را هم می‌گوئیم اعم از مذکر و مؤنث است به همین سیاق در ما نحن فیه هم

می شود استناد کرد که همینطوری که مجنون و نائم از آنها مرفوع است فقط قلم تکلیف و مؤاخذه نیست بلکه قلم وضع هم از آنها مرفوع است صبی هم می گوئیم قلم وضع از او مرفوع است. این استشهاد برای تقویت نفس است وگرنه سیاق یکی از مطالبی است که استظهار می شود در قرائن از آن.

و اما اینکه عرض شد که در روایات متعدده کلمه امر دارد که صبی امرش جائز نیست یا اذا بلغ جاز امره. در کتب ادبی به یک ملاحظه می گویند جنس الأجناس شیء نیست، امر است که بالاتر از شیء بالاتر است. خوب این کلمه امر که جنس الأجناس است و عامی است که بزرگتر از کلمه امر نداریم، در روایات متعدده کلمه امر از آن استفاده شده است، آن وقت امر چه مانعی دارد که شامل حکم وضعی شود و چه خصوصیتی دارد که شامل حکم تکلیفی شود و مؤاخذه؟

برای دفع استبعاد چند کلمه از کتابها را می خوانم.

این مطلب که رفع مؤاخذه است و رفع عقوبت فقط، این حرف را شیخ در شروط متعاقدین در مکاسب مفصل مطرح کرده اند و بر آن اصرار دارند و بعدی های شیخ هم بخاطر فرمایشات شیخ مقتنع به مطلب شده اند.

مکاسب خط طاهر خوشنویس ص ۱۱۴ مسألة: المشهور بطلان عقد الصبي، بعد اقوال را نقل می کنند و می فرمایند: والصبي وإن كان مميزاً في جميع التصرفات الا ما استثنى كعبادته واسلامه واحرامه وتدبيره وصيته وايصال الدية واذنه في الدخول على خلاف في الدخول على خلاف في ذلك (خود علامه گفته اند اینها محل خلاف است و شیخ می فرمایند: واستثناء ايصال الدية واذنه في دخول الدار يكشف بفهواه عن شمول المستثنى منه لمطلق افعاله ... واما حديث رفع القلم ففيه: اولاً: الظاهر منه قلم المؤاخذه لا قلم جعل الأحكام ولذا بنينا كالمشهور على شرعية

عبادات الصبی. خود شیخ در چند جا می‌فرمایند: ما عبادات صبی را که می‌گوئیم شرعی است بخاطر ادله خاصه است نه بخاطر حدیث رفع قلم است. و ثانیاً: ان المشهور علی الألسنة ان الأحكام الوضعية ليست مختصة بالبالغين فلا مانع منه أن يكون عقده سبباً لوجوب الوفاء بعد البلوغ... وبالجملة تمسك بالرواية ينافي ما اشتهر بينهم من شرعية عبادة الصبي. اگر عبادتش شرعی است پس چطور از او رفع قلم است. پس معلوم می‌شود که قلم، قلم مؤاخذه است و ما اشتهر بينهم من عدم اختصاص الأحكام الوضعية بالبالغين.

آن وقت همین شیخ در رساله ص ۱۹۲ و ۱۹۹ قاعده من ملک شیئاً ملک بالاقرار منه، کسی که مالک چیزی است اگر اقرار کرد اقرارش حجت است. می‌فرمایند در این که رفع قلم شامل حکم وضعی می‌شود. و اما ثانیاً: فلان جُلُّ الأصحاب قد ذكروا هذه القضية (من ملک شیئاً...) مستنداً لصحة اقرار الصبي بما يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة. پس چون صبی می‌تواند مالک چیزی شود پس یملک الإقرار به و اطلاقش صبی را می‌گیرد با اینکه اقرار یک حکم وضعی است نه حکم تکلیفی و عقوبت. ولو كان المستند فيها حديثاً الإقرار (اقرار العقلاء لم يجز ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الإقرار لكونه (صبي) مسلوب العبادة وحديث رفع القلم. و بعد در آخر همین بحث همین مطلب را تکرار می‌کنند. می‌فرمایند: وفي النبوي اقرار العقلاء حيث اضاف الإقرار الى العقلاء تنبيهاً على ان العاقل لا يكذب على نفسه غالباً والا لم يعهد من الشارع اضافة الأسباب الى البالغ العاقل (اسباب یعنی امارات یعنی جعل حجیت) وإن اختص السبب به (ولو حجیت مال عاقل بالغ است و غیر عاقل و بالغ نیست) الا ان اكتفاء ذلك في جميع الأسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم. یعنی شارع یک استثناء به جمع امارات قولیه و فعلیه به حدیث رفع قلم زده و صبی را از همه

بیرون کشیده است و این صریح در این است که مورد، مورد حکومت است نه مسأله وجوب و حرام است که حرمت تکلیف باشد و نه مسأله عقوبت و مؤاخذه است.

تنقیح مبانی شرح عروه آقای خوئی ج ۳۳ چاپ جدید کتاب نکاح ص ۱۵۲ - در مقام این است که اگر صبی ولو رشید باشد برای خودش عقد و نکاح کرد، نکاحش باطل است و استدلال به حدیث رفع قلم کرده‌اند، این حکم وضعی است نه تکلیفی. مفصل صحبت کرده و استدلال به روایاتی کرده و حدیث رفع قلم فرموده‌اند: ثم ان مقتضى اطلاقات هذه النصوص وادلة رفع القلم (چون روایات متعدد است و لذا نه خود ایشان و نه کسی دیگر بحث سندی نکرده‌اند چون یکی و دوتا نیست) عدم الفرق فی الحكم (که عقد صبی برای خودش باطل است) بین کون الفعل الصادر منه (الصبی) ایشان در شرح جمله فلا اعتبار بعقد الصبی می‌فرمایند: علی نحو الاستقلال باذن من الولی وعدمه ویحکم فیها (چه نکاح با اذن و بی اذن ولی باشد) معاً بالبطلان (با اینکه یک حکم وضعی که بیشتر نیست و حکم تکلیفی واجب و حرام که نیست و عقوبت هم نیست. مسأله این است که این عقد صحیح است یا باطل که تمسک به حدیث رفع قلم کرده‌اند.

معتبر محقق در زکات ج ۲ - ص ۴۸۶ می‌فرمایند: یشرط فی وجوب (زکاة) الکمال ولا تجب زکاة العین علی صبی ولا علی مجنون (بعد می‌فرمایند و أمر صبی زکات نیست؟ چون زکات یک حکم تکلیفی دارد که این برایش نیست و گیری ندارد و یک حکم وضعی دارد که آیا در مالش زکات هست یا نه که ولی واجب باشد که بدهد یا به ذمه‌اش می‌ماند خودش بعد از بلوغ پیردازد. ایشان می‌فرمایند اصلاً زکات نیست) لنا قوله ~~الکمال~~ رفع القلم عن الصبی حتی یبلغ

وعلی المجنون حتی یفیک. استدلال کرده‌اند که زکات که یک حکم وضعی است بر صبی نیست و بر ذمه‌اش نیست و ولی حق ندارد اموال صبی را بعنوان زکات بدهد.

همین مطلب را در زکات فطره فرموده‌اند ص ۵۹۳: تجب (زکاة الفطرة) علی البالغ العاقل الحرّ الغنی، اما اشتراط البلوغ لنا قوله الکتاب رفع القلم عن الصبی حتی یبلغ.

استدلال کرده‌اند ص ۷۶۶ که اگر صبی حج کند حجهش درست است و شرعی است اما در عین حال نمی‌تواند نایب کسی شود. چرا؟ چون رفع القلم است. با اینکه نیابت یک حکم وضعی است. فرموده‌اند: مسألة: ولا یصح نیابة المجنون وكذا الصبی غیر الممیز بعد فرموده‌اند: وفي الصبی الممیز تردد که آیا می‌تواند نایب کسی شود یا نه؟ و ترجیح داده‌اند که نمی‌تواند. وبدل علی ذلك قوله الکتاب رفع القلم عن ثلاثة وذكر منهم الصبی حتی یبلغ. در خیلی از کتاب‌ها جهت حکم وضعی استدلال به حدیث رفع قلم کرده‌اند.

پس ما هستیم و این. حدیث رفع قلم اطلاق دارد و قلم مؤاخذه کنایه است و قلم تکلیف و قلم وضع، قلم تکلیف و وضع هر دو از شارع است، مؤاخذه هم از عقل است و شارع اقرار فرموده است و استحقاق مؤاخذه از عقل است و فعلیت مؤاخذه از مولاست که گاهی فعلیت دارد و گاهی ندارد. آن وقت اینکه فرموده‌اند رفع القلم خاص به رفع مؤاخذه است دنیا و آخره و رفع تکلیف و یک مقید می‌خواهد و یک دلیلی می‌خواهد که این تخصیص را بدهد. اگر همچنین دلیلی نداشته باشیم مقتضای اطلاق (اگر ما بودیم و این روایت) احکام وضعیه را می‌گیرد. بله هر حکم وضعی که مسلماً استثناء شده است مثل شرعیة عبادات و وقف و وصیت، ابن ادریس نقل می‌کند با اینکه در

روایات دارد که وقف صبی صحیح است و وصیتش صحیح است، این روایات را با حدیث رفع قلم رد می‌کند و می‌گوید این حدیث اقوی است با اینکه مقتضای مطلق و مقید این است که مقید را مقدم بدانیم ولی ایشان می‌گویند آن روایتی که می‌گویند وصیتش صحیح است آن خبر آحاد است و این روایت آحاد نیست. پس به اطلاق این آن روایت را با اینکه سنداً معتبر است رد می‌کنیم. و این‌ها تمسک به آن کرده‌اند.

جلسه ۲۸۹

۴ ذیقعده ۱۴۲۱

یک اشکالی بر عمد الصبی و خطاءه واحد وارد شده است که اگر روایت این بود که عمد الصبی کلاً عمد این دلالت می‌کرد بر اینکه قصد و عمد صبی اعتبار ندارد آن وقت یکی از مصادیقش این بود که فتویٰ بدهد حجیت ندارد. اما حالا که روایت اینطور نیست و نیست که عمد الصبی کلاً عمد بلکه عمد الصبی و خطاءه واحد، گفته‌اند این ظهور دارد در اینکه جائی که دو حکم متضاد برای عمد و خطاء قرار داده شده است، در صبی عمدش حکم خطائی بار می‌شود و این در باب دیات و حج است که حکم عمد یک چیز، حکم خطاء چیز دیگر است. پس شمول به مواردی که صبی کاری کند و یا حرفی بزند ندارد تا بگوئیم یک موردش هم فتوای صبی است. این اشکالی است بر این ظهور که عموم ندارد. خوب است مورد تأمل قرار گیرد که آیا از نظر عقلائی فرق می‌کند؟

فلاسفه حرفی دارند که در فقه و اصول هم اجمالاً آمده و آن اینکه می‌گویند عدم نه موضوع می‌شود و نه محمول. عدم، عدم است و چیزی دیگر

نیست و تعریفش با قرائن باید عنوان کرد تا مقصود معلوم شود که منظور چیست؟ عدم یعنی هیچ چی یعنی نیست. این علت چیزی می تواند باشد نه معلول چیزی. یعنی نه وجودی بر عدمی می تواند بار شود و نه عدمی بر وجود و نه عدمی بر عدم بار شود. اگر کسی گفت چون درس داشتم سفر نرفتم می گویند این مجاز است. درس داشتن امر وجودی است و نرفتن سفر امر عدمی است، عدم معلول وجود نمی شود. یا اگر کسی گفت چون نرفتم سفر فلان قضیه اتفاق افتاد (امر وجودی) می گویند عدم نمی تواند علت شود و باشد و هر جایی که عدم با وجود یک نوع ارتباطی پیدا کرد و چه علت، چه معلوم چه شرط چه قید چه جزء، هر چیزی که شد مراد از آن بخاطر دلیل خطاب، بخاطر اینکه حمل کنیم کلام عاقل را بر معقول بودن و درست گفتن باید بگوئیم مرادش از این عدمی که گفته آن وجود ملازم این عدم است. یعنی اگر گفته چون درس داشتم نرفتم سفر، لازمه نرفتن سفر چیست؟ اینکه در شهر مانده و مانده یک امر وجودی است. این می خواهد بگوید چون درس داشتم در شهر ماندم چرا؟ بخاطر این جهت.

حالا اگر ما روایت هم اینطور بود، عمد الصبی کلا عمد. بنا بود آن را بر امر وجودی حمل کنیم وگرنه عمد الصبی وجداناً عمد است. شارع می خواهد بگوید من احکام عمد را بار نمی کنم بر آن. اگر شارع این تعبیر را فرموده بود که امر عدمی ذکر کرده بود می گویند این واقعاً امکان ندارد. باید امر وجودی که ملازم با این امر عدمی است مراد باشد. یعنی اگر روایت داشت عمد الصبی کلا عمد بنا بود بنابر دلیل خطاب بگوئیم مراد از لا عمد آن ملازم لا عمد است من الوجود (امر وجودی) ولا عدم که چیزی نیست. عدم هیچ جا واقع نمی شود و اگر واقع شود می گویند مجاز است. یعنی از آن خود عدم اراده

نشده است. اراده شده آن وجود ملازم این عدم. پس اگر خود روایت هم عمد الصبی کلا عمد بنا بود مراد از آن عمده خطاست، آن ملازم لا عدم خطاست چون خطا است که مقابل عمد است. آن وقت لا عمد یک مفهومی هست ولی یک خارج ندارد و واقع ندارد. بله می‌گویند اعدام در مهد عدم تقرر دارند. ظاهراً این لفظ است و لا اقل از اینکه درکش نمی‌کند. مگر عدم خودش چیست؟ تقرر امر وجودی است و مهد امر وجودی است، این‌ها مجاز است معقوله است که درست است خطاء نیست، ولی مراد از آن مفهوم خود لفظ نیست چون همچنین چیزی ممکن نیست، پس بر فرض روایت این بود که عمد الصبی کلا عمد بنا بود بگوئیم مراد بدلیل الخطاب عمد الصبی و خطاءه واحد. لهذا به نظر می‌آید که نمی‌تواند عموم عمد را خراب کند. بله کسی استظهار کند که عمد الصبی و خطاءه واحد، بگوید در عموم ظهور ندارد، یک حرفی است که عده‌ای هم گفته‌اند، اما عهده ظهور و عدم ظهور، علی مدعی ظهور و عدم ظهور است.

این‌ها عمده ادله‌ای بود که استدلال شده بود به آن‌ها بر اشتراط بلوغ در مرجع تقلید. البته ادله‌ای دیگر هم ذکر کرده‌اند که فهرست‌وار ذکر می‌شود که اگر ادله اول تام شد که فيها والا این‌ها تام نیست: ۱- قوله *الکلیلا فی حسنة ابي خديجة علی الأصح* (در باب قضاء است که حضرت فرمودند) *انظروا الی رجل منکم ممن روی حدیثنا ونظر فی حلالنا و حرامنا فرضوا به حکماً فإنی قد جعلته علیکم حاکماً*.

گفته‌اند روایت گفته است حضرت می‌فرمایند: *انظروا الی رجل منکم این رجل مقابل صبی است، پس باید کسی که نظر می‌دهد و حاکم است مرد باشد نه صبی*. به این روایت دو اشکال شده که یکی تام نیست و آن اینکه این در

باب قضاء است و ما در مقام فتوی هستیم. این اشکال تام نیست چون در اوائل مباحث تقلید گذشت که عمده ادله تقلید روایتی است که در باب قضاء است و لوحده باب القضاء والفتوی از باب اینکه قاضی فتوی می‌دهد و عمل به آن می‌کنند و قاضی بنابر مشهور باید مجتهد باشد. پس فتوی است و عمل. این اشکالی است که سابقاً بحثش گذشت که تام نیست. اما اشکال تام بر استدلال این روایت، رجل در اینجا مفهوم ندارد و احتراز نیست، اگر مفهوم داشت باید بگوئیم رجل در مقابل مرأه است نه صبی که استدلال هم شده است و در تنقیح استدلال فرموده برای اینکه مرجع تقلید باید مرد باشد به این روایت که خودش حرفی است که می‌آید. اما رجل مقابل صبی باید یک مفهومی باشد که استظهار عقلائی در آن درست باشد، انظروا الی رجل منکم، کسی بگوید رجل لا مرأه خوب مقابل هم هستند اما با صبی متقابل نیستند. ولو واقعاً به صبی رجل گفته نمی‌شود و اطلاق نمی‌شود و رجل به صبی اطلاق نمی‌شود. پس رجل در اینجا مراد از آن چیست؟ همین که قبل از اینکه این مطلب مطرح شود. رجل یعنی شخص، ظهور ندارد در خصوصیت مرد نه بچه، یعنی مذکر بالغ، ظهور در این معنا ندارد. بلکه ظهور دارد بر اینکه شخص مراد از آن است و اگر به یک عده روایات رجوع شود که در آن لفظ رجل بکار برده شده است، مراد از آن نه در مقابل مرأه است و نه مقابل صبی است.

ایاک ان تطأ اعقاب الرجال. یعنی اعقاب الصبیان نیست و نساء، یعنی دنبال کسی نشو که هر کاری کرد تو هم انجام دهی چه درست چه نادرست. یعنی اگر ما دنبال رو بچه‌ها شدیم اشکالی ندارد. یا نه مراد از رجل شخص است نه مقابل مرأه و نه صبی.

من أخذ دینه من افواه الرجال ازالته الرجال. انسان دینش را باید از عقلش بگیرد و تأمل و درک، نه از گفته‌های مردها، حالا اگر از گفته‌های زنها گرفت و یا کودکان اشکالی ندارد؟ این نیست.

ان دین الله لا يُعرف بالرجال بل بآية الحق. آیه یعنی علامت. حرف حق را باید با عقل بررسی نمود و دنبال آن رفت، اما دین خدا با رجال شناخته نمی‌شود این رجال آیا مقابل نساء و ظهور دارد در اینکه نه نساء و نه صبیان؟ اصلاً این مطلب به ذهن نمی‌آید.

ان الرجل إذا رضی هدی الرجل وعمله فهو مثله. (هدی = راه و روش و دین) اگر شخصی راه و روش شخصی را راضی شد و به عمل او راضی شد این هم مثل اوست یعنی با او محشور می‌شود. پس اگر صبی از صبی راضی شد اینطور نیست یا زن از روش زن پیروی کرد اینطور نیست. رجل یعنی شخص نه در مقابل زن یا صبی.

