

# فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

## اجتهاد و تقلید

جلد هفتم

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 ۳۵۲

### ۱۱ شعبان ۱۴۲۲

قول دوم در عدالت این بود که کاری به نفس ندارد. عدلت مظهر است و ظاهر خوب خودش عدالت است و اینکه شخص ملتزم به اتیان واجبات و ترک محرمات باشد عدالت این است. عرض شد به این قول استدلال شده به چهار روایت که روایات خوانده شد و عرض شد که اشکالی که نسبت به این روایات استدلال به آنها شده، هم قائلین به ملکه و هم حسن ظاهر بعنوان تعبد نه طریقیه اینها هم اشکال به استدلال به این روایت کرده‌اند. ملکه‌ایها گفته‌اند که روایات ظهور دارد در اینکه ملکه است و اینها مظاهر عدالت است. و مقام اثباتش است و طریق عدالت است نه خود عدالت. حسن ظاهری‌ها فرموده‌اند که بر فرض که این روایات دلالت داشته باشد که عدالت اتیان واجبات و ترک محرمات است اما روایات حسن ظاهر و ادله حسن ظاهر اعم است از این و اگر مثبتین یکی اخص بود و دیگر اعم، اخذ به اعم می‌شود چون قدر متیقن است. نه اینکه فقط بخاطر اینکه قدر متیقن است بخاطر اینکه اخص تنافی ندارد با آن اعم تا اینکه نسبت به مورد تنافی ما حمل

عام بر خاص کنیم. در مثبت و منفی حمل عام بر خاص می شود اما در مثبتین حمل عام بر خاص نمی شود. خاص بر مراتب عالیه حمل می شود چون تنافی نیست که قابل جمع عرفی نباشد. این حاصل عرائضی که دیروز عرض شد. می آئیم سر سند این روایات. گرچه لزومی ندارد به این بحث هم بدرد اینجا می خورد و هم بعضی ها متعرض شده اند و آن این است که این چهار روایتی که دیروز خوانده شد یکی از آن ها بنا بر مشهور مسلم الاعتبار است و سه تای دیگرش بنا بر مدققین علم رجال اعتبار ندارد. اما به نظر می رسد که از آن سه تا دو تایش معتبر است و یکی اش است که طریقی پیدا نکردم برای اعتبارش.

روایت اول که از خصال خوانده شد، سندش مجموعه ای از مجاهیل هستند که نه توثیق شخصی دارند و نه در ضمن توثیقات عامه واردند. شیخ صدوق از احمد بن ابراهیم نقل فرموده ابن بکر عن زید بن صحه عن عبد الله بن احمد ابن عامر الطائي عن أبيه (احمد بن عامر الطائي) عن الرضا عليه السلام عن آبائه: این ها مجاهیل هستند و اگر ما بودیم و این روایت فایده ای نداشت و بحث دلالتی اش لزومی نداشت.

آن روایتی که معتبر است و غالباً سندش را قبول کرده اند، کلینی عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد (برقی ابن) عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام. برقی و عثمان بن عيسى و سماعة هم موثقه هستند، روایت موثقه و معتبره است مشهور قبول دارند. فقط یک حرفی است که بعضی از مدققین حتی در اینطور روایت اشکال سندی کرده اند. بد نیست این را عرض کنم که در توثیق بدرد می خورد اما بسیار نادر هستند و آن این است که در کافی مرحوم کلینی مکرر فرموده عدة من أصحابنا، شیخ طوسی در

دو کتاب حدیثی‌اش فرموده جماعه من أصحابنا و شیخ صدوق در فقیه از جماعتی نقل فرموده است. نسبت به شیخ صدوق و طوسی بحثی نیست چون خود این دو آقا فرموده‌اند وقتی که گفتیم جماعتی من أصحابنا مراد ما از جماعت کیست؟ شیخ طوسی فرض کنید ۶۰ - ۷۰ حدیث را از چهار نفر، پنج نفر شنیده و این احادیث مطالب متفرقی دارد بعضی در مورد صلاه، وضوء، عتق، دیات است و بخاطر اینکه دائماً تکرار نکند اسم ۴ - ۵ نفر را فرموده جماعه من أصحابنا و در جایی ایشان فرموده مراد من از جماعه من أصحابنا این و این و این هستند. هکذا مرحوم صدوق. مرحوم کلینی در کافی مکرر فرموده عدّه من أصحابنا، فیما بآیدینا از نوشته‌های مرحوم کلینی نیست که این عده چه کسانی هستند، قاعده ایشان بیان فرموده در دیگر نوشته‌هایش و چون یک عده از کتاب‌هایشان از بین رفته، اسمش هست ولی خود کتاب‌ها در اختیار نیست، من جمله ایشان یک کتاب مفصل درباره غدیر دارند که از بین رفته است. خلاصه از خود کلینی نقل حسّی در دست نیست که این عدّه من أصحابنا چه کسانی هستند. وقتی که در دست نباشد می‌شوند مجهول. عدّه اقلش سه نفر است عرفاً و اکثرش هم بیشتر، آیا این سه چهار نفر که دهها روایت را از آنها نقل کرده چه کسانی؟ مثل همین سند که بقیه سند معتبر است ولی عدّه مجهول هستند. دو راه برای توثیق این عده هست که به نظر می‌رسد هر دو راه تام باشد یعنی علی سبیل منع الخلو. یعنی اگر یکی از این دو هم بود کافی بود. مشهور هم از بعد از مرحوم کلینی تا به امروز روایاتی که ایشان فرموده عدّه من أصحابنا حتی شیخ طوسی و مفید عمل به این روایات کرده‌اند و اگر هم نمی‌خواسته‌اند عمل کنند اشکال دلالتی کرده‌اند و گفته‌اند دلالت ندارد یا معارض دارد و یا از آن اعراض شده و اشکال سندی نکرده‌اند

پس معلوم است عدّه را پذیرفته‌اند و نگفته‌اند این‌ها چند نفر مجهولند مضافاً به این که خودش مطلب سومی است و در جای دیگر فقهاء اعتماد می‌کنند. یعنی در فقه بر نظیر این اعتماد می‌کنند. مضافاً به این دو راه صناعی هست. یک راه آن است که بعید است شیخ کلینی یک مجموع احکام الزامیه را از یک عده با هم نقل کند و در آن‌ها یک معتبر نباشد. یعنی احتمال اینکه این چند نفری که شیخ کلینی فرموده عدّه من أصحابنا همه‌شان واقعاً ضعیف باشند و یک حجت در میان آن‌ها نباشد و یک ثقه و موثق و ممدوح در میان آن‌ها نباشد.

این احتمال، احتمالی است ضعیف و عقلی و احتمالی است که لا یعنی العقلاء بمثل این احتمال. البته قابل مناقشه است و مناقشه هم شده است. به نظر می‌رسد که این حرف، حرف خوبی باشد با ملاحظات اطراف مسأله، نه هر کس اگر گفت عدّه من أصحابنا بگوئیم یقیناً خوب توی این‌ها هست. شخصی مثل کلینی در مثل کافی که ضمان فرموده در ابتدائش که آنچه من می‌گویم حجه بینی و بین الله است آن وقت عده‌ای را بگوید و روایات متعدده در احکام الزامیه و موارد مختلف فقه مثل کند و یک عدد آن هم معتبر نباشد این از نظر عقلاء بعید به نظر می‌رسد و همین مقدار به نظر می‌رسد تبعاً للمشهور قدیماً و حدیثاً در مقام تنجیز و اعذار کافی است یعنی نمی‌شود اگر کسی مثلاً بخواهد این روایت را ترک کند روی این جهت که بگوید پیش من مجهول است و بینی و بین الله من که نمی‌دانم این‌ها چه کسانی هستند و بخواهد به اصل تمسک کند.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل و غیر رسائل می‌فرمایند رجوع به اصل در مقابل یک همچنین چیزی و دلیلی (البته در مورد کلینی نمی‌فرمایند) جرأه



عظیمه. بله شاید عقلاً درست است و تناقضی لازم نمی‌آید که اگر شیخ کلینی یک عده‌اش همه ضعیف باشند و خودش هم بر آنها اعتماد نداشته باشد اما بعید به نظر می‌رسد.

وجه دیگر این است که علامه حلّی با فاصله قریب ۲۰۰ سال از کلینی فرموده است عده کلینی فلان و فلان و فلان و پنج نفر را اسم برده است و این پنج نفر بعضی از آنها مسلّم الوثاقه والصحّه هستند. آن وقت اشکال بعضی از مدققین این است که علامه از کجا این‌ها را بدست آورده است و خود علامه حلّی نفرموده که من این‌ها را از کجا بدست آورده‌ام؟ بعنوان یک مطلب مسلّم علامه حلّی فرموده است کلینی که می‌فرماید عده من أصحابنا پنج نفر را اسم می‌برد.

به نظر می‌رسد تبعاً للمشهور این هم اگر تنها بود برای ما کافی بود چون علامه حلّی نقل حسی‌اش که گیری در اعتبارش نیست فقط اشکالی که هست اینکه علامه حلّی با فاصله بیش از ۲۰۰ سال به تواتر آیا به او رسیده، و نقلی از خود کلینی ثقّه عن ثقّه ایشان کرده یا نه اجتهاد و حدس خود علامه است. اگر احتمال حدس در کار آمد، یعنی علامه حلّی روی قرائنی خودش شخصاً مطمئن شده که این عده، این پنج نفر هستند. آن وقت این اشکال می‌آید که آیا رجالی حدسش حجت هست یا نه؟ که سابقاً عرض شد در درایه مبنی این است که حدس رجالی حجت است در بحثی مفصل. ما که حدس رجالی را معتبر می‌دانیم که جمهره‌ای عظیمه هستند از متقدمین و متأخرین، بر فرض حدس علامه باشد حدسش معتبر است و اهل خبره رجال است. گذشته از اینکه باز بعید به نظر می‌رسد که علامه حلّی با حدس بخواهد اسماء را تعیین کند آن هم نه یک نفر و دو نفر، یک وقت شخصی از شخص دیگر روایت

نقل می‌کند که این‌ها همدیگر را ندیده و طبقه‌شان با هم نمی‌خورد انسان حدس می‌زند که واسطه‌ای این وسط سقط شده و رجالی زحمت می‌کشد حدس می‌زند که شخصی که این وسط افتاده چه کسی است می‌گویند فلان کس، این هست و خیلی هم هست. یا اینکه مسأله‌ای که در رجال خیلی زیاد است و فرصت زیادی می‌خواهد و آن این است که این مشترکات چه کسانی هستند. در صدها سند در همین وسائل، سند است بنام احمد بن محمد، ما ۲۰ - ۳۰ تا احمد بن محمد داریم. احمد بن ثقه داریم، احمد بن محمد عیسی بزنی، خالد برقی، و یک عده هم مجهول داریم و ضعیف هم داریم و یا توثیق قدماء نشده است. آن وقت در صدها روایت که می‌گوید احمد بن محمد برای اختصار نگفته‌اند که این کیست و رجالی می‌آید زحمت می‌کشد و روایات راوی قبل از احمد بن محمد و راوی بعد از احمد بن محمد را ملاحظه می‌کند و حدس می‌زند که احمد بن محمد در فلان روایت ابن عیسی است و آن روایت ابن یحیی است و فلان روایت بزنی است یک جاهائی هم معلوم نمی‌شود. یعنی نمی‌تواند رجالی حدس بزند که این کیست؟ چون هم طبقه هستند و راوی از هر دو نقل حدیث کرده و مروی عنه هر دو روایت دارند مثلاً هر دو از ابن ابی عمیر روایت دارند این می‌رود در مشترکات اینجا فقط منحصر به حدس رجالی است. این خیلی هم هست. اما یک شخصی بیاید با حدس پنج نفر با هم را تعیین کند انصافاً بعید است یا علامه حلی به تواتر به ایشان رسیده است که پنج نفر چه کسانی؟ خوب چرا نوشته که از چه راهی و کتابی و استادی بدست آورده‌ام؟ شاید در آن زمان مطلب مسلم بوده است و به ذهنش نمی‌آمده که شاید یک روزی اشکال دقی شود تا مطرح کند.

پس باید یا به حسن به علامه رسیده باشد و اگر به حدس هم رسیده باید به حدس یک علامه تنها نباشد و بعید است که فقط علامه این حدس را زده و به عنوان اصل مسلم ذکر کرده باشد. البته بر تمام این‌ها اشکال عقلی وارد است ولی این شاید شبیه شایدهی است که شاید ثقه دروغ گفته باشد چون معصوم که نیست شاید، شاید عقلی و دقی هست اما عقلاء روی این احتمالات بنا نمی‌کنند و به قول مرحوم شیخ در خبر واحد می‌فرمایند الغ احتمال الخلاف. معنایش این نیست که احتمال خلاف داده نمی‌شود یا در ظواهر ایشان می‌فرمایند. و یا ظاهر معنایش این نیست که نص صریح است و احتمال خلاف ظاهر داده نمی‌شود. چرا احتمال داده می‌شود اما عقلاء به این اعتنا نمی‌کنند. پس این روایت گیری ندارد و گیری که نادر راجع به عده کلینی فرموده‌اند این هم نمی‌تواند گیر باشد. پس این روایت هم مسلم الاعتبار است می‌آئیم سر دو روایت دیگر. هر دو اشکال سندی دارد اما به نظر می‌رسد که هیچکدام تام نباشد.

اما روایت دوم که خواندم روایت خصال سندش این است: صدوق عن أبيه عن علي بن موسى الكمندانى عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام. صدوق و پدرش که گیری ندارند. ابن ابی عمیر و عبد الله بن سنان هم گیری ندارند. می‌ماند علی بن موسی ال‌کمندانی و احمد بن محمد. علی بن موسی ال‌کمندانی از شیوخ اجازه است و از شیوخ علی بن بابویه والد صدوق است. کسانی که شیوخ اجازه را جزء ممدوحین می‌دانند که جمهره عظیمه‌ای هستند و به نظر می‌رسد که حرف درستی باشد، شیخ اجازه در آن وقت معنایش این بوده است که یک نفر از یک نفر بیاید اجازه روایت بگیرد. حالا هم متعارف نیست که به یک ناشناس اجازه روایت دهند. آن وقت

شیخ اجازه مهم بوده که بحث درائی مفصلی است و بعضی هم این را قبول ندارند و گفته‌اند برای ما روشن نیست.

پس کمندانی شیخ اجازه است مسلماً و شیخ اجازه مثل علی بن بابویه‌ای است که اوثق نه موثق و ثقه و حسن است بیاید از او روایت نقل کند و اجازه نقل روایت بگیرد. لهذا روی این مبنا هر کس که شیخ اجازه را معتبر بداند خصوصاً شیخ مثل پدر صدوق باز فرق می‌کند شیخ اجازه صدوق با شیخ اجازه پدر صدوق که آن اعتبارش بیشتر است و اگر هم کسی اشکال می‌کند که هیچ.

بعد هم احمد بن محمد است. این احمد بن محمد اگر ما باشیم می‌شود مجهول، چون نمی‌دانیم کدام است. اینجا جایی است که باید اعمال حدس رجالی شود. به نظر می‌رسد این احمد بن محمد همان احمد بن محمد عیسی است، شیخ القمیین. چرا؟ بخاطر اینکه کمندانی از غیر از احمد بن محمد عیسی بعنوان احمد بن محمد روایت ندارد. اگر این مطلب نقض پیدا کرد. علی بن موسی الکمندانی از احمد بن محمد بن خالد برقی یا بزنی یا احمد بن محمد هائی که معلوم است که کیست یا معلوم نیست کیست، اگر روایت نداشته باشد که احمد بن محمد هائی همه‌شان که کمندانی از آن‌ها نقل می‌کند این عیسی باشند اینجا حدس زده می‌شود اینجا هم که گفته نشده ابن عیسی همان ابن عیسی است، البته جای احتمال عقلی باز است اما بحث این است که آیا احتمال عقلانی هست یا نه؟ اگر اینطور شد حدس زده می‌شود که این هم ابن عیسی باشد. احمد بن محمد بن عیسی ثقه است و گیری ندارد.

می‌آئیم سر روایت سوم، شیخ طوسی در تهذیب و استبصار نقل فرموده از مفید از ابن قولویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن الحسن الفضال عن أبیه

عن علی بن عقبه و ضبیان ابن حکیم الاودی عن موسی بن اکیل عن عبد الله بن ابی یعفر عن أخیه عبد الکریم بن ابی یعفر عن ابی جعفر علیه السلام مفید و ابن قولویه و سعد اشکالی در وثاقتشان نیست، احمد بن الحسن الفضال با پدرش حسن الفضال این هم هر دو موثق هستند. علی بن عقبه توثیق شده، ضبیان مجهول است اما اشکالی ندارد، چرا؟ چون در طبقه‌اش خود علی بن عقبه است. علی بن عقبه و ضبیان از موسی بن اکیل نقل کرده‌اند که گیری ندارند. دو ثقه و غیر ثقه با هم یک حرفی را نقل کرده‌اند این حرف معتبر است بخاطر آن ثقه موسی بن اکیل ثقه است و گیری ندارد. عبد الله بن ابی یعفر هم معروف است و مسلم الوثاقت است. تنها در اینجا می‌ماند برادر عبد الله بن ابی یعفر. عبد الکریم بن ابی یعفر آن قدری که من دیده‌ام هم توثیق ندارد و هم ظاهراً هم فقط همین یک روایت از او نقل شده است. عبد الله بن ابی یعفر خیلی روایت دارد. حالا اگر هم ثقه بوده ننوشته‌اند. اما بعنوان بحث علمی ما باشیم و همین قدر توثیق ندارد و می‌شود مجهول. حالا اگر برادر ابن ابی یعفر بود دلیلی می‌شود که ثقه باشد. فقط چیزی که هست چون یروی عنه ابن ابی یعفر قاعده‌اش این است که بگوئیم آدم معتبری است نه برای اینکه من یروی عنه ابن ابی یعفر و کل من یروی عنه ثقه فهو ثقه. این یک حرفی است که جماعتی قائل شده‌اند اما تبعاً لمشهور رجالین نشده این حرف را بپذیریم و آن اینکه الثقه إذا روى عن شخص و ثابت الضعف نیست آن مروی عنه نقل الثقه توثیق. یک مشت قرائن هم برایش ذکر کرده‌اند. بعضی از اعظم محققین هم یا قالوا بذلك یا قالوا الیه مثل وحید بهبهانی. اما مشهور این نپذیرفته‌اند و به نظر می‌رسد که فرمایش مشهور فی محله باشد. چون شما آدم خوبی هستید دلیل نمی‌شود که هر کس از او نقل می‌کنید او را آدم خوبی می‌دانید. چون

وقتی که اسمش را می‌برید یعنی به ذمه نگرفته‌اید. وقتی که می‌گوئید فلان کس برای من اینگونه نقل کرد این معلوم می‌شود که منقول را شما به ذمه نگرفته‌اید و به گردن خودش انداخته‌اید و گذاشته‌اید به ذهن آن کسی که حرف را از شما می‌گیرد. و لکن هر ثقه‌ای را ما نمی‌خواهیم بگوئیم اگر نقل از کسی کردید این توثیق له است. با اینکه قرائن متعدده‌ای ذکر شده است، اما اجلاء مثل ابن ابی یعفر که از اجلاء است وقتی که از کسی نقل کنند و حرفی هم درباره او نباشد و تضعیفی نباشد می‌خواهیم ببینیم از نظر عقلایی این اعتبار دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که حرف بدی نباشد اگر بگوئیم اعتبار دارد. اما مربوط به حدس است که یک عده‌ای هم قائل شده‌اند و تفصیل قائل شده‌اند در ثقه‌هایی که نقل می‌کنند از مجهول یا از مهمل (کسی که اسمش در رجال برده نشده است). آیا اگر مجهول با مهمل بود آیا یدلّ علی اعتبار؟ بخاطر جلیل بودن این ثقه یا ثبوت احتیاطه اما این احتیاط بالخصوص لم یثبتها که لا یروی إلاً عن ثقه. آیا این یکفیی یا نه که به نظر می‌رسد بد حرفی نباشد. چون این اجلاء عنایت داشته‌اند و اینطور نبوده که همینطوری نقل روایت کنند. اگر این را شما حدس زدید و مطمئن بودید به این، این روایت را بگوئید معتبر است و گرنه این روایت را هم نمی‌شود معتبر دانست.

پس این روایت یکی‌اش مسلّم الاعتبار است و متسالم علی اعتباره با اعتبار عده کلینی و یکی‌اش هم علی المبنی معتبر است بخاطر احمد بن محمد شیخ کمندانی و خود کمندانی و یکی‌اش هم راهی به اعتبارش نداریم و این هم می‌ماند که عبد الکریم بن ابی یعفر.

یک حرف دیگر اینجا هست که مختصر عرض کنم. جماعتی از علماء گفته‌اند که روایت مستفیضه معتبر است یعنی یک روایتی سه سند داشت که

اقل مستفیض سه تاست. نه اینکه این سندها منتهی به یک نفر شود مثلاً به ابن ابی یعفر یا زراره شود. یکی منتهی به زراره و دیگری منتهی به محمد بن مسلم و دیگری منتهی به برید شود. اما در سند ضعیف است. اگر روایت مستفیضه شد گفته‌اند همه معتبر است حتی صاحب جواهر مکرراً در جواهر استناد روی این حرف می‌فرمایند. ما نمی‌خواهیم بگوئیم مستفیضه مطلقاً معتبر است اما اگر یک روایتی ۴ - ۵ - ۶ سند داشت مثل این روایت یک مطلب بود که در همه ذکر شده بود و در تمام کتب اربعه منقول است و در کتب فقهی فقهاء استناد به این کرده‌اند و طبش نظر داده‌اند. اگر ما بخواهیم بگوئیم هیچکدامش حجت نیست، اینطور مستفیضه را به نظر می‌رسد که بگوئیم حجت است چرا؟ چون این طور به نظر می‌رسد که یا تواتر معنوی دارد و یا لااقل من تواتر الاجمالی. یعنی اطمینان داریم که نمی‌شود تمام این‌ها دروغ باشد. این اسمش تواتر اجمالی است. و مطمئن می‌شویم که یکی از این‌ها صدر من المعصوم و این مطلبی است که جاهای دیگر هم بدرد می‌خورد و خود فقهاء هم مکرر استناد به این کرده‌اند. این هم یک وجه اعتبار می‌تواند باشد. البته این‌ها وجههای اجتهادی است و مربوط به این است که شخص مطمئن شود و به نظر می‌رسد که اگر هیچ یک از آن وجهها نبود، این وجه تام است. پس روایت از نظر سند گیری ندارد. بله مسأله دلالتی می‌ماند و حکومت روایات ملکه یا حسن ظاهر.

## جلسه ۳۵۳

### ۱۲ شعبان ۱۴۲۲

صحبت راجع به قول دوم در عدالت بود که فرموده بودند الاستقامة علی جادة الشرع. یک دنباله‌ای دارد که عرض می‌کنم و آن این است که این قول که هم روایاتش خوانده شد و هم صحبت‌هایش شد این قول در مقابل قول به ملکه قرار داده شده و در مقابل قول به حسن ظاهر. جماعتی فرمودند: عدالت ملکه اجتناب از محرّمات و اتیان واجبات است. جماعتی فرمودند عدالت حسن ظاهر است. این قول می‌گوید العدالة الاستقامة علی جادة الشرع است. از عباراتی که این آقایان فرمودند ظاهر می‌شود که این قول جمع بین قولین کرده نه نفی قولین است یعنی یک استقامت بر جاده شرع یک قیدی به آن زده‌اند که معنایش و لازمه‌اش این است که باید ملکه داشته باشد باید حسن ظاهر داشته باشد. خود جاده یعنی طریق راست و واضح، مستقیم استقامت بر جادة الشرع یعنی راه مستقیم و صحیح شرعی بر این راه مستقیم باشد یعنی این طرف و آن طرف نرود، افراط و تفریط نداشته باشد. ترک واجبات نکند و وسوسه نداشته باشد نمازش را چند بار اعاده کند. خود شرع جاده است و



راهش مستقیم است و این در وسط راه اینطرف و آن طرف نرود. این عبارات را می‌خوانم. آقایان تصریح کرده‌اند که عدالت همان معنای لغوی و عرفی‌اش است. شرع یک اصطلاح خاصی در عدالت ندارد. فَإِنْ خِفْتُمْ الْأَعْدِلُوا. معنایش چیست؟ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا معنایش چیست؟ در روایات هم که عدالت گفته شده معنایش همین است. همان معنای لغوی و عرفی است. یعنی میانه‌روی، در شرع افراط و تفریط نکند. این دلیلشان است و فتوی و نظرشان این است. در تنقیح ص ۲۵۷. بعد از صحبت چند صفحه‌ای در مورد عدالت، آخر کار فرموده‌اند: فالمتحصل انّ العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب، این قید است، تقیید کردن بر جاده شرع بداعی خوف از خدا یا رجاء ثواب. هر مسلمان معتقدی به خدا ترس از عدل خدا دارد و امید به ثواب خدا دارد. یک وقت این ترس از خدا و امید به ثواب در حدی است که این طرف و آن طرف نمی‌رود. ولی یک وقت این امید و ترس خیلی ضعیف است موجب استقامت بر جاده شرع نیست یک روز نماز می‌خواند یک روز نمی‌خواند. مسلمان باید در جاده شرع استقامت داشته باشد و استقامت را قید کرده‌اند به این داعی‌ها، آیا این بدون ملکه می‌شود؟ یعنی داعی‌اش بر استقامت شهوات نفسی نباشد، ریاست و ریاکاری نباشد. تا ملکه نباشد (اقل مراتب ملکه که از گناه بدش می‌آید و طاعت خدا را خوشش می‌آید) نمی‌تواند از خدا بترسد.