ان الرجل لیحرم الرزق لذنب یصیبه. گاهی می‌شود که انسان از رزق محروم می‌شود بخاطر گناهی که مرتکب می‌شود. یعنی آیا زن و بچه‌ها اینگونه نیستند.

- ان الرجل لیطلب الحاجة فیزولها الله عنه لما هو خیر له. گاهی شخص دنبال حاجتی می‌رود که خدا نمی‌گذارد این حاجت به او برسد بخاطر اینکه یک روزی بهتر از آن را به او بدهد که اگر امروز این گیرش بیاید و در آن گیرش نمی‌آید. حالا ان الرجل یعنی مرد نه زن و بچه. اینطور تعبیرها، تعبیرهای عرفی است و ظهور در احتراز از صبی و مرأه ندارد. لهذا حضرت هم که فرمودند: انظروا الی رجل منکم آیا از رجل متبادر است که نه صبی و نه مرأه، بر فرض بگوئیم متبادر است که نه مرأه که آن هم لا یتبادر. بله اگر دلیل داریم که صبی

نباشد اشکالی ندارد تخصیص و تقیید می‌زنیم و اگر دلیل داریم مرأه نباشد اشکالی ندارد اما ما باشیم و فقط این ان الرجل، رجل یعنی مرد ولی منصرف از اینگونه تعبیرهاست و احتراز منصرف است و مراد از آن مرد است و این استظهاری است که اگر جاهای دیگر شما بخواهید این کلمه رجل را در هر آیه و روایتی که قرینه خاصی ندارد بگوئید مراد مرد است نه بچه مرد است نه زن، این ظهور در این معنی ندارد.

استدلال دیگر شده که صبی نمی‌تواند مرجع تقلید باشد، چون صبی اگر مجتهد شد و این قدر درک داشت و زحمت کشید و در احکام الله صاحب نظر شد این یقیناً می‌داند خودش مکلف نیست وقتی که مکلف نیست چطور می‌شود اطمینان کرد که حلال و حرام را حرام و حلال نکند؟ و چون باید به مرجع تقلید وثوق باشد و در صبی نیست نمی‌شود به فتوایش اعتماد کرد. از این استدلال دو جواب داده شده است.

۱- گفته‌اند لا نسلم بر صبی ممیزی که می‌فهمد این چیزها را که به غیر ما أنزل الله حکم دهد، بله بالحمل الشائع بر او تکالیفی نیست مثل نماز، روزه و حج. اما فتوی به غیر ما أنزل الله دادن جائز است، لا جائز نیست. مواردی که در شرع تعذیب قرار داده شده است برای صبی اهون است از فتوای به غیر ما أنزل الله و اگر صبی مجتهد است این را می‌فهمد. اگر صبی دزدی کرد کتکش می‌زنند و انگشتان او را به دیوار می‌کشند تا خون آید آیا این عقوبت نیست با اینکه صبی هم هست یا اگر صبی محرمات جنسی خواست انجام دهد او را مانع می‌شوند و عقوبت می‌کنند، این‌ها کشف می‌کند از اینکه مطلق الأحکام بر صبی نیست ولو بخاطر استثناء این موارد، آن وقت حکم به غیر ما أنزل الله این من أعظم المحرمات است بلا شک، اگر این صبی مجتهد است می‌داند که

برایش جائز است که حکم بغیر ما أنزل الله بدهد؟ اگر مجتهد است می‌داند که جائز نیست. ثانیاً شکی نیست که در مجتهد وثوق شرط است، بلکه عدالت شرط است که می‌آید که بالاتر از وثوق است. اگر یک صبی‌ای را انسان به او وثوق ندارد اگر صبی هم نبود نمی‌شد از او تقلید کرد و این دلیل اخص از مدعاست. دلیل می‌گوید صبی را نمی‌شود تقلید کرد چون ثقه نیست، اگر صبی نبود و ثقه نبود و مرد بود آیا می‌شود تقلیدش کرد؟ پس این هم تام نیست.

دلیل سوم گفته‌اند در مجتهد عدالت شرط است، و شرط عدالت بلوغ است. چرا؟ چون عدالت ملکه است و ملکه در غیر بالغ نیست پس غیر بالغ لا یصلح بأن یکون مرجع تقلید. این هم تام نیست چرا؟ چون عدالت شرط مرجع تقلید است، درست، اما عدالت خاص به بالغ است چرا؟ بله در بالغ عدالت واجب است از باب مقدمه وجود و تحصیل ملکه کند تا محرمات انجام ندهد و از محرمات انجام دادن خودش را جلوگیری کند. در غیر بالغ تحصیل عدالت واجب نیست، اما ممکن نیست؟ چرا. عدالت چیست که تخصیص به بالغ شده است. عمده روایت عدالت که متأخرین به آن استناد می‌کنند، صحیحہ ابی یعفرور است: ان تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ بالبطن والفرج والید واللسان. نمی‌گوید بر واجب باشد یا نباشد، حرام باشد یا نباشد. می‌گوید کسی که معروف است در محله‌اش که اگر از او سؤال کنند بگویند از او چیزی جز خیر ندیده و نشنیده‌ایم. آیا این خاص به مردان است، ممکن است یک نوجوانی هم باشد که وقتی از او سؤال می‌کنند همه بگویند نوجوان متدین است و عادل روایت می‌گوید عادل کسی است که عفاف داشته باشد و ظهور نداشته باشد معصیت‌هایش و کجا گفته که بالغ باشد؟ فرضاً بگوئیم وجوب بر بالغ است و بر غیر بالغ واجب نیست اما اینکه غیر بالغ نمی‌تواند عادل باشد،

بگوئید چه اثری دارد؟ در هر موردی که یکی از اثرهایش همین جاست. پس اختصاص العدالة بالبالغ دلیل شرعیتش چیست؟ گفته اند ملاک این است که کسی او را بعنوان شخص معصیت کار نشناسد. چرا تعریف دیگر برایش داشته باشیم.

فقهاء می گویند اگر یک بنا و عمله ای عادل است و با شورت بیرون آمد این منافات با عدالتش ندارد اما اگر یک مرجع تقلید با شورت بیرون بیاید از عدالت ساقط می شود. نسبت به لباس امیر المؤمنین علیه السلام، حضرت صادق علیه السلام فرمودند مثل لباس امیر المؤمنین نپوشید چون زمان تحمل نمی کند که اینگونه باشد. یعنی نسبت به مکان، زمان و شخص فرق می کند نسبت به منافیات مروّت درست کردن. اما نسبت به اینکه صبی است چه چیزهائی منافی مروّتش است که اگر انجام داد این ستر ندارد.

پس اگر ما بودیم و این دلیل، نمی تواند کافی باشد، چرا نمی تواند عادل باشد و ادله عدالت صبی را هم می گیرد.

جلسه ۲۹۰

۵ ذیقعده ۱۴۲۱

عرض چند وجه ذکر شده برای اشتراط بلوغ در مرجع تقلید که این
وجه تام نیست گرچه اصل مطلب را ما قبول کردیم.
رابعها از این وجه که تام نیست روایتی است از ابو حسن الثالث
(حضرت هادی علیه السلام) دو برادر از اصحاب حضرت یکی احمد بن حاتم یک
نامه ای برای حضرت نوشت و برادرش هم مثل همین نامه را نوشت. احمد بن
حاتم از حضرت سؤال کرد که: **أَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي**. حضرت به هر دو برادر که
جداگانه نامه نوشته بودند یک جواب دادند با صیغه مثنی. **فَاَصْمَدَا فِي دِينِكَمَا
عَلَى كُلِّ مُسِنَّةٍ فِي حُبْنَا وَكُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا فَإِنَّهَا كَأَفْوَكَمَا أَنْشَاءَ اللَّهُ تَعَالَى**. صمود
یعنی ثابت قدم بودن. یعنی روی این صمود کنید بر هر کسی که (مسِنَّ) در
دوستی ماست و کثیر القدم در امر ماست. کثیر القدم یعنی کارکشته و پخته.
وسائل - کتاب القضاء - ابواب صفات القاضی باب ۱۱ ح ۴۵ - گفته اند این کل
مسِنَّ اقلش بلوغ است. مسن یعنی سن دار و عمر دار و غیر بالغ مسن تعبیر
نمی شود. این وجه استدلال. اگر ما باشیم و این روایت، استدلال به این تام

نیست، سه اشکال بر استدلال به این روایت شده است: ۱- سند ندارد. احمد بن الحاتم نمی دانیم کیست؟ و در سند دو نفر دیگر هم هستند که یکی شان محل اشکال و دیگری محل خلاف است. ۲- و اما دلالت، ما باشیم و این روایت، اگر سند هم صحیح بود، دلالت ندارد چون حضرت نمی فرمایند کسی که مسن است، قید کرده اند مسن را فی حَبْنَا. کسی که مسن در محبت ماست. ممکن است یک غیر بالغ از یک بالغ در محبت اهل بیت علیهم السلام مسن تر باشد. بله بگوئید این خیلی نیست و نادر است، اصل مسأله نادر است، اما ما باشیم و کل مسن فی حَبْنَا، این قید است و تعدد مطلوب نیست و اگر ما باشیم و این ظاهر، دلالت نمی کند که سن او بیشتر باشد، سن او در حب ما بیشتر مصرف شده است.

۳- از این اعراض شده و احدی از فقهاء این حرف را نزده است و احدی نگفته که مرجع تقلید باید مسن تر باشد و اگر دو مرجع تقلید بودند که از همه جهات با هم متساوی بودند یکی از دیگری مسن تر بود، این مقدم است. احدی این حرف را نزده است. حتی اگر روایت صحیح بود و دلالتش درست بود. پس این وجه نمی تواند وجهی باشد که به آن استناد بر اشتراط بلوغ شود. توجیه خود روایت چیست؟ یک مطلبی است که است روایت گاهی قضیه واقعیه و حقیقیه است و گاهی قضیه خارجیه است. اصل عقلائی در کلامی که از حکم صادر شده این است که ظهور در قضیه حقیقیه داشته باشد. یعنی وقتی که حضرت چیزی می فرمایند این معنایش این نیست که مربوط به یک شخص خاص و زمان خاص و خود احمد بن حاتم است، نه به او گفته اند و روایت حضرت کلیت دارد. اما گاهی می شود که این گاه خلاف اصل است فقط بخاطر اینکه اگر انسان مبتلای اشدش شد این اهون می شود.

گاهی می‌شود که قضیه، قضیه خارجیہ است. مثلاً فرض کنید زمان حضرت هادی علیه السلام این احمد بن حاتم و برادرش در یک شهری زندگی می‌کردند که در آن شهر یک عالم عامی بوده که منحرف بوده و یک عالم دیگر بوده که معروف نبوده و عالم عامی معروف بوده و آن عالم غیر معروف از متقین و مؤمنین بوده است و سنش هم بیشتر بوده است. حضرت نخواستہ‌اند تشخیص بفرمایند و بگویند فلان شخص تا نقل شود و مسأله‌ای ایجاد کند که حضرت اسم فلان شخص را برده‌اند (چون تقیہ بوده و اگر اسمش را حضرت می‌بردند شاید او را می‌کشتند) و چون در خارج دو نفر بیشتر نبوده‌اند و این مسن و خوب بوده حضرت انگشت روی خودش نگذاشته‌اند و روی وصفی انگشت گذاشته‌اند که در خارج منطبق بر این است و در روایات موارد متعددی ما احتیاج به این مطلب پیدا می‌کنیم. اگر ما باشیم و این روایت، هم سندش و هم دلالتش و هم اینکه معرض عنہاست. پس اگر روایت باشد حکمش چیست؟ شاید یک قضیه خارجیہ بوده نه حقیقیہ که برای آن‌ها در موقعیت خاص خودشان فرموده‌اند.

استدلال دیگری که شده که محل اشکال است اینکه: چطور می‌شود از صبی احکام دین را یاد بگیریم و اعتماد بر او کنیم.

دیگر گفته‌اند به اینکه صبی محجور فی مالہ فکیف یعتمد علیہ در دین و دین اهم از مال است اگر خودش حق ندارد در اموالش تصرف کند چطور ممکن است در دین به کلامش اعتماد شود. ما باشیم و این، این یک وجه استحسانی است. دو اشکال کرده‌اند: ۱- خود اصل محجور بودن صبی رشید در اموال محل کلام است. خیلی‌ها از قدمات می‌گفته‌اند ولی محل خلاف است و بعضی می‌گویند صبی اگر رشید باشد در اموالش محجور نیست و یک

مطلبی است که مورد قبول همه نیست و علی المبنی است. و ثانیاً اگر کسی این اولویت برایش ظاهر باشد و ظهور عقلانی داشته باشد. و اگر ندارد اما *عهده الأولیة علی مدعیها*. شاید صبیان بخاطر مسائل عاطفی که دارند در اموال بی رویه تصرف می کنند، اما منافات ندارد که اگر شرائط دیگر در آن جمع بود مصلحتش نیست که بی رویه خیلی تصرف کند در دین و احکام و اگر مجتهد بود. پس اولویت مسلم نیست، و خیلی ها این را مطرح نکرده اند.

دیگری مسأله اصل تعیین است که در هر جایی محل شک است کشیده می شود. گفته اند اگر ما شک کردیم در اینکه شرط است بلوغ یا نه، و غیر بالغ مشکوک الحجیه می شود و *بالغ معلوم الحجیه، یدور الأمر بین التعیین* (آیا شارع بالغ را تعیین کرده) یا تخییر کرده بین بالغ و غیر البالغ والأصل التعیین. این هم تام نیست چون اولاً: اصل تعیین مبنی محل کلام است و بعضی مطلقاً اصل تعیینی هستند و بعضی ها اصل تخییری هستند و بعضی تفصیل قائل شده اند بین اقسام و موارد اصل تعیین، در شک در اصل جعل، که قائل به اصل تخییر شده اند و شک در حجیت و در باب تزاحم قائل به اصل تعیین شده اند و بعضی بین این دو فرق گذاشته اند. خلاصه اصل تعیین بحث مفصلی است. علی المبنی اگر کسی اصل تعیین باشد، در اینجا که شک در حجیت است می گوید: لازم است و بلوغ شرط است و اگر اصل التخییری باشد نمی گوید. پس یک مطلب مسلمی نیست که بشود به آن استدلال کرد و برای همه مورد اقتناع باشد و دیگری گفته اند بر فرض ما اصل التعیینی باشیم. ما اینجا اطلاقات داریم. الأصل اصل حیث لا دلیل و اطلاقات دلیل است که این صحبت ها تفصیلش گذشت. اگر مصداق اهل ذکر شد کافی است. اگر مصداق فقیه شد

اطلاق آن را می‌گیرد و ثالثاً: بحث در اصل اشتراط بلوغ است نه در موردی که دوتا باشند یکی بالغ و دیگری غیر بالغ که یک چیز دیگر است. بحث این است که شرائط مرجع تقلید چیست؟ شرائط بائع، وصی، موصی این است که بالغ باشد معنایش این نیست که اگر دوتا بائع بود یکی بالغ و دیگری غیر بالغ، بحث در اصل اشتراط است گرچه خود آن هم عند التعارض بحثی است فی محله، اما اینجا دارد بررسی می‌شود اصل اشتراط، آن در جواب مال هر دو بود، دوران بین اصل تعیین و تخییر، و اطلاقات هم می‌گفت اصل تعیین جا ندارد اصلاً و آن می‌گفت اصل تعیین نیست حتی اگر نوبت به آن برسد. اطلاقات می‌گفت اصلاً نوبت به اصل نمی‌رسد.

بالتیجه این شش وجه که عرض شد، ما باشیم و این‌ها یک یک تام نیست و همه با هم تمام نیست و اشکالاتی بر آن‌ها وارد است. استدلال‌های دیگر هم که قبل شد والحاصل این شد که در مرجع تقلید یشرط البلوغ و دلیل سالم با تمام اشکال‌ها و حرف‌ها یکی آن صحیحه بود عمد الصبی و خطاه واحد و دیگری رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم (یبلغ) و اجماع منقول و شهرت عظیمه مسلمه که علی المبنی ما هر یک را جدا جدا قبول داشتیم و اگر کسی در یک اشکال کند من حیث المجموع کافی است.

یک وجه دیگر در تنقیح ذکر شده و جواب داده‌اند و آن اینکه چطور می‌شود مرجع تقلید غیر بالغ باشد و کسی که امور عامه مسلمین به عهده‌اش گذاشته شود و غیر بالغ باشد؟ همانطور که از صحبت‌های گذشته روشن شد. اولاً صحبت راجع به این است که ما احکام را آیا می‌توانیم از او بگیریم یا نه؟ مسأله اینکه چه کسی ولایت عامه دارد و آیا بلوغ در او شرط است یا نه؟ یک

بحث دیگر است و دیگر اینکه این صرف استبعاد است. چه گیری دارد، مگر امام معصوم علیه السلام غیر بالغ نبودند مگر پیامبر غیر بالغ نبوده‌اند؟ اگر کسی کفایت دارد و شرائط دیگر در او جمع است، آن مهم است، غیر بالغ ترس از او در چیست؟ و اینکه عواطف بر او مسلط باشد و عقلش کامل نیست و نادرست تصرف کنند. اگر اینکه عقلش کامل است و عادل است، بله یک مسأله است به اینکه نادر الوجود است یعنی کم اتفاق می‌افتد که غیر بالغ مرجع تقلید شود ولی این لازمه شرطیت نمی‌تواند باشد.

پس بالنتیجه البلوغ شرط فی مرجع التقلید و عمده دلیلش آن دو صحیحه و اجماع. این ادله قائلین به اشتراط بلوغ.