اگر شخصی استقامت بر جاده شرع دارد اما نمی‌دانم از روی ریاکاری است یا از ترس خداست. این دارد دنیایش را با ظاهر دین می‌سازد، امید به ثواب خدا دارد این عبارت شاملش نمی‌شود و عادل نیست. پس خود این قید که به داعی الخوف من الله است او رجاء ثواب یعنی ملکه. کسی که هیچ ملکه

تقوی نداشته باشد و اقل مراتب ملکه را هم نداشته باشد، این استقامتش بر جاده شرع بخاطر خوف از خدا نیست. این قید عبارتۀ آخری از ملکه است چون مقصود از ملکه لفظ ملکه نیست، مقصود این است که مالک نفسش باشد و این هم مراتب دارد و بعد هم خود ایشان بعنوان دو مطلب، دو امر دیگر اضافه نموده‌اند که در کلمات دیگران همان اول وارد شده و آن این است که گفته‌اند باید این استقامت دوام داشته باشد. اگر دوام نداشته باشد فایده‌ای ندارد. بی‌ملکه با وجود شهوات در انسان و شیطان و زرق و برق دنیا آیا استقامت می‌تواند دوام داشته باشد بعنوان یک موجه جزئیۀ اصلاً امکان وقوع ندارد.

گفته‌اند هذه الخشبة عدلة: تخته عدل به تخته‌ای می‌گویند که صاف و مستقیم است و اعوجاج ندارد و دائماً عدل است نه اینکه با فشار چه روزه عدل شده باشد و ملکه داشته باشیم. گفته‌اند عدالت هم همین است که استقامت بر جاده شرع داشته باشد به داعی خوف از خدا یا رجاء ثواب خدا باشد. چون دو قسم است گاهی به داعی خوف از خداست و گاهی رجاء ثواب است که مرحوم شهید در فوائدشان داعی را هشت قسم می‌کنند. کسی که نماز صبح می‌خواند علی سبیل البدل هشت جور ممکن است باشد. یکی اش خوف است و یکی اش رجاء ثواب است.

مثال زده است که اگر کسی در ماه مبارک رمضان مقید می‌شود و یک ماه استقامت دارد به داعی خوف از خدا و رجاء ثواب، می‌گویند نمی‌شود به این گفت عادل. چون دوام یک ماه عدالت نمی‌آورد. آیا این دوام بدون ملکه می‌شود. در خارج ممکن است که یک شخصی استقامت بر جاده شرع داشته باشد و استقامت هم دوام داشته باشد و طبعش اینگونه استقامت شده و بداعی

خوب از خدا هم باشد آیا می شود ملکه تقوی نداشته باشد. این همان ملکه است که به عبارتی دیگر ذکر شده است. قبل از ایشان مرحوم حاج آقا رضا همدانی در صلاة عین همین مطلب را فرموده اند: چاپ جدید مصباح الفقیه ج ۲ ق ۲ ص ۶۶۸. والمراد بها (عدالت) في اطلاقات الشارع وعرف المتشرعة هي الاستقامة على جادة الشرع وانما يطلق ذلك إذ صار صفة الاستقامة خلقاً له ناشئاً من تدبیر این استقامت ریشه اش تدبیر باشد و ظاهر سازی و ریاکاری و حب ریاست نباشد. و حتی اگر خلق او شود باز هم فایده ای ندارد و عادل نیست.

پس استقامت بر جاده شرع جدای از ملکه نیست. شیخ انصاری می فرماید: طهارت چاپ قدیم ص ۴۰۵. بعد از اینکه مفصل حول عدالت صحبت فرموده اند، می فرمایند: فانّ التحقيق انّ العدالة في كلام الشارع وأهل الشرع يراد بها الاستقامة على جادة الشرع من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسناً أو قبيحاً. آیا این غیر از ملکه است. بحث، بحث خود عدالت است. پس اگر سه نفر از رفقای شما هر سه استقامت بر جاده شرع دارند اما یکی شان ظاهر سازی می کند. و شما از او گناهی ندیده اید. دومی را نمی دانید که ظاهر سازی می کند یا واقعاً تدبیرش است که گناه نمی کند. سومی را می دانید آدم خوبی است و اطمینان شخصی پیدا کرده اید که بخاطر تدبیرش است. مرحوم شیخ، حاج آقا رضا و در تنقیح هر سه عبارت می فرمایند فقط سومی است که عادل است که می دانید از روی تدبیر است دومی ممکن است عادل باشد ولی برای شما در مقام اثبات دلیلی برای آن ندارید. و اولی هم که یقیناً می دانیم ظاهر سازی می کند. پس غیر از این سه قول نیست.

لهذا مرحوم شیخ و حاج آقا رضا همدانی هر دو در رساله های عملیه شان فرموده اند عدالت ملکه است. در کتاب علمی شان گفته اند: الاستقامة على جادة

الشرع. نه اینکه الاستقامه علی جاده الشرع مقصودشان غیر از ملکه است چون یک قیدی زده اند که همان ملکه می شود. و به عبارت دیگر اینها خواسته اند بگویند که عدالت ملکه تنها نیست، اگر کسی کافر شد و الآن مسلمان شد و ما یقین کردیم که این ملکه دارد اما هنوز زمانی نگذشته که تحقق پیدا کند علی جاده الشرع آیا می گوئیم عادل است؟ خیر. باید مدتی بگذرد تا ببینیم آیا این ملکه مظهرش خوب است و استقامت بر جاده شرع دارد یا نه؟ و برعکسش کسی استقامت بر جاده شرع دارد نمی دانیم آیا از جهت تدین است یا نه؟ آیا عادل است که روز این فرمایشات اینها عادل نیستند. عادل آن است که استقامت بر جاده شرع داشته باشد و استقامت هم شرطش دوام است که هم تنقیح و هم مصباح الفقهاه هر دو بود و در عبارت شیخ نبود اما از کلمه استقامت درمی آید این مطلب. کسی که ماه رمضان آدم خوبی می شود نمی گویند مستقیم بر جاده شرع است چون بعد از ماه رمضان همه چیز و عبادات را کنار می گذارد.

پس قول دوم که بعنوان یک قول مطرح شده و در کتابها مطرح می شود ما باشیم و قائلین به این قول، این یک چیزی منهای ملکه نیست و منهای حسن ظاهر نیست، بلکه یک چیزی است که يتضمن الملکه و حسن الظاهر.

## جلسه ۳۵۴

### ۱۳ شعبان ۱۴۲۲

قول ثالث راجع به عدالت قول جماعتی از متقدمین است که در نقل اقوال سابقاً ذکر شد. گفته‌اند العدالة الاسلام وعدم ظهور الفسق. احراز شود که این شخص مسلمان است چه بالوجدان و چه تعبداً. فسقی هم از او ظاهر نشده باشد گفته‌اند شرعاً این عادل است. این قول با اینکه از نظر قائل و عمل اضعف الأقوال است، از نظر استدلال ادله متعدده‌ای برایش اقامه کرده‌اند. به نظر می‌رسد تبعاً للمشهور همه‌اش قابل مناقشه است.

قائلین به این قول که از شیخ مفید منقول است در بعضی از کتبشان و شیخ طوسی در خلاف و شهید ثانی در بعضی از کتب و ابن جنید. جماعتی مثل شهیدین، نراقی و بعضی دیگر از اعظام فرموده‌اند، این تفسیق عدالت نیست، این طریق عدالت را این قائل ذکر کرده است. یعنی نمی‌خواهند بگویند عدالت اسلام است مع عدم ظهور الفسق، می‌خواهند بگویند عدالت هر چه هست با مسلمان بودن شخص و اینکه فسقی از او صادر نشود کشف می‌شود. حرف، حرف بدی نیست و بعید است که بخواهند بگویند خود عدالت

این است.

دو اشکال بر اصل این قول شده است: گفته‌اند این قول از اول نمی‌شود به آن ملتزم شد و اگر ظاهر بعضی از روایات باشد باید تأویل شود. یک اشکالی شیخ فرموده‌اند و اشکالی هم بعض دیگر. شیخ فرموده‌اند که اگر عدالت این باشد یلزم آن یکون وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی. یعنی همین قدر که شما نسبت به زید تصور عدالت کنید می‌گوئید عادل است. وجود واقعی‌اش می‌شود عین وجود ذهنی از او. خوب چه عیبی دارد؟ شیخ فرموده‌اند: این منافات دارد با تقابل بین عدالت و فسق و ضدیت عدالت للفسق. یعنی اینکه گفته‌اند زید عادل است و عمرو فاسق است این ضد در زید موجود است و آن ضد در عمرو موجود است، این نمی‌سازد با اینکه وجود واقعی‌اش خود تصورش و وجود ذهنی‌اش باشد.

اگر ما باشیم و همین مقدار حرف بدون تکیه بر حرف‌های دیگر و مطالب دیگر، به نظر نمی‌رسد که این اشکال شیخ خیلی روشن باشد. چرا؟ چون اولاً، غیر وجود ذهنی‌اش باشد. این کبری چیست؟ یک استحاله‌ای از آن لازم است و یا التزام به این کبری جمع ضدین و احتمال نقیضین است؟ و اینکه فقهاء تقابل گذاشته‌اند بین عدالت و فسق، یکی‌اش تقابل ضدین است و یکی‌اش هم تقابل نقیضین است. در نقیضین شما چه می‌گوئیم؟ وجود و عدم، بیاض و عدم بیاض، در عدم شما چه می‌گوئید؟ آیا وجود واقعی‌اش عین وجود ذهنی‌اش نیست؟ اگر شما مثلاً ثابت کردید که عدالت امر وجودی است، آن وقت این اشکال وارد می‌شود که وجود واقعی‌اش نمی‌شود وجود ذهنی‌اش باشد. اما اینکه می‌گوید الإسلام و عدم ظهور الفسق، عدالت و فسق را شاید متناقضین می‌داند و ظاهر حرف هم همین است.

فسق امر وجودی است و عدالت امر عدمی است، عدالت نقیض فسق است نه ضد فسق. دیگر اینکه اصول دیگری که ما داریم چگونه است؟ اصل صحت، طهارت، حلیت چگونه است؟ وجود واقعی اش عین وجود ذهنی اش نیست؟ چرا؟ بمجردی که شما طهارت را تصور کردید در این شیء، نجاست ثابت نشده باشد و ظاهر نباشد طهارت حاصل است. بمجردی که شما تصور می‌کنید حلیت را و این چیز و حرمت ثابت نشده باشد حلیت وجود واقعی عین وجودها ذهنی است. آیا این گیری دارد؟ این به تنهایی نمی‌تواند اشکال باشد. بله اگر شما قبلاً ثابت کردید که عدالت و فسق ضدان هستند نه نقیضان، این اشکال وارد است چون در ضدین باید دو امر وجودی باشند و هر امر وجودی، وجود واقعی اش غیر وجود ذهنی اش است نه عین وجود ذهنی. شاید هم شیخ رضوان الله علیه تکیه کرده‌اند و می‌شود از فرمایشاتشان بدست آورد که فقهاء گفته‌اند عدالت و فسق ضدان هستند. اگر ضدین هستند این حرف درست نیست. اما کسانی که این حرف را می‌زنند و می‌گویند عدالت الإسلام و عدم ظهور فسق است این‌ها ضدین بودن را قبول ندارند.

یک اشکال دیگر اینجا بعضی‌ها کرده‌اند و گفته‌اند نمی‌شود گفت عدالت، اسلام است و عدم ظهور فسق، چرا؟ چون آنکه این حرف را می‌گویند یک تالی فاسدی دارد که نمی‌شود به آن ملتزم شود. تالی فاسد این است که باید عدالت یک حقیقت خاصه‌ای نداشته باشد و از صفات ذات الاضافه باشد. یک صفاتی هستند که حقائق خاصه دارد. انسان، حیوان، شجر، حجر، هوا، و یک چیزهایی هستند که حقائق خاصه ندارند و ذات الاضافه است، فوق یک حقیقت مستقلی نیست در وجود. اینجائی که ما هستیم فوق است نسبت به زیر زمین و تحت است نسبت به سقف مسجد، یمین و یسار همینطور و

یمینی غیر از یمین شماسست و دیگر صفات.

پس اگر گفتیم عدالت اسلام است مع عدم ظهور الفسق لازمه اش این است که عدالت از صفات ذات الاضافه باشد. یعنی من می دانم که زید مسلمان است و فسقی از او ندیده ام پس عادل است، شما از او فسق دیده اید پس فاسق است. پس زید یتصف بالعدالة ویتصف بالفسق به لحاظ عدم ظهور الفسق پیش من و ظهور الفسق نزد شما. این اشکال هم تام نیست، اگر کسانی که می گویند العدالة الإسلام وعدم ظهور الفسق، ادله شان تام بود که تام نیست، اگر تام بود و یکی از ادله شان روایتی است از حضرت صادق علیه السلام **فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً فهو من أهل الستر والعدالة**. اگر ادله اش تام شود می شود ذات الاضافه چه گیری دارد؟ مگر ما در شرع خیلی چیزها نداریم که ذات الاضافه است، طهاره و نجاست ذات الاضافه هستند. من نمی دانم این چیز طاهر است یا نجس، فهو لک طاهر و او می داند نجس است فهو له نجس. ممکن است که عدالت هم مثل همین چیزها باشد. باید ببینیم دلیلش چیست؟ بله کسانی که قائلند که عدالت ملکه است و حسن ظاهر است و استقامت بر جاده شرع است، آن ها این اشکال پیششان تام است اما آن هائی که این را قبول ندارند و قول اول و دوم را قبول ندارند، این اشکال بر آن ها وارد نیست. پس باید دید که دلیل شیخ مفید و ابن جنید استناد به چه کرده اند. اگر دلیلشان تام باشد ما هم ملتزم می شویم و اگر تام نباشد ملتزم نمی شویم.

عمده ادله این هاست. این ها یک مشت ادله اقامه کرده اند من جمله مرحوم شیخ طوسی در خلاف نقل شده است از ایشان که نقل اجماع کرده اند در این مسأله. یک ادله ای ذکر شده که تام نیست اما عمده ادله این است:

۱- استدلال شده است به اصالة عدم الفسق، گفته اند ما وقتی که شک



داریم که زید فاسق است یا نه؟ اصل این است که فاسق نیست، این استدلال نُسب الی شیخ الطوسی، فرموده است: **الأصل في المسلم العدالة والفسق طار يحتاج الی دلیل.** گفته‌اند اصل این است که ما اگر شک کردیم که این مسلمان عادل است یا نه، فسق چون امر عارض است و طاری است اصل عدمش است. این حرف تام نیست. چرا؟ چون ما باید ببینیم آیا عدالت وجودی است یا عدل؟ در باب طهارت و نجاست از ادله استفاده شده که طهارت امر وجودی است و نجاست هم امر وجودی است. اما طریق به طهارت امر عدمی است. یعنی اگر ما دلیل نداشتیم که کلّ شیء لک نظیف، حلال، طاهر می‌گفتیم هم حلیّت دلیل می‌خواهد و هم حرمت و طهارت. ولی حالا که دلیل داریم که کلّ شیء لک نظیف و حلال، می‌گوئیم فقط نجاست و حرمت دلیل می‌خواهد، طهارت و حلیّت دلیل نمی‌خواهد و شارع امر عدمی را موضوع برای وظیفه قرار داده است. در باب عدالت اگر یک همچنین چیزی ثابت می‌شد، فسق یعنی معصیت، یعنی ترک واجبات و اتیان حرام که این امر وجودی است، عدالت یعنی چه؟ اگر دلیل داشتیم که عدالت امر عدمی است یا اینکه امر وجودی است و طریقتش را شارع تعبداً امر عدمی قرار داده است. در باب طهارت کلّ شیء لک نظیف، نمی‌گوید هر چیزی فی واقعه نظیف است، گرچه مرحوم صاحب کفایه در اول استصحاب راجع به همین کلّ شیء لک نظیف فرموده: سه چیز از این استفاده می‌شود هم طهارت ظاهری، هم واقعی و هم استصحاب بخاطر حتی. اما مشهور طهارت واقعی را قبول نکرده‌اند و حرف هم حرف تامی است. گفته‌اند کلّ شیء نظیف نمی‌خواهد بگوید شارع هر چیزی را خلقه نظیفاً. شارع خیلی چیزها را خلقه نجساً. می‌خواهد بگوید طریق امر عدمی است و حکم واقعی را نمی‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید

کلّ شیء (که شیخ هم همین را فرموده‌اند) مشکوک (قسم ثالث نه واقع، مقام اثبات نه مقام ثبوت). مشهور فرموده‌اند که کلّ شیء ظهور در مقام اثبات دارد یعنی چیزی که شما شک می‌کنید این از آن اشیاء طاهره است یا نجسه است؟ برای شما بعنوان یک اصل عملی و بخاطر مصلحت تسهیل و هر مصلحت دیگری که خدای تعالی در نظر داشته است این را طاهر قرار داده است. آیا عدالت همینطور است؟ این دلیل دیگر می‌خواهد تا با این اصل ثابتش کنیم. با خود این اصل ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که عدالت این است. بله یک حرف است و آن اینکه عدالت چیست؟ عدالت بالتیجه اتیان واجبات و ترک محرمات است. بالنسبه به فعل محرمات، اصل عدمش است اما بالنسبه به فعل واجبات که اصل وجودش نیست، شما شک می‌کنیم که آیا زید محرمات را انجام داده است یا نه؟ می‌گوئید انجام نداده است. اما شک می‌کنید که آیا نماز صبح هم می‌خواند یا نه؟ می‌گوئید اصل این است که نماز صبح می‌خواند. چه اصلی است که این را بگوید؟ اگر کسی بگوید ملکه است که مسلماً امر وجودی است اما اگر کسی نگوید ملکه است باز با اصل، چه چیزی ثابت می‌شود اینجا؟

پس اصل عدم اثبات عدالت نمی‌تواند بکند مثل اینکه اثبات هیچ چیز نمی‌تواند بکند. شخصی آمده خواستگاری دختری، بد اخلاقیش برای ما محرز نیست، پس خوش اخلاق است آیا این اثبات می‌کند؟ نه. اگر خوش اخلاقی اصل عدمی باشد بله ثابت می‌شود. اما اصل عدمی بودن خودش دلیل می‌خواهد. در باب طهارت هم دلیل داریم که اصل طهارت است و اصل عدم حرمت است دلیل داریم و در اصول مفصل بحث می‌کنند که اصل حلّ است یا حرمت؟ وقتی که ثابت شد که الحلیه امر عدمی عند الشارع والطهاره امر

عدمی عند الشارع وطریق إلیه امر عدمی و در مقام وظیفه و اصل عملی امر عدمی است، اصل را جاری می‌کنیم. اما با اصل عدم هیچ چیزی را نمی‌توانیم ثابت کنیم. هر دو اثبات می‌خواهد هم فسق و هم عدالت. از اینکه فسق امر وجودی است و دلیل می‌خواهد تحققش در خارج، عدالت دلیل می‌خواهد تحققش در خارج، مگر شما با ادله مقتنع می‌شوید که عدالت مثل طهارت شارع امر عدمی قرار داده است یا اگر امر عدمی قرارش نداده بعنوان وظیفه طریقتش را امر عدمی قرار داده است اگر این ثابت شد که این آقایان یک عده روایت دارند و اگر آن روایات تام شد، حرف درست است ولی استدلال به روایات تام نیست.

دوم گفته‌اند اصل صحت، اصل الصحة في اقوال المسلمين وأفعالهم. ضع أمر أخیک علی أحسنه، اگر فسقی از کسی ندیدم می‌گوئیم عادل است. چرا؟ چون شارع جعل اصل کرده است که حمل بر صحت کنیم. نمی‌دانیم که زید معصیتی انجام می‌هد، واجبی ترک می‌کند؟ اصل این است که معصیتی نمی‌کند و واجبی ترک نمی‌کند، این اصل چیست؟ اصل عدمی است؟ نه. اصل تعبدی است و شارع فرموده بگو برادر مسلمانان کارش درست است و معصیت نمی‌کند و واجبات را ترک نمی‌کند.

این دلیل هم تام نیست. ما اصل صحت به چهار معنی داریم، دو معنایش مسلم است یک معنای سومش محل خلاف است و جماعتی قبول کرده‌اند که به نظر می‌رسد تام باشد و یک معنای چهارم دارد که آن تام نیست و آن چهارم در ما نحن فیه است.

اصل صحت در اقوال و افعال مسلمین یک وقت معنایش این است که لا نتهمه، اصلاً من زید را نمی‌شناسم که از کجاست؟ از چشمش پیدا است که آدم

دروغ گوئی است. اصل صحت می گوید نگو: لا تتهم أخاک. یا فرض کنید آدمی است که خیلی حرف می زند و متهمش می کنند که چگونه است یا خیلی ساکت است متهمش می کنند که چگونه است؟ اصل صحت می گوید احمل عمل أخیک علی أحسنه. متهمش نکن و جائز نیست متهم کردن شخصی بدون دلیل معتبر، اصل صحت به این معنا مسلم است و ربطی به ما نحن فیه ندارد. معنای دومش هم که مسلم است این است که اگر یک فعلی صادر شد از مسلمانی که ممکن است یکون علی وجه صحیح و یمكن أن یکون علی وجه باطل. ممکن است جائز و یا حرام باشد. اصل صحت می گوید حمل بر صحت کن این حرف را. شخصی یک دروغی نقل کرد نمی دانیم که این خیال می کند راست است، جاهل مرکب است یا نه می داند دروغ دارد می گوید، هر دو احتمال هست، احتمال هم می دهیم که گول خورده و خیال می کند راست است. پس معصیت کار نیست با این دروغ نقل کردن و احتمال هم دارد که می داند دروغ است و دارد می گوید. پس معصیت کار است، اصل صحت می گوید حمل بر صحت کن. یک فعلی صادر شده است نمی دانم علی وجه صحیح است یا علی وجه فاسد است.

سوم که محل خلاف است از معنای اصل صحت، این است که من نمی دانم اصلاً من عملی انجام داده ام یا نه؟ در صحرا می بینم چند نفر دارند میتی را تشییع می کنند و می خواهند دفن کنند نمی دانیم که آیا این ها غسلش داده اند یا نه؟ احتمال می دهیم که دهاتی هستند و مسأله بلد نیستند و نمی دانند باید غسل کنند و با لباس هایش دارند دفنش می کنند. این محل خلاف است که اصلاً نمی دانم عملی صادر شده است یا نه؟ یک وقت عملی صادر شده ولی نمی دانیم که آیا درست انجام شده یا نه؟ آیا اگر نمی دانیم که اصلاً غسلی

انجام شده یا نه؟ آیا مکلفیم که تحقیق کنیم یا اصل صحت جاری است. جماعتی گفته‌اند اینجا هم اصل صحت جاری است چون روایت می‌گوید: **ضع أمر أخیک علی أحسنه**. بگو غسل داده و کفن کرده و نماز خوانده و حتی اگر نمی‌دانی بگو انجام داده است. و جماعتی هم گفته‌اند روایت می‌گوید **أحمل فعل أخیک**، باید بدانم که کاری هست. این هم به ما نحن فیه ربطی ندارد. که محل خلاف است و از قدیم محل خلاف بوده است.

چهارم: احراز ما یحتاج فی احرازه الی اماره، آیا با اصل صحت ثابت می‌شود یا نه؟ یک آدمی را می‌بینیم در کوچه شک می‌کنیم که خوش اخلاق است یا بد اخلاق آیا مسائل دینش را می‌داند یا نه؟ این که شک می‌کنیم اگر بلد نیست که تعلیم احکام را باید به او آموزش دهیم و اگر بلد باشد که بر من واجب نیست، اصل صحت آیا می‌گوید بگو احکامش را بلد است و خوش اخلاق است؟ نه؟ اصل صحت منصرف از اینطور چیزهاست. ما اصل صحت داریم اما چیزهایی که عادتاً یحتاج فی اثباته الی اماره هیچ طرفش اصل صحت ثابت نمی‌کند. فسادش را ثابت نمی‌کند چون اصل صحت، صحت است و صحتش را ثابت نمی‌کند چون اماره نمی‌خواهد. ولو **"ضع أمر أخیک علی أحسنه"** اطلاق دارد، همانطوری که ما شک کردیم اصلاً این کار را انجام داده یا نه در واجبات، در آنجا **ضع أمر أخیک** می‌گیرد اما نسبت به اینطور امور احدی نگفته که اصل صحت جاری می‌شود. احد نگفته استدلال شده در ما نحن فیه به اصل صحت، اما همین آقایان در جاهای دیگر نظیر عدالت، اصل صحت را جاری نمی‌کنند. با اصل صحت ما نمی‌توانیم اثبات کنیم این شخص عادل است مگر اینکه از ادله استفاده شود که عدالت امر عدمی عند الشارع، یا خودش امر عدمی است یا اگر هم شارع عدالت را امر عدمی

نمی داند تعبداً طریقتش را عدمی قرار داده است مثل طهارت و حلیت. اگر این ثابت شد آن وقت دیگر محتاج به اصل صحت نیستیم همان اصل اول، اصل عدم الفسق جاری است، اما اگر این ثابت نشد اصل صحت روایاتش که صحت تعبدیه را می گوید یا بنای عقلاء که مقداری از اصل صحت روی بنای عقلاء هم هست و بنای عقلاء در یک حدی اصل صحت است و یکی از ادله اش فی الجملة بنای عقلاء هست، نه عقلاء و نه روایات اصل صحت وافی به اثبات آن قسم رابع از صحت نیست. پس ما باشیم و اصل صحت با آن عدالت ثابت نمی شود.

## جلسه ۳۵۵

### ۱۴ شعبان ۱۴۲۲

صحبت این بود که قولی نقل شده است که عدالت مجرد ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق، عرض شد که استدلال بر این قول کرده‌اند به ادله‌ای. بعضی‌ها تا ده تا دلیل برای این ذکر کرده‌اند. دوتا عرض شد: یکی اصل عدم و صحت و دیگری که عمده‌اش است عرض می‌کنم و بقیه‌اش در کتب مفصله مثل مفاتیح الأصول والفقہ متعرض شده‌اند. عمده دلیل این‌ها روایات است. طائفه‌ای از روایات است که ما باشیم و این روایات ظهور در این حرف دارد. فقط نمی‌شود پایبندش شد چون اشکال‌های سندی و دلالتی بر این روایات شده و به نظر می‌رسد که هیچکدام تام نباشد و جواب چیز دیگری است. روایات متعدد است که چندتا را ذکر می‌کنم.

۱- صحیحہ حریر عن الصادق علیه السلام روایات از نظر سند صحیحہ است بلا اشکال چون راوی همین است غیر از اینکه طرق دیگر هم دارد. کلینی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی عن حسن بن محبوب عن ابی ایوب خراز عن حریر عن الصادق علیه السلام روایت مفصلی است که مورد شاهد

این است: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً. وسائل ج ۲۷ ص ۳۹۷.

۲- صحیحہ بزنی راوی کلینی از علی بن ابراهیم عن ابيه ابراهیم بن هاشم (البته این شخص خلاف است که ممدوح است یا ثقه، معظم متأخرین قائل به وثاقتش هستند) عن احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی (از اصحاب اجماع است) عن ابی الحسن الرضا علیه السلام، فان الشهود رجلین ناصیین علی الطلاق أیكون طلاقاً، فقال علیه السلام من ولد علی الفطرة وإبان أجزت شهادته (معتبر و نافذ) علی الطلاق بعد أن يعرف منه خیرٌ (نکره در سیاق اثبات دلالت بر جزئیت می کند) وسائل ج ۲۲ ص ۲۶.

۳- در تنقیح از این روایت تعبیر فرموده به صحیحہ و علی المبنی صحیحہ نیست و محل خلاف است و مشهور صحیحہ نمی دانند. ج ۱ ص ۲۸۱. خبر عبد الله بن المغيرة عن ابی الحسن الرضا علیه السلام: رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصيين قال علیه السلام: كل من ولد علی الفطرة (الإیمان) وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته. وسائل ج ۲۷ ص ۳۹۳.

۴- صدوق از پدرش از علی بن محمد قتیبه (محل کلام است) عن حمدان بن سلمان نوح بن شعيب عن محمد بن اسماعيل (ابن بزی صحیح است) عن صالح بن عقبه عن علقمة بن محمد (صاحب دعاء علقمه بعد از زیارت عاشورا، هم علقمه و هم صالح بن عقبه محل کلام است ولی به نظر می رسد هر دو معتبر باشند) عن الصادق علیه السلام فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً ولم یشهد علیه عندک شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن کان في نفسه مذنباً. وسائل، ج ۲۷ ص ۳۹۵.

۵- روایت علاء بن سیابه، صدوق باسناده عن العلاء بن سیابه نقل فرموده



است: اسناد صدوق به علاء بن سیّابہ مجلسی در رجال بسیار پرفایده‌اش و مختصر و طبق نظر مشهور بنام وجیزه، طریق صدوق به علاء بن سیّابہ را نوشته "ق" کصح، م، ر، خ، ضخ، صح. معنایش این است که این طریق موثق و خود علاء بن سیّابہ موثق کصح است یعنی اصحاب اجماع میانشان است چون همه این‌ها امامی نیستند و بعضی موثق هستند. "م" یعنی خود علاء مجهول است و "ر" رأی خود مجلسی است که علاء ممدوح است و از خلاصه علامه نقل فرموده که علاء ثقه است. خلاصه محل خلاف است و علامه مجلسی، حلی، سید بحر العلوم این روایت را معتبر می‌دانند. خبر علاء بن سیّابہ عن الصادق علیه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام قال عليه السلام: لا بأس به إذا لم يُعرف بالفسق. وسائل، ج ۲۷، ص ۳۹۴.

۶- روایت سلمه بن کهیل است که مجموعه‌ای از مجهولین در آن هست عن علی عليه السلام انه قال شرع واعلم انّ المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً في حدّ لم يثبت منه أو معروف بشهادة زور أو ظنين. وسائل ج ۲۷ ص ۲۱۲.

استدلال شده به این مجموعه از روایات بر اینکه عدالت این است که مسلمان باشد و فسقی هم از او صادر نباشد. دیگر نه ملکه‌ای لازم است و نه حسن ظاهر و نه استقامت در جاده شرع یعنی لازم نیست احراز این‌ها بشود. به این استدلال اشکال‌هایی کرده‌اند که عمده‌اش دو اشکال است که به نظر می‌رسد و دو اشکال تام نباشد:

۱- اشکال سندی، تام نیست چون یک عده از این روایات بلا اشکال معتبر است و بالتعبد امام معصوم علیه السلام بعضی از این فرمایشات را فرموده‌اند: اشکال سندی از دو جهت تام نیست: ۱- در بین این‌ها چندتا معتبر است ولو یکی‌اش کافی است. و ثانیاً: اینکه اگر یک مطلبی اینطور معروف شد از

معصومین متعدد و با سندهای متعدد در تمام کتب اربعه موجود است. نمی‌شود گفت تام نیست حتی اگر یکی‌اش هم سند معتبر نداشت. این تواتر معنوی دارد. یعنی این مطلب و معنا و اخص مطلقش و قدر متیقنش تواتری است. بعضی گفته‌اند اقل تواتر ۳ - ۵ است و مشهور گفته‌اند اقلش خصوصیت ندارد، طوری باشد که انسان مأمون باشد که از توطی و اتفاق تمام این‌ها بر کذب باشد. و نه تواتر معنوی، که تواتر اجمالی دارد و انسان مطمئن است که اقلاً یکی از این‌ها از معصوم صادر شده است و بر فرض یکی از این‌ها هم سند نداشت. پس اشکال سندی به نظر می‌رسد که تام نیست.

۲- اشکال دلالی کرده‌اند. آمده‌اند یک یک روایات را گرفته و گفته‌اند این روایت معنایش این است و آن معنایش این است. یک چیزهای خلاف ظاهر. اشکال دلالی ظاهراً ندارد. یعنی ما باشیم و این تعبیر و ذهنمان را خالی کنیم؟ عدالت چیست؟ شاهد باید عادل باشد و عدالت یعنی چه، ملکه، حسن ظاهر، استقامت بر جاده شرع، این فرمایشات ظهور بر این حرف دارد.

آمده‌اند و گفته‌اند که ما جمع بین مجموع روایات که می‌کنیم می‌بینیم اسلام و عدم ظهور فسق کافی نیست که ظاهر این تکه از روایات است. همه روایات را باید با هم ملاحظه کرد. این حرف همه تام نیست. ما کبری را قبول داریم. باید هر جایی همه روایات را با هم ملاحظه کنیم، اما صغری، وقتی که ما همه روایات را با هم ملاحظه کردیم، این قاعده‌اش این است که حمل نصر بر ظاهر کنیم یا ظاهر بر نص؟ همه جا حمل ظاهر بر نص می‌شود. اینجا هم بخواهید حمل ظاهر بر نص کنید باید روایات ملکه و روایات استقامت بر جاده شرع و حسن ظاهر را حمل بر این کنید (روایاتی که می‌گویند صرف ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق) چرا؟ چون همیشه اخص حمل بر اعم

می‌شود چون اعم نص است. اگر یک دلیل از غسل جمعه سؤال کرد و حضرت فرمودند: لا بأس بترکه و یک دلیل دیگر گفت يجب غسل الجمعة یا اغتسل غسل للجمعة، يجب ظهور در وجوب دارد چون به معنای یتب است. فعل امر هم ظهور در وجوب دارد. اما لا بأس بترکه نصر در عدم وجوب است. آن حمل بر استحباب می‌شود. اگر یک روایت می‌گوید: که عادل کسی است که تثق بدینه و امانته، یک روایت می‌گوید: تعرفوه بالستر والعفاف، ان يكون ساتراً لجميع عيوبه و تارك محرمات باشد. این روایت می‌گوید: مسلمان باشد و فسقی هم از او صادر نشود این عادل است. آن‌ها را حمل بر این می‌کنیم چون این نص است و اطلاقی می‌گوید: آن قید، غیر لازم است و بر درجات عدالت حمل می‌شود.

ما باشیم و قاعده اصولی که در فقه هم در ده‌ها مورد فقهاء بکار برده‌اند، عرفی هم هست این است که حمل ظاهر بر نص کنیم نه حمل نص بر ظاهر. این روایاتی که می‌گوید ملکه لازم نیست یعنی اطلاقی اقتضاء می‌کند نه ملکه و نه حسن ظاهر و نه استقامت بر جاده شرع، بقیه‌اش نص در این است که ملکه لزومی ندارد. پس این جواب هم تام نیست. خوب ما که ملتزم به ملکه شدیم یا استقامت بر جاده شرع یا حسن ظاهر که به نظر می‌رسید ملکه اقرب هست از اقوال دیگر، از این روایات دو جواب داریم که غالباً این دو جواب خصوصاً جواب اول را ندیدم کسی متعرض شده باشد اما جاهای دیگر این جور جواب را داده‌اند و بنده هم از جاهای دیگر استفاده کرده‌ام.

۱- ملاحظه کنید مرحوم شیخ در آخر رسائل در باب تعارض، متعرض این مطلب هستند و در فقه هم مکرر بکار برده شد که می‌گویند تعارض نیست اگر جمع دلالی باشد و لهذا جمع دلالی مقدم بر همه اقسام تراجیح

است. چون ترجیح روایتی بر روایتی دیگر فرع تعارض است و تعارض یعنی تنافی، اگر جمع دلالتی دارد تنافی اسمش نیست مثل عام و خاص. **أكرم العلماء** (عدول و غیر عدول) **لا تكرم فساق العلماء** (علماء فساق تنها را می گیرد) اینجا ما بیائیم ببینیم کدامش اصح سنداً است؟ نه چون باید تنافی باشد که نیست، حمل ظاهر بر اظهر می شود. عام ظاهر است و خاص اظهر. می گوئیم مراد از **أكرم العلماء**، علماء غیر فساق است، این جمع دلالتی است جمع دلالتی آن جمعی است که به عرف اهل لسان این دوتا را که بدهید می گوید مراد این است. اگر جایی جمع دلالتی بود نوبت به حمل بر تقیه، تعارض و تساقط، ترجیح به اقدمیت، موافق با کتاب است، مخالف عامه است نمی رسد. چون آنها تماماً فرع تعارض است. تعارض هم در جایی است که جمع دلالتی نباشد. اما در عین حال خود مرحوم شیخ و مشهور فقهاء از زمان شیخ طوسی تا به امروز این است که در باب مغرب که آیا نماز مغرب و افطار عند استتار جائز می شود یا **عند ذهاب الحمرة المشرقية**؟ روایاتی می گوید **عند ذهاب الحمرة المشرقية** و روایاتی معتبر می گوید عند استتار قرص. جمع دلالتی و تعارض دارد. جمع دلالتی این است که بگوئید عند استتاد القرص مغرب می شود احکامش، و تأخر تا **ذهاب المرة المشرقية** افضل است و مستحب و علی القاعده هم هست. اما مشهور اینجا گفته اند اینها متعارضانند و حمل کرده اند روایات استتاد قرص را بر تقیه، حمل بر تقیه فرع تعارض است، تعارض در جایی است که جمع دلالتی نباشد. همین شیخ انصاری که در اصول و فقه فرموده اند با جمع دلالتی نوبت به تعارض نمی رسد چرا اینجا حمل بر تقیه کرده اند؟ چون یک نکته ای در کار هست که در موارد متعدد هم در فقه آمده که یکی اش هم همین مسأله مغرب است و یکی اش هم ما نحن فیه است. اگر

یک چیزی از مسائل محل ابتلاء عام بود و عامه یک نظری بر آن داشتند و آن نظر زود ظهور پیدا می‌کرد اینجا حمل بر تقیه یعنی ترجیح بجهت صدور مقدم می‌شود بر جمع دلالی، چرا؟ چون ظهور که یک سد اسکندر نیست، یک چیز عقلانی است و جمع دلالی یک مطلب عقلانی است. عقلاء اگر در یک مورد تقیه شدید محمل ابتلاء معظم شد یا محمل ابتلاء زیاد شد اینجا جمع دلالی نمی‌کنند. عین این می‌ماند که می‌فرمائید صیغه امر و افعال ظهور در وجوب دارد. در عین حال می‌گوئید اگر در مقام توهم حذر شد وجوب ندارد چرا؟ چون ظهور در وجوب یک مطلب عقلانی است اگر بعد الحذر یا در مقام توهم حذر مولی امر کرد، ظهور عقلانی در الزام ندارد. مولی با عبدش بخاطر کار خلافش دعوا کرد. عبد سر به زیر ایستاد بعد مولی به عبد گفت برو. آیا واجب است برود؟ نه، یعنی لازم نیست که بایستی. چون در وقت دعوا عبد حق نداشت برود و بی‌اعتنائی به مولی بود باید می‌ایستاد، توهم این است که محذور باشد رفتن عبد، ولی بعد گفت برو، یعنی آزادی، نه اینکه واجب است بروی که اگر نرفت کار حرامی کرده باشد و مخالفت مولی کرده باشد. چرا فقهاء این را می‌گویند؟ چون می‌گویند: ظهور یک مطلب عقلانی است. جمع دلالی هم از مطالب عقلانی است یعنی به عقلاء بدهید جمع می‌کند لذا می‌گوید تنافی نیست و تعارض نیست اگر جائی بود که تقیه محمل ابتلاء عموم شد جمع دلالی عقلاء نمی‌کنند و لااقل شک می‌کنیم در این ظهور. لهذا مشهور، شهره عظیمه متقدمین و متأخرین بر این هستند که مغرب شرعی عند الذهاب الحمرة المشرقية است با اینکه خود همین فقهاء جمع دلالی را قبول دارند و در موارد متعدد جمع دلالی را مقدم کرده‌اند بر جهت صدور و اینجا جمع دلالی دارد روایاتش.

می خواهم عرض کنم یکی از دو جواب اوضح و واضح در ما نحن فیه همین است. عام در باب شهادت مسلمان باشد و نماز می خواند کافی است و کاری ندارد که چه کاره است، و تخفیفی هم نمی کنند و تا الآن هم در فقه شان همین است. آن وقت مسأله شهادت یک مسأله محل ابتلاء است. چون شیعه خیلی محشور بوده اند با عامه در آن زمان ها. و با هم اختلافاتی داشتند در امور زندگی. اگر بنا بود این شیعه در دادگاه بگویند که من این شاهد را قبول ندارم و نمی دانم که عادل است یا نه می فهمیدند که شیعه است و چه بسا همین یک مسأله سبب می شد که خونس ریخته شود. حمل بر تقیه یکی از محامل عقلائیة است. این یک جواب که به نظر می رسد بهتر باشد از آن جواب. دیگر اینکه اگر این را نگوئید و بعضی از آقایانی که جمع دلالی را مطلقاً مقدم می دانند می گویند وقتی که تنافی نبود نوبت به حمل بر جهت صدور نمی رسد حمل بر تقیه، این یک جواب دیگر است و جواب دیگر این است که این روایات قطعاً از معصوم بعضی هایش صادر شده اما اعراض قطعی از آن هست. فقهاء در باب عدالت گاهی از اطلاقش استفاده شده، گاهی به آن ها نسبت داده شده چون این روایات را نقل کرده اند اما خود همان ها، آیا شما یک فقیهی را پیدا می کنید که قائل به این قبول باشد و جائی دیگر مخالفتش نگفته باشد؟ خود شیخ طوسی در خلاف این را فرموده اما در معظم کتبش خلافش را فرموده است. و هکذا شیخ طوسی.

اگر یک جائی داشته باشیم که در آن ها اعراض قطعی هست یکی همینجاست. آن وقت چطور می توانیم با اعراض صدها فقهاء متقین از این روایاتی از دست خود به آن ها به ما رسیده، خودش ملتزم به این ظاهر نشده است. آیا حجیت عقلائیة در مقام تنجیز و اعدار دارد؟ نه. پس به نظر می رسد

که مناقشه در این روایات این دو مطلب است:

۱- حمل بر تقیه، لظهور التقیه فیها و اقوائت حمل بر تقیه بر جمع دلالی که هستند.

۲- اعراض مسلّم در اینها هست.

اما اشکال سندی، دلالی، جمع دلالی به نظر می‌رسد قابل جواب باشد. پس این قول جمله و تفصیلاً به نظر می‌رسد خیلی معطل در آن شویم. گرچه خیلی حرف گفته‌اند در این.

## جلسه ۳۵۶

### ۱۷ شعبان ۱۴۲۲

صحبت این بود که عدالت چیست؟ پنج قول نقل شد که عرض شد دو قولش مرجعش به یک قول است که بالتیجه می شود چهار نفری سه قولش صحبت شد. قول چهارم حسن ظاهر است که جماعتی از متأخرین به بعد قائل شده اند که عدالت خود حسن ظاهر است. یک وقت می گوئیم عدالت ملکه است و حسن ظاهر و طریقت عقلائیة دارد و کاشفیت دارد. ملکه داخل شخص را از چه تشخیص می دهیم؟ از ظاهرش که این حسن ظاهر برای ما طریق می شود که کشف کنیم که این شخص شخصی است ملکه دار. مشهور متأخرین از شیخ انصاری به اینطرف فرموده اند عدالت ملکه است. اینهایی که گفته اند ملکه است معنایش این نیست آن ملکه راسخه قویه ای که قابل تخلف نیست، آن مطلب است که قابل تخلف نیست و آن اعلی درجات ملکه است که می شود گفت بعد از اعلی درجات ملکه است. ملکه از ملک است، انسان عبای خودش را مالک است با آن هر کاری که دلش می خواهد انجام می دهد ولی عبای دیگر را مالک نیست اگر بخواهد در عبای دیگری



نماز بخواند باید اجازه بگیرد. انسان یک مجموعه شهوات دارد: شهوات جنسی، ظهور، غضب، طعام و شراب، یک وقت این شهوات در کنترل هستند. یک وقت پی کنترل هستند. کنترل اسمش ملکه است. اگر ماشینی ترمزش قطع است فرمان ندارد این بی ملکه است اما ماشینی که ترمز دارد و ملکه، ای ملکه دار است یعنی راننده ما یک حرکت و سکون این ماشین است. اما آیا همه ترمزها و فرمانها مثل هم هستند. یک ماشینی که هم ترمز دارد و هم فرمان دارد اگر با سرعت ۱۵۰ کیلومتر حرکت کند ترمز بگیرد ماشین چپ می‌شود. یک ماشینی که ۱۸۰ کیلومتر هم که برود ترمز بگیرد هیچ اثری برایش ندارد. پس ترمز اول ضعیف و دوم قوی. آقایانی که فرموده‌اند: ملکه و استدلال روایات کرده‌اند که ملکه را استظهار کرده‌اند که به نظر می‌رسد همین اقرب است اینها اعلی درجه ملکه را نگفته‌اند. این شخص مالک شهواتش باشد که این معنای مشکک است. یک وقت که این شخص که مالک شهواتش است اگر سه روز هم گرسنگی بکشد حرام نمی‌خورد یک وقت اگر سه روز گرسنگی بکشد دست به حرام می‌زند. این معنایش این نیست که ملکه ندارد. ملکه‌اش به آن قوت نیست.

کسانیکه گفته‌اند عدالت ملکه است یعنی نفسش کنترل داشته باشد و نفسش مالک باشد، اما این مالک بودن در چه حدی است؟ آنوقت اگر گفتم ملکه دارد این معنایش نیست که معصیت نمی‌کند. دوتا عادل که هر دو هم ملکه دارند، هر دو گاهی معصیت از آنها صادر می‌شود. فقط یکی زودتر صادر می‌شود و دیگری دیرتر. یکی مرحوم شیخ انصاری است که لبه‌های نان خمیر را می‌خورند و دیگری آن رفیقشان است که آن هم ملکه داشته و متقی بوده و وسط نان که خوشمزه‌تر است با شیر می‌خورده است.

پس کسانی که می گویند ملکه منظورشان ادنی درجه ملکه است. قدری که صدق کند که این آدم عقیف است. ملاحظه کنید یک آدم هائی هستند که خجالتی نیستند، در هر مجلسی می تواند هر حرفی را بزند و یک آدم هائی هستند که خجالتی هستند، این ملکه حیاء و خجالت در این دو انسان است؟ نه. ممکن است ده نفر همه ملکه حیاء و خجالت دارند اما یکی مثل پیامبر ﷺ است که طرف می آید و می گوید من می خواهم دخترم را بفرستم که عیال شما شود و پیامبر ﷺ هم صد در صد مایل نیستند صورتشان هم از خجالت سرخ می شود سرشان را زیر می اندازند و نه نمی گویند و اگر یک نه بگویند یک عمر مبتلا نمی شوند اما این یک نه را نمی گویند. یکی دیگر هم حیاء دارد ولی در این حد نیست. اینها همه ملکه حیاء دارند ولی درجات دارد.

ملکه ایشان به واجبات و ترک محرمات دارای مراتب است و اینطور نیست که راهی به کشفیت نداشته باشیم. بله یک وقت شک می کنیم که این درجه مرتبه ای از ملکه عدالت است و شاید اکثر موارد است که نمی توانیم تشخیص دهیم.

مرحوم صاحب جواهر از مقدس اردبیلی نقل می کند که می فرمایند بعضی ها ملکه عدالت را بگونه ای تصور کرده اند که انسان نمی تواند مطمئن شود مگر در مقدس اردبیلی یا فلانی. بعد صاحب جواهر می فرمایند: ملکه حتی مقدس اردبیلی چون به مقدس اردبیلی گفته اند اگر از نظر جنسی در سختی بودید و یک مورد بی مانع پیدا شد چه می کند؟ ایشان فرموده بودند پناه می برم به خدا. یعنی چه پناه می برم به خدا؟ یعنی نمی دانم ملکه ام در چه حد است. یعنی ملکه دارد و همین که ملکه قوی دارد در عین حال می گوید پناه می برم به خدا، حقیقتش هم هست. چون شهوت گاهی اوقات غلبه می کند.

بلکه هر چقدر هم که قوی باشد گاهی اوقات تسلیم می‌شود و مغلوب می‌شود.

پس کسانی که می‌گویند عدالت ملکه است نه یعنی اعلی درجات ملکه، ملکه ادنی درجات ملکه. فقهاء می‌گویند کُر، ۲۷ وجب است، وجب مستوی الخلقه فرق می‌کند. ۱۰ نفر که متوسط القامه باشند، خود متوسط‌ها هم وجب‌هایشان فرق کند. آن وقت ۲۷ مکعب اگر کُر باید باشد چقدر فرقی می‌شود. فقهاء می‌گویند وقتیکه فرقی زیاد است، ادنی درجه کُر است، یعنی آن کسی که مستوی الخلقه است و متوسط، نه طویل است. و نه قصیر، آن کوچکترین متوسطها، وجبشان ملاک است یا اینکه اگر با بزرگترین متوسطها حساب کنید شاید چند سطل آب یا بیشتر فرق کند. همیشه اگر یک مفهومی موضوع یک حکمی شد و مفهوم مشکک بود، ادنی مراتبش کافی است.

پس ملکه یک چیز خیلی مشکل نیست که اگر نباشد عدالت ملکه باشد همه کارها زمین بماند و شاهد طلاق، مرجع تقلید کمیاب باشد و امام جماعت پیدا نشود و ... بله نسبت به غیر عادل کمتر است که ممکن است در یک میلیون نفر کمتر عادل پیدا شود.