کسانی که گفته‌اند بلوغ شرط نیست هم دلیل دارند که استدلال به آن دلائل کرده‌اند و عمده آن اطلاقات است. فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون. نمی‌گوید اهل ذکر بالغ. اما من کان من الفقهاء، نمی‌گوید فقیه بالغ. فارجعوا فیها الی رواة أحادیثنا، اعرف حلالنا و حرامنا و تعبیرهای دیگری که در روایات است که گفته‌اند اطلاقات این‌ها را می‌گیرد. پس بلوغ شرط نیست و در آینده می‌آید که اگر شک شد که در مرجع تقلید حریت شرط هست یا نه، با اطلاقات آن را جواب می‌دهند یا آن بصر و کتابت شرط است یا نه، با اطلاقات جواب می‌دهند و اینجا هم اگر شک شد در بلوغ، با اطلاقات جواب می‌دهند این دلیل تمسک به اطلاقات تام نیست. چند اشکال به این دلیل شده است: عمده اشکال که علی المبنی می‌شود پذیرفت که این اطلاقات تقیید دارد و ما دلیل بر تقیید داریم، اجماع و دو صحیحه که این عمده جواب اطلاقات است که به نظر می‌رسد تام باشد. بله صحیح است که در فاسئلوا أهل الذکر نگفته که بالغ باشد اما عمد الصبی و خطاه واحد می‌گوید اهل ذکری که خطا و عمدش

یکی باشد فایده‌ای ندارد و تقيید است در اطلاق. رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم بنابر اینکه احکام وضعیه را شامل شود می‌گوید این قلم وضع بر او نیست و نمی‌شود برای شما حجت باشد و اجماع را هم تقيید می‌کند، اجماع دلیل است.

چند اشکال دیگر بر اطلاق شده که روشن نیست که فهرست وار عرض می‌شود:

۱- بعضی‌ها انکار اطلاق کرده‌اند که ما اطلاق نداریم. چرا؟ چون ما یک قاعده عقلیه و عقلائیه داریم که بعضی‌ها گفته‌اند فطریه است و عقل هم لازم ندارد و حتی حیوانات هم این را دارند و آن رجوع الجاهل الی العالم. بچه حیوانات هم اگر بلد نباشد از مادرش سؤال می‌کند. پس فطریات است. گفته‌اند این آیات و روایات می‌خواهد همین را بگوید و چیز دیگری بیش از این نیست که ارشاد به حکم عقل است. فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون، نمی‌دانید، از کسی که می‌پرسد سؤال کنید. پس اطلاق ندارد.

یک اشکال دیگر اینکه گفته‌اند اطلاق احوالی ندارد. هر اطلاقی یک افراد را شامل می‌شود و یک اموال را. اگر مولی به عبدش گفت برو یک کیلو سیب بگیر. این یک شمول افراد است، کیلوهای سیب که فروشنده توی هر کیسه را پر کرده است. و شامل اموال آن‌ها می‌شود که سبب سرخ، زرد، بزرگ، کوچک، گران، ارزان، فلان شهر باشد. پس اطلاق احوالی داشته باشد، فاسئلوا أهل الذکر، هر کس که اهل ذکر باشد، اما در هر حالی که باشد چه بالغ و چه غیر بالغ را شامل می‌شود.

یک اشکال دیگر اینکه گفته‌اند منصرف است، درست است اطلاق دارد. یک بچه هم ممکن است فقیه شود و خبره شود، اما منصرف است "اهل

الذکر" به بالغ. هر سه اشکال تام نیست بخاطر یک کلمه که حاصل بحث‌های مفصل در اصول فقه است و مکرر ملاحظه فرموده‌اید و آن این است اگر لفظ شمول عقلائی داشت و ما شک کردیم متکلم اراده کرده این شمول را یا نه، اینجا جای اطلاق است. اگر بچه درس خواند و فقیه شد می‌گوئید فقیه نیست، می‌گوئید کلمه فقیه حالت صیابت را نمی‌گیر با فرض اینکه فقیه است؟ چرا نمی‌گیرد، نگرفتن قرینه می‌خواهد. می‌گوئید متکلم اراده صبی را نکرده بخاطر کثرت وجود؟ آیا کثرت وجود ملاک است نه ملاک ثبوت است و نه نفی. می‌گوئید شک می‌کنیم متکلم قصدش اطلاق بوده است؟ اصالة الإطلاق است. پس این اشکال بر اطلاقات تام نیست که اطلاق اصلاً نداریم و اگر داریم احوالی نیست یا اطلاق داریم و از آن انصراف است که این هم قرینه می‌خواهد و انصراف وجه می‌خواهد. مولی به عبدش گفت یک لیوان آب بیاور و عبد می‌داند برای نوشیدن می‌خواهد و رفت و از آب کثیف جوی آب آورد، این انصراف دارد که مولی آب شیرین می‌خواهد نه آب کثیف. و اگر ما شک در انصراف کردیم اصل عدم انصراف است و اطلاق محکم است. پس عمده اشکال بر اطلاقات این است که اگر ادله اشتراط بلوغ تام شد (ادله نه اصول عملیه‌اش) آن‌ها این اطلاقات را تقیید می‌کند این وجه اول برای عدم اشتراط بلوغ که این وجه ظاهراً تام نیست.

جلسه ۲۹۱

۶ ذیقعده ۱۴۲۱

تابع عرض دیروز بحث این بود که ادله جواز تقلید، ادله لفظیه مثل فاسئلوا أهل الذکر، وأما من كان من الفقهاء، رواة أحادیثنا، اینها اطلاق احوالی دارد و حالت بلوغ و عدم بلوغ را شامل می‌شود. اشکال شده که این اطلاق اصلاً معلوم نیست و نه افرادی و نه احوالی آن، بلکه بعضی‌ها ادعای انصراف کرده‌اند و گفته‌اند اینها منصرف است از غیر بالغ.

سابقاً به مناسبتی بحث شد که خوب است عنایت شود چون در اصول از شیخ به این طرف یک قدری روی این مطلب صحبت شده و آن این است که یک وقت است که انسان اطمینان به اطلاق و عدم اطلاق دارد که بحثی نیست و عمده مباحث اصولی که در فقه بکار می‌رود مال وقت شک است چه شک ظرفی و چه موضوعی. در مورد اطمینان بحثی نیست، یک وقت کسی می‌گوید فاسئلوا أهل الذکر این اطلاق احوالی ندارد و محرز انصرافش است غیر بالغ، بحثی نیست، عهده الإنصراف علی مدعیه، یک وقت قصه می‌افتد واقعاً روی تأمل خود انسان و اقتناعش یا اقتناع آخرین در مورد شک که اصل اطلاق

است یا عدم اطلاق؟ می‌گویند فرق اطلاق با عموم این است که عموم دلالتش بر شمول من وضع است و لهذا خلاف شمول قرینه می‌خواهد بخلاف اطلاق که دلالتش بر شمول بدلی این بمقدمات حکمت است. **العلماء یعنی کل العلماء** جمع است، اما عالم که مطلق است معنایش این نیست که کل عالم بلکه از باب اینکه عقل می‌گوید اگر مولی مقصودش از عالم یک عالم خاص بود بنا بود ذکر کند. از اینکه مولی در مقام بیان بوده است و ذکری نکرده، از عدم استظهار می‌کنند عقلاء که مولی اراده‌اش فرق نمی‌کند عالم سید یا غیر سید، متقی یا غیر متقی و اطلاق احوالی اطلاق دارد. این حرف مورد تأمل است و بدرد ما نحن فیه هم می‌خورد. ملاحظه کنید. اگر مولی در مقام بیان اصل مطلب بود یعنی در مقام جوک نبود امتحان و اختبار نبود که خودش عند الشک اصل است. اگر عبد شک کرد به فرمایش مولی قاعده‌اش این است که حمل بر جدّیت کند که به آن **اصالة الجدة** می‌گویند. اگر مولی در مقام بیان بود ولو باصالة الجدة، لازم نیست احراز وجدانی یا احراز به اماره شده باشد، یعنی اماره خاص، مولی در مقام بیان بود و در مقام جدّ بود ولو بالأصل و یک لفظی گفت که خود لفظ قابلیت شمول دارد اما ما نمی‌دانیم که مولی در مقام بیان شمول از این جهت مورد شک بوده یا نه؟ وقتی که فرموده: **فاستلوا أهل الذکر** در مقام جدّ بوده است، اهل ذکر هم به صبی و غیر صبی هم اطلاق شود و یک فاسقی اهل ذکر شود و یک کافری اهل ذکر شود که مورد یکی از آیات این است که بروید از علمائتان پرسید. اهل ذکر یعنی اهل علم. چه کافر و چه مسلمان، چه بزرگ و بالغ چه صبی. اگر ما شک کردیم که مولی در مقام بیان از این جهت بوده یا نه، بلوغ یا غیر بلوغ اینجا قاعده‌اش چیست؟ قاعده‌اش این است که در مقام بیان بوده است. و قاعده‌اش این است که لفظی مولی

گفته که شامل هر دو می‌شود و من اگر نمی‌دانم مولی در مقام بیان این دو بوده یا نه، نه اینکه می‌دانم در این مقام نبوده است، اینجا اصل اطلاق است یا عدم اطلاق؟ قاعده‌اش این است که اصل اطلاق باشد در مقام تنجیز و اعدار. بنابر این اگر عبد امتثال نکرد بلحاظ اینکه من نمی‌دانستم که شما در مقام اطلاق از این جهت بوده‌اید یا نه؟ و واقعاً مولی مرادش اطلاق بود، آیا این معذور است چون من نمی‌دانم؟ آیا لیس للمولی الحجة علی العبد که من یک لفظی گفتم که هر دو را گفته و شامل هر دو شده و لفظ من گیری داشته یا شک در مراد من کردی؟ شک در اینکه مولی در مقام اطلاق از این جهت هست یا نیست، این یکی از مصادیق شک در مراد نیست، بالفرض لفظ شامل هر دو شود و ممکن است صبی و بالغ هر دو بتوانند اهل ذکر باشند و ممکن است فاسق و عادل اهل ذکر باشند. از نظر عقلائی لفظ همه این‌ها را می‌گیرد، در مقام تنجیز و اعدار (می‌گویند ذهن انسان مرآة ذهن عرف است مگر اینکه راستی شک کند) معذر هست. این از نظر بناء عقلاء. اینکه می‌بینیم در باب تقلید، قرآن فرموده اهل ذکر، آیا کافر را شامل می‌شود؟ خیر. فاسق؟ نه چرا شامل نمی‌شود؟ دلیل داریم در تقیید و اطلاق مقید است و هر مقیدی اطلاق را کنار می‌زند در مورد آن تقیید. لهذا در مواردی که دلیل بر تقیید نداریم. شما فقه را در موارد مختلف ملاحظه کنید فقهاء مطلق می‌گویند و عده‌ای تصریح کرده‌اند. فقهاء در ابواب مختلف به این دو اطلاق تمسک می‌کنند در جائی که مقیدی برای اطلاق نباشد در ما نحن فیه ما مقید داریم که کافر و فاسق را شامل نمی‌شود و دلیل آن‌ها را بیرون کرده، صائناً لنفسه یعنی باید عادل باشد و فاسق را نمی‌گیرد و تقیید کرده یا ادله دیگر.

عروة کتاب طهارت یک فصلی در اوائل کتاب طهارت است بنام طریق

ثبوت النجاسة مسأله ۱۲ - لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً بل مسلماً أو كافراً. این لا فرق از کجا درست شده است؟ در ادله که همچنین تصریحی نیست.

مستمسک ج ۱ ص ۴۶۴ فرموده: لعموم دلیل الاعتبار، حالا ما می دانیم دلیلی که می گوید قول ذی الید حجت است در مقام بیان این بوده که این ذو الید ولو فاسق باشد، فاسقی که قولش اعتبار ندارد و در مقام بیان این بوده که ولو کافر باشد که اطلاق احوالی داریم، واقعاً محرز است که در مقام بیان از این جهت بوده است، در باب تقلید ما دلیل داریم که باید فاسق و کافر نباشد، آن دلیل اهل ذکر را تقیید می کند. بله باید اینگونه نباشد که بدانیم مولی در مقام بیان این جهت نبوده که این اسمش انصراف است و بداند که مولی این اطلاق را اراده نکرده است و این باید معلوم باشد وجداناً یا تعبداً. لذا آقای حکیم اشکال کرده اند که او کافراً باشد اطلاق ندارد البته غالب محشین اشکال نکرده اند.

در تنقیح این را باز کرده است. ج ۳ ص ۱۸۰ فرموده: لأنّ عدالة صاحب الید وفسقه وکذلک اسلامه وکفره علی حد سواء. از کجا درآمده است؟ از عدم تقیید و اینکه دلیلی بر قید نداریم و در باب اطلاق ما همین را می خواهیم. اطلاق عین عموم است از نظر تنجیز و اعدار و هیچ فرقی با عموم ندارد.

عروه بحث تیمم فرموده: الثالث: الخوف من استعماله... ویکفی الظن بالمدکورات سواء حصل له من نفسه أو قول طیب أو غیره وإن کان فاسقاً أو کافراً این تعمیم اسباب موجبہ ظن یا احتمال به فاسق و کافر از کجا آمده است؟ ما می دانیم مولی در مقام بیان از این جهت بوده که ولو کافر و فاسق بوده باشد؟ نه. مسأله ۱۷ عروه بحث تیمم.

مستمسک فرموده است بلا خلاف ظاهر (ج ۴ ص ۳۲۸).

در الفقه فرموده‌اند: بلا اشکال ولا خلاف فی الجملة (ج ۱۶ ص ۹۳).

در عروه در صلاه مسافر مسأله ۱۱. إذا قصد الصبی مسافة ثم بلغ فی الاثناء (ایشان می‌فرمایند حکم سفر دارد و باید نماز را شکسته بخواند ولو آن وقت مکلف نبوده است، این فرع از کجا درآمده و استدلال به دلیل خاصی هم نمی‌کنند. این را از اطلاق می‌فهمند. بله اگر صبی قصد مسافت کرد و رفت جائی و آنجا بالغ شد این حکم را ندارد.) **وجب علیه القصد وإن لم یکن الباقی مسافة.** فرق بین عام و مطلق این است که عام شمولی است یعنی تمام صدتا را با هم شامل می‌شود و مطلق علی سبیل البدل است. وقتی که مولی گفت العلماء یعنی همه علماء با هم و اگر گفت عالم یعنی کل عالم علی سبیل البدل. اگر ما می‌دانیم که مولی در مقام بیان نیست فرقی نمی‌کند عام و مطلق، اگر شک داریم که مولی در مقام بیان هست یا نه، این مورد بحث است، مورد در مقام اصل است که در مقام بیان باشد یعنی اصالة الجدة که باید احراز شود ولو بالتعبد و روی اصل، اما اینکه خصوصیات مشکوک که ما نمی‌دانیم مولی در مقام بیان این خصوصیت بوده یا نه این چه لزومی دارد که بوده که اگر ما به مطلق عمل نکردیم و واقعاً مراد مولی اطلاق بود از این مطلق آیا این عبد معذور است؟ لهذا اشتهر در کتب، اصولاً و فقهاً که اگر کسی ادعای انصراف کند می‌گویند **عهدة الانصراف علی مدعیه**، که آیا احراز می‌خواهد. مطلق را اگر بخواهیم کوچک کنیم احراز می‌خواهد و انصراف دلیل می‌خواهد و لهذا می‌گویند اگر شک در انصراف است اصل عدم انصراف است. این از کجا آمده است. شخص جداً احتمال می‌دهد که لفظ از این معنا منصرف باشد اما احتمال فایده‌ای ندارد و تنجیز و اعذار هست باید انصراف احراز شود و چون

اطمینان نداریم به اطلاق اخذ می‌کنیم.

پس در اطلاق یکی اصالة الجدل لازم داریم و یکی اینکه مولی در مقام بیان آنچه از این لفظ ظاهر می‌شود باشد نه امتحان و اختبار و جوک. اما در مقام بیان اطلاق من هذه الجهة المشكوكة، باید بدانیم مولی در مقام از این اطلاق من هذه الجهة المشكوكة هست تا اینکه حجیت داشته باشد این مطلق یا نه اگر شک هم کردیم که آیا در مقام بیان از این جهت هم بوده یا نه مطلق حجیت در اطلاق دارد. باید احراز عدم نشده باشد که انصراف اسمش است، مولی وقتی می‌گوید یک لیوان آب برای خوردن بیاور، آب شور و تلخ و ترش نمی‌شود چون برای آشامیدن این‌ها بدرد نمی‌خورد. ولو لفظ آب، آب شور را هم می‌گیرد. اما اگر مولی یک مولای زاهدی است که آب شور و شیرین هم می‌خورد اگر گفت آب بیاور و من نمی‌دانم این در مقام اطلاق است که چه شیرین و چه شور؟ اطلاق احوالی از این جهت دارد که شور باشد یا شیرین؟ اگر شک کردم قاعده‌اش اصالة الإطلاق است، مگر انصراف بدانم. لهذا اگر مولی گفت به این زراعت آب بده، کلمه آب شور و تلخ را هم شامل می‌شود. البته اگر آبی برای زراعت ضرر دارد بخاطر ضررش انصراف ذهن عقلاء درست می‌شود اما اگر همین قدر احراز عدم نشده باشد همین قدر کافی است. پس ظهور سوق العقلاء است. در اطلاق و عموم و دیگری برای اطمینان بیشتر تتبع کنیم در موارد فقه، فقهاء گاهی تصریح می‌کنند که فلان مطلق شامل فلان فرد نادر قلیل الوجود می‌شود که اصلاً زمان معصومین عليهم السلام وجود نداشته همچنین فردی و اطلاقات و عمومات شاملش می‌شود.

کل شیء نظیف چه در شبهه حکمیة و موضوعیة شامل موضوعاتی می‌شود که در زمان معصومین وجود نداشته است نه اینکه فقط نادر بوده است

چون لفظ آنها را می‌گیرد.

تمام اصول عامه‌ای که ما داریم به نظر می‌رسد که اطلاق و عموم در مقام تنجیز و اعذار هیچ فرقی ندارند و همین مقدمات حکمتی که در اطلاق می‌گویند در عموم هم می‌گویند و لازم است غیر از مسأله در مقام من الجهه المشکوکه که این در هیچیک لازم نیست چون اگر مقدمات دیگر نباشد عام هم با آن حجیت ندارد. آن وقت در ما نحن فیه اشکال شده که اطلاق ندارد ادله لفظیه تقلید صبی را، چون ما نمی‌دانیم که مولی در مقام اطلاق از این جهت بوده که چه صبی باشد یا نباشد اگر فقط ندانیم که در مقام اطلاق نبوده، همین کافی است. پس اطلاقش شامل فاسد و کافر می‌شود، فقط ما فاسق و کافر را بیرون می‌کنیم لأدله الخاصة. لهذا جاهای دیگر کافر و فاسق را بیرون نمی‌کنیم مثل باب قبله.

در ابواب مختلف فقه بسیار تمسک به اطلاق در موارد مشکوک هست باید احراز شود که مولی در مقام اطلاق نبوده و اگر احراز شد اشکالی ندارد و اسمش انصراف است.