قول دیگر قول اخیر باشد که جماعتی از اعظم قائل شده‌اند. فرموده‌اند حسن ظاهر خودش عدالت است، اگر گفتیم عدالت ملکه است، از حسن ظاهر ما کشف می‌کنیم غالباً ملکه را. یا ببیند می‌گوید این ببیند دارد. چون ببیند از کجا کشف می‌کند ملکه را؟ از حسن ظاهرش و معاشرت با او. اما جماعتی که گفته‌اند خود حسن ظاهر عدالت است. اگر کسی اتیان واجبات و ترک محرمات را کرد خود این عدالت است. فرقی هم در این ظاهر می‌شود که اگر ما در یک موردی بنحوا قرائت شک کردیم این آدم حسن ظاهر دارد

آیا باطنش ملکه عدالت است و خودش عدالت است، شارع تعبداً این را عدالت حساب کرده است. مثل اینکه شارع طریقت تعبدیه برای خیر عادل قرار داده به تمام احکامش و به تمام موضوعاتش. خون نجس است نه معلوم الدمیة. من بدانم این خون است یا شک کنم علی نحو الجهل المركب یقین کنم که خون نیست، اگر واقعاً خون است نجس است. طریق کاشف به اینکه این خون است یا نه قول ثقة و عادل است که شارع اعتبار کرده آن را، اما به عنوان طریق اعتبار کرده نه بعنوان اینکه خودش موضوعیت دارد. در حسن ظاهر قائلین به ملکه می گویند حسن ظاهر طریقت عقلائیه دارد و بیش از این چیزی نیست، قائلین به حسن ظاهر می گویند طریقت تعبدیه دارد. یعنی می گویند مادامی که برای شما کشف خلاف شود زید که حسن ظاهری دارد عادل است. موضوع تقلید همین حسن ظاهر است که اگر یک موردی دیدید که شخص حسن ظاهر دارد اما احتمال عقلائی و جدی می دهید (نه یقین) که ظاهر سازی دارد می کند و داخل نفسش خوف از خدا نیست، قائلین به حسن ظاهر می گویند این عادل است. بله اگر کاشف کردید و یقین کردید که دارد ظاهر سازی می کند و این حسن ظاهر نه برای خوف خداست، حسن ظاهری ها هم می گویند عادل نیست. نتیجه حسن ظاهر شما و ملکه این ها هر دو یک حرف می زنند، فقط فرقی در این است ملکه ایها که مشهور از شیخ به اینطرف هستند می گویند عدالت خودش ملکه است و اقل مراتب آن مالک بودن شهوات خودش مقابل اوامر و نواهی الهی مالک است. از کجا به این پی میبریم؟ از حسن ظاهر. اما حسن ظاهر طریقت عقلائیه دارد نه طریقت تعبدی. حسن ظاهری ها می گویند عدالت ملکه است، یعنی اگر شخص حسن ظاهر دارد و شما یک حرام از او ندیدید ۱۰ سال هم با او زندگی کردید اما

یقین دارید دارید ظاهر سازی می‌کند، حسن ظاهری‌ها نمی‌گویند این عادل است. فرق بین حسن ظاهری‌ها و ملکه‌ای‌ها در این است که حسن ظاهری‌ها می‌گویند شارع حسن ظاهر را طریق تبعدی برای عدالت قرار داده است. یعنی عدالت ملکه است اما کسی که حسن ظاهر دارد و برای شما کشف خلاف نشده که ظاهرش که ضد واقعش است شارع می‌گوید بگو این عادل است و الغ احتمال الخلاف گفته‌اند عدالت ولو واقعاً ملکه است اما تا کشف خلاف نشود تا شما یقین نکنید که ظاهر سازی است ظاهرش ظاهر متدینین است همین عدالت است. این قول دلیلشان چیست؟ فرموده‌اند دو دلیل را با هم جمع می‌کنیم و از آن حسن ظاهر در می‌آید.

۱- اینکه دلیل داریم که امام جماعت باید عادل باشد.

۲- دلیل داریم که اگر کشف خلاف شد نمازش درست است. و اگر این دو دلیل را با هم جمع کنیم مقتضای جمع بین این دو دلیل این است که قائل به حسن ظاهر است به عنوان طریق تبعدی نشود چطور؟ گفته‌اند اگر آنکه می‌گوید امام جماعت باید عادل باشد این ظهور دارد در عدالت واقعی، الفاظ ظهور دارند در معانی نفس الامر به، امام جماعت عادل، باشد یعنی عادل واقعی. دلیل دیگر که می‌گوید اگر نماز خواندید و بعد کشف کردید این امام جماعت واقعاً فاسق است نمازتان درست است، اگر عدالت شرط واقعی است همانطور که ظاهر دلیل اول است باید نمازش باطل باشد. از اینکه گفته‌اند نمازش صحیح است پس معلوم می‌شود عدالتی که در نماز جماعت گفته شده یعنی حسنک ظاهر و این شخص که شما پشت سرش نماز می‌خوانید ظاهرش، ظاهر تدین باشد و این طریقت تبعدیه دارد، یعنی ولو احتمال بدهید که تقوی ندارد اما این بی‌تقوائی اگر در او ظهور ندارد می‌تواند پشت سرش

نماز بخوانید. پس جمع کرده‌اند بین این دو دلیل که هر دو مسلم است، اگر بعد از نماز کشف خلاف شد چرا نماز باطل نیست؟ پس معلوم است که همان ظاهر عدالت است مادامیکه کشف خلاف نشده باشد این دلیل اول برای حسن ظاهری‌ها. ملکه ایها جواب داده‌اند و گفته‌اند این تام نیست و ما از جمع دو دلیل کشف نمی‌کنیم لجهات.

۱- دلیل اول ظاهرش این است که عدالت واقعی در امام جماعت شرط است، دلیل دوم نمی‌گوید ایتم صحیح بوده، می‌گوید نماز شما اعاده نمی‌خواهد و فرق است بین صحه الایتام یعنی اقتداء و بین صحه الصلاة، شارع شاید ارفاقاً گفته صلاة صحیح است ولو باطل بوده گفته صحیح است نمازی که لا تعاد الصلاة چه می‌گوید؟ می‌گوید این نماز صحیح است و اعاده نمی‌خواهد و تفضل کرده و چیزی که بر خلاف گفته خودش است پذیرفته. گفته‌اند ادله دوم اگر می‌گفت اقتداء شما صحیح بود بله اقتضاء بین دلیل اول و دوم حسن ظاهر بود، اما دلیل دوم می‌گوید نماز شما صحیح است، نمی‌گوید اقتداء صحیح است.

یک جواب دیگر گفته‌اند در جمیع مشروطها و شروطها که یکی‌اش هم عدالت در جماعت است هم عند العقلاء و هم عند الشارع ما دو قسم شرط داریم: شرطهای واقعی که اگر کشف خلاف شد کشف از بطلان عمل می‌کند و یک قسم شرطهای علمی است که اگر کشف خلاف شد شرط واقع نبوده، عملکرد بوجود هذا الشرط بوده است چه واقعاً باشد یا نباشد. مثل در باب طهارت از حدث که مشهور می‌گوید شرط واقعی است. طهارت از خبث، نجس نبودن لباس و بدن مصلی، این شرط واقعی در صحت صلاة است؟ خیر، این شرط علمی است. اگر دو نفر با لباس نجس نماز می‌خوانند، یکی

می‌داند لباسش نجس است و دیگری نمی‌داند، آنکه می‌داند نمازش باطل است و آنکه نمی‌داند لباسش نجس است نمازش صحیح است. مگر طهارت بدن و لباس شرط نیست؟ چرا. اما شرط علمی است. گفته‌اند حالا که شروط بر دو قسم است فلعل العدالة شرط علمی، کشف نمی‌کند که عدالت خودش حسن ظاهر است. اشتراطش علمی است در جماعت. یعنی اینکه دلیل می‌گوید اگر بعد از نماز کشف شده امام جماعت عادل نبوده و نماز شما صحیح است، این اعم است از اینکه بگوئیم شارع می‌خواهد بگوید عدالت پیش من حسن ظاهر است. شاید از باب این است که اشتراط صحة الجماعة بالعدالة شرط علی است نه شرط واقعی.

جواب سوم گفته می‌شود که اگر دلیل گفت جماعت باطل است، آیا این کشف می‌کند که خود نماز هم باطل است؟ این اعم از آن است. اگر شخصی خیال می‌کرد اینجا زید دارد نماز می‌خواند یک شخصی است نابینا خیال کرد این شخصی که دارد نماز می‌خواند زید است نابینا هم به او اقتداء کرد بعداً کشف شد که آن شخص همینطور در غیر نماز داشته اذکار نماز را یک یک به دیگری آموزش می‌داده است، آیا نماز این مأموم باطل است؟ نه. چرا؟ این مأموم جماعت نبوده اما اصل صلاة باطل است یک دلیل دیگر می‌خواهد. دلیلی که می‌گوید اگر انکشف امام جماعت فاسق است بعد از نماز، نماز درست است نمی‌گوید جماعت درست است، اگر این را می‌گفت مقتضای جمع بود. الصلاة لا تبطل به بطلان الجماعة، یک جاهای باطل می‌شود مثلاً اگر نیت تقییدیه بود یعنی شخص می‌گوید خدایا من نماز جماعت می‌خوانم که اگر جماعت نباشد نماز نمی‌خواهم بخوانم اگر انکشف بطلان الجماعة، نمازش باطل است.

دیگر در جائی که ترتیب آثار جماعه صحیحه را داده باشد. یعنی دو بار رکوع رفته به خیال اینکه امام هنوز در رکوع است. در نماز جماعت این درست است اما اگر واقعاً جماعت نبود واقعاً درست است؟ یعنی اگر مأموم در تاریکی و نابینائی سرش را از رکوع برداشت، وقتیکه برداشت یقین کرد که هنوز امام سر از رکوع بر نداشته (امام درست و عادل مسلم) دوباره مأموم به رکوع رفت، رکوع اقتدائی، بعد کشف شد که امام برخواسته بوده و حالا رفته به سجود، آیا می گویند این نماز درست است؟ نه. چون واقعاً رکوع اتباعی نبوده و تقیید به اتباع بوده است. اینجا تبعاً لبطلان الجماعه اصل صلاه باطل می شود. اما در غیر این دو مورد اگر جماعت باطل شد نماز باطل نمی شود و دلیل می گوید نماز باطل نیست اگر انکشف فسق الامام.



## جلسه ۳۵۷

### ۱۸ شعبان ۱۴۲۲

صحبت راجع به قولی بود که می فرمود عدالت حسن ظاهر است. این قول در این است که خود حسن ظاهر بدون اینکه طریقیه عقلائییه داشته باشد و کاشفیت عقلائییه از ملکه آیا این عدالت است؟ جماعتی همین را فرموده اند که اگر ما باطن شخص بر ایمان کشف شد بحثهای عدالت و اقوال عدالت مورد علم به ملکه با علم به عدم ملکه از آن خارج است. یعنی بحث این است که آیا در جایی که ما علم نداریم که این شخص ریاکار است و علم هم نداریم که ریاکار نیست در این طرف آیا حسن ظاهر عدالت است؟ جماعتی گفته اند: بله ملکه ایها گفته اند عدالت نیست. باید این حسن ظاهر کشف کند از تدین باطنی این شخص.

اینها چند دلیل اقامه کرده اند. دلیلی قبلاً عرض شد. دلیل دیگری که اقامه کرده اند. گفته اند در باب شاهد دو طائفه عبارات ما داریم: ۱- طائفه ای می گوید شاهد باید عادل باشد. ۲- یک طائفه می گوید شاهد باید حسن ظاهر داشته باشد. جمع بین این دو طائفه که می کنیم، مقتضای جمع عرفی این است

که این عدالت که دو شاهد لازم است همان حسن ظاهر است. روایاتی که می‌گویند حسن ظاهر در شاهد باشد می‌گوئیم حسن ظاهر همان عدالت است و عدالت یعنی حسن ظاهر. با یک ضمیمه و آن این است که مسلماً روایاتی که می‌گویند عدالت و روایاتی که می‌گویند حسن ظاهر در شاهد، نمی‌خواهد دو چیز را شرط کند. یعنی خارجاً مسلّم است که دو شرط در شاهد لازم نیست یکی اینکه عادل باشد و دیگر اینکه حسن ظاهر داشته باشد. با این ضمیمه گفته‌اند عدالتی که در طائفه اولی است این عدالت یعنی حسن ظاهر.

ما باشیم و همین قدر حرف، قابل مناقشه است. چرا؟ چون روایاتی که می‌گویند شاهد باید عادل باشد، خوب باید عادل باشد. باید ببینیم عادل بودن یعنی چه؟ و چه مرادشان است؟ طائفه دوم می‌گویند شاهد باید حسن ظاهر داشته باشد. حسن ظاهر داشتن بعنوان طریقتی تعبذیه یا عقلائی؟ اگر روایاتی که می‌گویند شاهد حسن ظاهر باید داشته باشد از باب طریقیه عقلائی است کشف می‌کند که این طریق عدالت است نه خودش عدالت است. اگر فرمودید روایاتی که می‌گویند حسن ظاهر معنایش تعبذ است. یعنی حسن ظاهر را شارع اعتباره عدالتاً. این لازم نیست کشف کند از یک چیز دوم که آن هم عدالت است که ملکه باشد. اگر این طائفه دوم ظهور در این معنا داشت که طریقیه تعبذیه است که جماعتی مثل صاحب جواهر و بعضی دیگر خواسته‌اند این ادعا را کنند حرفشان خوب است و کبرایشان تام است. حرف سر صغری است. اگر این ظهور نشد اینجا قاعده‌اش این است که حمل کنیم بر طریقیه عقلائی. یعنی کاشفیت. کاشفیت از چه؟ یک منکشف می‌خواهند. یک چیز مخفی می‌خواهد که این کاشف از آن است. یک چیز هدف می‌خواهد که این حسن ظاهر طریق به وصول به آن است. آنوقت عدالت می‌شود آن و این

می‌شود طریق. پس باید بررسی کرد در روایات طائفه دوم را که می‌گوید عدالت یعنی حسن ظاهر، ببینیم این ظهور در طریقیه تعبیه دارد و شارع می‌گوید عدالت شرط است اما فرموده حسن ظاهر عدالت است.

قبل از اینکه روایات را بخوانم کسانی که به آن‌ها حسن ظاهر نسبت داده شده بعضی‌هایشان به طریقیه عقلائیه تصریح کرده‌اند. یعنی حسن ظاهر را که گفته‌اند نه از باب تعبّد. مرادشان بیان طریق غالبی به ملکه است. یکی از آن‌ها استاد صاحب جواهر مرحوم کاشف الغطاء است. در کتاب کشف الغطاء ج ۱ ص ۲۶۷ می‌فرماید: بل یکفی حسن الظاهر من حصول اقوال او افعال متکررة تؤذن بثبوت التقوی و المروة. اینطور حسن ظاهر کافی است. حسن ظاهری که کاشف باشد و حسن ظاهر را ایشان مقام اثبات گرفته نه خودش مقام ثبوت است. نه خودش تعبّد شرعی است.

چند عبارت دیگر می‌خوانم. علامه در قواعد ج ۳ ص ۴۳۰ در کتاب شهادات فرموده: ولا یکفی فی الحکم معرفة اسلامهما مع جهل العدالة ولا يجوز ان يؤول علی حسن الظاهر. اگر دو شاهد را دید ظاهرشان خوب است نمی‌شود بر آن اعتماد کنند و باید این حسن ظاهر کاشفیت داشته باشد و خودش عدالت نیست.

علامه در ارشاد ج ۲ ص ۱۴۱ - ولا یکفی معرفة (قاضی) بالاسلام ولا البناء علی حسن الظاهر.

علامه در تحریر چاپ قدیم ج ۲ ص ۱۸۴ - ولا يجوز له (القاضی) التأویل بالشهادة علی حسن الظاهر، بل لا یحکم الا بعد الخبرة الباطنه بهذا الشاهدین. یعنی حسن ظاهر کاشف باشد که باطنشان باطن تدرین است یعنی ملکه. و لطیف این است که آیا متأخرین توثیقاتشان معتبر است یا نیست؟ جماعتی غیر

مشهور فرموده‌اند توثیقات متأخرین در سند معتبر نیست. چرا؟ یک اشکال کرده و مؤید آورده‌اند. اشکالشان این است که بعد عهد دارند و توثیق باید حسنی باشد علامه در رجالش توثیقاتش مبنی است بر اصالة الاسلام و عدم الفسق. اگر علامه جایی گفت فلان کس عادل است یعنی مسلمان است و فسقی هم از او ندیدیم و استشهاد کرده‌اند یک مورد در رجال که علامه فرموده و ما می‌توانیم به توثیقات علامه به بعد اعتماد کنیم چون علامه هر کسی را که مسلمان بوده و فسقی از او ندیده می‌گوید عادل است. پس اگر علامه گفت ثقة مثلاً معلى بن محمد را گفت ثقة نمی‌توانم اعتماد کنم چون مبنای علامه این است که عادل کسی است که بدانیم مسلمان است و فسقی از او ندیده باشیم. از این عبارت علامه و دیگر عبادات ایشان خوب ظاهر می‌شود که اصلاً علامه همچنین مبنائی ندارد بلکه علامه دارد حسن ظاهر را می‌زند حسن ظاهر بدرد نمی‌خورد و باید خبره باطنه باشد. می‌شود نسبت به علامه داد که ایشان قائل به اسلام و عدم ظهور فسق است؟ البته اگر همچنین چیزی باشد همه توثیقات علامه را خراب می‌کند و لهذا بعضی گفته‌اند نمی‌شود بر توثیقات علامه اعتماد نمود. در حالیکه ثابت شد که علامه می‌گوید عدالت ملکه است. خبره باطنه به نظر علامه یعنی ملکه یعنی از حسن ظاهر اطمینان پیدا کنم که این ملکه عدالت دارد. و تدین در نفسش است. البته نه مرتبه راقیه، ملکه مرتبه دانیه‌اش.

این علامه، فخر المحققین، ایضاح الفوائد ح ۴ ص ۳۱۳ - و لا يجوز ان يأول على حسن الظاهر. (قاضی بر حسن ظاهر نمی‌تواند اعتماد کند).

بیان شهید اول ص ۱۳۱ - و جوز بعض الاصحاح التأویل فی العدالة علی حسن الظاهر بعد فرموده: ولو قيل باشرط المعرفة الباطنة كان قویاً - حسن

ظاهری که کشف از باطن کند.

محقق کرکی در رسائل ج ۱ ص ۱۲۶ - فرموده: **ولا التأویل علی حسن**

**الظاهر علی الاصح.**

پس اگر از کسی نقل شد که این قائل به حسن ظاهر، و عدالت را حسن ظاهر می‌داند باید دنباله‌های عبارتش را هم دید. که آیا به این حسن ظاهر قیدی نزده است یا قید زده است. اینکه گفته حسن ظاهر شاید از باب این است که خارجاً غالباً اینگونه است و نود درصد مردمی که آدم ظاهرش را می‌بیند متدینین است باطنش هم اطمینان پیدا می‌کند که تدین است. اما اگر مورد اطمینان حاصل شد آیا همین عدالت است؟ صاحب جواهر خواسته بگوید: بله. بعضی دیگر هم گفته‌اند بله. و غالب مثل خود صاحب عروه ملکه‌ای هستند. خود صاحب عروه در مسأله ۲۳ می‌فرماید: حسن ظاهر می‌تواند عدالت باشد **الکاشف عنها (ملکه) یقیناً او ظناً**. که این بحثی است که می‌آید که آیا کاشفیت ظنیه کافی است یا نه کاشفیت یقینیه لازم است و اطمینان کنم و خیلی‌ها گفته‌اند کاشفیت ظنیه کافی است و به نظر می‌رسد که همین اقرب باشد که در باب عدالت بخاطر روایات خاصه ما بگوئیم کاشفیت ظنیه کافی است گرچه قائل شویم که عقلاء **لا یعمدون علی کاشفیت ظنیة و اصالة عدم حجیة الظن عقلائی** هم هست که شیخ می‌خواهد در رسائل ادعا بفرمایند، نه فقط شرعی است. چند روایت را می‌خوانم:

روایتی است در وسائل ج ۲۷ ص ۳۹۱ از ابن ابی یعفور که علی

المشهور صحیح است هم ملکه‌ای‌ها و هم حسن ظاهری‌ها به این روایت استدلال کرده‌اند. مکرر متأخرین از مرحوم همدانی نسبت به ایشان داده‌اند که حسن ظاهری است با اینکه عبارت ایشان را خواندم که ظهور داشت آنهم

مراتب قویه ظهور در اینکه حسن ظاهری که کاشف از ملکه باشد نه مطلق حسن ظاهر. استدلال کرده‌اند به اینکه در صحیح ابن ابی یعفور، حضرت صادق علیه السلام فرموده‌اند: ان تعرفوه بالستر و العفاف، و کف البطن و الفرج و الید و اللسان، کف یک عمل خارجی است و ستر یک عمل خارجی است و عفت یک عمل خارجی است و گفته‌اند شارع گفته عدالت این‌هاست و این‌ها یعنی حسن ظاهر، اینجا باید دید که چه ظهور دارد؟ قبول داریم که ستر یک عمل خارجی است، یعنی در ظاهر انسان معصیتی پیدا نباشد. عفت داشته باشد که از ظاهر پیدا می‌شود و کف بطن و فرج و لسان داشته باشد. گفته‌اند این اطلاق دارد می‌خواهد این حسن ظاهر کاشف باشد از اینکه باطنش هم همین است یا کاشف نباشد. ملکه‌ایها هم استدلال به همین کرده‌اند و یک فقره دیگر را که این‌ها نگفته‌اند آن‌ها قرینه آورده‌اند بر اینکه مراد از این شش کلمه که حضرت صادق علیه السلام فرموده‌اند مراد همان ملکه است که تارک معاصی باشد.

روایت دیگر وسائل ج ۲۷ ص ۲۸۹ روایتی که تا یونس بن عبدالرحمن صحیح است بلا اشکال، کلینی روایت فرموده از علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یوسف بن عبدالرحمن عن بعض رجاله عن الصادق علیه السلام. این روایت را مرسله می‌کند و نمی‌دانیم بین حضرت صادق علیه السلام و یونس کیست؟ فقط اینجا دو حرف اجتهادی هست: ۱- یونس بن عبدالرحمن از اصحاب اجماع است و جماعتی غیر مشهور گفته‌اند اصحاب اجماع به بعدش نگاه نمی‌کنیم، روایت صحیح است. در متأخرین هم این را فرموده‌اند حتی صاحب جواهر هم این را مورد اعتماد قرار داده است. گرچه یک جاهائی مکرر ایشان قبول فرموده است.

اگر یونس بن عبدالرحمن می‌گویند عن رجل ما نمی‌دانیم ان رجل

کیست، اگر اصحاب اجماع را معتبر ندانید برای واسطه بینشان و بین معصومین علیهم السلام، اما اگر گفت عن بعض رجاله بعضی از متأخرین فرموده‌اند اینطور تعبیر یعنی رجالی که بینشان معتبر بوده و اصطلاح در این معناست نه اینکه از یک شخص که جزء شیوخ نیست روایت نقل کرده است که اگر اینحرف را پذیرفتید، روایت می‌شود معتبر. اگر هیچیک را نپذیرفتید روایت می‌شود مرسله.

عن الصادق علیه السلام: خمسة اشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم، و یک یک شمرده تا رسیدند و الشهادات و بعد فرمودند: و اذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته. یعنی نافذ است و لا یسئل عن باطنه. یعنی عدالت یعنی حسن ظاهر و به باطن کاری نداریم.

یک روایت دیگر: معتبره علاء بن زین عن ابی عبدالله علیه السلام عن شهادة من یلعب بالحمام فقال علیه السلام لا بأس اذا كان لا یعرف بالفسق.

روایت دیگر وسائل ج ۲۷ ص ۳۹۴: صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام لو كان الامر الينا لاجدنا شهادة الرجل اذا علم منه خير. خیر نکره در سیاق اثبات است و دلالت می‌کند که حسن ظاهر داشته باشد. اگر توانستیم این قول را بپذیریم فيها و الا باید قائل به ملکه شویم و می‌شود به اقل مراتب ملکه هم اکتفاء نمود.

## جلسه ۳۵۸

۱۹ شعبان ۱۴۲۲

صحبت راجع به قول حسن ظاهر در عدالت بود که عدالت این است که شخص ظاهرش ظاهر تدين باشد و ظاهرش این باشد که واجبات را ترک نمی‌کند و محرمات را انجام نمی‌دهد. چند روایت خوانده شد و چند روایت خوانده می‌شود که اگر از روایات این درآید که حسن ظاهر طریقیّت تعبدیه دارد نه صرف الطریقیّه العقلائیه است بل الکاشفیّه العقلائیه است. طریقیّه تعبدیه که کاشفیت از یک واقع غیر از خودش داشته باشد یا نداشته باشد. قبل از اینکه چند روایت دیگر بخوانم صاحب جواهر از کسانی هستند که به ایشان اسناد داده‌اند و از کلمات ایشان برداشت می‌شود که ایشان حسن ظاهری هستند و قبل هم مسلم به این قول دارند. اما یک دو عبارت از اول بحث حسن ظاهر ایشان (چون راجع به حسن ظاهر بیش از ده صفحه صحبت کرده‌اند) می‌خوانم و نتیجه‌اش را می‌خوانم که این علامه تحریر صاحب جواهر که از معروفین به این قول است ببینم ایشان چگونه صحبت فرموده است. جواهر ج ۱۳ ص ۲۹۰ - می‌فرمایند: وقيل العدالة عبارة عن حسن الظاهر



کما هو ظاهر و ما سمعته من المقنعة و النهاية بل و حکي ايضاً عن القاضي و التقى و ابن حمزة و سلار و القيل في الناصرات ما يشير الى ذلك ايضاً. بل عن المصايح نسبة الى القدماء بل سمعت عن حاشيه المعالم نقل الاجماع على كون العدالة حسن الظاهر في كل مقام اشترطت فيه. بعد ايشان می فرمایند که مراد از ظاهر یعنی چه و مراد از حسن ظاهر یعنی چه و بعد استدلال به روایات می کنند و تأیید می کنند که ظاهر این روایت حسن ظاهر است. بعد از نه صفحه آخر کار می فرمایند: فقول الاصحاب العدالة حسن الظاهر لا يخلو من مسامحة اذ حسن الظاهر نفسه ليس بعدالة بل العدالة غيره و هو طريق اليها. یعنی طریق عقلائیة. حسن ظاهر راهی است که کشف می شود که شخص عدالت دارد. بعد می فرمایند: و ليست هي الملكة كما يقولها المتأخرون.

چند روایت دیگر را می خوانم که مستدلین به حسن ظاهر به این روایت استدلال کرده اند:

صحيحه عمار بن مروان ( وسائل ج ۲۷ ص ۳۹۴ این روایت ظاهراً صحيحه است چون شيخ صدوق باسناده الى الحسن المحبوب نقل کرده، طريق صدوق به حسن بن محبوب طريق صحيح است و خود حسن المحبوب از اصحاب اجماع است. حسن بن محبوب هم از هشام بن سالم نقل کرده و هشام بن سالم هم از عمار بن مروان عن الصادق عليه السلام: في الرجل يشهد لابيهِ او الاخ لأخيه و الرجل لامرأته، قال عليه السلام، لا بأس بذلك اذا كان خيراً. خیر یعنی حسن ظاهر. آیا این خیراً مورد دارد حتی اگر ملکه نداشته باشد و ندانم که ملکه دارد یا نه؟ با اینکه خیراً به نحو مطلق تلازم عرفی با ملکه دارد. یعنی کاشف عقلائیة و عرفی است.

یک روایت دیگر موثقه ابی بصیر و سائل ج ۲۷ ص ۳۷۲، سندش صدوق

است در فقیه باسناده عن سماعه که اسناد صدوق به سماعه صحیح است. سماعه خودش موثق است عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام (پس روایت می شود موثقه بخاطر سماعه) لا بأس بشهادة الضیف اذا كان عفيفاً صائناً. آقایان حسن ظاهری‌ها می گویند یعنی ظاهرش حسن باشد.

گذشته از اینکه عفت از صفات داخلیه است و این تصرف خارجی مظهر عفت است و دلیل عفت، نه اینکه خودش عفت است و اگر تسمیه به عفت می شود از باب طریقت و مجاز است. حالا بر فرض ما این را نگوئیم و بگوئیم عفت همان مظهر خارجی است. اینکه تقیید نشده که عقیف در چه چیز، آنوقت عقیف در همه چیز. ممکن است که شخصی در او احراز کنیم که عقیف در همه چیز باشد صائناً باشد و شک کنیم که تشخیص در او احراز کنیم که ملکه عدالت دارد؟ یا ظهور در ملکه دارد این روایت و یا لااقل ظهور ندارد در عدم لزوم احراز ملکه که ان روایات ظهور داشت در احراز ملکه. اگر آن روایات یک عددش تام من جمیع الجهات باشد سبب تصرف در روایات می شود که مکرر هم عرض شده است.

روایت دیگر وسائل ج ۲۷ ص ۳۹۵ معتبره ابراهیم الکرخی (محل کلام است که این سند معتبر است یا نیست و قبلاً هم عرض شد که به نظر می رسد که معتبر باشد) عن ابی عبدالله علیه السلام من صلی خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فی جماعة فظن به خیراً و اجیزوا شهادته. این روایت ظهورش خوب است. حضرت می فرمایند کسی که ملتزم است که پنج وعده نماز بخواند شما به او ظن خوب داشته باشید و شهادتش را هم نافذ بدانید. فقط چیزی که هست مرحوم شیخ و قائلین به ملکه گفته اند این روایت می گوید حسن ظاهر عدالت است و ظهور دارد که عدالت یک چیز دیگر است که این ملتزم بودن نماز جماعت

کاشف از آن است. وقتیکه دیدید که به پنج وعده نماز ملتزم است این داخلش هم خوب است. دیگر اینکه نمی‌شود قطعاً به اطلاقش اخذ کرد. و اعراض قطعی است بالاجماع از ظاهرش. اگر کسی سندش را معتبر دانست این اطلاق مسلماً مراد نیست. چرا؟ چون اطلاقش می‌گیرد کسی را که پنج وعده ملتزم به نماز جماعت است، نماز جماعت عامه که تام نیست، و این مسلّم العدم است. این نمی‌خواهد بگوید، التزام به پنج وعده نماز موضوعیت دارد. وقتیکه این را می‌خواهد بگوید پس این ظهور می‌شکند. یعنی قطعاً ظهور مراد نیست. چون ظهور حجتش مال این است که طریقت به مراد متکلم دارد و این ظهور مراد نیست، وقتیکه مراد نیست پس چه مراد است؟ اگر ظهوری تالی تلو دارد یعنی ظهور ذو مراتب باشد که وقتیکه این ظهور نبود آن ظهور است، عیبی ندارد، اما آن ظهور چیست؟ گفته‌اند حسن ظاهر است، اما به نظر نمی‌رسد باز آن ظهور در مرتبه لاحقه باشد. تا وقتیکه این قطعاً مراد نشد و روایت بنابر اعتبارها می‌گوئیم مراد آن است. به روایت دیگر موثقه سکونی (سندش شیخ طوسی است از شیخ مفید از شیخ صدوق از ابن الولید از صفّار بعد می‌شود نوفلی از سکونی از حضرت صادق علیه السلام نوفلی و سکونی همین حرف است که در صدها روایت است که در احکام شرعیه این دو نفر در طول هم هستند. یکی از عامه است و دیگری از شیعه است. نوفلی شیعه و سکونی از عامه است. فقط چیزی که هست خلافتی است که سکونی مسکون علیه اولاً یُسکن علیه؟ بحثی است مفصل در رجال که مرحوم مامقانی مفصل ذکر کرده‌اند به نظر می‌رسد که جزء معتبرها باشد. این روایت در وسائل ج ۲۷ ص ۳۶۸ عن جعفر عن ابیه علیه السلام: ان شهادة الاخ لاخته تجوز اذا كان مرضياً و معه شاهد آخر. لطیف این است که این مرضیاً بعضی گفته‌اند یعنی مسلمان باشد و فسقی هم

از او صادر نشده باشد. حسن ظاهری‌ها گفته‌اند مرضیاً یعنی ظاهرش، ظاهر مرضی باشد یعنی مورد رضایت باشد. شکی نیست که مورد رضایت معنایش این نیست که مورد رضایت در خوراک یا معاشرتش با مردم باشد، خیر، مورد رضایت دینی باشد. آنوقت مرضیاً حذف متعلق شده است، **اذا كان مرضياً في صلاته، صیامه، في معاشرته مع عائلة، مع الناس، في بیعه، شرائه** یعنی در همه یعنی اذا كان متدیناً. وقتی که این شد مرضی مطلق شک شود که این نفس متقی دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد آنطور که شیخ و جماعتی و ملکه‌ایها فرموده‌اند، مرضی یعنی متدین، یعنی دینش مورد رضایت است، اگر کسی را دیدید که التزام به واجبات و ترک محرمات دارد اما شک دارید که آیا داخلش درست است یا نه؟ آیا می‌گوئید متدین است یا می‌گوئید ظاهرش ظاهر تدین است:

آقایان حسن ظاهریها گفته‌اند معنایش این است که ظاهرش مرضی باشد، ملکه ایها گفته‌اند که مرضی، عنوانی است برای نفس امریه و واقعیه، یعنی واقعاً مرضی باشد. اگر ظاهرش مرضی است و احتمال داده می‌شود که این ظاهر مخالف واقعش است، این به نحو معنای واقعی گفته می‌شود مرضی؟ در فقه بنا بر این است که نه گفته نمی‌شود مرضی. مرضی مطلق بدون تقیید به ظاهر یا باطن یعنی مرضی مطلقاً، که ملازم با ملکه است.

روایت دیگر که سابقاً گذشت در قول به ملکه و قائلین به حسن ظاهر هم استدلال کرده‌اند: روایت ابی علی بن راشد که بحث سندی هم در آن شد که عرض شد به نظر می‌رسد که معتبر باشد. طریقش کلینی است در کافی از علی بن محمد از سهل از علی بن مهزیار از ابی علی بن راشد عن ابی جعفر علیه السلام که عرض شد علی بن محمد شیخ کلینی مشترک است و سهل هم محل کلام است و ابی علی بن راشد با علی بن راشد فرق می‌کند. علی بن راشد از

اصحاب حضرت صادق علیه السلام است و آن مجهول است و ابو علی بن راشد اسمش حسن بن راشد است. روایت این است از حضرت جواد علیه السلام: لا تصل الا خلف من تثق بدینه. باز لطیف این است که این روایت در وسائل ج ۸ ص ۳۰۹ در صلاه جماعه نقل شده و این روایت هم باز هم قول به الاسلام و عدم ظهور فسق استدلال کرده‌اند هم حسن ظاهری‌ها و هم ملکه‌ایها. اما گذشت که تثق بدینه اقوی است از اذا کان مرضیاً، یعنی شما شخصاً وثوق به دین این داشته باشید. و اطمینان به تدینش داشته باشید. اطمینان به تدین با احتمال اینکه این ظاهر سازی می‌کند، آیا می‌سازد؟ خیر.

حسن ظاهر یا در این روایت گفته‌اند که وثوق به دین مراتب دارد، اعلایش ملکه است و ادنایش حسن ظاهر است. از این حرف جماعتی از محققین جواب داده‌اند گفته‌اند درست است مراتب دارد اما ادنایش، ادنی مراتب ملکه است. چون وثوق به دین یعنی شما اطمینان داشته باشید که این شخص متدین است و یا دین همه‌اش ظاهر است یا بعضی‌هایش باطن است؟ ریا از امور ظاهر است یا باطنه؟ عجب از باطنه است یا ظاهره؟ از محرّمات است و هکذا معاصی دیگر. اگر شما احتمال می‌دهید که این آدم حسن ظاهر ریاکار است، احتمال عقلائی نه وسوسه. این می‌گوئید که من وثوق به دین این داریم، جزء دین همین محرّمات باطنه است ایضاً، گفته نمی‌شود.

پس اینطور نیست که حسن ظاهری‌ها فرمودند که وثوق به دین ادنی مراتبش حسن ظاهر است. بله حسن ظاهر غالباً کاشف از وثوق به دین است. یعنی کم می‌شود کسی که اینقدر قوی باشد در ظاهر سازی که از او یک جائی بیرون نزنند و کشف نشود که دارد ظاهر سازی می‌کند. بله غالباً حسن ظاهر طریق عقلائی هست اما طریقتی تعبدیه ندارد.

روایت دیگر روایت جعفریات (کتاب جعفریات همه‌اش یک سند دارد و سندش همه‌اش معتبر است فقط یک گیر هست و اینکه کتاب جعفریات متقدمین از آن نقل نکرده‌اند مثل شیخ طوسی و صدوق و مفید و کلینی از علی بن جعفر یک روایتی نقل کرده‌اند اما استناد به این کتاب نداده‌اند و کتاب متواتراً به ما نرسیده، کتابی در عصور متأخره (زمان علامه مجلسی پیدا شده بنام جعفریات و روایاتش غالباً تطبیق می‌کند با آنچه کلینی و صدوق و شیخ نقل فرموده‌اند در مجامیع حدیثی اربعه اما گفته‌اند این کتاب وجاده است و به اجازه نرسیده است آنچه از این کتاب باشد معتبر کلینی، طوسی، صدوق نقل کرده‌اند فبها اما آنچه نقل نکرده‌اند نمی‌شود به این کتاب اعتماد کرده و این عمده اشکالی است که مدققین منعم آقای بروجردی کرده‌اند. ما اینکه خود ایشان اولین کسی هستند که همت نمودند و این کتاب را چاپ نمودند و بر اهل علم توضیح کردند.

صاحب وسائل از کتاب جعفریات نقل فرموده و ادعا فرموده و مطلبی است که از آن استظهار شده که جعفریات جزء کتبی است که به تواتر و به طریق علم به صاحب وسائل رسیده است و روایاتش را صاحب وسائل در وسائل منتشر کرده است و تصریح کرده که از این جعفریات گرفته است و فرموده که آن کتاب از راه علم بدستم رسیده است. اگر کسی این علم صاحب وسائل را معتبر بداند می‌شود آنچه از جعفریات در وسائل هست می‌شود معتبر و اگر آن را قبول نداشته باشد که قبول نیست. بله مرحوم حاجی نوری اینجا حرفی دارند و مواردی هم می‌شود این حرف را تصریح کرد و آن این است که مطلقاً نمی‌شود وجاده را رد کنیم. وجاده اگر قرینه‌ای، شبهه‌ای در دست بردن در آن پیدا شد فبها، اما اگر شبهه و قرینه‌ای نبود، بنای عقلاء بر

قبول است خصوصاً این کتاب از دست صدها رجالی و اصولی در فقه از قبل از علامه مجلسی گذشته است یداً به ید. تنها مشکلی که وجود است اینست که وجاهه است یعنی نمی‌دانیم. کسی قرینه‌ای بر اینکه این کتاب مجعول بوده باشد یا قرینه‌ای باشد که این مجموعه آن مجموعه جعفریات نیست، قرینه اثباتی کسی نقل نکرده است. بلکه یکی از اعظم معاصرین نقل می‌فرمود که از اول تا آخر کتاب را تتبع کردم با آنچه که در وسائل است مطابقت کردم فقط یک کلمه در فلان روایت در وسائل نیست و در جعفریات هست. خلاصه بحث درائی است. به نظر می‌رسد این وجاهه‌ها اشکالی نداشته باشد.

ان رجل أقطع في قطع الطريق (کسی قاطع الطريق بود و دستش را قطع کردند) فشهد عند علي عليه السلام شهادة فسأل عنه قومه، فقالوا فيه خيراً فاجاز علي عليه السلام شهادته حين تاب و علمت منه التوبة استدلال کرده فقالوا فيه خيراً، این نکره در مقام اثبات است دلالت جزئی می‌کند. یعنی خیری، آیا ظهور دارد؟

ما نمی‌خواهیم بگوئیم نکره در مقام اثبات دائماً ظهور دارد در اطلاق یا عموم ولی گاهی ظهور دارد. ما نحن فيه اینکه می‌گویند نکره در مقام اثبات ظهور ندارد در عموم یعنی تلازم نیست مثل نکره در سیاق نفی نیست که تلازم عرفی هست اما نه اینکه هیچوقت ظهور ندارد. قالوا فيه خيراً، حسن ظاهری‌ها گفته‌اند یعنی در موردش این را گفته‌اند. این معنایش این است که ظاهرش حسن است.

اگر ما باشیم و نکره در مقام اثبات، این مهمله است في قوة جزئية. خيراً اینکه از قومش پرسیدند نماز می‌خواند؟ گفتند: بله. آیا همین قدر است با اینکه ذیلش دارد: حتی تاب و علمت منه التوبة. پس خود این روایت ظهور ندارد بر کفایت حسن ظاهر فقط. بر فرض ظهور داشته باشد و روایت را هم

تمام دانستید از نظر سند عرض شد ملکه‌ایها گفته‌اند با اینکه عدالت ملکه است و ملکه خارجاً با یک اشتباه و مخالفت از بین نمی‌رود، و اگر از بین رفت با یک تصمیم و توبه و عزم اگر ملکه نیست، این امر تکوینی وجود پیدا نمی‌کند اما مع ذلک قائل نشده‌اند، اگر این باشد بخاطر دلیل خاص است و ملکه‌ای‌ها هم این حرف را قبول دارند اما للدلیل الخاص. پس این نمی‌تواند کاشف از حسن ظاهر باشد.

به نظر باشد ما باشیم و این‌ها نمی‌توانیم بگوئیم عدالت فقط حسن ظاهر است که در مورد شک در اینکه آیا این ملکه دارد یا نه بگوئیم عدالت همین است و هر موردی که حسن ظاهر بود ولو طریقت عقلائییه نداشت به باطن شخصی مع ذلک بگوئیم عادل است، نمی‌شود از این روایات برداشت کرد. و صاحب جواهر در آخر کلامشان فرمودند حسن ظاهر خودش عدالت نیست و طریق به عدالت است.



## جلسه ۳۵۹

### ۲۰ شعبان ۱۴۲۲

یک روایتی است که جماعتی از فقهاء در باب عدالت ذکر کرده‌اند. غیر از روایاتی که خوانده شد. مرحوم صاحب وسائل هم در صلاة جماعت بمناسبت اینکه امام جماعت باید عادل باشد این روایت را ذکر نموده است. گرچه در روایت نه کلمه عدالت است و نه دلالتی بر اینکه جماعت یا قضاء و شهادت و غیرها مشروط عدالت است و به قول صاحب وسائل این اعلاء درجات عدالت را می‌خواهد بیان کند و خوب است که به این روایت توجه شود.

روایت روایتی است که چند طریق مرسل دارد و یک طریق مسند. طرق مرسله‌اش از حضرت رضا علیه السلام است احتجاج طبرسی نقل فرموده مرسله، بحار بی واسطه، احتجاج مرسله نقل فرموده و کسانی دیگر هم نقل فرموده‌اند. مسنداً هم تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام که اگر آن را کسی معتبر دانست که می‌شود معتبر یعنی بالتعبد فرمایشات امام علیه السلام تلقی می‌شود و اگر کسی معتبر نداشت باز مرسل می‌شود. روایت این است: **قال علي بن الحسين علیه السلام اذا رأيتم الرجل قد حَسُن سُمْتته و هديه و تماوت في منطقه ( در گفتارش تماوت دارد) و**

تخاضع في حرکاته فرویداً (صبر کنید و عجله نکنید آدم خوبی است) لا یغرمکم، فما اکثر من یغیره تناول الدنيا و رکوب المحارم منها لضعف بنیته و شهادته و جبن قلبه، فنصب الدین فخاً لها (دین را وسیله صید قرار داده است) فهو لا یزال یخیل (گول می زند) الناس بظاهره، فان تمکن من اقتحمه. و اذا وجدتموه یعف عن المال الحرام فرویداً لا یغرمکم فان الشهوات الخلق مختلفه، فما اکثر من ینبو خودش را پایین نمی آورد) عن المال الحرام و ان کثر و یحمل نفسه علی شوءاء قبیحه (اگر یک زن مشوه زشت را پیدا کنید به حرام از او دست بر نمی دارد) فیأتی منها محرماً، فاذا وجدتموه یعف عن ذلك فرویداً لا یغرمکم حتی تنظروا ما عقده عقله في اکثر من ترک ذلك اجمع (عقده عقله یعنی ببینید عقلش دنبال چیست؟ آیا عقلش دنبال آخرت است یا دنیا؟ یا بخوانیم ما عقده عقله یعنی مورد گره عقلش چیست که معنا بالنتیجه یکی می شود، یعنی کسی که از گزینه جنسی حرام دوری می کند و از مال حرام دور است و ظاهرش آرام و خاضع است که مظاهر دینی است را رعایت می کند ببینید عقلش چیست و دنبال چیست؟) ثم لا یرجع الی عقل متین (جاهل است و عقل متین ندارد و ضعیف است) فیکون ما یفسده بجهله اکثر مما یصلحه بعقله، (چون عقلش شل است افسادش بیش از اصلاحش است) فادا وجدتم عقله متیناً فرویداً لا یغرمکم حتی تنظروا أمتع هواه یکون علی عقله، او یکون مع عقله علی هواه، (ببینید متانت عقلش چقدر است اگر عقل با شهوات دنیویه تعارض کرد کدام را مقدم می دارد.) خدا عقل را آنقدر دقیق قرار داده که می شود همه این را درک مرد و عملی کرد و هم می شود کنار رفت و ثواب و عقاب هم روی همین درک و دانستن است) فکیف محبته للرائسات الباطلة و زهده فیها، ریاست باطله آیا او را گول می زند؟ فان فی الناس من خسر الدنيا و الآخرة بترک الدنيا للدنيا، و یری ان لذة الرئاسه الباطلة افضل من

لذة الاموال و النعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلباً للرياسة حتى " اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم و لبئس المهاد، الى ان يقال: و لكن الرجل كل الرجل نعم الرجل، الذي جعل هواه تبعاً لامر الله و قواه مبذولة في رضى الله، يرى الذل مع الحق أقرب الى عز الابد مع دوام النعم في دار لا تبید و لا تنفد و ان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له و لا يزول، فذلکم الرجل نعم الرجل فبه فتمسکوا، و بسنته فاقتدوا و الى ربکم به فتوسلوا (که مصداق بارزش اهل بيت عصمت و طهارت عليهم السلام هستند) فانه لا ترد له دعوة، و لا تخيب له طلبه. اگر دعائی کند رد نمی شود و از خدا طلبی کند خدا او را مأیوس بر نمی گرداند. جماعتی از فقهاء این را در باب عدالت ذکر کرده اند. (وسائل ج ۸ ص ۳۱۷)

اجمالاً خداوند به همه ما توفیق دهد که اگر کسی اینگونه هست توفیق بیشتر به او داده شود و اگر نیست یا کم دارد خدا توفیقش دهد که اینگونه شود.

این بحثهای حقیقت عدالت بود و اگر بخواهیم خلاصه کنیم بحثهای مدت گذشته را این بود که اقوال و کما بیش روایات عدالت را عرض کردم و به نظر می رسد و این روایات که اقوال اگر ما باشیم و همین ها قابل جمع دلالی هست و گیری نداشته باشد مقتضای جمع دلالی این است که بگوئیم آن روایتی که می گوید عدالت حسن ظاهر است بگوئیم درست است و حجت است و روایتی که می گوید ملکه است هم بگوئیم درست است و روایتی هم که می گوید الاسلام و عدم ظهور فسق اینهم درست است و روایتی که می گوید استقامت بر جاده شرع است هم درست است. و تیکه گفته همه درست است، مسأله مسأله عام و خاص نیست که تعارض داشته باشد در مورد خاص و ما اظهر را بر ظاهر و یا نص را بر ظاهر مقدم بداریم. تعارض و

تنافی نیست. مثبتات است، وقتی که مثبتات شد، قاعده فقهی و عقلائی این است که بگوئیم همه این درست است و همه اینها عدالت، وقتیکه نباشد ملکه عدالت باشد، حسن ظاهر هم عدالت باشد و الاسلام و عدم ظهور فسق و استقامت بر جاده شرع و ظهور و التزام به واجبات و ترک محرمات هم عدالت باشد، نتیجه چه می شود؟ نتیجه این است که عدالت یک مطلبی است ذات مراتب و یک حقیقتی اینگونه است. و ما باشیم و همینقدر، قاعده اش این است که یک قول را بگیریم و دیگر اقوال را ترک کنیم می گوئیم تمام این اقوال ایجاباً و مثبتاً درست است (بحث علمی است) نظائر هم در فقه زیاد داریم که روایات مختلف است که مثلاً لا صلاة لمن لم یقیم صلبه (کسی که عدل نایستد نمازش نماز نیست، یک روایت می گوید لا صلاة الا بطهور و یک روایت هم می گوید لا صلاة لدار المسجد الا فی المسجد، همه اش درست است و حمل بر مراتب می کنیم. در باب صوم و حج و دیگر موارد اینگونه است. در بعضی جاها می گوئیم اینها ارکان، اینها مستحبات نماز و اینها واجبات نماز است و نماز مراتب دارد. نماز هم باطل نیست بلکه در مراتب ادنی نماز است همین حرف را در مورد عدالت می زنیم.

ثانیاً روایاتی خوانده شد گیر سندی ندارد و لا اقل یکی از آنها و نمی شود همه را کنار بزنیم. فقط یک مسأله می ماند و آن اشکال دلالتی است و دیگر الاسلام و عدم ظهور فسق می ماند. این قول که اگر قائلی از فقهاء شیعه پیدا کردید که در جائی دیگر نقل خلاف نکرده باشند بفرمائید و من فکر می کنم که قائلی نباشد.