جلسه ۲۹۲

۱۳ ذیقعدہ ۱۴۲۱

سوم از شروط مرجع تقلید ایمان است. ایمان یعنی اثنی عشری بودن. عقیده‌اش باید عقیده درست باشد والا لا یجوز تقلیده ولو شرائط دیگر در او کامل باشد. دلیل این مطلب چیست؟

این دلیل عقلی و عقلائی تام ندارد ولو اینکه بعضی استدلال به ادله اربعه کرده‌اند که صحبتش می‌آید.

اجمال مطلب این است که عقلاء در حسّ و حدس کاری به عقیده طرف ندارند، در حسّ و ثاقت می‌خواهند و در حدس خبرویت می‌خواهند و غیر از این برای عقلاء هیچ چیز دیگر مطرح نیست، تقلید هم که طریقی است یعنی هر چه بنای عقلاء بر آن هست در باب تقلید تام مگر اینکه شارع توسعه و یا تضییق نموده باشد. عقل هم در اینجا حرف خاصی ندارد گرچه استدلال شده که بعد می‌آید. ما می‌مانیم و ادله شرعیه که ببینیم از شرع چیزی رسیده یا نه؟ اگر یک دلیل شرعی تام داشتیم فبها وگرنه که هیچ و روی بناء عقلاء بار می‌شود مثل جاهای دیگر و در باب خبر ثقه که مشهور ایمان را شرط

نمی‌دانند با اینکه احکام خدا بر آن بار می‌شود و اینکه در دماء و حقوق و اموال و نفوس اعتماد به قول ثقه می‌شود هر چند عقیده‌اش منحرف از اهل بیت علیهم‌السلام باشد. اینجا هم اگر دلیلی نداشته باشیم می‌شود همین.

در تنقیح ایشان آمده‌اند در استدلال به ادله‌ای که جهت اشتراط ایمان ذکر شده در مرجع تقلید یک یک مناقشه کرده‌اند: در اجماع گفته‌اند این محتمل الاستناد است، پس ما اجماع تبعیدی نداریم، در روایاتی که استدلال شده مناقشه کرده‌اند سنداً و دلالتاً یا هر دو جهت. آن وقت ایشان استدلال کرده‌اند و گفته‌اند که ایمان شرط هست، دلیلش چیست؟ دلیلش ارتکاز المتشرعۀ است. متشرعه در ارتکازشان این است که مرجع تقلید نباید از اهل بیت علیهم‌السلام منحرف باشد از نظر عقیده و این ارتکاز را یداً بید از قبلی‌ها گرفته‌اند تا زمان خود معصومین علیهم‌السلام.

این عبارت را ملاحظه کنید: در تنقیح ج ۱ ص ۱۸۵ بعد از رد ادله دیگر فرموده‌اند: إلا ان مقتضى النظر الدقيق اعتبار العقل والإيمان والعدالة في مرجع التقليد بحسب الحدوث والبقاء والوجه في ذلك ان المرتكز في اذهان المتشرعة الواصل ذلك اليهم يداً بید عدم رضی الشارع بزعامه من لا عقل له أو لا إيمان أو لا عدالة له، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقضة مُسقطه له عن المكانة والوقار لأن المرجعية للتقليد من اعظم المناسب الأهمية بعد الولاية وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدي لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء الشيعة المراجعين له وهل يحتمل أن يرجعهم الى رجل يرفض في المقاهي والأسواق أو يضرب باطنبور في المجالس والمعاهد ويرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة والقبائح أو من لا يتدين بدين الأئمة الكرام علیهم‌السلام أو يذهب الى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين له. ایشان اعتماد بر ارتکاز متشرعه فرموده‌اند. این ارتکاز را همانگونه که مکرراً صحبت شد و بعد مورد استناد

قرار خواهد گرفت ما هم صغری و هم کبرای ارتکاز را قبول داریم. یعنی هر جا ارتکاز متشرعه بود این مثل یک خبر معتبر می ماند و مثل یک ظاهر قرآن و اجماع مسلم می ماند، طریقت عقلائییه دارد و کاشفیت عقلائییه دارد و اگر قرینه ای برخلاف نباشد بما هو این ارتکاز اعتبار دارد و ما قبول داریم. فقط چیزی که هست در اینجا اگر کسی اجماع را رد کرد بلحاظ اینکه این دلیل لئی است و محتمل الاستناد است. اگر محتمل الاستناد بود پس اجماع تبعدی نمی تواند باشد یعنی طریقت ندارد پس حجت نیست. آیا ارتکاز دلیل لئی نیست؟ آیا ارتکاز دلیل لفظی است؟ خیر دلیل لئی است. اگر بنا شد احتمال استناد اجماع را خراب کند، آیا ارتکاز را خراب نمی کند.

عبارتی در تنقیح است. یک مسأله ای است که مسجد هم حرام است که تنجیس شود و هم تطهریش واجب است. چه چیزی از مسجد حرام است تنجیس آن و تطهریش: یکی زمین مسجد، دیگری دیوارهای داخل مسجد، سقف مسجد از داخل، اینها مسلم است اما پشت بام مسجد و دیوارهای بیرونی آیا حرام است تنجیس آنها و اگر نجس بود آیا بر مسلمانان واجب است تطهیر آن؟ این بحثی است که صاحب عروه فرموده بله واجب است تطهریش و جماعتی پذیرفته اند و در تنقیح ایشان پذیرفته اند و فرموده اند ما دلیلی نداریم چرا؟ چون دلیل حرمت تنجیس مسجد اگر یک لفظ و آیه و روایتی بود می گفتیم اطلاق دارد و مسجد دیوار درون و بیرونش همه مسجد است و سقف هم همینطور، اما دلیل لفظی که نداریم فرموده اند دلیلش اجماع است و ارتکاز متشرعه که مسجد نباید نجس شود و اگر شد باید طاهر شود. و این اجماع و ارتکاز چون هر دو دلیل لئی است و قدر متیقن داخل مسجد است نه بیرون.

تنقیح ج ۳ ص ۲۷۷ چاپ نجف اشرف (اول) إذا كان مدرکهما (حرمت تنجیس و وجوب تطهیر پشت بام مسجد و دیوارهای بیرونی) الإجماع والارتکاز لآنها لیبان یقتصر فیها علی المقدار المتیقن. پس اجماع و ارتکاز هر دو دلیل لَبّی هستند و هر دو یک حکم دارند. اگر بنا شد در ما نحن فیه اشتراط ایمان تنها دلیلش ارتکاز متشرعه باشد این ارتکاز متشرعه دلیل لَبّی است و دلیل لَبّی که هست سعه و اطلاق که ندارد آن وقت آیا احتمال داده نمی‌شود که این متشرعین ارتکاز را از کجا آورده‌اند؟ احتمال داده می‌شود که از سؤال فقهاء آورده باشند. خود فقهاء از کجا آورده‌اند؟ از روایات و اجماع. ایشان مناقشه در اجماع نمی‌کنند که اجماع نیست بلکه می‌گویند این اجماع حجیت ندارد و مصداق اجماع محتمل الاستناد است. آیا این مناقشه در ارتکاز می‌آید و این مطلبی است که خیلی جاها بدرد ما می‌خورد یعنی ما یا باید همه آن چیزهائی که نظیر اجماع است از اینکه دلیل لَبّی است و احتمال دارد استناد داشته باشد آن چیز ثابت نشده است. این اجماع تنها نیست، چون آیه و روایتی ندارد که اجماع مدرکی حجیت نیست و دلیلش این است که اتفاق فقهاء حجیت است و طریقت دارد در صورتی که ما احتمال ندهیم که بعضی از این فقهاء اعتماد بر دلیلی کرده‌اند که دلالت آن برای ما محرز نیست یا محرز العدم است. اگر این اجماع را خراب کرد و از دلالت انداخت. همچنین احتمالی آیا ارتکاز را از دلالت می‌اندازد؟ بله.

در ما نحن فیه همچنین احتمالی داده می‌شود یا نه؟ با اینکه وجوه متعدده‌ای ذکر شده و اجماع مسلّم است ارتکاز متشرعه اعم از مولی و عامی و ممکن است که ارتکاز آن‌ها هم مستند به همین‌ها باشد اگر کسی نگوید که قطع است در اسنادش. و یداً بید گرفتن در اثر این مجموعه است که

بعضی هایش روایاتی است که دلالت ندارد حسب نظر ایشان و اجماع است که مدرکی است. یک مطلب دیگر این است که ایشان در فرمایشاتشان فرمودند: زعامت مسلمین را کسی نمی تواند دارا باشد که منقصتی داشته باشد که در نظر عقلاء و متشرعه موجب سقوط باشد. یک مطلبی است و آن اینکه در باب عدالت بحثی است که آیا منافیات مروت منافی عدالت هست یا نه؟ یعنی عادل باید بالمروه هم باشد یا عادل آن است که معصیت نکند؟ مروت چیست؟ چیزهایی است که مناسب شخص است یعنی اگر شخص کاری کرد که مناسب مقام و اسلوبش نیست و در انظار مردم ساقط می شود و یک بحثی است که آیا از شرائط عدالت هست یا نه؟ صاحب عروه فرموده بله از شرائط عدالت است و بعضی فرموده اند از شرائط عدالت نیست من جمله آقای خوئی. یعنی می تواند شخص عادل واجبات را انجام دهد و معصیت نکند ولو منافیات مروت را انجام دهد مثلاً بدون عمامه و لباس بیرون آید.

در مرجع تقلید است که نباید کاری کند که از نظر مردم ساقط شود که قاعده اش این است که منافیات مروت را یا شرط عدالت بدانید که نمی داند و یا اینکه در مرجع تقلید یک شرطی به جنب عدالت اضافه کنند و بگویند ولو اینکه کسی که منافیات مروت را انجام دهد عادل هست اما اگر منافیات مروت را انجام می دهد صلاحیت پست مرجعیت ندارد چرا؟ چون ارتکاز متشرعه این است. ولی این شرط را کسی اضافه نکرده است.

سوم اینکه بعضی از تلامیذ ایشان به ایشان اشکال کرده اند و گفته اند بحث سر کسی است که اخذ و عطا از او می کنیم نه بحث سر زعیم مسلمین است و منافات ندارد در زعیم مسلمین و مرجع عام یک شروط اضافی لازم باشد و اگر این شرط در او نبود آیا می شود از او احکام را پرسید یا نه؟

پس بحث سر مرجع تقلید در احکام است نه زعیم مسلمین که اخص از مدعاست. چون زعیم مسلمین هم مرجع تقلید است و هم زعیم مسلمین و حرف ایشان در رابطه با زعیم مسلمین است که این شرط را باید داشته باشد. پس ما باشیم و این استدلال باید جواب مناقشه ما داده شود تا استدلال تام شود.

البته بنده هم صغری و هم کبری ارتکاز را قبول دارم و در ما نحن فیه این ارتکاز هست فقهاء که می‌خواهند روایت حسی را از معصوم بگیرند شرط نیست اما عوام می‌خواهد حکم خدا را حدساً از کسی بگیرد ارتکاز است که باید مؤمن باشد و عوام نمی‌رود از کسی که معتقد به ائمه علیهم‌السلام نیست حکم خدا را حدساً بگیرد.

این مجمل صحبت راجع به ایمان که باید ادله را یک یک بررسی کنیم. بالتیجه ما قبول داریم که ایمان شرط است هم در زعیم مسلمین و هم در کسی که یک مسأله را حدساً می‌خواهیم از او بگیریم و ارتکاز را هم قبول داریم، روایت و اجماع را هم قبول داریم.

جلسه ۲۹۳

۱۷ ذیقعده ۱۴۲۱

صحبت این بود که در مرجع تقلید ایمان شرط است و دلیل این اشتراط این است که عمده دلایل سه چیز است: روایات، اجماع و ارتکاز. استدلال هم شده است به آیات و عقل و روایات که اینها محل اشکال است.

اول درباره روایات صحبت می‌کنیم: استدلال شده به مقوله عمر بن حنظله و دیگری حسنه ابی خدیجه. در مقوله عبارت این است که از حضرت سؤال می‌کند که دو نفر از شیعیان هستند که اختلاف در ارثی دارند چکار کنند؟ حضرت فرمودند به عامه مراجعه نکنند و اگر تحاکم کند تحاکم به طاغوت است و لکن ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا تا آخر. (وسائل، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۹ ح ۱).

روایت ابی خدیجه است که نظیر همین جواب را حضرت فرمودند: انظروا الی رجل منکم (که شاهد سر منکم است) يعلم شيئاً من قضایانا (قضاء وسائل ابواب صفات قاضی، باب ۱ ح ۵).

به تقریب اینکه حضرت در این دو روایت که هر دو از حضرت

صادق علیه السلام است فرمودند: "منکم" از شماها باشد که این خطاب است به ابی خدیجه که یکی از شیعیان ۱۲ امامی بوده و عمر بن حنظله که یکی از شیعیان دوازده امامی بوده، پس باید دوازده امامی باشد.

پس کسی که قضاوت می کند و قضاوت را حجت می داند ائمه علیهم السلام، باید منکم باشد. مرجع تقلید هم فتوی می دهد و اگر بخواهد فتوایش برای مقلد حجت باشد باید مؤمن باشد. این وجه استدلال به این دو روایت.

در این دو روایت در هر دو اشکال شده، هم سنداً و هم دلالتاً. هر دو روایت بحث سندی و دلالتی اش چون در شرح مسأله اولای عروه و حجیت تقلید آنجا گذشت چون مدت زمان زیادی گذشته اجمالاً عرض می کنم:

اما روایت عمر بن حنظله در سندش دو اشکال شده که گفته اند اینکه متأخرین اسمش را مقبوله گذاشته اند یعنی تلقاهما الأصحاب بالقبول یعنی اعتماد روی این روایت هست از طرف اصحاب و عمر بن حنظله را احدی از رجالین توثیق نکرده پس مجهول است و یکفوی اصحاب بقبول این روایت هم کبرای و هم صغرایش اشکال دارد. یعنی گفته اند اصحاب این تلقی را قبول نکرده اند و ثانیاً بر فرض اصحاب این روایت را قبول کرده باشند، این روایت را معتبر نمی کند. اگر عمر بن حنظله ثابت باشد که ثقة است که روایتش معتبر است. اما یکی از جهات اعتبار تلقی اصحاب بالقبول است و ما یک کبرای کلی نداریم.

ما باشیم و این دو اشکال هر دو تام نیست و روایت معتبر است. اما صغری که تلقی الأصحاب بالقبول باشد این اجماع را کسی ادعا نکرده که اصحاب تلقی بالقبول. مراد از اصحاب جمع محلی به ال کل اصحاب نیست و انما یک عده ای از اعظم فقهاء شیعه از شیخ مفید و طوسی گرفته تا محقق

صاحب شرائع طبق این روایت فتوی داده‌اند و این‌ها اعظامی هستند که مکرر در مسائل مختلف گاهی یک روایت را رد می‌کنند چون راوی مجهول است و این‌ها اعظامی هستند که می‌دانند فتوی به یک روایت غیر معتبر نمی‌شود داد آن هم در مسأله قضاء از اهم قضایا شرع است. اجمالاً برای نمونه ملاحظه کنید: ابن ادریس در سرائر در ج ۳ ص ۵۳۹ چاپ جدید طبق این روایت فتوی می‌دهد. ابن ادریس که روایات صحیحه را هم رد می‌کند بعنوان اینکه اخبار آحاد است.

محقق در معتبر ج ۱ چند جا در آنجا ذکر می‌کند، ص ۶۲ و علامه هم عمل کرده و شیخ طوسی هم دارد که قبلاً بیشتر در این مورد تتبع کرده و عرض کرده‌ام.

مدعا این است که این عبارات در باب قضاء اعظامی از فقهاء و یک مجموعه‌ای از فقهاء این عبارت را طبق آن فتوی داده‌اند و استناد به این روایت کرده‌اند و در مقبوله بودن ما همین را می‌گوئیم بعنوان یک صغری. این را عرض می‌کنم که اعظامی از فقهاء محققین که مشارب رجالی و درائی‌شان مختلف است، این‌ها به این روایت عمل کرده و طبق آن فتوی داده‌اند، فتواهائی بر خلاف اصل.

خوب اگر یک عده از اعظامی که اهل خبره هستند و اذواق فقهی و رجالی‌شان مختلف است اگر به یک روایتی عمل کردند این از نظر طریقیست عقلائی در مقام تنجیز و اعذار از اینکه بگویند فلان ثقه کمتر است از نظر عقلاء؟ یعنی اگر کسی به این روایت عمل کرد و کشف خلاف شد آیا عند العقلاء معذور هست یا نیست و اگر عمل نکرد به لحاظ اینکه مجهول است و کسی آن را توثیق نکرده و مطابق واقع درآمد و معلوم شد این عمل نکردن

خطا بوده است آیا عند العقلاء معذور هست یا نه؟ یعنی در کبری اگر دیدیم که عده اهل خبره به این عمل کرده‌اند، نه اینکه یک عده‌ای عمل کرده و عده‌ای دیگر رد کرده‌اند، آن‌هائی که رد کرده‌اند چون گفته‌اند نمی‌دانیم نه اینکه درست نیست، کسی نگفته عمر بن حنظلۀ عادل نیست، توثیق ندارد. آن وقت کسی که توثیق بالخصوص در موردش به ما نرسیده و مجهول است. اگر دیدیم اهل خبره به آن عمل کرده‌اند و اهل خبره‌ای که می‌دانند به قول مجهول نمی‌شود عمل کرد و اهل خبره‌ای که در جاهای دیگر دیده‌ایم روایات بسیاری را رد کرده و به آن عمل نکرده‌اند چون راوی مجهول داشته است ولی اینجا عمل کرده‌اند.

فقهاء در کتاب صلاة جماعت و جاهای دیگر می‌گویند و از مبسوط به این طرف همه می‌گویند و متسالم علیه است که می‌گویند توثیق عملی و تزکیه عملی تزکیه است. اگر زید را نمی‌دانید عادل است نمی‌توانید پشت سرش نماز بخوانید. از چه راهی می‌فهمید عادل است؟ اینکه دو عادل بگویند عادل است و یا اینکه ببینید دو عادل پشت سر او نماز می‌خوانند، پس توثیق عملی، طریقت عقلائیۀ دارد. پس این دو اشکال صغروی و کبروی.

مضافاً به اینکه آشیخ محمد حسین اصفهانی در نهائیه الدرایه مکرر متعرض هستند و صاحب جواهر به تعبیرهای دیگر و شاید به همین تعبیر متعرض هستند که می‌گویند: در حجیت عقلائیۀ و طریقت عقلائیۀ و ثاقت مخبریه تنها طریق نیست و وثاقت خبریه هم حجیت عقلائیۀ دارد مثل وثاقت مخبریه، بلکه وثاقت مخبریه حجیتش از باب این است که از صغریات وثاقت خبریه است و یکی از مصادیق وثاقت خبریه است ولا عکس. یعنی وقتی کسی که ثقه است و چیزی نقل می‌کند چرا عقلاء آن را قبول دارند و اعتماد

می‌کنند چون ناقل وقتی که ثقه شد خبر وثاقت پیدا می‌کند. پس وثاقت مخبریه خودش طریقت به وثاقت خبریه دارد و یکی از صغریات و مصادیقش است و اصل وثاقت خبریه است. اگر اهل خبره و متقین آنها که محتاط هستند و عمل کردند و فتوی دادند و می‌دانند فتوای بدون اعتبار حرام است و از چیزهایی است که ولو مطابق با واقع باشد باز هم حرام است و مثل محرّمات عادی نیست و تجری در آن حرام است. پس روایت حجت است.

مدعا این است که الولایة الخبریة حاصل می‌شود با عمل جمع من الفقهاء الأتقیاء به خبری یا حاصل نمی‌شود؟ ظاهراً حاصل می‌شود و همین مقدار آیا هست که جمع به این روایت عمل کرده باشند؟ بله هست.

مضافاً به اینکه ما عمر بن حنظله را معتبر می‌دانیم و ثقه روی جهات عدیده که از مسأله اولی از چند راه مفصل بحث شد که یکی این است که عمر بن حنظله از شیوخ دو نفر از این سه تاست. ابن ابی عمیر، بزندی و صفوان بن یحیی و این سه نفر را شیخ طوسی فرموده: لا یروون إلا عن ثقة. پس شیخ طوسی همه شیوخ این سه را توثیق کرده است و فرقی نمی‌کند شیخ طوسی بگوید: زید ثقه است یا بیست نفر را اسم ببرد و بگویند: ثقات. اشکال شده که در شیوخ اینها غیر ثقه هم هست؟ الجواب: غیر ثقه نادر است و غیر ثقه مسلم شاید یکی دو تا باشد. بله کسانی هم هستند که توثیق نشده‌اند یا تعارض توثیق و تضعیف در آن است و اگر تعارض کردند تساقط می‌شود و حکم مجهول را پیدا می‌کند و این مانع نیست. پس به نظر می‌رسد خود عمر بن حنظله ثقه باشد.

این اجمالاً نسبت به سند عمر بن حنظله که ایشان جاهای دیگر هم روایت دارد. اگر ما فقط اعتماد کنیم متلقی اصحاب این روایت را به قبول

روایات دیگر عمر بن حنظلّه معتبر نمی‌شود چون اصحاب به این روایت عمل کرده‌اند شاید قرائنی بوده برای اعتبار این روایت نه بخاطر اینکه خود عمر بن حنظلّه ثقّه است. اما اگر خود عمر بن حنظلّه را ثقّه بدانیم روایت‌های دیگرش در جاهای دیگر نیز معتبر می‌شود اگر بقیه سند معتبر باشد.

می‌آئیم سر روایت ابی خدیجه (سالم بن مکرم جمّال) ابو خدیجه دو اشکال در سند روایتش است. یک اشکال اینکه خود ایشان یکی توثیقش کرده و یکی تضعیف، تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند. نجاشی گفته ثقّه است و شیخ طوسی گفته ضعیف است و تساقط می‌کنند، ابو خدیجه می‌شود مجهول یعنی نمی‌دانیم. دوم اینکه راوی از ابی خدیجه الحسن بن علی است که این هم مجهول است و توثیق ندارد. پس ما نمی‌دانیم روایت ابی خدیجه را حضرت صادق علیه السلام فرموده باشند.

این دو اشکال هر دو تام نیست. اما خود ابو خدیجه من وجهین معتبر است: الوجه الأول: سه نفر عادل، دو تا گفتند زید عادل و سومی گفت زید عادل نیست این‌ها با هم تعارض می‌کنند، اگر گفتیم اقوی مقدم است چون آن طرف دو عادل هستند می‌گوئیم حجیت دارد. اما اگر قائل نشویم که مشهور قائل نیستند آن وقت دو عادل توثیق کرده و یکی گفته عادل نیست، تعارض کرده و تساقط می‌کنند و زید مجهول می‌شود که این خودش بحثی است. اما اگر دو عادل یکی گفت زید عادل است و دیگری یک بار گفت زید عادل است و یک بار گفت عادل نیست. آیا این مثل سه عادل می‌ماند؟ یعنی آنکه گفت عادل است همان تضعیف کرد و گفت عادل نیست و یک عادل دیگر تزکیه کرد. قاعده‌اش این است که بگوئیم زید عادل است. چرا؟ چون یک نفر او را تزکیه کرد و اینکه او را تضعیف کرد اقوال خودش متناقض است وقتی

که اقوال خودش متناقض است این تضعیفش مقابل تزکیه خودش ساقط می‌شود. یعنی عند العقلاء آن عادل‌ی قولش معتبر است که خودش نقض نکرده باشد. اگر خودش نقض کرد قولش ساقط می‌شود. اینجا دو بحث است: اولاً: اصلاً تقدم و تأخر اینجا اعتبار دارد یا از نظر عقلاء تساقط می‌شود. اگر شخصی دیروز از او پرسیدند زید عادل است گفت بله. امروز کسی دیگر پرسید زید عادل است گفت: عادل نیست. آیا می‌گوئیم این عادل نیست عدول از حرف قبلش است یا نه؟ اگر عکس بود، دیروز گفت عادل نیست و امروز گفته عادل است. بعضی گفته‌اند اگر تاریخ معلوم باشد که آخرین را می‌گیرد و بعضی که به نظر می‌رسد این اصح باشد گفته‌اند تساقط می‌کنند به نظر می‌رسد که متقدم و متأخر فرقی نمی‌کنند. بر فرض که بگوئیم متقدم و متأخر فرق می‌کنند و اخذ به متأخر می‌شود این در جایی است که احراز شود.

بالنسبه به ابو خدیجه شیخ طوسی یک جا فرموده ثقه و یک جا فرموده ضعیف، نجاشی فرموده ثقه و معلوم هم نیست که توثیق شیخ طوسی قبل است یا تضعیفش. پس حتی اگر بگوئیم متأخر تاریخاً را می‌گیریم در ما نحن فیه این حرف نیست چون در محلش ما نپذیرفتیم که قول متأخر را بگیریم در مورد توثیق و تضعیف. آن وقت شیخ طوسی یکبار تضعیف و یکبار توثیق کرده است. شیخ طوسی ثقه و اهل خبره است و اصالة عدم الخطاء در حرفش است و اصالة عدم الخطاء در توثیق معارض است با اصالة عدم الخطاء در تضعیف، وقتی که با هم تعارض کردند با علم اجمالی و اصل عدم خطاء نمی‌ماند. چرا؟ چون اگر بخواهیم هر دو اصل عدم الخطاست که تناقض لازم می‌آید و اگر بخواهیم بگوئیم در توثیق اصل عدم الخطاء جاری است نه تضعیف، ترجیح بلا مرجح است. بگوئیم تضعیف اصل خطا در آن جاری

است نه توثيق، ترجیح بلا مرجح است بگوئیم احدهما المررد اصالة عدم الخطاء در آن جاری است لا وجود له فی الخارج. می‌مانیم که بگوئیم هیچکدام حجت نیست و دلیلی بر حجیت قول شیخ طوسی نسبت به ابی خدیجه نداریم و می‌شود کانه شیخ طوسی هیچ نگفته است و ما می‌مانیم و توثیق نجاشی.

می‌آئیم سر حسن بن علی. چه کسی از ابی خدیجه نقل کرده است؟ حسن بن علی، اتفاقاً این روایت ابی خدیجه هم در کافی نقل شده است و هم شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده و هم صدوق در فقیه عین این روایت را نقل فرموده است. حسن بن علی مجهول است و کسی او را توثیق نکرده است. گفته‌اند پس روایت حجیت ندارد. حالا اگر ابی خدیجه درست شد، حسن بن علی چه؟ فقط یک چیزی اینجا هست و آن اینکه نجاشی راجع به این حسن بن علی راوی از ابی خدیجه فرموده است خیر. و یک بحثی است که در رجال مکرر بحث شده که خیر اگر گفته شد، توثیق است یا نه؟ جماعتی از اعظم گفته‌اند: خیر توثیق است چون ظهور دارد که آدم متدینی است. نه اینکه عملش عمل خیر است، اطعام داده و صدقه می‌دهد ما نمی‌دانیم خودش آدم خوبی است یا نه؟ و این نوعی از توثیق است پس حسن بن علی هم ثقه. بنابراین این دو روایت گیر سندی ندارد.

جلسه ۲۹۴

۱۸ ذیقعدة ۱۴۲۱

صحبت این بود که در مرجع تقلید ایمان شرط است لکن کلام در این بود که دلیل این شرط چیست؟ عرض شد روایات، اجماع و ارتکاز. روایات چندتا ذکر شده و به آن استدلال کرده‌اند. یکی روایت عمر بن حنظله و دیگری روایت ابی خدیجه بود. عرض شد در سند و دلالت این دو روایت اشکال شده و در جمع آنها اشکال شده با روایات دیگر. اما اشکال سندی دیروز عرض شد که اشکال سندی ندارد و هر یک از این‌ها اعتبار دارد و تعبداً در مقام تنجیز و اعذار می‌توانیم نسبت بدهیم این فرمایشات را به امام معصوم علیه السلام و مختصری عرض شد. در مستند الشیعه مرحوم نراقی، ایشان دو روایت را به مناسبتی ذکر کرده‌اند و اشکال سندی را مطرح فرموده‌اند. چند خطی می‌خوانم و شاید بعضی از مطالب را دیروز عنوان نکردم. کتاب القضاء و الشهادات چاپ قدیم ص ۵۱۶. المسألة الثالثة: و تصحیح ابی خدیجة (هر چند بعضی از معاصرین در کتابشان اصرار دارند که این روایت هیچ اعتبار ندارد. گرچه آقای خوئی از

نظر سابقشان در عدم ابی خدیجه عدول کردند و قائل به اعتبار ابی خدیجه شدند. اما بعضی از تلامیذ ایشان هنوز اصرار دارند که معتبر نیست. مرحوم نراقی محقق رجالی هم بلا شبهه هستند، ایشان تعبیر کرده‌اند: تصحیحة ابی خدیجة: انظروا الی رجل منکم ... بعد فرموده‌اند: ووصف الروایتین (روایت ابی خدیجه و مرفوعه برقی من قضی القضاة الأربعة) بعدم الصحة مع أنه غیر ضائن عندنا مع وجودهما فی الأصول المعترية وانجبارهما بالإجماع المحقق و فی المسالك انهما ومقبولة الآتية (مقبوله عمر بن حنظله) مشتهران بین الأصحاب متفق علی العمل بمضمونها. آیا جبر سندی قوی تر از این هست که مسالك ادعای اجماع کرده است بر این دو روایت. شهید ثانی و شهید از مدققین هستند و از کسانی که زود ادعای اجماع کنند نیستند. با اینکه به نظر ما (صاحب مستند) اشکالی ندارد و وصف الروایتین بعدم الصحة مع غیر جید لأنّ اولهما (روایت ابی خدیجة) رواها فی الفقیه عن أحمد بن عاتز عن ابی خدیجة وطریق الفقیه الی احمد صحیح كما صرح به فی الروضة. شهید ثانی در شرح لمعه تصریح کرده طریق شیخ صدوق به احمد بن عاتز صحیح است و احمد نفسه موثق امامی و اما ابو خدیجة وهو سالم بن مكرم فإن ضعفه الشيخ في موضع ولكن وثقه في موضع آخر وقد وثقه النجاشي وقال الحسن بن علي ابن الحسن كان صالحاً وعدّ في المختلف في باب الخمس روايته من الصحاح (علامه در کتاب خمس مختلف تصریح کرده که روایت ابی خدیجه صحیح است) وقال الاسترآبادی في رجاله الكبير في حقّه ثقة فالتوثيق اقوی در ابی خدیجه. بعد ایشان مقبوله عمر بن حنظله را نقل کرده: ومقبولة عمر بن حنظة انظروا من كان منكم قد روى حديثنا فرموده است: وتضعيف هذه الرواية مع انجبارها بما مرّ که این دو روایت را صاحب مستند فرمود که اجماع محقق هست. صاحب مسالك فرمود: متفق علیهما حتی اشتهرت بالمقبولة غیر

جید. وعمر بن حنظلة وقد حُكي عنه توثيقه (نجاشی توثیقش نکرده اما نقل شده که نجاشی توثیق کرده است) مع أنه في السند صفوان بن يحيى.

اشارهٔ چند عرض کنم: ۱- اگر شیخ طوسی فرمود فلان کس ثقة و اتفاق است که قبول می‌شود و توثیق یک ثقة کافی است. اما اگر شیخ طوسی فرمود فلان روایت صحیحه و یک روایتی را نقل کرد و فرمود: رواها ثقات و نگفت آن‌ها چه کسانی؟ آیا اعتبار دارد یا نه؟ کسانی که گفته‌اند توثیق یک ثقة کافی است، بعضی‌ها گفته‌اند این تام نیست. چرا؟ چون ولو شیخ طوسی اگر این روایت را ذکر می‌کرد قبول می‌کردیم اما حالا که اسمشان را ذکر نکرده و فرموده ثقات هستند بعضی اشکال کرده گفته‌اند قبول نیست. چرا؟ چون ما نمی‌دانیم این‌ها چه کسانی هستند. اگر ذکر می‌کرد می‌رفتیم تحقیق می‌کردی شاید بعضی از کسانی که ایشان توثیق کرده بعضی دیگران آن‌ها را تضعیف کرده باشند و معارض داشته باشند و وقتی که مجهول بود و نمی‌توانیم اعتماد کنیم چون نمی‌توانیم تحقیق کنیم که معارض دارد یا ندارد.

این حرف در ما نحن فیه موضوع ندارد. چون روایتی است که سندهایش ذکر شده، گو اینکه اگر یک همچنین چیزی باشد قاعده‌اش این است که اشکال نداشته باشد. توثیق اگر کسی کرد چون شکی نیست که بسیاری از کتب از دست رفته است و بسیاری توثیق‌ها و تضعیف‌ها از دست رفته است و ما علم اجمالی داریم که توثیق‌هایی بوده و به دست ما نرسیده است و تضعیفاتی بوده که به دستمان نرسیده است و علم اجمالی منجز واقع محتمل نیست. چرا؟ چون منحل بما فی ایدینا است. اگر این حرف درست شد که درست هم هست و قبولش داریم لهذا می‌بینیم همین که در دستمان هست چه توثیق و چه تضعیف همین مقدار حجیت دارد. چرا؟ چون علم اجمالی منحل

است بما فی ایدینا، همین حرف را اینجا بیاوریم. می گوئیم اگر یک روایتی که نمی دانیم سندش چیست؟ کسی که توثیقش معتبر است اگر گفت این روایت صحیح است. فرض کنید نراقی گفت صحیح است و فرضاً نمی دانستیم روایت سندش از کیست یا علامه در کتاب خمس تصحیح فرموده احتمال دارد که اگر اسم هایشان را می برد ما تتبع می کردیم بعضی از اینها این تصحیح و توثیق معارضی داشت و تساقط می کرد آیا این احتمال و فرض کنید علم اجمالی هم داشتیم که توی این تصحیحها واقعاً کسانی هستند که تضعیف شده باشند. بر فرض که باشند، آیا این علم اجمالی منحل نیست به این مقداری که به دست ما رسیده است. مضافاً به اینکه آیا بنای عقلاء بر تفریق است؟ یک وقت یک چیزی قوی تر است و اقوی است یک وقت در مقام تنجیز و اعذار همین مقدار کافی نیست؟

شخصی عبارتی را نقل کند و بگوید آنهایی که این حرف را زده اند ثقات بودند که نقل از معصوم کرده اند و نگوید چه کسانی هستند. بله ما احتمال می دهیم که اگر می گفت: مضعفی در مقابلش بود و تساقط می کرد و عین همین احتمالی که در چیزهایی که از دست رفته ما احتمال می دهیم یک تضعیفاتی در مقابل توثیقات اینهاست. چون برقی، ابن عقده و خیلی از کسان دیگر رجال داشته اند که از بین رفته است و در دست نیست.

یک مطلب دیگر مسأله توثیقات متقدمین و متأخرین است. معلوم و مشهور قدیماً و حدیثاً این حرف را زده اند شاید سر نخش صاحب مدارک یا استادش محقق اردبیلی است و اینکه توثیقات متقدمین معتبر است بخاطر قرب به عصر معصومین علیهم السلام و توثیقات متأخرین معتبر نیست بخاطر بعد عصر و وجه دوم توثیقات متقدمین، علم داریم که مبتنی بر حسن بوده است. یعنی شیخ

طوسی و نجاشی که فرموده‌اند فلان ثقة، این‌ها یداً بید متواتر به آن‌ها رسیده بوده این توثیقات و نسبه به متأخرین یا محرز نیست که از حسّ است و یا محرز است که از حدس است و اجتهاد. پس روی این دو وجه قرب عصر و بعد عصر، حس و حدس تفصیل قائل شده‌اند بین توثیقات متقدمین و متأخرین.