بناء مطلق عامه یا معظم عامه بر این قول است و قاعده اش این است که حمل بر تقیه شود و این حمل بر تقیه مقدم بر جمع دلالتی است. بر فرض بگوئیم جمع دلالتی مقدم بر جمع جهتی است که حمل بر تقیه باشد این

روایات جمله و تفصیلاً مورد اعراض است و شاید در فقه کم مسأله‌ای داشته باشیم که روایات متعدد داشته باشد و روایاتش بد نباشد و فقهاء از آنها اعراض کرده باشند پس حجیت ندارد این قول کنار گذاشته می‌شود از پنج قول. عرض شد که دو قولش هم برگشتش به یکی است. ما می‌مانیم و دو قول، یکی ملکه و دیگری استقامت بر جاده شرع و دیگری جمع بینهما، استقامت بر جاده با احراز اینکه قول استقامت عن ملکه هست. هر سه قول روایات معتبر السند دارند فقط مسأله، مسأله دلالی است و آنکه به نظر می‌رسد آن است که روایات عدالت تمامش حتی آنکه استدلال شده برای استقامت بر جاده شرع این خالی از ظهور در ملکه ما نیست و اطلاق ندارد به اینکه چه ملکه محرز باشد یا نباشد، ملکه ما از آن استفاده می‌شود همانگونه که سابقاً عرض شد. ملکه ما که عرض می‌کنیم احداث قول دیگر نیست، تعبیر جدید است از همان مطلب ملکه است اگر گفته شد ملکه یعنی اقل مراتب کافی است، یعنی از باب اینکه مصداق است. مثل وجب که اقل وجب افراد متوسط در گُر کافی است نه از باب اینکه اقل دلیل دارد از باب اینکه این مصداق وجب است. پس ملکه ما یعنی اینطور نباشد احتمال دهم که ملکه تقوی در نفسش نیست و اطمینان باشد من تثق بدینه وثوق و اطمینان باشد به این شخص که در دلش تقواست، حالا چه مرتبه تقوی مرتبه‌ای است که همه‌اش دائماً مع عقله علی هواه است یا مرتبه پائین‌تر و پائین‌تر به نظر می‌رسد خلاصه بحثهایی که شد حول حقیقت عدالت، آنکه برداشت می‌شود این است. پس نتیجه العداله هی ملکه اجتناب المحرمات و اتیان الواجبات و اقل مراتبش کافی است و اعلی مراتبش روایت حضرت امام زین العابدین علیه السلام. این اصل بحث حقیقت عدالت.

## جلسه ۳۶۰

### ۲۱ شعبان ۱۴۲۲

صحبت راجع به حقیقت عدالت بود کمابیش صحبت‌هایش شد. این‌ها راجع به عدالت دیگران بود. یعنی انسان بخواهد به کسی اقتداء کند در نماز، باید امام جماعت عادل باشد. عدالت چیست؟ امام جماعت باید حسن ظاهر داشته باشد یا ملکه داشته باشد یا استقامت بر جاده شرع یا شاهد باید عادل باشد یعنی چه؟ صحبت‌هایی که شد راجع به عدالت دیگران بود.

عرضی که امروز دارم کمتر با این اسلوب متعرض شده‌اند اما مقتضای ادله شرعی و قواعد مسلمة در فقه است که بعنوان عرض مطرح می‌کنم و شما ببینید چه چیزی از این صحبت‌ها تام یا تام نیست و آن این است نسبت به خود انسان، آیا هر انسان مسلمانی بر او واجب است که عادل باشد یا نه؟ اگر نوبت به شک رسید، اصل عقلی داریم که قبح عقاب بلا بیان و دفع ما لایعلمون گیری نیست، فقط بحث سر این است که قبل از شک آیا دلیلی بر وجوب داریم یا نه؟ در بعضی از نقل‌ها گفته شده است که حکم به اثبات شده است یعنی هر کسی واجب است که عادل باشد حالا به هر معنایی که عدالت

را بفرمائید. آیا این عادل بودن شخص واجب است؟ مقتضای قواعد مسلم‌های که در اصول و فقه بزرگان فرموده‌اند و متسالم علیهاست که واجب باشد.

مرحوم صاحب کفایه در باب مقدمه یک فرمایشی دارند که سریع عرض می‌کنم که ایشان می‌فرمایند مقدمه بر چهار قسم است: یکی اش واجب نیست و سه تایش واجب است. مقدمه وجوب واجب نیست. استطاعت مقدمه وجوب حج است تحصیل این مقدمه و استطاعت واجب نیست. نصاب مقدمه وجوب زکات است. تحصیل این نصاب واجب نیست، این اسمش مقدمه وجوب است. سه تا مقدمه دیگر هست که هر سه واجب است. یکی مقدمه وجود، واجب مطلق نه واجب مشروط نه واجب معلق. یکی مقدمه صحت و یکی مقدمه علم. فرموده‌اند مقدمه صحت هم برگشتش به مقدمه وجود است. مقدمه وجود یعنی یک واجبی هست و یک مقدماتی انسان باید تهیه کنید تا به آن واجب برسد و تحقق پیدا کند. شخصی که مستطیع است با تمام شرائط استطاعت و فقد جمیع موانع، اما شهرش از مکه بسیار دور است و حج جایش مکه و اطراف مکه است تمام این مقدماتی که موجب می‌شود این شخص بتواند حج کند، این‌ها اسمش مقدمه وجود است که همه‌اش واجبات است البته نه واجبات شرعی، بلکه عقلیه آن وقت مقدمه وجود صحیح آن مقدمه است که واجب است. یعنی اگر کسی مقدماتی انجام داد و حج غیر صحیح انجام داد، فایده‌ای ندارد لهذا می‌گویند مقدمه صحت و مقدمه وجود ولو جدا ذکر شده ولی بالتیجه یکی است.

مقدمه علم یعنی اگر یک واجبی بر انسان است، انسان نمی‌داند این واجب چگونه تحقق پیدا می‌کند، باید کارهایی انجام دهد ولو متعدد تا علم پیدا کند که واجب مطلق را انجام داده است. در باب اطراف علم اجمالی،

شخصی که دو لباس دارد یکی طاهر و دیگری نجس و اشتبها نمی داند کدام طاهر و کدام نجس است، شارع یک نماز صحیح بیشتر نخواستہ اما یک نماز صحیح در لباس طاهر، چرا می گوئید واجب است دو نماز صحیح بخواند که روایات خاص هم دارد. این للعلم است چون بر او واجب است نماز در لباس طاهر بخواند و خارجاً متوقف است که این علم به تکلیف مبدل شود به علم به امتثال و متوقف است که دو نماز بخواند. اگر قبله مشتبه شد باید چهار نماز بخواند. این اسمش مقدمه علم است یعنی یک واجبی که به ذمه انسان متعلق شد اگر توقف دارد علم به امتثال که چیزی، آن چیز واجب می شود، می گویند غسل صورت از منبت شعر تا ذقن واجب است اما مع ذلک فقهاء می گویند من باب المقدمه العلمیه یک قدری از بالای صورت و قدری از پایین صورت و قدری از راست و چپ وجوب عقلی است نه شرعی. اما وجوب است.

اینکه یجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ ان یکون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً این یجب مال چیست؟ نه آیه دارد و نه روایت، این همان مقدمه علمیه است. چون انسان علم دارد که یک تکالیفی دارد بخواهد علم پیدا کند که امتثال کرده چون انسان علم دارد که یک تکالیفی دارد بخواهد علم پیدا کند که امتثال کرده باید مجتهد باشد یا مقلد باشد یا احتیاط کند که این مقدمه علمیه است.

می آئیم سر عدالت، صحبت سر این است که آیا بر هر کسی واجب است که خودش را تلقین، تربیت و محاسبه کند تا عادل شود یا واجب نیست؟ قاعده اش این است از باب مقدمه وجود و مقدمه علمیه علی سبیل البدل واجب باشد. چرا؟ چون بر انسان واجباتی هست و یک محرّمات. عدالت را چه می فرمائید؟ می فرمائید ملکه اجتناب از محرّمات و اتیان واجبات است. یا



بناء بر این شد که استقامت بر جاده شرع یا حسن ظاهر است؟ هر کدام از این‌ها که شما پذیرفتند، عدالت بر همان معنا بر هر مسلمان تحصیل واجب است. وجوب عقلی. چرا؟ اگر فرمودید عدالت ملکه است، ملکه یعنی چه؟ یعنی قوه‌ای در نفس باشد که نگذارد گناه کند و ترک واجب کند. اگر انسان آن قوه را تحصیل نکند مسلماً در حرام می‌افتد.

انسان قوه غضبیه دارد گاهی اوقات ناراحت می‌شود و اگر آن ملکه را نداشته باشد به حرام می‌افتد. حرام فقط زنا و شراب نیست، حرام این است که با زنش تندی می‌کند و تند نگاه می‌کند. پس از باب مقدمه وجود واجبش است که آن ملکه را تحصیل کند.

فقهاء فرموده‌اند ایذاء بچه چون تربیت اهم است اشکالی ندارد اما در کجا؟ در جائی که اهمی در کار باشد. یک وقت به بچه تندی می‌کند که بچه متدین و مؤدب بار آید اشکالی ندارد. اما اگر کسی به مصلحت خودش بچه‌اش تندی می‌کند بچه مؤدب است پدر به بچه می‌گوید برو نان بگیر. اگر فرزند نرفت آیا بر پدر لازم است ایذاء بچه برای مصلحت خودش؟ جماعتی گفته‌اند جائز نیست. البته مسأله خلافی است اگر بگوئید که عدالت، استقامت بر جاده شرع است، با استقامت فعلیت لازم دارد. برای فعلیت این استقامت یعنی واجبات را انجام داده و محرّمات را ترک می‌کند. این با زبان آسان است اما در پیچ و خمهای زندگی و در مشکلات اگر عدالت نباشد صدها و صدها بار انسان از جا در می‌رود التزام به واجبات و محرّمات مقدمه وجودش عدالت است. و بدون عدالت نمی‌شود نماز درست خواند.

دلیل وجوب دو نماز خواندن در دو لباس جهت یقین چیست؟ همان دلیل را در مورد عدالت بیان می‌کنیم. اگر می‌گفتید عدالت حسن ظاهر است،

در ما نحن فیه مسلماً نمی‌گویند عدالت حسن ظاهر است، عدالت حسن ظاهر است یعنی عدالت دیگری. دوتا قول اول ملکه و قول بر استقامت بر جاده شرع مال دیگری است و مال خود انسان هم هست اما آنهایی که می‌گویند حسن ظاهر است این فقط خاص به دیگری است. یعنی اگر می‌خواهم به زید اقتداء کنم باید حسن ظاهر داشته باشد و کاری به باطنش ندارم. اما آیا خودم می‌توانم محرمات باطنه انجام دهم؟ انسان اگر روی نفس خودش کار نکرده باشد ریا و عجب می‌کند و نیت‌های حرام می‌کند. چه سبب می‌شود که انسان علم پیدا کند که لا یصدر منه الحرام، هیچ حرامی. آیا می‌شود عادهً و عرفاً بدون اینکه انسان عادل باشد تارک همه محرمات باشد و آتی به کل واجبات باشد. قوه شهویه دارد گرسنه و تشنه می‌شود حرام و حلال را محل نمی‌دهد.

فقهاء می‌گویند مقدمه علمیه واجب است حتی ولو در مصداق مکروه باشد، مقدمه وجود واجب است حتی اگر در مصداق مکروه باشد. یعنی شخص ضیق وقت شده و در حمام است تا بخواهد بیاید بیرون نمازش قضاء می‌شود. در حمام نماز خواندن مکروه است، آیا در اینجا می‌فرمائید واجب است این مکروه را انجام دهد و نمازش را در حمام بخواند؟ این مقدمه علمیه است.

این مسأله قابل تأمل است که اگر واجب است که باید انسان سعی کند و هر چه مقدمات مقدوره است تهیه کند. تا عادل شود و اگر دارد به مراتب بالاترش برود. این سه جلد جواهر را ملاحظه کنید: ج ۳۴ ص ۱۱ - ج ۴۱ ص ۴۰۴ - ج ۴۳ ص ۳۴۲. اینجاها صاحب جواهر یا نظر این و آن را بیان کرده‌اند و یا نظر خودشان را داده‌اند که اگر کسی را ایذاء کرد ولو بچه خودش، ایذائی که بخاطر اهم این حرام جائز نشده باشد، این ایذاء دو مسأله

در آن است: یکی فتوی داده‌اند که در آن تعزیر است و دیگر که محل خلاف است جماعتی گفته‌اند و جواهر هم متعرض شده است و آن این است که در ایذاء خلاف است که حکم است یا حق؟ اگر کسی زوجه‌اش را ایذاء کرد ولی با نگاه تند و بچه‌اش را ایذاء کرد با نگاه تند اگر مجوزی نداشته باشد و اهمی جلوی‌اش را نگیرد و تزامم نباشد که طرف تندی کردن اهم باشد. اگر ایذاء کرد باید استغفار کند، جماعتی گفته‌اند حق است و طرف مقابل باید از این شخص بگذرد. آنوقت این اگر حرام باشد که هست و اجماعی است که ایذاء حرام است. شما در رساله شیخ انصاری را ملاحظه کنید، ایشان در ایذاء حیوانات اشکال کرده‌اند و حرف بدی هم نیست.

اراده استقامت مقدمه وجود است و ترک محرمات و فعل واجبات که نیست، اراده ملکه که مقدمه وجود یا مقدمه علم نیست، مقدمه وجود و علم خود عدالت است، اگر این حرف‌ها باشد و بنابر اینکه شما در جلد اول اصول بفرمائید مقدمه وجود واجبات مطلقه واجب است، مقدمه علم به واجبات مطلقه به امتثال این مقدمه واجب است باید گفت عدالت هم یکی از مصادیق ظاهره مقدمه علم است و یکی از مصادیق ظاهره مقدمه وجود اتیان واجبات و ترک محرمات است. اینهم که قرآن کریم فرموده **فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ** یعنی چه؟ روایت دارد که مستضیفه است از حضرت صادق علیه السلام و حضرت عسکری علیه السلام که تعبیر به صحیحه شده که از حضرت سؤال شد حق تقاته چیست؟ فرمودند: **يَطَاعُ فَلَا يَعْصِي، فَلَا يَعْصِي قَضِيهٌ مَهْمَلَةٌ** است یا کلیه؟ یعنی لا يعصى ابداً، عصیاناً در این مقدر است. **و يَذْكَرُ فَلَا يَنْسِي وَ يُشْكِرُ فَلَا يُكْفِرُ بِنَاءً عَلَى هَذَا**، پس قاعده‌اش این است که علی القواعد اگر کسی عادل نیست یا شک دارد که عادل است یا نه که آیا اگر در حال غضب و شهوت و خوشحالی زیاد و یا

حزن شدید آیا مرتکب محرمات می شود یا نه؟ اگر احتمال می دهد بعنوان مقدمه وجود واجب است تهیه مقدمات کند و بعنوان مقدمه علم واجب است تهیه مقدمات کند تا علم پیدا کند که حق تقاته.

## جلسه ۳۶۱

### ۱۴ شوال ۱۴۲۲

در صحیحہ عبدالسلام بن صالح ہروی از حضرت رضا علیہ السلام دارد کہ حضرت فرمودند: رحمہ اللہ من احیا امرنا عرض کرد کیف یحی امرکم؟ **یتعلم علومنا و یعلمہا الناس**. تعلم علوم اهل بیت و تعلیم مردم این اصل است پیش اهل بیت علیہم السلام.

بعضی از دوستان عرض کردند کہ زود است درس را شروع کنیم. من عرض کردم هدف اصلی خدمت اهل بیت علیہم السلام است و ثانیاً مرحوم اخوی خیلی کوشش کردند و علم داشتند و تشویق اکید بر این امر داشتند. لذا فکر کردم کہ این را ہدیہ بہ روح ایشان کنم و از امروز کہ این بحث را کہ بحث فقہ است و جزء علوم اهل بیت علیہم السلام است را برای ایشان قرار دهم.

سابق صحبت راجع بہ اجتهاد و تقلید بود. مسألہ ۲۳ عروہ بحث حقیقت عدالت بود و ماہیت عدالت شرعاً. روزہای متعدد و اقوال در مورد عدالت نقض و ابرامہا کما بیش صحبت شد و نتیجۂ عرض شد کہ عدالت کہ یک موضوعی است کہ بر آن مبتنی می شود احکام متعدد و مهمی در فقہ، یکی

جواز تقلید، جواز ایتم، قبول شهادت، صحت قضاء، و دیگر مسائلی که عده‌ای از آنها مورد اتفاق و عده‌ای هم مورد بحث است بین فقهاء.

اقوال در این مسأله چهار تاست که قولهای دیگر برگشتش بالنتیجه به اینهاست. ۱- این است که عدالت ملکه است. ۲- ملکه با حسن ظاهر. ۳- نفس حسن ظاهر. ۴- الاسلام و عدم ظهور الفسق. و عرض شد که همانطور که معظم متأخرین قائل هستند از مرحوم شیخ به اینطرف که عدالت ملکه است و حسن ظاهر طریقت به عدالت دارد. یا طریق عقلائی یا تعبیه شرعی که این محل کلام است. اما عدالت خودش ملکه است. عرض شد که به نظر می‌رسد که این قول اقوی دلیلاً باشد و این قول مورد تأیید باشد و معظم هم بر همین هستند تا به امروز. البته در متقدمین بعضی اصل این قول را انکار کرده‌اند که کما بیش صحبتش شد.

عدالت اگر بنا شد که ملکه باشد. ملکه یک چیز مخوف و مهوبی نیست. ملکه عدالت مثل دیگر ملکات است در صفات تقیه که مظاهر دارد مثل شجاعت، کرم، اجتهاد. آنوقت این ملکه مراتب بسیاری دارد، اعلی درجات عدالت، عصمت است که خاص به چهارده نفر است، اقل مراتبش کسی است که قرآن کریم می‌فرماید: **الذین اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا للمؤمنین**. این حالت نه اینکه فعل فاحشه نیست، نباشد، آن معصوم است. نه اینکه ظلموا انفسهم نیست و معصیت نمی‌کند و ترک واجب نمی‌کند. اما این حالت در او هست که اگر معصیتی از او صادر شد پشیمان می‌شود و بدش می‌آید که چرا اینکار را کردم.

کسانی در جامعه آبرودار هستند، اصل آبروداری یعنی چه؟ یعنی حرف بیجا هیچوقت نمی‌زند و کار بیجا نمی‌کند. نه این معنایش نیست. معنایش این

است که اگر بخواهد آبرویش پیش مردم محفوظ باشد اگر در شرائط خاصی حرفی به کسی زد و یا عصبانی شد و برخورد نامناسبی کرد می‌آید و معذرت می‌خواهد. این اسمش ملکه است. ملکه عدالت هم همینطور است که ادنی مراتبش این است که اگر معصیتی از او صادر شد پشیمان می‌شود و بدش می‌آید که چرا اینطور کرد. یک شخصی ممکن است برای صد تومان معصیت می‌کند و شخصی هم هست که بخاطر صد میلیون تومان معصیت می‌کند و بعضی هم پشیمان می‌شود. و اشخاص مختلف هستند که وقتیکه پشیمان شد اساس عدالت است. چون اشکال شده بود که اگر عدالت ملکه است باید بگوئیم که هیچکس ندارد. نه ملکه شدت و ضعف دارد. شجاعت مگر ملکه نیست، مرتبه بالای شجاعت را آقا امیرالمؤمنین علیه السلام دارند که زره‌شان پشت نداشت، آیا دیگران شجاع نیستند؟ چرا. ولی مراتب دارد. هر شجاعی در هر موقعی ایستادگی نمی‌کند چون کسی که اینگونه است مرتبه نازله‌اش را دارد و کسی که ایستادگی می‌کند مرتبه عالی‌اش را دارد.

پس اینکه عدالت ملکه است و ملکه مراتب دارد، این رفع احکام شرعیه که مرتب بر عدالت است را بهم نمی‌زند. امام جماعت، قاضی، شاهد طلاق، مرجع خیلی کم هستند. بله در بعضی شرائط بیشتر احتیاج است و در بعضی کمتر. کسی که در خانواده متدین است ملکه عدالت در او بیشتر است و اگر کسی در خانواده کم تدین تربیت شود ملکه عدالتش کمتر است.

بنابر اینکه عدالت ملکه است اینجا مطالبی هست بعنوان تتمات و تنبیهات

که عرض می‌کنم:

۱- مشکوک العداله است که شک داریم عادل است یا نه، یعنی ملکه عدالت را دارد یا نه. یعنی اقل مراتب عدالت و ملکه تقوی و اتیان واجبات و

ترک محرمات و بیرون شدن از معصیت، اقل مراتبش را دارد یا نه؟ البته اسباب شک هم مختلف است. ممکن است با دو ساعت بودن با کسی بفهمم که عادل است و یک شخص هم ممکن است یکسال با او زندگی می‌کنیم ولی اطمینان حاصل نشود که عادل است. نه اینکه اطمینان به فسق پیدا کند، شک در عدالتش کنید. مثلاً شاید آنقدر زرنگ است که انسان نمی‌فهمد که آیا از روی عدالت است یا از روی زرنگی.

بحث روی این است که آیا مشکوک العدالة اصل عملی در او چیست؟ اگر انسان اطمینان شخصی به عدالت کسی پیدا کرد این دلیل وجدانی است. اگر دو عادل گفتند زید عادل است ولو انسان اطمینان شخصی نداشته باشد دلیل تعبدی است، اما اگر هیچکدام نبود، نه وجدناً و نه تعبداً عدالت برای زید ثابت نبود، انسان می‌خواهد پشت سرش نماز بخواند یا شاهد طلاق قرار دهد. اینجا اگر در عدالت کسی شک کرد و دلیل وجدانی یا دلیل تعبدی نبود نوبت به اصول عملیه می‌رسد که مقتضای اصول عملیه اصالة العدالة است یا اصالة عدم العدالة، عدالت دلیل می‌خواهد یا نه. فسق دلیل می‌خواهد، همین حرف در فسق هست. اگر انسان شک کرد که زید فاسق است یا نه نوبت به اصل عملیه رسید و موضوع شک شد، اصل چیست؟ هم فسق و هم عدالت هر دو خلاف اصل است. اصل عدم هر دو است. چون دو امر وجودی است.

چون بحث فسق مختصرتر است اول عرض می‌کنم. شخصی را شک می‌کنیم که آیا فاسق است یا نه؟ در شرع احکامی برای فاسق قرار داده شده است. انسان شک می‌کند که زید فاسق است یا نه؟ اصل فسق است یا عدم فسق. فقهاء فرموده‌اند که اصل عدم فسق است. من با احتمال و شک در فسق نمی‌توانم تعبداً روی اصل عملی بگویم این شخص فاسق است. چرا؟ چون



فرموده‌اند: فسق مجرد ترک واجب یا فعل حرام نیست بلکه فسق مترتب است بر معصیت فاعلیه. فاسق کسی نیست که نماز صبح بلند نشود بخواند کسی است که در نماز صبح نخواندن بی عذر باشد، ملتفت باشد و عذری دیگر نداشته باشد مع ذلک نماز صبح نخواند. اگر کسی فرض کنید نجسی را خورد. آیا فاسق است؟ مطلقاً نه، اگر ملتفت بود که نجس است و عذری هم در خوردن این نجس نداشت و خورد، این فاسق است. در فسق باید مخالف فاعلیه باشد و مجرد انجام فعل شبهه و جهل مرکب و عدم التفات و سهو و سیاق و جهل بسیط معذور فیه، فسق نمی‌آورد. و هکذا فقهاء مطرح کرده‌اند در جائیکه تجاهر به معصیت کند. معصیت و فسق موضوع یک عده احکام است در شرع، و موضوع اثبات نشود، احکام مترتب نمی‌شود. تجاهر به معصیت هم موضوع بعضی از احکام است مثل جواز غیبت. متجاوز به فسق غیبتش جائز است. حالا اگر شک شد که این آیا متجاهر است یا نه؟ فقهاء هم مطرح کرده‌اند که آیا این متجاهر به فسق هست یا نیست؟ در ذهنم نیست که برخورد کرده باشم در روایات به این عنوان (تجاهر به معصیت) شاید هم باشد ولی فقهاء مکرر متعرضند از شیخ طوسی تا به امروز. مرحوم شیخ انصاری در مکاسب دارند و صاحب جواهر هم دارند. اگر شک شد که این شخص گنهکار و عاصی است اما عاصی که غیبتش جائز نیست. متجاهر به معصیت غیبتش جائز است. اگر شک شد که متجاهر است یا نه؟ چه شبهه مفهومی باشد یا صدقی باشد یا مصداقی باشد. مرحوم میرزای قمی در جامع الشتات به یک مناسبتی این مسأله را مطرح می‌کنند که آیا این کسانیکه دنبال احکام یاد گرفتن نمی‌روند و مسائل را یاد نمی‌گیرند آیا این متجاهر به فسق است؟ این چون مستلزم یک معصیتهایی هست، این معصیت‌ها معصیت است

و اینهم مقدمه وجودی اش است. اما این عنوان، شخصی که مسأله دان نیست و دنبال مسأله یاد گرفتن نیست، بعضی گفته اند متجاهر به فسق است، فسق یعنی چه؟ یعنی لا ابالی که در معصیت بیفتند. اینهم تجاهر به ان مسأله دارد، لا اقل در همان محیطی که به ان تجاهر دارد، آیا این متجاهر به معصیت است و غیبتش جائز است؟ میرزای قمی فرموده اند: بعضی گفته اند: بله مصداق متجاهر هست. حالا اگر من و شما شک کردیم، عده ای می گویند متجاهر است پس غیبتش جائز است، یک عده ای گفته اند متجاهر نیست پس غیبتش جائز نیست. حالا من شک کردم، مطمئن به قول این و آن نشدم، چکار باید بکنم؟ اصل عملی چه می گوید؟ مرحوم شیخ در مکاسب اشاره دارند و بعضی دیگر هم دارند که اینهایی که عمال ظلمه هستند آیا متجاهر به معصیتند؟ چون عامل ظالم بودن خودش معصیت است آیا متجاهر بالمعصیه ام لا؟ بعضی گفته اند بله متجاهر است. اگر این کار معصیت است مثل شراب خوردن می ماند. یا در خانه شراب می خورد یا در خیابان. یک کسی یواشکی برای ظالم کار می کند و یکی علنی خدمت می کند. بعضی گفته اند به این نمی گویند متجاهر به معصیت است.