این دو حرف که خیلی موافق و مخالف دارد به نظر نمی‌رسد که تام باشد. اما مسأله قرب و بعد عصر در هر دو هست. کسی که قرب و بعد می‌گوید باید تفصیل در توثیقات متقدمین قائل شود. علامه و محقق و ابن ادریس از متأخرین هستند و گفته‌اند آخر هم شیخ طوسی است که از متقدمین است. پس شیخ طوسی توثیقات دارد این‌ها قبول نکرده‌اند و گفته‌اند آخر هم شیخ طوسی است با اینکه ما می‌بینیم شیخ طوسی فاصله‌اش با اصحاب امام زین العابدین عَلَيْهِ السَّلَام بیشتر است تا فاصله ابن ادریس و پسر شیخ طوسی و شاگرد پسر شیخ طوسی با اصحاب غیبت صغری امام حسن عسکری عَلَيْهِ السَّلَام و امام هادی عَلَيْهِ السَّلَام. فاصله بین امام عسکری و امام زین العابدین عَلَيْهِ السَّلَام بیش از صد سال است و فاصله بین شیخ طوسی و ابن ادریس کمتر از صد سال است. اگر بنا شد تمام توثیقات شیخ طوسی معتبر باشد لقرب العصر، باید بگوئیم توثیقاتش در اصحاب حضرت صادق و کاظم و حضرت رضا و هادی عَلَيْهِمُ السَّلَام هم معتبر باشد و کسی همچنین تفصیلی قائل نشده است. گذشته از اینکه از نظر عقلاء فرق می‌کند؟ بله عهد که بعید شد احتمال خطا بیشتر می‌شود. حتی عهد قریب هم فرق می‌کند. یعنی مشهور که توثیقات ابن عقده را قبول کرده‌اند، ابن عقده معاصر حضرت عسکری عَلَيْهِ السَّلَام بوده و پدر برقی معاصر حضرت هادی عَلَيْهِ السَّلَام بود این‌ها اقرب هستند از شیخ طوسی و نجاشی و یقیناً احتمال

خطا کمتر بوده است. چطور فرق نمی‌گذارند بین شیخ طوسی و نجاشی و برقی که صد سال یا بیشتر تا شیخ طوسی فاصله دارد با اینکه احتمال خطا یقیناً در آن کمتر است. پس اگر مسأله کثرت خطاست که در آنجا هم هست. بلکه فرق نمی‌گذارند بین برقی که توثیق کرده و شیخ طوسی که تضعیف کرده و بالعکس. با اینکه برقی وسط روایت بوده در کوفه و قم. و نمی‌گویند چون برقی نزدیکتر به عهد ائمه بوده توثیق و تضعیفش قوی‌تر است. چرا نمی‌گوئیم؟ به همان دلیل این را هم بگوئیم.

اگر بنا باشد توثیقات و تضعیفات متأخرین را قبول نکنیم صدها روایت بگونه‌ای دیگر می‌شود.

دوم مسأله حس و حدس است که در هر دو انصافاً اشکال است. شیخ طوسی که آمده مال ۲۵۰ - ۳۰۰ سال قبل آن هم در آن عصور تاریک با آن موانعی که خود شیعیان در بدر بودند و بلاها به سرشان آمده و کتاب‌هایشان متفرق نبوده، مدعا این است که برای ما محرز است که تمام توثیقات متقدمین عن حسّ بوده است یا کتابی بوده که به تواتر بدستشان رسیده است و یا اینکه نقل متواتر بوده است و یا محفوف به قرائن قطعیه بوده است و آن هم قرائن حسیه نه حدسیه.

این نسبت به متقدمین که معلوم نیست حسّی بوده است. اگر کسی ادعای علم اجمالی کند که بسیاری از این‌ها مبتنی بر حدس است ظاهراً خیلی بعید نیست که ادعای لااقل این را می‌فهمیم که توثیقات متقدمین تمامش مبنی بر حس بوده است مضافاً به اینکه رجالی، کسی که توثیق و یا تضعیف می‌کند، آیا یک بقال و نانوا می‌تواند باشد یا یک خبرویتی است. علم می‌خواهد و خبرویت می‌خواهد. و حدس قریب به حسّ است. آیا حالا همه تزکیه‌ها

همینطور است که مبتنی حدس قریب به حس باشد. آن وقت خود این حدس است یا حس است؟ انصافاً حدس است و خبرویت می‌خواهد. بله یک مصادیقش حس است یا حدس قریب به حس است. رجالی اهل حدس است و مجتهد در رجال است و یک اجتهاداتی بیشتر کار می‌خواهد و بعضی‌ها کمتر. فقیه یک فتوی که می‌دهد بعضی فتواها را کمتر از یک دقیقه جواب می‌دهد و بعضی‌ها را چند هفته طول می‌کشد تا جواب دهد. کار رجالی حس است نه حدس و توثیق و تضعیف ربطی به حدس ندارد ولی مقدمات حسیه‌ای دارد و بعضی‌هایش هم قرینه به حس هست اما اینگونه نیست که تمامش حس باشد. اگر خبرویت شد متقدم و متأخر فرقی بینشان نیست. اگر نجاشی اهل خبره شد مرحوم نراقی هم اهل خبره است و شیخ طوسی و مامقانی هم اهل خبره هستند. بله تناقضات در نجاشی کمتر از شیخ طوسی است و او اضبط است لذا تعبیر می‌کنند نجاشی اضبط، نه اینکه شیخ طوسی ضابط نیست. پس اگر اهل خبره شد قبل و بعدش فرقی نمی‌کند.

بله اگر بزرگان و اجلائی را تضعیف می‌کند یا خودش یک باکی دارد و یا اینکه کتاب مربوط به او نیست و نسبت به او داده‌اند مثل ابن غضائری.

پس وقتی که علامه در مختلف می‌فرمایند: صحیصه ابی خدیجه، مرحوم نراقی می‌فرماید صحیصه ابی خدیجه چه گیری دارد که نپذیریم و آن اشکال اول هم نمی‌آید که مجهول باشد چون می‌دانیم رواه چه کسانی هستند فقط گیر در خود ابی خدیجه است که نجاشی و شیخ طوسی و برقی و صدوق در کلماتشان که به ما رسیده توثیق در مورد او وارد نشده است گرچه نقل شده نجاشی که او را توثیق کرده است و اگر ناقل ثقه باشد برای ما کافی است.

پس قاعده‌اش این است که مقبوله عمر بن حنظله و ابی خدیجه را گرچه

تبعاً لجماعه که این حرفها را مجتمعاً قاعده پیش همه‌شان نبوده و از روایت ابی خدیجه حسنه تعبیر کرده‌اند اما گیری ندارد. علامه و نراقی هر دو می‌گویند صحیحه است. و شهید ثانی با تمام دقتش فرموده: **يجمع على العمل بمضمونه**. لهذا ما باشیم و این روایت حجه بیننا و بین الله است.

پس سند این دو روایت انصافاً سند تامی است و ما بودیم و فقط این دو روایت و حتی اگر یکی از این دو روایت که حضرت می‌فرمایند: **انظروا من كان منكم**. یعنی باید شیعه دوازده امامی باشد.

جلسه ۲۹۵

۱۹ ذیقعده ۱۴۲۱

صحبت راجع به اشتراط ایمان در مرجع تقلید بود و استدلال به روایات بر این اشتراط و بالخصوص روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه سالم بن مکرم، عرض شد اشکال سندی در این دو روایت شده است و اشکال دلالتی. اشکال سندی آن قدری عرض شد که ظاهراً سند هر دو معتبر است و هر دو شخص هم معتبر هستند و در روایات و ابواب دیگر فقه هر جا عمر بن حنظله یا ابو خدیجه باشد اگر گیر دیگری نداشته باشد سند، از نظر اینها اعتبار دارد. چندتا مطلب سندی دارد که خوب است عرض کنم: نسبت به عمر بن حنظله عرض شد که مشهور تلقی کرده‌اند روایت عمر بن حنظله را به قبول و جبر سندی دارد و مشهور به این روایت عمل کرده‌اند. اگر مشهور تلقی به قبول کرده‌اند این اعتبار عقلانی دارد یک صغری و یک کبری. صغرایش این بود که روایت مقبوله است و کبرایش اینکه مقبوله حجت است.

عرض شد که هم در صغری و هم کبری اشکال شده بود. یک اشکالی در

تنقیح بود که ایشان فرموده بودند (ج ۱ ص ۱۱۵ چاپ جدید): **وإن سمیت روایتہ (عمر بن حنظلہ) ہذہ (نہ ہمہ روایاتش) بالمقبولہ وکانہا مما تلقته الأصحاب بالقبول وإن لم یثبت ہذا ایضاً** (این صغری ہم پیش ما ثابت نیست کہ اصحاب تلقی بہ قبول کردہ اند گو اینکہ کبری را ہم قبول نداریم) آن وقت در خود تنقیح مکرر نسبت بہ اصحاب دادہ شدہ است کہ این روایت را تلقی بہ قبول کردہ اند. بلکہ در بعضی جاها (این‌ها مؤید است اعتبار است) ایشان فرمودہ اند اصحاب تمام روایات عمر بن حنظلہ را قبول کردہ اند.

در مسألہ نجاست خمر در کتاب طہارت ج ۳ ص ۸۹. یک روایتی آنجا از عمر بن حنظلہ هست. این عبارت تنقیح است: **انّ روایة عمر بن حنظلہ ضعيفة لعدم توثيقه الرجال وان عُبرَ عنها بالصحيحة في بعض الكلمات** (صاحب جواهر تعبیر بہ صحیحہ کردہ است) **نعم له رواية أخرى قد تلقاها الأصحاب بالقبول وعنونوها في بحث التعادل والتراجيح ومن سمّت سميت بمقبولة عمر بن حنظلہ إلا ان قبول رواية منه في مورد مما لا دلالة له على قبول جميع رواياته.**

در کتاب صلاہ در مسألہ بحث تخییر بین قرائت و تسبیحات در رکعت سوم و چہارم، در اینجا صغری را تأیید کردہ و اثبات کردہ اند.

در جائی دیگر ایشان می‌فرمایند: کل روایات عمر بن حنظلہ تلقی بقبول شدہ است مگر بگوئیم سہو قلم یا چاپ است. در بحث تخییر بین قرائت و تسبیحات در رکعت سوم و چہارم می‌فرمایند کہ خود عمر بن حنظلہ حجت نیست، من جهة عدم ثبوت وثاقة علي بن حنظلہ (برادر عمر بن حنظلہ) ولا اخيه عمر في كتب الرجال وإن تلقى الأصحاب روايات الثاني بالقبول. واسموها مقبولة عمر بن حنظلہ (ج ۱۴ تنقیح ص ۴۷۹) واین خودش کشف می‌کند کہ اشکال بر عمر بن حنظلہ سنداً یک اشکال پا برجائی نیست و محکم نیست و خود

ایشان با دقت و التزامی که به مبانی فقهی و اصولی و رجالی که داشته‌اند در چند جا چند شکل صحبت کرده‌اند.

چند مورد دیگر عرض می‌کنم که فقهای دیگر با مختلف مشاربهم در مورد عمر بن حنظله صحبت کرده‌اند و روایت عمر بن حنظله را تصحیح کرده‌اند.

شهید اول و ثانی عمر بن حنظله را توثیق کرده‌اند روی مبنای اینکه توثیقات متأخرین اعتبار دارد این خودش به تنهایی کافی است. کتاب طرائف المقال که کتاب رجالی است و معروف و معتمد یکی از شاگردان شیخ انصاری بوده سید علی بروجردی می‌فرماید: ج ۱ ص ۵۴۴.

صاحب مستند نراقی نسبت داده است به محکی عن النجاشی توثیق عمر بن حنظله که می‌فرماید: **وعمر بن حنظلة وقد حکي عنه توثيقه** (ج ۲ ص ۵۱۶) صاحب مستند که از یک انسان عادی نقل نمی‌کند و اگر در رجال نجاشی نبود، کشف نمی‌کند که نجاشی نگفته تا معارض با این شود و تساقط کند.

صاحب جواهر احیاناً از روایت عمر بن حنظله تصریح کرده به صحیحته که در عبارت تنقیح بود که هر چند تصریح کرده‌اند که صحیح است شاید منظورشان صاحب جواهر باشد. در کتاب نکاح، ج ۳۰ ص ۱۹۲. روایتی از عمر بن حنظله نقل کرده و می‌فرماید: **ومنها صحيح عمر بن حنظلة سألت أبا عبد الله عليه السلام پس وثافتش پیش صاحب جواهر ثابت شده است.**

گاهی فقهاء می‌گویند مصحح فلان یعنی گفته شده است که صحیح است و خودش نمی‌گوید که صحیح است.

و اما ابو خدیجه که او را مکرر تصحیح کرده‌اند و ابو خدیجه همان است که شیخ در جائی می‌فرماید: ضعیف و یک جا می‌گوید ثقه و نجاشی او را

توثیق کرده است که عرض شد که کسی که تضعیف و توثیق کرد اقوالش در این دو قول به تساقط از بین می‌رود. آن وقت اگر کسی دیگر توثیق کرده، آن توثیق دیگری بی‌معارض حساب می‌شود

صاحب جواهر در مسأله قرائت در مسأله اخیرتین می‌فرماید: **ومنها صحیح ابی خدیجه عن الصادق علیه السلام ج ۹ ص ۳۲۷.**

در مسأله اینکه چند تسبیح در رکعت سوم و چهارم لازم است. فرموده کصیح ابی خدیجه ج ۱۰ ص ۳۷.

جواهر در مسأله استحباب نکاح **قال وفي صحیح ابی خدیجه عنه ایضاً ج ۲۹ ص ۱۲.**

مرحوم نراقی در مستند همین روایت ابی خدیجه را در باب تقلید فرموده: **لصحیحة ابی خدیجه ج ۲ ص ۵۱۶.**

ایضاً در تنقیح ج ۱ ص ۳۰۸ در مسأله ۴۴ عروه در اینکه قاضی باید عادل باشد استدلال به این روایت ابی خدیجه کرده‌اند و فرموده است: **بل یمكن الاستدلال علیه بما ورد في صحیحة ابی خدیجة.**

پس ما باشیم و انصافاً کسی با این همه حرف مع ذلک روی اصل عدم عدالت و وثاقت این روایت را کنار بزنند که زده‌اند و به اصل عمل کند. انصافاً این همه اعتقاد من حیث المجموع در مقام تنجیز و اعذار و طریقت عقلائیة از یک نجاشی بگوید ثقه کمتر است؟ انصافاً کمتر نیست. گو اینکه اگر تتبع کنیم بیش از این‌ها پیدا می‌کنیم.

حالا این شبهه‌ای که بعضی مطرح می‌کنند که علامه این را فرموده و نراقی هم از علامه اتباع کرده و صاحب جواهر از او اتباع کرده و دیگران از او اتباع کرده‌اند، این شبهه و آن هم نسبت به فقهای که نسبت به یک مسائل

دقت می‌کنند و در مقام این هستند که اگر حرف‌های گذشتگان یک جای ناتمامی دارد برای تقویت علمی مطرح کنند و با احترام اشکال کنند. آن وقت یک نفر گفته و همه از او تبعیت کرده‌اند ظاهراً در حد شبهه عقلی است نه در حد شبهه عرفی. لهذا این دو روایت که در باب تقلید مسائلی مبتنی بر آن است، اگر ما بودیم و فقط این دو روایت و بلکه یکی از این دو روایت، از نظر حجیت کافی بود.

پس والحاصل این است که سند روایت عمر بن حنظله و سند روایت ابی حدیجه همین مقدار کافی است و کمتر از این هم کافی است.

حالا ما شدیم در مقام تعبّد عقلانی، حضرت صادق علیه السلام این روایات را فرموده‌اند یا اگر نقل به معنی شده باشد این مضمون را فرموده‌اند. آن وقت می‌آید بحث و اشکال دلالتی که بر فرض این دو روایت تمام شد، بر اشتراط ایمان در مرجع تقلید دلالت نمی‌کند من وجوه:

۱- صحیح است که حضرت در روایت فرمودند: **انظروا الی رجل منکم، منکم یعنی اثنی عشری و ایمان، اما حضرت این را در کجا فرمودند؟** در باب قضاء فرموده‌اند، که اگر نزاعی دارید در دین او میراث به قاضی‌ای مراجعه کنید که اثنی عشری باشد، بحث ما سر قاضی نیست، سر مرجع تقلید است، و اگر بخواهیم یک حکمی را از باب قضاء آورده در باب اجتهاد و تقلید بخواهیم استفاده کنیم، این قیاس است. پس بر ما نحن فیه دلالت نمی‌کند.

اگر ما باشیم و این اشکال، **تبعاً لجمهرة عظیمه من العلماء**، این اشکال تام نیست، مضافاً به اینکه فقهاء مختلف علی اختلاف مشاربهم از شیخ طوسی در خلاف و مبسوط گرفته (ادعای اجماع نمی‌کنم) بسیاری از این‌ها به همین روایت در باب فتوی استدلال کرده‌اند که معلوم می‌شود که فقهاء فرقی

نگذاشته‌اند بین فتوی و قضاء. با اینکه می‌فهمیدند و روشن است که روایت در باب قضاء است چون از حضرت پرسید که نزاع است بین دو نفر در دین و میراثی که چکار کنند؟ حضرت فرمودند: ای‌اکم که مراجعه به قضات طواغیت کنید، **انظروا الی رجل منکم** فرمود در روایت باب قضاء است مع ذلک به آن استدلال شده است. مضافاً به این که همین فهم فقهاء درست است گرچه اگر دلیلی نداشتیم باز تبعاً به خود مشهور می‌گفتیم روایت جبر دلالتی دارد و قیاس نیست.

اما ما باشیم و خود این اشکال، باب قضاء و قضاوت بنا بر اینکه قاضی باید مجتهد باشد که مشهور است و شهره عظیمه و ادعای اجماع مکرر بر آن شده است. پس حضرت که می‌فرمایند پیش یک قاضی از خودتان بروید. قاضی چکار می‌کند: ۱- با حدس خودش نظر اهل بیت علیهم‌السلام را که از روایات برداشت کرده است منطبق بر موردی می‌کند که اسمش فتوی است. ۲- بعد طبق این تطبیق کبری بر صغری می‌کند و حکم می‌کند که این منزل مال این است یا آن یا این زوجه این است نه آن.

پس قاضی مفتی است و زیاده باضافه حکم در جزئی و قاضی با حدسش فتوی می‌دهد و حکم می‌کند. پس حکمش روی فتواست اگر این قاضی باید امامی و اثنی عشری باشد، این متضمن این است که فتوی هم باید اثنی عشری باشد و حرف دوری نیست و قیاس نیست.

مضافاً به اینکه شما عبارت روایت را که ملاحظه می‌کنید ولو مورد باب قضاء است و یک کلمه عمومی ندارد که بگوید: **القضاء هو الفتوی**، و لکن عبارات روایت دلالت می‌کند بر اینکه این قاضی مؤمن چون از روایات برداشت می‌کند حجیت دارد و نظر فی حالنا و حرامنا، عرف شیئاً من قضایانا.

روی حدیثنا، عرف أحكامنا، اینها کار مفتی است و فتوی است که مال مرجع تقلید است و قرینه است که مفتی هم باید اثنی عشری باشد و می شود گفت حاکم چون حاکم است باید اثنی عشری باشد و منظور از معرفت، معرفت اجتهادی است. و به نظر می رسد که ظهور در اینکه مفتی هم باید اثنی عشری باشد گیری ندارد و اگر اصل در ظهور کردیم اصل عدمش است و مشهور هم شک نکرده اند.