اگر در فسق شک شد اصل عدمش است چون فسق یک امر وجودی است و باید احراز شود باید وجدان یا به تعبد که این ترک واجب یا فعل حرام را به عذر انجام داده است اگر احتمال عذر داده شود، احتمال معتبر، این معصیت حساب نمی شود پس فاسق نیست، تجاهر به معصیت هم همینطور است. اگر شک شد که این متجاهر معصیت به معصیت هست یا نه؟ اصل عدمش است به فسق. همین مطلب نسبت به عدالت هست اما با یک فرق. عدالت همانطور که عرض شد بنابر تمام اقوال الا قول اسلام و عدم

ظهور فسق، بنابر تمام اقوال اصل عدم عدالت است و هر کس که در عدالتش شک کردیم، نه وسوسه، اصل عدم عدالت است. چرا؟ چون عدالت امر وجودی است و احراز می‌خواهد یا باید بالوجدان انسان احراز کند که عادل است یا به تعبد، دو عادل گفتند که این عادل است یا یک ثقه گفت که عادل است، دو عادل پشت سرش نماز خواندند. تزکیه فعلیه، قولیه تقریرند. اگر به وجدان ثابت نشد و اطمینان شخصی نبود به عدالت زید به تعبدی هم ثابت نشد که زید عادل است، عدالت امر وجودی است، یعنی ملکه اجتناب از محرمات و ایتهای واجبات را نمی‌دانم. شک می‌کنیم یعنی نمی‌دانیم که ملکه است از کجا بگوییم عادل است. اگر کسی بگوید عدالت ملکه است با حُسن ظاهر که به طریق اولی اصل عدمش است عند الشک، اگر کسی گفت عدالت خود حسن ظاهر است یا تعبداً حسن ظاهر است که جماعتی قائلند منہم مرحوم شیخ. خوب باید حسن ظاهر باشد. اگر یک موردی است که می‌داند که این حسن ظاهر ندارد که هیچ، اما یک موردی است که شک می‌کند که آیا حسن ظاهر است یا نه؟ حسن ظاهری که طریق تعبدی است به عدالت یا طریقت عقلانی است آیا این مصداق حسن ظاهر هست یا نه؟ این مقدار حسن ظاهر آیا کافی است و طریقت دارد یا نه؟ وقتیکه شک شد موضوع حسن ظاهر است و اگر در حسن ظاهر شک کردم اصل عدمش است.

پس بنابر این سه قول و دیگر اقوال که برگشتش به این سه قول است، ملکه، حسن ظاهر مرکب از ملکه و حسن ظاهر که سابقاً عرض شد استقامت علی جاده الشریع که فرموده‌اند برگشتش بالنتیجه به اینهاست. بنابر این سه قول اصل عملی در شک در عدالت، عدم عدالت است.

اما قول رابع که گفته شده بود که عدالت شخص را بدانم مسلمان است یا

دانستن به جری تعبدی یا روی اصل عملی، چون بعضی اوقات اسلام روی اصل عملی درست می‌شود. در کشور مسلمان هر کسی را می‌بینید اصل این است که مسلمان است. این ثبوت اسلام است بالاصل با مولود از مسلم، بعد از چهل سال می‌بینیم او را می‌پرسیم آیا مسلمانی؟ لازم نیست بیرسم و محکوم به اسلام است و استصحاب به اسلام می‌کنم ولو شک کنیم که مرتد شده یا نه؟ یا بعه تعبد ثابت شود که مسلمان است یا به اصل عملی ثابت شود که مسلمان است. اگر اسلامش ثابت شد همی‌تقدر که من از او معصیت ندیدم این عدالت است و قول چهارم همین بود که الاسلام و عدم ظهور فسق.

سابق عرض شد که ظاهراً این قول قائلی ندارد. گرچه بعضی از عبارات مرحوم شیخ طوسی و علامه حلی و بعضی دیگر شبهه صریح در این قول است. اما اگر کتابهای دیگران را ببینیم می‌بینیم که قائل نیستند. همین شیخ طوسی و علامه حلی که به آنها نسبت داده شده این قول و بعضی از عباراتشان ظهور در این مطلب دارد اما در فقه دهها و دهها مورد می‌بینیم که روایت را کنار می‌زنند بخاطر اینکه راوی مجهول است. مجهول است یعنی نمی‌دانم که عادل است یا نه؟ پس معلوم می‌شود که همچنین مبنائی ندارند البته این قول یک روایت معتبره السند هم دارد که حضرت فرمودند: *فمن تره بعینک یرتکب شیئاً من المحرمات فهو من اهل الستر و العدالة*. اما همان روایت گذشت صحبتش که قاعده‌اش این است که دست برداریم از جمله این روایت که *ما هی ظاهرة فيه من القضية الحقيقية*، می‌گوئیم قضیه خارجییه است. این عبارات شیخ طوسی و علامه حلی هم بر همین حمل کنیم.

پس شک در عدالت بنابر اقوال ثلاثه چون امر وجودی است و هر امر وجودی شک در آن مجرای اصل عدم است و بنابر قول چهارم که الاسلام و

عدم ظهور فسق باشد چون امر عدمی است چون مرکب از دو چیز است، یکی اسلام است که مسلماً باید محرز باشد و یکی هم امر عدمی است، عدم ظهور الفسق، آنوقت امر عدمی با اصل درست می شود و اصل وجودی نیست، ولو بنابر این قول، اصل می شود عدالت. لهذا در عبارات و کتب فقهیه هم گاهی به ملاحظاتی فرموده اند اصالة العدالة و گفته اند، تام نیست. بنابر این قول می شود اصل عدالت عند الشک. اما این هم دلیل درستی ندارد و هم قائلی که پایبند به این قول باشد و در فقه بر آن عمل کرده باشد در حد تتبع خودم برخورد نکردم. پس الشک فی العدالة مجرای اصاله عدم العدالة است.

## جلسه ۳۶۲

### ۱۵ شوال ۱۴۲۲

صحبت این بود که عدالت که موضوع برای احکام متعدده‌ای در شرع قرار داده شده است عند الشک فیها، اصل عدالت است یا عدم عدالت؟ عرض شد که مقتضای قاعده این است که بگوئیم الاصل عدم العداله. عدالت احراز می‌خواهد یا وجداناً یا تعبداً تا اینکه احکام مترتبه‌ای برایش موضوع مرتب شود.

عرض شد بنابر اقوال عدالت فقط یک قول است که مقتضای آن قول اصالة العداله است که بگوئیم ماهیت و حقیقت عدالت عند الشارع ظهور الاسلام و عدم ظهور الکفر است که البته اسلامش احراز می‌خواهد ولو بالاصل یعنی نه اصل محرز، حتی اصل بلد الاسلام و ارض اسلام، چون آن مسلم است عدم ظهور الکفر موجب عدالت است. عدم ظهور العصیان و الکفر.

بنابر اقوال دیگر که عدالت ملکه باشد یا حسن ظاهر باشد یا مرکب منهما باشد یا اقوال دیگری باشد که برگشتشان به این سه قول است اینجا اصل عدم عدالت است چون امر وجودی است و امر وجودی محرز می‌خواهد و با اصل

درست نمی‌شود. اینجا مرحوم شهیدی محشی مکاسب در حاشیه رساله عدالت شیخ که آخر مکاسب چاپ شد. فرمایشی دارند و آن این است که می‌فرمایند اگر ما گفتیم عدالت ترک محرمات و اتیان واجبات است و نگفتیم ملکه، اگر گفتیم عدالت این است، قاعده‌اش این است که بگوئیم اصل عدالت است عند الشک. یعنی کسی را دیدیم و با او محشور هم نبودیم و نمی‌شناختیم او را قاعده‌اش این است که اگر قائل شدیم که ماهیت و حقیقت عدالت نفس فعل واجبات و ترک محرمات است قاعده‌اش این است که بگوئیم اصل عدالت است. چرا؟ چون فرموده‌اند حرام به وجود خارجی‌اش عنوان معصیت نیست. یعنی دروغ گفتن بما هو دروغ گفتن، معصیت نیست. خدا نهی از دروغ فرموده اما چه موقع دروغگو عاصی است؟ آیا مطلقاً به مجردی که شخصی از زبانش حرفی در آمد و یک چیزی را نقل کرد و مطابق با واقع نبود و مخالف با واقع بود آیا این عاصی حساب می‌شود؟ ایشان فرموده مطلق نه. بلکه صدور المخالفه مقیداً این صدور به عدم عذر، این معصیت است، در گفتن در جائی معصیت است که شخص دروغگو معذور نباشند در این دروغ گفتن و جهل مرکب نداشته باشد و تقیه و اکراه و ضرر و حرجی در کار نباشد. آنوقت است که این دروغ معصیت است و این دروغ عند الشارع منهی عنه است. مرحوم شهیدی فرموده با این قید وقتیکه شخصی را دیدیم نمی‌دانیم عادل است یا نه، یعنی دروغی که مقید است به عذر صادر شده، این دروغ را نمی‌گویید. وقتیکه شک کردیم، این شک مرجعش در شک در قید است و وقتیکه شک در قید داریم اصل عدم قید است پس اگر هم این شخص که نمی‌دانیم دروغ گفته یا نه بر فرض دروغ گفته باشد و این قید را نمی‌دانیم که عاصی بوده است با اینکه عذری نداشته، وقتیکه ندانیم پس اتیان

حرام مجرای اصل عدم است، در اینجا است این شخص حرام انجام نداده است و عدالت هم همین است، ترک محرمات. ایشان با این بیان فرموده‌اند بنابر این قول اگر چه ایشان قائل به این قول نیستند و ملکه هستند) می‌شود عدالت را با اصل درست کرد.

به نظر می‌رسد که در این فرمایش دو اشکال هست که هر کدام از این دو اشکال مستقلاً می‌تواند جواب از این فرمایش باشد. اشکال اول این است که با اینکه در حرفهای خود ایشان آمده است که بنابر قول به اینکه عدالت اتیان الواجبات و ترک المحرمات است. بر فرض که شک بر اتیان حرام فاعلی بگوئیم مجرای اصل عدم است، اما شک در اتیان واجبات آنهم مجرای اصل وجود است؟ من که شک می‌کنم که زید عادل است یا نه؟ یعنی شک می‌کنم این نماز واجب را می‌خواند یا نه؟ آیا اصل این است که نماز واجب را می‌خواند. آیا خمس می‌دهد؟ آیا اصل این است که خمس می‌دهد؟ اعدام مجرای اصل هستند، این موجود است که مجرای اصل نیستند مگر اصل استصحاب که آنهم وجود سابقش متیقن باشد. اگر عدالت نفس اتیان الواجبات و ترک المحرمات باشد، یک جزئش یعنی ترک المحرمات را با اصل درست کنیم اما جزء دیگرش که اتیان واجبات است که با اصل درست نمی‌شود بر فرض که این قول باشد.

لقائل ان يقول: ترک واجب معنایش حرام است و مرجعش به حرام است و اگر نباشد در حرام ما اصل عدم فاعلی را بتوانیم جاری کنیم نماز صبح خواندن و خمس دادن این مرجعش به حرمت ترک صلاة صبح است و حرمت ترک اداء خمس است این‌ها می‌شود حرام.

این حرف تام نیست؟ چرا؟ چون لا شک وجداناً نهی‌ای که متعلق به



کذب شده است همیشه کذب مسبوق به عدم است و نمی‌دانیم این عدم مبدل به وجود شد یا نه؟ دروغ گفت یا نه؟ وجداناً در واجبات بر عکس است. گرچه لازمه هر واجبی این است که ترک حرام و بقول صاحب معالم ضد عام و هر حرامی ترکیه واجب گرچه این است اما وجداناً واجبات یک افعال وجودیه‌ای هستند که مسبوق به عدم هستند. این عدم اتیان صلاة صبح و عدم اداء خمس، این عدم با چه مبدل به وجود شد با چه اصلی؟ این احراز می‌خواهد. احراز هم یا باید وجدانی باشد یا تعبدی.

پس اولاً بنا بر این قول که عدالت اتیان واجبات و ترک محرمات است بر فرض ترک محرمات با اصل درست شود اما اتیان واجبات با اصل درست نمی‌شود اولاً. ثانیاً می‌آئیم سر ادله این قول. کسانی که فرموده‌اند عدالت خود اتیان واجبات و ترک محرمات است و ملکه احتیاج ندارد و حسن ظاهر لازم ندارد یعنی حسن ظاهر کاشف است نه اینکه خودش عدالت است. این قول دلیلش چیست؟ قائلین به این قول استدلال به بعضی از روایات کرده‌اند: آن روایات ظهور در این وجودی دارد نه ظهور در این عدمی که چند روایت خوانده شد و از باب مثال یکی از همان روایاتی که استدلال شده بود به آن روایات برای این قول که نفس اتیان الواجبات و ترک محرمات این ماهیت عدالت است. من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یكذبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو من کملت مرؤته و ظهرت عدالته. روایت هم معتبره است. ظاهر این روایت چیست؟ من عامل الناس فلم یظلمهم یعنی معامله‌اش با مردم درست بود. آیا این امر وجودی است یا عدمی است؟ ولو لم یظلمهم گفته شده اما ظهور دارد در اینکه سخنش درست بوده و برخوردارش درست بود. سخن که می‌گوید دروغ نمی‌گوید، آیا راست گفتن امر وجود است یا عدمی، درست

تعامل کردن امر وجودی است یا عدمی؟ وفای به عهد کردن امر وجودی است یا عدمی؟ با این تعبیر بیان امر وجودی شده، این روایات و دیگر روایات این قول ظهور داشت که عدالت امر وجودی است گرچه با لوازم عدمی بیان شده است وگرنه مجموع این روایت دارد امر وجودی را بیان می‌کند. یک آدم مستقیم و خوش برخورد است و خوش زبان است. امر وجودی است و احراز می‌خواهد.

آیا اینکه حضرت می‌فرمایند در معاملاتش دروغ نمی‌گوید و به وعده‌هایش وفا می‌کنند و غیره آیا می‌توانیم این‌ها را بر هر کسی در خیابان می‌بینیم بگوئیم صدق می‌کند؟ این عمل خلاف ظاهر ادله این قول است. خود قائلین به این قول نه بخاطر اینکه عدالت را امر عدمی می‌دانند قائل شده‌اند. بخاطر اینکه اشکال دارند در اینکه ملکه از روایات عدالت بدست آید وگرنه خود این قول مبتنی بر امر وجودی است. اگر عدالت امر وجودی شد عندالشک اصل عدمش است.

پس عندالشک فی العدالة اصل عدم عدالت است نه عدالت و عدالت احراز می‌خواهد. چند استدلال دیگر برای اصالة العدالة شده است. این مطلب گرچه متسالم علیه است و اصالة العدالة تام نیست و اصل عدم عدالت است خصوصاً در عصور متأخره متسالم علیه است اصل عدم عدالت اما چون یک روایاتی و اقوالی از آن‌ها ایهام و استشمام می‌شود این مطلب، متأخرین تبعاً للمتقدمین مطرح کرده‌اند که خوب است اجمالاً بررسی کنیم.

یک عده ادله‌ای برای اصالة العدالة ذکر شده که به نظر می‌رسد هیچیک از آن‌ها تام نیست تبعاً للمشهور ایضاً. یکی اش نسبت به شهید ثانی داده شده در مسالک که ایشان فرموده است: ظاهر حال المسلم العدالة. ولذا یؤزر من نسب

المجهول الحال الى الفسق. اگر اصل عدالت نباشد چرا منسوب به فسق و مجهول الحالی که منسوب به فسق است یؤزر. پس معلوم می‌شود اصل عدالت است. پس بالنتیجه دو حرف با هم، یک لازم و یک ملزوم. ملزوم این است که ظاهر حال مسلم این است که عادل باشد و مجهول الحال مسلمان است فقط نمی‌دانم که ملکه دارد یا نه و ترک محرمات و اتیان الواجبات دارد یا نه؟ پس چون مسلمان است ظاهر این است که عادل باشد و لازمه‌اش این است که اگر کسی به او نسبت فسق داد یؤزر آنکه نسبت داده شده است. این نسبت دادن به شهید ثانی این حرف به نظر می‌رسد که درست نباشد و تام نیست. اما اصل اینکه اصلاً مرحوم شهید همچنین فرمایشی ندارند. بله بعضی از عبارات مسالک ایهام این مطلب از آن‌ها می‌شود در چند مورد. بلکه شاید از بعضی از روایات ایشان تنهائی که ملاحظه کنیم کسی بتواند این استظهار را بکند اما حقیقهً شهید ثانی این فرمایش را قائل نیست (اصل عدالت را).

به چند کلام از ایشان اشاره می‌کنم. شهید در مسالک چاپ جدید ج ۱۳ ص ۴۰۴ در کتاب شهادت از ابن فهد الحلّی در کتاب المذهب البارع (ابن فهد شاگرد شهید اول است، کتابهای متعددی در فقه دارد که ظاهراً هیچکدام کامل نیست) این عبارت را نقل کرده است: ان الاسلام یقتضی العدالة، مذهب بارع این حرف رد کرده و فرموده: ای اقرب الیها لا المنع من الیقین شهید بر ایشان اشکال کرده و مضمومش این است که: لیس المراد الیقین بل الرخوف مذهب بارع اشکال کرده بر اصل عدالت و گفته کسانی که می‌گویند اصل عدالت است می‌گویند اسلام یقتضی العدالة. یقتضی یعنی نزدیکتر است. مسلمانی که قرآن جلویش است و اهل بیت علیهم‌السلام را جلو رو دارد اقرب است به اینکه عادل باشد تا کسی که مسلمان نیست و همچنین پشتوانه‌هائی ندارد.

شهید ثانی به اتیان اشکال کرده که بحث، بحث ظهور است نه عقلی، از کجایش در می آید که شهید اصالة العدالة ای است؟ شهید اشکال به استدلال ایشان کرده نخواستہ اثبات کند آن چیزی را که ابن فهد نفی فرموده است. شهید فرموده: **لیس المراد الیقین** (بحث، بحث عقلی نیست که شمای ابن فهد حلّی منع از نقیض عقلی را به میان کشیده‌اند. در باب عدالت بحث، بحث عقلی نیست وجود قطعی و عدم قطعی. بحث، بحث ظهور است و این الکلام فی الظهور، بل الظهور، مراد یقین نیست بلکه مراد ظهور است می خواهد بگوید استدلال شما تام نیست و اینجا جای منطق و فلسفه نیست که جای استدلال عقلی بکار ببرید و بحث از تعیین کند، بحث، بحث ظهور است، بله این کلام این ایهام را دارد که شهید ثانی اصالة العدالة را می خواهد تثبیت کند اما دقّه اگر عبارت شهید را ملاحظه کنید هیچ از این کلام ظاهر نیست. شهید می گوید بحث یقین نیست، بحث ظهور است. و یؤید که شهید ثانی اصالة العدالة ای نیست. اینکه خود ایشان در کتاب اقرار در مسالک ج ۱۱ ص ۹۷ نقل فرموده از علامه و استدلال به اصالة ثقة المسلم و عدالته، بعد خود شهید فرموده و هذا الاستدلال غریب علی اصله. اگر این استدلال را قبول داشت تأشیر می کرد و رد نمی کرد. (غریب علی اصله، ضمیر اصله یا به علامه برمی گردد یعنی بر اصلی که علامه روی آن گذاشته یعنی خود علامه این حرف را قبول ندارد. و یا ضمیر به اصل استدلال برمی گردد و تام نیست).

و اوضح از همه اینها در کتاب قضاء یا شهادات جزء ۱۳ ص ۳۸۵. مسأله ای مطرح کرده: **الثانية اذا اقام المدعى بيّنة ولا يعرف الحاكم عدالتها** (بینه‌ها را) **فالتمس المدعى حبس المنكر ليعدها. قال الشيخ يجوز حسبه لقيام البينة بما ادعاه** وفيه اشكال، من حيث لم يثبت بتلك البينة حق يوجب العقوبة. اگر اصالة العدالة

است چرا لم یثبت حقه؟ شهید فرموده با این ادعای مدعی که بینه من عادل هستند و من قدرت این را دارم که برای شما اثبات کنم که بینه عادل هستند با این حرف مدعی حقی ثابت نمی‌شود تا تابع آن حق قاضی بتواند منکر را نگه داشته و حبس نماید. اگر اصل عدالت است خود قاضی می‌تواند به شهادت بینه ترتیب اثر دهد و حکم کند. ثانیاً: اگر اصل عدالت است چرا لم یثبت حقه.

پس معلوم می‌شود شهید ثانی اصلاً اصالة العدالة را قبول ندارد حتی در مسالک و عباراتی که از ایشان نقل شده که شهید در مسالک اصالة العدالةی است آن عبارات با عبارات دیگر شهید ایهام است نه ظهور، عبارات دیگر شهدی صریح بر خلافش است. پس این فرمایشی که استدلال به آن کرده‌اند بعضی‌ها برای اصالة العدالة و نسبت به شهید در مسالک داده‌اند. اولاً شهید در مسالک همچنین فرمایشی ندارند.

## جلسه ۳۶۳

### ۱۶ شوال ۱۴۲۲

صحبت راجع به عدالت بود و اینکه مجهول الحال محکوم است به عدالت یا محکوم نیست به عدالت؟ عرض شد بنابر اینکه عدالت ملکه باشد، اصل عدم عدالت است نسبت به مجهول الحال که مشهور بین متأخرین از شیخ به اینطرف این قول بود و عرض شد که این قول اقرب باشد. بنابر اینکه عدالت حسن ظاهر است بعنوان یک تعبد شرعی نه طریق عقلائی، شک در آنهم مجرای اصل عدم است. پس مشکوک الحال اصل عدمش است. عدالت باید احراز شود. بنابر اینکه عدالت ملکه است با حسن ظاهر که قولی بود و صاحب جواهر و بعضی دیگر این را انتخاب کردند. آنهم که نه به طریق اولی مشکوک العدالة مجرای اصل عدم عدالت است. می ماند قول به اینکه عدالت اسلام است مع عدم ظهور الفسق. عرض شد بنابر این قول مشکوک العدالة عادل است. فقط چیزی که هست اینکه همچنین قولی در شیعه ظاهراً نیست. این قول، قول جماعتی از عامه است. البته در کلمات کسانی مثل صاحب جواهر و حدائق و مسالک و شهید اول، این قول که عدالت اسلام است مع

عدم ظهور الفسق، این قول در کلمات جمعی که نسبت به سه نفر از اعظام فقهاء ما داده شده است: ابن الجنید، مفید، شیخ طوسی. عرض شد از بعضی از عبارات این سه بزرگوار ایهام یا استظهار این قول شده است. ما بودیم و تنها بعضی از عباراتشان جای این داشت که نسبت به این‌ها داده شود این قول ولو احتمالاً. اما چیزی که هست چند عبارت این سه بزرگوار را می‌خوانیم که خوب است تأمل شود و واضح شود که در فقهاء شیعه احدی به این قول نظر نداده و جزء اقوال عامه است که اگر شخص مسلمان بود و فسقی از او ندیدیم اصل در او عدالت است.

علامه در مختلف نقل فرموده: ج ۸ ص ۴۸۱ تا ۴۸۳. مسألة: قال الشيخ في النهاية (كتاب فتاوى شيخ طوسی است) العدل هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يُعرف بالستر و الصلاح و العفاف و الكف عن البطن و الفرج و اليد و اللسان. تا ملکه نباشد که اینگونه نیست. یا اگر ملکه هم نگوئیم اقلأً حسن ظاهر است. پس مجهول الحال را شامل نمی‌شود. پس اگر شیخ طوسی عبارتی دیگر در جایی دیگر دارند که دارند که از آن استشعار، استیهام و استظهار شده که شیخ قائل است به اینکه العدالة اسلام است مع عدم ظهور الفسق با این تنافی دارد یا باید بگوئیم ایشان دو نظر متناقض دارند که درست نیست و یا اینکه نظرشان در عدالت آن است که این درست نیست یا این است که آن درست نیست. آنوقت درست نیست، قابل حمل است. بعد از دو صفحه که مختلف این از شیخ طوسی نقل کرده فرموده‌اند: و قال ابن الجنید فاذا كان الشاهد مرضياً غير مشهوراً بكذب في شهادته و لا بارتكاب كبيرة و لا مقام على صغيرة و لا متهاون بواجب من علم او عمل فهو من اهل العدالة. یعنی حتی یک واجب را مورد استهانه قرار ندهد. آیا این بر مجهول الحال صدق می‌کند؟ نه.