حدائق ج ۱۳ ص ۲۵۹ تصریح کرده که این روایت هم مقام قضاء را می گوید و هم فتوی را.

پس این عمده اشکالی است که آیا مفتی باید اثنی عشری باشد نه قاضی. و این هم جوابش که فقهاء و مشهور ظهور را فهمیده و بر طبق آن فتوی داده اند.

جلسه ۲۹۶

۲۰ ذیقعده ۱۴۲۱

صحبت این بود که در مجتهد و مرجع تقلید ایمان شرط است و استدلال شده بود به دو صحیحه عمر بن حنظله و ابی خدیجه. عرض شد اشکال سندی هست که صحبت شد و چند اشکال دلالی بود که این دو روایت در باب قضاء است و قاضی باید مؤمن باشد آن وقت کشیدن حکم از باب قضاء به باب فتوی که مفتی هم باید مؤمن باشد این قیاس است. عرض شد که جواب داده‌اند که این یک باب است و دو باب نیست چون قضاء هم بنابر مشهور قاضی باید مجتهد باشد و استنباط کند و فتوی دهد و فتوایش حجت باشد آن وقت روی آن فتوی حکم کند و قضاوت کند.

بر فرض که بر ما روشن نباشد که باب قضاء و فتوی یک باب است و ما فهم عدم خصوصیت را نداشته باشیم و برای ما محرز نباشد، نوبت به این می‌رسد که مشهور این را فهمیده‌اند و لهذا به این روایات در باب فتوی استناد کرده‌اند و گفته‌اند مفتی باید مؤمن باشد و این دو روایت را ذکر کرده‌اند که معلوم می‌شود که آن‌ها فهمیده‌اند که باب قضاء در برابر فتوی خصوصیت

ندارد و بر فرض خود ما نفهمیم و برای ما محرز نباشد این عدم خصوصیت فهم اصحاب جبران این ضعف دلالت را می‌کند. یعنی اگر برای ما ظهور ندارد و این ظهور و عموم را نمی‌فهمیدیم، اصحاب این عموم را فهمیده‌اند این فهم اصحاب جبران می‌کند.

با اینکه این مطلب در اصول صحبت شده و معتقد به آن هستیم، گذشته از اینکه در کلمات شیخ و صاحب جواهر و مستند و حدائق بالمئات دیده می‌شود نه بالعشرات که اینطور روایاتی که شک در ظهور می‌کنند و مشهور ظهور را فهمیده‌اند اعتماد بر آن می‌کنند و گاهی فتوی می‌دهند و گاهی احتیاط و جوبی می‌کنند و گاهی اصل عملی که در کار هست را کنار می‌زنند بخاطر این و در کلمات بسیار است.

از کلمات دو نفر از اعظام متأخرین، میرزای نائینی و آقا ضیاء چند مورد شاهد را اشاره می‌کنیم، ما چهار مطلب داریم: جبر و کسر، دلالت و سند. اگر سند ضعیف است فقهاء به آن عمل کرده‌اند و این جبر سندی کند سند معتبر است وثقه نقل کرده اما فقهاء به آن عمل نکرده‌اند و بر خلاف روایت فتوی داده‌اند این کسر می‌کند سند را و سند قوی را می‌شکند و هکذا دلالت، ظهور ندارد مثل ما نحن فیه فقهاء از آن ظهور را فهمیده‌اند، عموم را ما نمی‌فهمیم آن‌ها فهمیده‌اند و ما نمی‌فهمیم که این دو باب یکی باشد آن‌ها فهمیده‌اند و این جبر می‌کند دلالت را. یا در عموم ظهور دارد و فقهاء طبقش عموم را فتوی نداده‌اند این ظهور را می‌شکند و کسر می‌کند. مشهور شاید تا به امروز هر چهار تا را قائل هستند. بله یک مواردی گاهی تشکیک در موضوع می‌شود که یک بحث دیگری است.

مرحوم میرزای نائینی یک تقریر صلاه دارند که به قلم آشیخ محمد تقی

آملی است در ج ۲ ص ۲۶۹ در بحث التفات که اگر شخص در نماز فریضه، به غیر خلف التفات پیدا کرد و سرش را طرف یمن و یسار کرد، ایشان می‌فرمایند: *انه لو سلم مفهوم الخبرين في دلالته (مفهوم خبرين) على عدم البطلان بالتفات الى غير الخلف في الفريضة فلا يمكن العلم بهما من جهة اعراض القدماء عن العمل بهما.*

- در همان ج ۲ ص ۲۳۳ یک مسأله‌ای است که در سجده تلاوت (سجده‌های واجب قرآن) که به گوشش خورد نه اینکه گوش می‌کرد آیا سجده واجب است یا نه؟ که محل خلاف است. ایشان روایتی را نقل کرده‌اند که دلالت می‌کند بر اینکه در آیه تلاوت باید استماع باشد تا سجده تلاوت واجب شود که در سماع واجب نیست. ایشان می‌فرمایند چون احتمال دارد که مشهور مخالف باشند نمی‌توانیم اعتماد کنیم. فرموده‌اند: *لكن الذي يوهنه (ظهور را و هن می‌کند) احتمال اعراض القدماء عن العمل به تحقق الشهرة القدماية على وجوب السجدة في السماع.* حالا بحث این است که اینگونه اعظامی هم پایبند شده‌اند به مسأله جبر و کسر دلالی.

محقق عراقی در شرح تبصره ج ۴ کتاب صوم ص ۲۴۵، یک مسأله‌ای هست و آن این است که اگر کسی در ماه رمضان از صبح تا ظهر نیت صوم نداشت و قبل از ظهر نیت صوم کرد آیا صومش درست است یا نه، در بعضی موارد مثل اینکه از سفر آمده دلیل دارد که درست است. اما در موارد دیگر آیا درست است یا نه؟ در یوم الشک دلیل دارد درست است، اشکالی ندارد اگر قبل از ظهر نیت کرد. اما اصل خود مسأله که آیا از خود این روایات استفاده می‌شود که اگر قبل از ظهر نیت صوم کرد مثل این است که از اول فجر نیت کرده باشد. ایشان می‌فرمایند: *فاصالة البرائة عن دخل المشكوك من النية محكمة*

(اینجا جای اصل براءت است) **ولكن الانصاف** (بعد از اینکه می فرمایند اینجا جای مجرای اصل براءت است ولی می گویند ما نمی توانیم به این اصل عمل کنیم) **ان کلماتهم لا تساعد علی مرجعیه مثل هذا الأصل فی الباب** (در اینجا فقهاء به این اصل عمل نکرده اند) **بل بنائهم علی اجراء حکم العبادیه من الفساد بالاضلال بالنسبه فی المقام**. (اصل عدم این اشتراط است اما چون کلمات فقهاء در این مورد کمک نمی کند نمی توانیم به اصل عمل کنیم. یعنی رفع ما لا یعلمون عمومش اینجا را می گیرد اما نمی توانیم به آن عمل کنیم.

در همان ج ۴ کتاب صوم ص ۲۵۳. یک مسأله ای هست که در صوم اکل و شرب ولو غیر معتاد باشد موجب افطار است ایشان می فرمایند: روایتی تعلیل دارد که از آن استفاده می شود که اگر اکل و شرب غیر معتاد است و متعارف است مبطل نیست چون روایت صحیحه است فأنه لیس بالطعام. ایشان می گویند گرچه این روایت صحیح است و علت دارد اما نمی توانیم به آن عمل کنیم چون فقهاء عمل نکرده اند. **لابد من رفع الید عن ظهور العلة باعراض الأصحاب عن مثلها لعدم بنائهم علی کون المفطر ما یعتاد اكله**. پس چون بناء فقهاء نیست، از این ظهور دست برمی داریم.

در مسأله جلوس المرأه فی الماء در حالی صوم. بعضی فقهاء تبعاً لروایه گفته اند این مبطل است بعضی گفته اند کفاره هم دارد اما مشهور گفته اند مکروه است. در همان ج ۴ ص ۲۹۴، ایشان تأیید مشهور را می کنند که خلاف دو قول دیگر و می فرمایند و الی مثل ذلك ایضاً نظر الأصحاب و یكون فهم مثلهم ایضاً صالحاً للقرینة، یعنی آن ها قرینه درست می کنند و بر خلاف ظاهر بخاطر فهم این ها عمل می کنیم که اگر ما بودیم و روایت حق با آن هائی بود که می گفتند موجب بطلان صوم است یا کفاره هم دارد. اما چون مشهور این را

نفهمیده‌اند فهمشان اعتبار دارد و قرینه می‌شود بر اینکه این ظاهر مراد نیست. در ج ۵ شرح تبصره ص ۱۳۲ کتاب الحج در مسأله غسل احرام جماعتی قائل شده‌اند که غسل احرام واجب است و بعضی روایات هم ظهور دارد و کلمه واجب دارد و امر دارد اما مشهور قائل به استحبابش شده‌اند ایشان می‌فرمایند: **فالمسألة من جهة مخالفة النصوص مع الكلمات في غاية الإشكال**. از آن طرف نصوص می‌گویند واجب است و از این طرف کلمات فقهاء مصاعد بر وجوب نیست.

در عروه در کتاب طهارت در اغسال مستحبه قبل از تیمم می‌فرماید: **الاغسال الفعلية: الأول: غسل الإحرام**. خود ایشان که فرموده‌اند فی غایه الإشکال آنجا طبق کلمات فقهاء نه ظهور و نصوص عمل کرده‌اند و یک علی الأحوط هم نگذاشته‌اند.

در اشتراط وجوب امر بعروف و نهی عن المنکر در ج ۶ ص ۵۳۹ در روایات امر بمعروف و نهی عن المنکر می‌فرمایند: که روایات ظهور دارد که امر بمعروف و نهی عن المنکر وجوبش ساقط نمی‌شود مگر حرج باشد. اما اگر ضرری بود، عموم دارد و اگر حتی ضرر مالی هم شده باید امر بمعروف کند مگر اینکه این ضرر مالی حرجی باشد و اگر این پولش از دست برود زندگی‌اش فلج می‌شود. مکرر فقهاء گفته‌اند حتی اگر ضرر مالی باشد ساقط می‌شود و ما از فقهاء تبعیت می‌کنیم. ما از ظهور روایات دست برمی‌داریم بخاطر اینکه فقهاء این ظهور را اعم از حرج دانسته‌اند، فرموده‌اند: **انّ العناوين المأخوذة في النصوص السابقة آتیة عن الشمول للضرر المالي غير المبالغ حد الحرج في الرکابة، فلا تبقى في البين الأدعوی جبر ... بقیه ناقص است از دقیقه ۳۵: ۲۳.**

جلسه ۲۹۷

۲۳ ذیقعده ۱۴۲۱

علی الأصح یکی از این دو تا صحیحه عمر بن حنظله و ابی خدیجه و استدلال شده بود به این دو بر اینکه ایمان در مرجع تقلید شرط است. عرض شد اشکالاتی شده، اشکال سندی بود که بحث‌هایی داشت که گذشت و از چند وجه اشکال دلالی شده است. یکی اینکه این در باب قضاء است و کشیدن به باب فتوی قیاس است که کما بیش جوابش عرض شد.

یک اشکال دلالی دیگر شده و آن این است که گفته‌اند ولو در این دو روایت کلمه منکم دارد و این منکم ظهور در ایمان دارد. الی رجل منکم یعنی من الشیعه و قید است ولو ظهور در این معنا دارد اما گفته‌اند در خود روایت و مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند عدم خصوصیت شیعه بودن را.

یک تعبیراتی در این دو روایت داشت که بمنزله علت بود (این بیان وجه اشکال است) مستشکل گفته است یک تعبیراتی در خود روایت است که از آن در می‌آید که حضرت می‌خواهند بفرمایند به شیعه مراجعه کن. چون غیر شیعه بر خلاف حق فتوی می‌دهد که ملاک به شیعه مراجعه کردن این است که

شیعه وقتی می‌خواهد فتوی نقل کند از ائمه علیهم‌السلام نقل می‌کند و غیر از شیعه از غیر از ائمه نقل می‌کند. پس علت رجوع به شیعه این نیست که شیعه بودن خصوصیت دارد بلکه خصوصیت برای این است که از چه منبعی نقل می‌کند. اما اگر غیر شیعه آمد و از ائمه نقل کرد و استنباط از روایات ائمه علیهم‌السلام کرد آن اشکالی ندارد. پس شخص خصوصیت ندارد که شیعه یا غیر شیعه باشد و از خود کلمات داخل این دو روایت استفاده می‌شود که حضرت ولو فرموده‌اند: "رجل منکم" شیعه باشد. چرا؟ چون غیر الشیعه خان الله و رسوله. در اصول دین بر خلاف حق رفتار کردند و در فروع دین به طریق اولی خیانت می‌کنند. یعنی چون به غیر شیعه اطمینانی نیست که از منبع صحیح حکم را نقل کرده باشد از اینجهت است که حضرت می‌فرمایند به شیعه مراجعه کنید. از این علتی که در خود روایات ذکر شده استفاده می‌شود که شیعه بودن خصوصیت ندارد. مقتضای حکم و موضوع هم همین را می‌کنند که گوینده و قضاوت کننده چه خصوصیتی دارد ملاک این است که حکمی که بر اساس آن قضاوت می‌کند حکم حق است. حالا کسی که قضاوت می‌کند شیعه باشد یا غیر شیعه. پس منکم خصوصیت ندارد الا به مقداری که غیر کم اطمینان به او نیست ولی اگر به غیرش اطمینان شد روایت او را نمی‌گیرد. این وجه دوم اشکال دلالی ما باشیم و این حرف، انصافاً تام نیست. چرا؟ به دو جهت: ۱- هر جایی اگر مولی دو قید زد قاعده‌اش این است که بگوئیم هر دو خصوصیت دارد. اگر ما به مرحله شک رسیدیم که مقصود مولی از این دو خصوصیت چه بوده است؟ مولی گفت این مریض را پیش یک طبیب ثقه ببر. می‌شود این عبد فکر کند که طبیب چه خصوصیتی دارد مهم وثاقت است. یا وثاقت چه خصوصیتی دارد طبیب باشد و اهل خبره. ظاهر اینکه مولی دو کلمه در یک عبارت آورده این

است که هر دو خصوصیت دارد و هر دو قیدیت دارد. حضرت در این روایت دو مطلب فرموده‌اند: یکی اینکه شیعه باشد و دیگر اینکه فرمودند غیر شیعه پایند حق نیست و اعتمادی بر او نیست. پس معلوم می‌شود که هر دو قید است هم اطمینان به اینکه این از منبع حق نقل می‌کند و هم شیعه بودن خصوصیت دارد. نه اینکه بگوئیم اطمینان به اینکه از منبع حق نقل نمی‌کند آن ملاک است و این منکم صرف طریقت دارد. اگر یک ظهور قوی‌ای بود حرف نداریم صحبت این است که هم ظهور نیست اگر ظهور بر خلافش نباشد و هم اینکه اگر به مرحله شک رسیدیم اصل عقلانی در اینجا چیست؟ حضرت در این روایت بالتیجه از حرف مستشکل در می‌آید که دو حرف فرمودند: یکی اینکه قاضی شیعه باشد (شخصش) و دیگر اینکه فرموده‌اند چرا گفتیم شیعه باشد؟ چون غیر شیعه اطمینانی به او نیست. پس هر دو خصوصیت دارد شیعه‌ای که اطمینان به او نیست آیا می‌شود قضاوتش را قبول کرد؟ یا غیر شیعه که اطمینان به او هست باز هم فایده‌ای ندارد که در روایت دیگر در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام که بعد عرض می‌کنم. حضرت فرمودند: ولا یکون ذلک الا بعض فقهاء شیعه لا کلهم.

ثانیاً: وقتی که آدم خود روایت را می‌بیند از آن بدست می‌آورد که حضرت نص در شیعه بودن را می‌کنند نه اینکه یک ظهور است.

جامع احادیث شیعه باب احادیث. ۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲. ابی خدیجه قال، قال ابا عبدالله علیه السلام ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یتعلم شیئاً من قضایانا و اجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه (کافی - تهذیب - فقیه)

عن ابی خدیجه: قال بعثنی ابو عبدالله الی اصحابنا فقال: قل له ایاکم اذا وقعت

بینکم خصومة او تدارى بینکم فی شیء من الأخذ و العطاء (تدارى = دوستانى با هم خلاف دارند) آن تتحاكموا الى اجد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته قاضياً علیکم و ایامکم أن یخاصم بعضکم بعضاً الى السلطان الجائر. در این روایت منکم ندارد ولی بینکم دارد. حضرت می فرماید نه سراغ رؤساء بروید و نه قضاتشان.

روایة عمر بن حنظله: قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكموا الى السلطان او الى القضاة او يحل ذلك؟ فقال عليه السلام من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانه يأخذ سحتاً و إن كان حقه ثانياً لانه اخذ بحكم الطاغوت و قد امر الله عزوجل ان يكفر به (طاغوت = ظالم) قلت: كيف يصنعان. قال عليه السلام: انظروا من كان منكم قد روى حديثنا في حلالنا و حرامنا و يعرف احكامنا فارضوا به حكماً فانی قد جعلته علیكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانه حكمننا يستخف ... این وجه دوم از اشکال دلالی.

وجه سوم اشکال یک وجه علمی است. گفته اند درست است ما از اشکال دوم دست می کشیم این روایات ظهور دارد که مرجع تقلید هم از ائمه نقل کند و هم شیعه باشد. اما این قید مثبت است و مثبتین اطلاق و تقيید نمی شود. اگر مولی به عبدش گفت: یک دینار بده. عبد پرسید چقدر بدهم مولی گفت یک چیزی بده. این تقيید نیست و معنایش این نیست که چیزی که گفتم یک دینار است. بله آن یک دینار بر احد المصادیق حمل می شود و در حملهای دیگر نه اینکه معنایش این است که مراد از یک چیزی بده، یعنی یک دینار بالخصوص است.

در مطلق و مقید چون تنافی هست و مقید اظهر از مطلق است، ما موارد مطلق را که مصداق مقید است می گوئیم مقید للاظهريه به دارد نفی می کند.

اکرم العلماء لا یکرّم الفساق منهم. می گوید فساق را اکرام نکن، اکرم العلماء یعنی همه علماء را اکرام کن. ولو العلماء فساق را گرفته و می گویند اکرام کن. ولی لا تکرّم الفساق العلماء چون اضیق دائره است قوت ظهورش بیشتر از ظهور العلماء است در فساق علماء لذا مقدم می شود. ولی در مثبتین همچنین جهتی نیست. اگر گفت اکرم العلماء و بعد گفت: اکرم عدول العلماء و این معنایش این است که العلماء مراد فقط العدول نیست بلکه عدول حمل بر افضلیت می شود و حملهای دیگر. اشکال سوم همین است می گوید: روایتهای عمر بن حنظله و ابی خدیجه می گوید قاضی باید شیعه باشد، روایتهای دیگر مثل و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا. کسی که از ما نقل کرده باشد چه شیعه باشد و چه نباشد و عموم دارد. می گویند هر دو مثبت هستند آن می گوید به شیعه مراجعه کن، این می گوید از ما نقل کرده باشد. پس وقتی که مثبتین شد نمی رویم دست از اطلاق روایت احادیثنا که غیر شیعه را هم می گیرد برداریم بخاطر این مثبتی که مقید است. پس ایمان شرط نیست، بهتر است که شیعه باشد. بله در غیر شیعه ثقه کمتر است و بر محاملی حمل می شود نه اینکه درست نیست از غیر شیعه اخذ شود. این اشکال هم من وجوه تام نیست.

جلسه ۲۹۸

۲۴ ذیقعده ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که در استدلال به مقبوله و صحیحه علی المبنی این در دلالت اشکال سوم شده است که الا اگر ما قبول کنیم این مقبوله و حسنه و صحیحه ابی خدیجه ظهور دارند در اینکه باید مرجع تقلید مؤمن باشد خوب این ظهور اثباتی است و اطلاعاتی ما داریم که به آنها این قید در آن نیست و بین مثبت و مثبت دیگر یکی مطلق و مقید تقیید نیست و ما نحن فیه از این قبیل است. این اشکال اینجا خیلی مختصر عرض کنم که این بحث جایش اصول است و در بحث مطلق و مقید آنجا مرحوم نائینی و آقا ضیاء و بقیه بحث مفصلی دارند و صاحب کفایه هم مفصل بحث کرده‌اند. اگر ما باشیم و دو دلیل قاعده‌اش این است که هر دو حجیت داشته باشد به ظهور هر دو لازم باشد که عمل شود. در مثبت و نافی، مطلق و مقید چرا تقیید می‌کنند؟ چون تناقض لازم می‌آید. یا باید بگوئیم این متکلم متناقض است و یا اگر نمی‌شود بگوئیم تناقض گو است و حکیم است می‌آئیم می‌گوئیم دو حرفش با هم تنافی ندارد و اگر مولی گفت اکرم العلماء، العلماء یعنی العدول و

الفساق که عموم دارد بعد آمد و گفت لا تکرّم الفساق العلماء این تناقض است. پس چون مولی حکیم است این قرینه خارجیّه دلیل می شود بر اینکه این دو حرف با هم تنافی ندارد. یعنی یکی از این دو متناقض مرادش نیست ولو ظهور در تناقض دارد اما مراد نیست، این کاشفیت نمی کند که مرادش این است، آنوقت وقتیکه تناقض شد باید از یکی دست برداریم. از کدام دست برداریم؟ از آنکه ظهورش اضعف است و آن دیگری مطلق است. یعنی دلالت العلماء بر وجوب اکرام خصوص فساق العلماء بر اینکه علماء فاسق را اکرام نکن. آنوقت ما حمل مطلق بر مقید می کنیم و می گوئیم اینکه گفته است اکرم العلماء و مرادش علماء غیر فساق است. این مطلب می گویند در مثبتین حمل مطلق بر قضیه نمی کند. چرا؟ چون تنافی وجود ندارد. یعنی در مثبتین گرفتار قرینه خارجیّه نیستیم. در اکرام العلماء و لا تکرّم الفساق العلماء اگر بخواهیم هر دو را به ظهورش بگذاریم قولی تناقض گو است یعنی بگوئیم این دو ظهور طریق به اراده مولی ظاهراً است، این ظاهر و آن ظاهر، معنایش این است که مولی تناقض گو است. پس چون تناقض گو نیست ما می گوئیم باید از یکی از این دو ظهور دست برداریم تا از تناقض بیرون آئیم چون مولی حکیم است. در مثبتین دوتا ظاهر ممکن است طریق به مراد مولی باشد و مولی حکیم است و تناقض گو هم نباشد. مثلاً اگر مولی به عبدش گفت برو به فقیر یک چیزی بده. این ظهور در اطلاق دارد. یک مورد دیگر در جای دیگر استفاده شد بالنسبه به همین فقیر مولی گفت یک دینار بده آیا اینها با هم تناقض است؟ اول گفت چیزی بده اطلاق داشت از آنطرف گفت یک دینار بده. این یک دینار مقید است. یعنی اگر مطلق را نداشتیم خصوص دینار را لازم بود بدهد و کمتر از یک دینار فایده ای نداشت. اما وقتیکه مطلق در

کار بود و تنافی هم با هم ندارد. چرا تنافی ندارد. چون هم مولی گفت یک دینار بده و هم گفته یا یک دینار یا کمتر و اطلاق گفته. چرا تناقض نیست؟ چون یک دینار دادن کافی است و بیشتر افضل است و بهتر است. اما در اکرم العلماء، لا تکرم فساق العلماء چون علماء فساق را هم می‌گیرد، لا تکرم می‌گوید حرام است. پس یحرم و یحرم با هم تناقض دارند. اما مثبتین، حمل مطلق بر مقید نمی‌شود و انما به هر دو عمل می‌شود و ظهور هر دو طریق به کشف مراد مولا است برای این است که این قرینه خارجی نیست، اما اگر یک جائی این قرینه خارجی در مثبتین بود الکلام الکلام حمل مطلق بر مقید می‌کنیم. و یک سد اسکندر نیست که حمل مطلق بر مقید نمی‌شود و انما در مثبتین حمل اطلاق بر مقید نمی‌شود بخاطر این است که با هم تنافی ندارند و بخاطر اینکه مانعی نیست، نه قرینه داخلی (داخل مطلق و مقید) و نه قرینه خارجی (عقلیه یا لفظیه) قرینه‌ای نیست بر اینکه دلالت کند که مانعی هست از اینکه ظاهر مطلق و مقید طریق و کاشف از مراد مولی باشد. آنوقت هم مرادش این است که یک دینار بده و هم اینکه کمتر از یک دینار هم اشکالی ندارد، چه مانعی دارد، به قول آقایان حمل بر درجات فضیلت می‌شود و کمتر از یک دینار اقل المخبری است و یک دینار هم افضل است.

در باب فدیة در صوم روایت دارد دو مد و روایت دارد یک مد و هر دو روایت معتبر است مشهور فقهاء بلکه اجماع ادعا شده که یک مد کافی است با اینکه صریح روایت می‌گوید دو مد. چرا؟ چون مثبتین تناقض بینشان نیست. یعنی امام علیه السلام می‌فرمایند در فدیة یک مد بده و امام می‌فرمایند: دو مد بده. یک وقت دلیل دو مد ظهور داشت در اینکه یک مد کافی نیست این تناقض می‌شد یک وقت نه فقط مثبت است، این می‌گوید یک مد و آن

می گوید دو مد بده. اگر دو مد لازم باشد تنافی دارد و ما بودیم و تنها دلیل دو مد ظهور در تعیین داشت که لازم است اما اینکه یک دلیل می گوید دو مد و ظهور در تعیین دارد و دلیل دیگر می گوید یک مد یعنی یک مد هم کافی است، این ظهور یک مد هم کافی است در کفایت یک مد اقواست از ظهور در مد در عدم کفایت اقل، چرا؟ چون دو مد قابل حمل است که افضل است نه اینکه اقل از دو مد مجزی نیست، بله اگر دلیل دیگر نداشتیم چون دلیل نداشتیم می گفتیم مجزی نیست، اما حالا که این مصداق آمد، یک مد هم مجزی است، این می گوید دو مد بده آن یک مد هم مجزی است آن حکومت بر این دارد. ظهور آن حکومت بر ظهور این دارد. ظهور این بخاطر عدم دلیل علی اجزاء اقل از دو مد همان دلیل بر اجزاء است. چون با هم می سازند. اما اگر دو مثبت با هم نمی ساخت کاشفیت از دو مراد برای مولی یک مجزی و دیگری افضل نداشت، اینجا باید مثبتین را حمل بر مطلق و مقید کنیم. کجاست که مثبتین حمل بر مطلق مقید می شود؟ آنچه به نظر می رسد حسب استقراء دو مورد را باید استثناء کنیم: یکی در جائی که اینکه دلیل مقید ظهور داشته باشد که این قید ملاک حکم است، اینجا ما حمل مطلق بر مقید می کنیم ولو مثبتین باشند. چرا؟ چون برگشتش به متناقضین می شود. مثلاً: مولی به عبدش گفت: چیزی به فقیر بده، یک جای دیگر مولی گفت هر فقیری که پیش شما می آید به او دو دینار بده چون کمتر از دو دینار که کار گذران نیست این ولو آنجائی که گفت یک چیزی به فقیر بده، یک دینار را شامل می شود و اطلاق دارد، عبد حجت دارد که اگر یک دینار داد مولی اگر گفت بدردش نمی خورد عبد می گوید شما که قید نکردید. اما در اینجا که گفت دو دینار بده و گفت کمتر از دو دینار بدرد نمی خورد، این دلالت بر این می کند

که دو تا بودن دینار این دخل در ملاک حکم دارد.

اگر مولی در جائی گفت اعتق رقبه و در جائی دیگر گفت اعتق رقبه مؤمنه، ما باشیم و همین قدر مؤمنه را حمل بر افضلیت می‌کنم. چون ظهور اعتق رقبه در اطلاق و اینکه مولی قرارش این است که مطلق الرقبه کافی است اینکه قید نیاورده است. این ظهور اقوی است از ظهور رقبه مؤمنه در اینکه غیر مؤمنه کافی نیست آنوقت مؤمنه حمل بر افضل می‌شود. اما اگر از خارج یا داخل استفاده شد که این ایمان دخل دارد در ملاک عتق و مولی که گفت اعتق رقبه مؤمنه، مؤمنه بودن رقبه دخل در ملاک عتق دارد و معنایش این است که غیر مؤمنه ملاک ندارد و مثل این می‌شود که مولی گفته باشد اعتق رقبه و از آنطرف گفته باشد لا یفید عتق غیر المؤمنه. برداشتش به این می‌شود ولومثبتین است که به نظر می‌رسد ما نحن فیه از این قبیل است ما نحن فیه چیست؟ این دو روایت مقبوله و حسنه، اگر دلالت داشته باشد که مرجع تقلید باید مؤمن باشد روایات مطلقه دارد که شما می‌توانید از هر کسی که ثقه است احکام دیتان را بگیرید، آن اطلاق دارد، اینهم مقید است و مثبتین است تقیید نمی‌کند اطلاق آن را این قید.

الجواب: درست است مثبتین بما هما مثبتان اطلاقش حمل بر مقید نمی‌شود بر قید نمی‌شود و لکن اگر از دلیل و قید استفاده شد که این قید مدخلیت در حکم دارد که ظاهر این دو روایت همین است. مقبوله عمر بن حنظله یا آن حسنه می‌گوید: حضرت به من گفتند برو به اصحاب بگو، نکنند دیتان را از غیر شیعه علی علیه السلام بگیرید. این ظهور ندارد در اینکه اخذ دین ملاکش این است که شیعه باشد؟ متنافیین می‌شوند. حضرت می‌فرمایند انظروا الی رجل منکم این ظهور ندارد در اینکه منکم ملاک این حکم است. در خارج دو قاضی هست یکی قاضی فساق و یکی قاضی منکم حضرت فرمودند به قاضی منکم مراجعه کنید یعنی به آن مراجعه نکنید. منافی می‌شود و این

دلیل می‌خواهد بگوید که مراجعه به غیر شیعه نکنید و آن مطلق می‌گوید مراجعه کنید چه به شیعه و چه به غیر شیعه و تنافی می‌شود، این مقید اقوی ظهوراً از مطلق است. پس ولو این‌ها مثبتین هستند اما قرائنی در داخل خود این روایات است که ظهور دارد در اینکه این قید که منکم باشد، این ملاک وجوب رجوع به قضات است در جائیکه می‌خواهید رجوع کنید چه جوازاً و چه وجوباً باید منکم باشد و غیر منکم لا یصح. این تنافی درست می‌کند ولو به ظاهر مثبتین است.

گو اینکه در خود روایات کلمه نفی داشت. ایاکم ان یحاکم احد منکم اصلاً مثبتین نیست و اشکال از اصل درست نیست و در هر دو نهی داشت از مراجعه به غیر شیعه و مطلق و مقید متنافین هستند و اگر بگوئیم هر دو درست است تناقض بوجود می‌آید مطلق در عدم لزوم قید. پس این‌ها متنافین هستند نه مثبتین. یعنی مثبت نافی هستند. اینهم اشکال سوم.

پس بالتیجه اگر ما باشیم و همین دو روایت و همین دو حرف قاعده‌اش این است که بگوئیم ایمان در مرجع تقلید شرط است.

می‌آئیم سر روایت منقوله از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام. همین روایت معروف و اما من کان من الفقهاء که حضرت این را از جدشان حضرت صادق علیه السلام نقل می‌فرمایند. روایت خیلی مفصل است حضرت می‌فرماید: و قال رجل للصادق وسائل ج ۲۷ کتاب القضاء - ص ۱۳۱ باب ۱۰ ابواب صفات قاضی ج ۲۰ علیه السلام اذا کان هؤلاء العوام من اليهود (به حضرت عرض می‌کند چه فرقی دارند علماء شیعه و علماء یهود و عوام شیعه و عوام یهود؟ خدا مذمت کرده عوام یهود را که چرا تقلید علمائشان کردند و هر چه گفتند عمل کردند. عوام ما هم همینگونه‌اند. حضرت فرمودند: فرق هست) لا یعرفون الكتاب الا بما یسمعونه من علمائهم فكيف ذمّتهم بتقليدهم والقبول من علمائهم و هل عوام اليهود الا كعوامنا منا يقلدون علمائهم الى ان قال: فقال علیه السلام: بین

عوامنا و عوام اليهود فرق من جهة و تسوية من جهة. اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليد هم علمائهم كما ذم عوامهم و اما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الضراح و اكل الحرام و الرشاء و تغيير الاحكام و اضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز ان يصدق على الله و على الوسائط بين الخلق و بين الله، فلذلك ذمهم و كذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصية الشديدة و التكالب على الدنيا و حرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم، فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه، و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة كلهم، فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة. فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً و لا كرامة و انما يكثر الخليط فيما يتحمل عن اهل البيت لذلك، لان الفسقه يتحملون عنا، فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الاشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا. و يك عدهای از علماء علناً به ما دروغ می‌بندند و يك عده حرفهای ما را کم و زیاد می‌کنند چون بی سواد هستند و چون فسقه هستند نمی‌شود به آنان اطمینان کرد. به این روایت استدلال شده که مرجع تقلید باید امامی باشد. از کجایش؟ از دو فقره‌اش: ۱- حضرت فرمودند: اینها آدم غیر مؤمن را نمی‌گیرند و اینها صفات شیعه است ۲- که حضرت فرمودند: لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة ظهور عقلائی دارد و غیر شیعه مفروق عنه است که از او قبول نیست و حتی از همه شیعیان هم قبول نیست. شیعه‌ای که عادل باشد. پس ظهور در اینجهت دارد که مرجع تقلید باید شیعه و اثنی عشری باشد.

فهرست

۵	جلسه ۲۳۹
۱۳	جلسه ۲۴۰
۱۸	جلسه ۲۴۱
۲۵	جلسه ۲۴۲
۳۱	جلسه ۲۴۳
۴۰	جلسه ۲۴۴
۴۷	جلسه ۲۴۵
۵۴	جلسه ۲۴۶
۶۰	جلسه ۲۴۷
۶۶	جلسه ۲۴۸
۷۳	جلسه ۲۴۹
۷۸	جلسه ۲۵۰
۸۶	جلسه ۲۵۱
۹۵	جلسه ۲۵۲
۱۰۲	جلسه ۲۵۳
۱۰۸	جلسه ۲۵۴
۱۱۴	جلسه ۲۵۵
۱۲۱	جلسه ۲۵۶
۱۳۰	جلسه ۲۵۷
۱۳۷	جلسه ۲۵۸

۱۴۴	جلسه ۲۵۹
۱۵۰	جلسه ۲۶۰
۱۵۷	جلسه ۲۶۱
۱۶۲	جلسه ۲۶۲
۱۶۶	جلسه ۲۶۳
۱۷۳	جلسه ۲۶۴
۱۷۹	جلسه ۲۶۵
۱۸۶	جلسه ۲۶۶
۱۹۲	جلسه ۲۶۷
۱۹۸	جلسه ۲۶۸
۲۰۵	جلسه ۲۶۹
۲۱۱	جلسه ۲۷۰
۲۱۷	جلسه ۲۷۱
۲۲۶	جلسه ۲۷۲
۲۳۳	جلسه ۲۷۳
۲۳۹	جلسه ۲۷۴
۲۴۵	جلسه ۲۷۵
۲۵۱	جلسه ۲۷۶
۲۵۷	جلسه ۲۷۷
۲۶۵	جلسه ۲۷۸
۲۷۰	جلسه ۲۷۹
۲۷۶	جلسه ۲۸۰
۲۸۴	جلسه ۲۸۱

۲۹۱	جلسه ۲۸۲
۲۹۷	جلسه ۲۸۳
۳۰۶	جلسه ۲۸۴
۳۱۵	جلسه ۲۸۵
۳۲۲	جلسه ۲۸۶
۳۳۰	جلسه ۲۸۷
۳۳۸	جلسه ۲۸۸
۳۴۵	جلسه ۲۸۹
۳۵۳	جلسه ۲۹۰
۳۶۱	جلسه ۲۹۱
۳۶۸	جلسه ۲۹۲
۳۷۴	جلسه ۲۹۳
۳۸۲	جلسه ۲۹۴
۳۹۰	جلسه ۲۹۵
۳۹۷	جلسه ۲۹۶
۴۰۲	جلسه ۲۹۷
۴۰۷	جلسه ۲۹۸
۴۱۴	فهرست