عبارت دیگر در خلاف شیخ طوسی است ج ۶ ص ۲۲۱ - مسأله ۱۵. اذا حضر الغرباء في بلد عند الحاكم فشهد عنده اثنان فان عرفا بعدالة حكم و ان عرفا بفسق وقف، و ان لم يعرفا اعدالةً و لا فسقاً بحث عنها (اگر اسلام و عدم ظهور الفسق عدالت باشد که چرا بحث کند؟) و سواء كان لهما السيء الحسنه و المنظر الجميل و ظاهر الصدق ام لا.

همین عبارت را شیخ طوسی در مبسوط می گوید ج ۸ ص ۱۱۲. بعد یک اضافه فرموده و پشت سر این عبارت فرموده: هذا عندنا و عند جماعة (نقل اجماع می کند) پس اصلاً این قول پیش شیعه نیست.

سوم شیخ مفید است که این قول به ایشان نسبت داده شده است. کتابی است که عده‌ای از متون فقهیه قدیم را جمع کرده بنام الجوامع الفقهیه. مقنعه شیخ مفید جزء آنهاست که از آنجا نقل می‌کنم. مقنعه ص ۷۲۵ می‌فرماید: والعدل من كان معروفاً بالدين و الورع عن محارم الله عزوجل. این همان ملکه یا حسن ظاهر یا استقامت بر جاده شرع است. اگر شیخ مفید نظرشان این است که الاسلام مع عدم ظهور فسق عدالت است نباید بگویند معروف به دین و ... باشد.

اگر مفصلتر بخواهید مرحوم صاحب جواهر در باب صلاة جماعت در عدالت امام جماعت ج ۱۳ ظاهراً بیش از ۲۰ صفحه حول این مطلب صحبت کرده است از ص ۲۷۵ تا ۳۰۰.

پس آن عباراتی که از این آقایان ظهور دارد در الاسلام و عدم ظهور لفسق چیست؟ عرض شد عن خود روایات معتبره‌ای که ظهور در این معنا داشت فمن لم تره بعینک یتربک ذنباً فهو من اهل الستر و العدالة که روایت معتبره‌ای بود ولو محل کلام است. در آن روایات چکار می‌کردیم؟



یک مطلبی که مکرر عرض کرده‌ام و اشاره‌اً عرض می‌کنم و خیلی جاها بدرد می‌خورد و محل ابتلاء زیادی هست و آن این است که اهل عقلائی در تعبیری این است که حمل شود بر قضیه حقیقه. یعنی اگر گفته می‌شود ماء مطهر است نه اینکه این آبهای که در خارج است. فرض کنید اگر بعد از ۱۰۰۰ سال از سنگ آب گرفتند آن آب هم مطهر است. نه اینکه حتی باید آب باران. چاه یا دریا باشد پس حکم رفته روی حقیقت آب. و می‌گوید ظاهر حمل و کلمات و تعبیرات این است که علی نحو الحقیقه باشد. گاهی قرینه قائم می‌شود بر اینکه قضیه حقیقه مسلم مراد نیست. چون اگر بخواهیم حمل بر قضیه حقیقه بودن بکنیم تناقض و تضاد لازم می‌آید و قطع به بطلان داریم در اینطور جاها مقابل قطع به بطلان حمل می‌کنند بر قضیه خارجیه. فرض کنید در قضیه حضرت سید الشهداء علیه السلام **كأننا من الترك الیم**. این قضیه حقیقه قطعاً نیست. دیلم شمال ایران است. آن زمان ترک و دیلم کفار بوده‌اند مثل اینکه الآن کسی بگوید غرب و بعد از ۱۰۰۰ سال کل غرب مسلمان و شیعه شده باشد این کلماتی که امروز درباره غرب استفاده می‌شود حتی اگر بعد از ۱۰۰۰ سال هم که همه مسلمانان و شیعه شدند همین است؟ نه این قضیه خارجیه است. تا زمان حضرت صادق علیه السلام و حضرت موسی بن جعفر علیه السلام شمال ایران بلاد کفر بوده است. در وسائل مکرر روایت دارد عن الرواء فی قزوین. تهران و ری و کرج و قزوین در روایات هست که از قزوین به بالا لب دریا و منطقه بلاد کفر بوده است و زمان حضرت هادی علیه السلام و عسکری علیه السلام مسلمان شدند و اسلامشان به برکت حضرت صادق علیه السلام و موسی بن جعفر علیه السلام بوده است پس چطور می‌گوئیم قضیه خارجیه است و نه حقیقه. نه اینکه هر کس که ترک و دیلم بوده و هست کافر است. پس اینجور

تعبیرهای فقهاء را حمل بر مسائل خارجیه کرد. و شاید شیعه در اقلیت بوده‌اند و شیعه‌هایی که متدین هستند بگویند شهادتشان قبول است و عامه قبول نداشته‌اند گفته‌اند الاسلام و عدم ظهور الفسق و این کار را به ملاحظه آن مسأله‌ای که در خارج بوده انجام داده و گفته‌اند و الا با این فرمایشاتشان تناقض دارد.

پس اقوال عدالت شد سه تا: ملکه، حسن ظاهر جمع بینهما و دیگر اقوال برگشتش به همین سه قول است. اگر در این سه تا شک کردیم اصل عدمش است چون هر سه امر وجودی است. پس مجهول الحال لیس محکوماً بالعدالة. احکام عدالت در موردی بار می‌شود که احراز نشود عدالت شخص، یا بالوجدان و یا بالتعبد الاماری یا بالتعبد اصل عملی، سابقاً عادل بوده حالا شک می‌کند که از عدالت ساقط شده یا نه؟ اماره‌ای به عدم نیست، استصحاب است. اصل تنزیلی. این نیست به مطلبی که دیروز پریروز اشاره شد.

می‌آئیم نسبت به فرمایشات شهید ثانی در مسالک که دیروز عبارات ایشان خوانده شد که نسبت داده شده بود به شهید و مکرر حدائق، جواهر به مسالک نسبت داده‌اند که ایشان فرموده‌اند که مجهول الحال عادل است به چه دلیل؟ به دلیل اینکه الظاهر من حال المسلم العدالة و لذا يعزر من نسبه الى الفسق. دیروز چند عبارت از مسالک نقل کردم که خود مسالک قائل به اینحرف نیستند.

می‌آئیم سر تفریعی که از صاحب مسالک نقل شده است، و لذا يعزر من نسبه الى الفسق. مسأله تعزیر، زید را می‌بینیم در کوچه و نمی‌شناسیمش و قطعاً مسلمان است و دیدیم که نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد اما نمی‌دانیم که آیا عادل است یا نه، اصل عدم عدالت است. وقتیکه اصل عدم عدالت اصل پس

فاسق است؟ نه. دو ضد اگر با اصل نفی احدهما شد اثبات دیگری نمی‌شود. لیل و نهار ضدیت هستند، و لا ثالث لهما، یعنی هر زمانی یا جزء لیل است یا نهار، من یک زمانی را شک می‌کنم که جزء لیل است یا نهار، اصل عدم کونه لیلاً، اثبات می‌کند که نهار است. عدالت و فسق یا ضدیت هستند و یا نقیض و اصح این است که ضدین هستند. وقتیکه می‌دانیم که زید عادل نیست، میدانیم فاسق است، وقتی می‌دانیم فاسق نیست علم داریم که عادل است. اما اگر عدالت را روی نمی‌دانیم داریم نفی می‌کنیم. چون نمی‌دانیم عادل است پس عادل نیست، نه اینکه عادل نیست، احکام عدالت را نمی‌توانیم بار کنیم. این اثبات فسق نمی‌کند. وقتیکه اثبات فسق نکرد. هر کسی که محرز نباشد فسقش نه به وجدان و نه به تعبد اماره و نه به تعبد اصل عملی، اگر کسی نسبتش به فسق داد کاری حرام کرده است. آیا می‌شود مشکوک الزنا را نسبت به زنا داد. مشکوک الکذب علی الله و رسوله و الائمه علیهم السلام حکم معلوم الکذب را دارد نه از بابی که معلوم الکذب است، فرض این است که مشکوک است، از باب اینکه انسان برای نسبت دادن حجت لازم دارد. همینکه حجت ندارد در حکم کذب است ولو کذب نیست و واقعاً شاید صدق باشد. پس یعزر من نسبه الی الفسق از باب این دلیل است نه از باب اینکه مشکوک العدالة محکوم به عدالت است و مجهول الحال محکوم به عدالت است.

سوم هم خارج است. الاسلام و عدم ظهور الفسق، اگر کسی بگوید عدالت این است مسلماً اکثر مسلمین خارج هستند. آیا اکثر مسلمانان عادلند؟ خیر. یعنی الوجدان یحکم به اینکه الاسلام و عدم ظهور الفسق عدالت نیست، نمی‌دانم است، اما علم دارم خارجاً که اکثر مسلمین عدول نیستند. اصلاً لا اقل نمی‌دانم که عدول هستند. آنوقت در همچنین زمینه‌ای که در خارج این مقدار

زیاد عادل نیستند این تخصص اکثر لازم نمی آید؟ پس این قول نه نسبتش به آقایان ثلاثه نه صاحب مسالک تام است. گذشته از اینکه تفریع برایش قرینه و دلیل نمی تواند باشد و گذشته از اینکه الاعتبار الخارجی نیافته. این تمام الکلام اجمالاً در دلیل اول که اقامه شده بود برای اینکه مجهول الحال محکوم بحکم العدالة است، این تام نیست. مجهول الحال لیس محکوماً بالعدالة و لیس محکوماً بالفسق، احکام عدالت را نمی توانیم بر او بار کنیم و پشت سرش نمی توانیم نماز بخوانیم و شاهد طلاق نمی تواند باشد و مرجع تقلید و قاضی.

## جلسه ۳۶۴

### ۱۷ سوال ۱۴۲۲

صحبت این بود که اصل حکمی در مجهول الحال عدالت است یا عدم عدالت. اصل موضوعی که در کار نیست. اگر قائل می شدیم که عرض شد ظاهراً در شیعه نیست. اگر کسی قائل می شد که عدالت، الاسلام و عدم ظهور الفسق است تمام مجهول الحالها می شدند عادل اما حالا که این قول را قائل نیستیم و از اقوال عامه است. آنوقت عدالت یا ملکه است یا حسن ظاهر یا مرکب از هر دو و یا استقامت بر جاده شرع یا التزام به اتیان واجبات و ترک محرمات، آنوقت آیا کسی که مجهول الحال است آیا محکوم است به اینکه ملکه دارد و یا حسن ظاهر دارد و یا استقامت بر جاده شرع دارد یا نه؟ عرض شد که این مطلب تام نیست و ادله‌ای برایش ذکر شده است که عرض می شود:

یکی دیگر از ادله‌ای که ذکر کرده‌اند برای اصل حکمی عدالت در مجهول الحال اصل صحت است. گفته‌اند در شرع یک اصل داریم و یک قاعده داریم بنام اصل صحت. هر جا در صحت و فساد شک کردیم اصل صحت است که

یکی اش هم اینجاست. اگر شک می‌کنیم که زید عادل است یا نه؟ یعنی چه؟ یعنی ملکه عدالت دارد یا نه؟ اصل صحت می‌گوید بگو ملکه عدالت دارد. حرام می‌کند؟ بگو حرام نمی‌کند. واجبات را ترک می‌کند؟ بگو ترک نمی‌کند. اصل صحت دلیل است بر عدالت در مورد شک در عدالت که اصلاً موضوع اصل صحت بنا بر اصح و هو الشهور، اصل صحت اصل است نه اماره که شیخ در رسائل کفایه متعرض شده‌اند. و بحثی است مفصل. اما قدری که اینجا به آن استدلال شده است: مرحوم شیخ انصاری در کتاب صلاة در جزء دوم چاپ جدید اواخر ص ۵۴۸ نقل فرموده‌اند استدلال برای اصاله العدالة فی مجهول الحال به اصل الصحة، شیخ فرموده‌اند عن قوم مرحوم سبزواری در ذخیره چاپ قدیم ص ۳۰۵ این قول را نسبت به ابن جنید و مفید داده‌اند. که دیروز عرض شد که این دو قائل نیستند به اصاله العدالة در مجهول الحال به اصل صحت. شیخ هم مجمل عن قوم فرموده‌اند. شاید سومی اش هم شیخ طوسی باشد که به ایشان نسبت داده‌اند و از این سه نفر تجاوز نمی‌کند. بحث سر اصل مطلب است. بحث این است که اصل صحت که در اصول و فقه است آیا اینجا تام است یا نه؟ اگر ما بودیم و اصل صحت، شک می‌کنیم که این نکاحی که شده صحیح بوده یا نه؟ اصل صحت می‌گوید صحیح بوده است و دیگر امور که آیا صحیح بوده است؟ بگو صحیح بوده است. اما وقتیکه شک می‌کنیم که آیا زید عادل است آیا اصل صحت می‌گوید عادل است یا نه؟ چهار اشکال بر این وارد است علی سبیل منع الخلو که هر یک از این‌ها تام شد ولو آن سه تای دیگر تام نباشد، اصل صحت را می‌زند یعنی ما نمی‌توانیم روی اصل صحت استناد کنیم و بگوئیم مجهول الحال حکم عادل را دارد. شیخ در کتاب صلاة نسبت به قوم داده‌اند که در باب جماعت بالخصوص

مجهول الحال محکوم به عدالت است. این جزء مذاهب خاصه نیست، جزء مذاهب عامه است اما نسبت داده شده است.

حالا ما هستیم و اصل صحت، مجهول الحال نمی‌دانیم که آیا ملکه دارد یا نه؟ ممکن است ملکه داشته باشد یا نداشته باشد. حکمش چیست؟ در باب طهارت و نجاست که من نمی‌دانم طاهر است یا نجس، ممکن است که طاهر باشد یا نجس، اما محکوم به طهارت است، کل شیء لک نظیف، حیّیت و حرمت محکوم به حیّیت است. کل شیء لک حلال. اما در مشکوک العداله که معلوم نیست عادل است یا نه، آیا محکوم به عدالت است گفته‌اند بله روی اصل صحت.

اصل صحت چهار اشکال دارد: دو اشکال مبنوی دارد که این دو اشکال را تبعاً لجماعه نمی‌پذیریم و دو اشکال بنائی دارد. هر کدام از چهار اشکال اگر تام بود و گیری نداشته باشد، استدلال درست نیست، اشکال مبنائی اول همان اشکالی است که در کتب اصول ذکر شده است و محل بحث است. البته غالب متأخرین به آن قائلند و اقل هستند که نمی‌گویند و شاید حرف اقل اقرب باشد.

گفته‌اند اصل صحت مجرایش وصف الفعل است نه اصل الفعل. یعنی یک وقت است که ما شک در صحت و فساد می‌کنیم بعد تحقق فعل، گفته‌اند اینجا جای اصل الصحه است. یک عقد نکاحی شده نمی‌دانیم صیغه درست خوانده شده است یا نه؟ یا توجه داشته و انشاء کرده نکاح را یا نه؟ یا پسر یا دختر راضی بوده‌اند؟ اصل صحت است اما اگر شک کردیم که اصلاً عقد نکاحی خوانده شده است یا نه؟ گفته‌اند اینجا جای اصل صحت نیست. این مطلب خودش بعنوان یک کبرای کلی ذکر شده است. ما نحن فیه گفته‌اند

شک در وصف نیست، شک در اصل است ما نمی دانیم که زید عادل هست یا نه؟ شک در تحقق یک صفتی و یک ملکه‌ای از ملکات است. و شک در یک امر تکوینی خارجی است و در وجود یک امر تکوینی خارجی است. اصل عدمش است. اصل صحت می گوید اگر فعلی بود و قولی بود و شما شک کردید که صحیح بود، فاسد اینجا اصل صحت جاری است و لهذا این مسأله محل خلاف است در صلاۀ و صوم استیجاری که به افراد می دهند غالباً خصوصاً متأخرین می گویند باید یقین یا وجدانی یا تعدی داشته باشد که این اجیر آیا نماز می خواند، روزه می گیرد یا نه؟ اما شک کردیم که این نمازش صحیح است یا نه؟ اصل صحت می گوید بگو صحیح است. اما اگر شک داریم که این نمازی که می دهیم اصلاً می خواند یا نه؟ می گویند اینجا جای اصل صحت نیست. ما نحن فیه گفته اند از این قبیل است.

این اشکال بنابر غیر مشهور عند المتأخرین و شاید مشهور عند المتقدمین چون اطلاقات عبارتشان هست، این اشکال را قبول نداریم و اصل صحت را معتبر می دانیم حتی اگر در اصل فعل باشد. نه در باب نماز و روزه استیجاری؟ چون هر جایی ممکن است روی وجوهی استثناء شده باشد. اما به عنوان یک اصل عام روایت دارد که ضع امر اخیک علی احسنه. امر اعم است چه در اصل فعل یا وضعش. یؤید ذلک اینکه این اتصال اول مبنوی است و ما این مبنا را نپذیرفته ایم. یک وقت یک میت را از مغتسل در آورده اند و یا یقین داریم که غسل کرده اند و دارند می برند تا دفن کنند، تجهیز میت بر همه واجب است و یکی هم من و شما. مگر اینکه احراز کنیم یا وجداناً یا تعبداً به اینکه تجهیز شده یا خواهد شد این واجب کفائی است. حالا من یک وقت است که می دانم غسل داده اند، شک می کنم که صحیح غسل داده اند یا نه؟



اینجا جای اصل صحت است بلا شک، شک در وصف است. اما اگر یک میتی را شک کردم که اصلاً غسل داده‌اند یا نه؟ واقعاً و وجداناً یقین کردم که غسل نداده‌اند؟ آیا واجب است تحقیق کنم که بینم غسل داده‌اند یا نه؟ آنوقت شک در وصف نشود و اصل صحت را جاری کنیم؟ یا در اصل صحت غسل دادن را جاری کنیم؟ آیا دلیل خاصی دارد؟ اگر مبنا شد شک در اصل عمل مورد اصل صحت نباشد، یکی و دوتا نیست مسائلی که لااقل عمل متدینین بر آن است. هر کسی که اعلان می‌کند که فوت شد و من و شما شنیدیم و قادر بر تجهیزش هستیم ولو بالواسطه، آیا واجب است که اطمینان پیدا کنیم که اصل تغسیل و تکفین و صلاة انجام داده شده یا می‌شود و آنوقت اصل صحت در صحت یا فسادش جاری کنیم یا نه فرقی نمی‌کند؟ فروع زیادی در فقه مبتنی بر این امر است در همه ابواب فقه.

کسانیکه این اشکال را تام می‌دانند در ما نحن فیه همین اشکال برایشان کافی است که الاصل عدم العدالة لا العدالة گویند. ما که این اشکال را تام نمی‌دانیم چیست؟ می‌آئیم سر اشکال دوم.

اشکال دوم این است که بحث سر این است که دلیل صحت چیست؟ اصل صحت بعنوان اجمال بناء عقلاء بر آن است و گیری ندارد. اما این بناء عقلاء سعه ندارد. گذشته از اینکه اصل صحت اصل حکومی است و می‌خواهیم بر آن حکم بار کنیم و اصل موضوعی که نیست. می‌خواهیم حکم به صحت کنیم. در همچین جایی ما دلیل شرعی می‌خواهیم که دو قول در مسأله است:

۱- اصل صحت روایات دارد. ضع امر اخیک علی احسنه و یک مشت روایاتی که نقل شده است. اگر مدرک روایات باشد، اطلاعات دارد و اطلاعات

همه موارد را می‌گیرد آنوقت اگر دلیل اصل صحت روایت باشد ضع امر اخیک علی احسنه شک در عدالت را می‌گیرد. ما اگر شک کردیم که آیا زید معصیت می‌کند یا نه؟ ضع امر اخیک علی احسنه، بگو معصیت نمی‌کند. شک می‌کنیم واجبی را ترک می‌کند؟ بگو ترک نمی‌کند.

اما قول دیگر در مدرک و دلیل اصل صحت سیره است. گفته‌اند تمام این روایات یا اشکال سندی دارد یا دلالی یا هر دو. قبل آقای حکیم در مستمسک و در تنقیح و جامع المدارک گفته‌اند دلیل لفظی که سنداً تام باشد و دلالت تام باشد و دلالت بر اصل صحت کند که بتوانیم به اطلاقش تمسک کنیم نداریم و تمام روایات یا اشکال سندی دارد یا دلالی. ما می‌مانیم و سیره متدینین و عمل المتدینین. اگر سیره شد باید یک یک موارد اصل صحت محرز شود که سیره در آن هست. آنهم با بحث مفصلی که در سیره هست که باید در اصول بحث شود که شده ولی در فقه صحبت نشده که آیا باید محرز باشد اتصالش به زمن معصوم و امضاء معصوم علیه السلام بر این سیره که غالب این را می‌گویند. لذا در بعضی از سیره‌ها اشکال می‌کنند و می‌گویند ما نمی‌دانیم که این سیره از فتاوی فقهاء درست شده است بعد از معصومین علیهم السلام یا اینکه تا زمان معصوم علیه السلام بوده است؟ به نظر می‌رسد که سیره خودش دلیل است و طریقت عقلائیة دارد و مثل ظواهر و خبر ثقه می‌ماند.

کسانیکه اشکال دوم مبنوی بر اصل صحت در اصل عدالت و مجهول الحال این است که دلیل اصل حجت تنها سیره است و در باب عدالت همچنین سیره‌ای نداریم.

سیره متدینین برایش نیست که مجهول الحال را بگویند عادل است. پس اصل صحت آن را نمی‌گیرد. عرض شد که این اشکال هم مبنوی است که هر

کسی تنها دلیل اصل صحت را سیره می‌داند مسلماً در باب عدالت سیره متدینین بر این نیست که مجهول الحال را بگویند عادل و ربما به عکس باشد و مجهول الحال را عادل ندانند و پشت سرش نماز نخوانند.

اگر سیره بر اصالة عدم العدالة نباشد، سیره بر اصالة العدالة قطعاً نیست. اگر این مبنا را کسی تام می‌داند باز این اشکال دوم است مبنوی که به نظر می‌رسد این تام نباشد و برای اصل صحت تمسک به روایات می‌کنیم تبعاً للشیخ و مشهور. حالا ما که این دو اشکال را نمی‌پذیریم و اصالة العدالة را قبول نداریم، وجه اشکال در اصل حجت چیست؟

دو اشکال دیگر می‌ماند که ما این دو اشکال را می‌پذیریم و قبول داریم:

۱- ادله اصل صحت منصرف است از مثل صفات نفسی، ما قبول داریم وضع امر اخیک علی احسنه، که روایت از نظر سندی معتبر است و صحیح الدلالة است. هر جا دلیلی اخص از اصل صحت بود، از اصل صحت می‌کشیم. بیرون و هر جا دلیل اخص نداشتیم اصل صحت می‌گیرد او را. وضع امر اخیک می‌گوید: هر چیزی که باشد وضع امر اخیک علی احسنه گرچه لفظ امر اعم الاجناس است بقول حاشیه ملا عبدالله که می‌گوید جنس الاجناس شیء است و جنس شیء امر است. امر اعم است شیء هم اعم است و در لغت عربی ندیدیم که اوسع از این باشد. کلمه امر اوسع از کلمه شیء است. آنوقت این کلمه توی این روایت که مورد عمل اصحاب شده و این عمل مثل نقل ثقه اعتبار به آن می‌دهد علی المبنای مشهور بکار برده شده است. پس وضع امر اخیک سعه دارد و اطلاقش می‌گیرد حتی عدالت را، لکن اطلاق لفظ باید پل شود و عقلاً به اینکه متکلم اراده کرده است این اطلاق را و اگر انصراف بود پل نیست و طریقت و کاشفیت ندارد.

به نظر می‌رسد که امر اخیک علی احسنه، صفات داخله را نمی‌خواهد بگوید اگر ما شک کردیم که آیا زید شجاع است یا نه؟ می‌گوئیم ضع امر اخیک بگو شجاع است؟ نه. به نظر نمی‌آید که این استفاده شود. شک کردیم که زید آدم کریمی است یا بخیل؟ شارع می‌گوید. بگو کریم است. خود شارع که گفته ضع امر اخیک نه نمی‌توانی بگوئی کریم است. عدالت هم همینطور است و یکی از چیزهای داخل است. این التزام به فعل واجبات و ترک محرمات اگر بگوئید یا اینکه داخل ایشان موانع متعدده مثل تفسیر اماره و شیطان است، اما این ملتزم به واجباتش است که از آن تعبیر به ملکه می‌شود. اگر شک کردیم که آیا این صفت را دارد یا نه؟ ضع امر اخیک این را می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد که منصرف باشد. پس ولو ما نمی‌گوئیم سیره تنها دلیل اصل صحت است و تمسک به ادله لفظیه هم می‌کنیم برای اصل صحت اما از آن منصرف است. این هم اشکال سوم.

اشکال چهارم که مکرر متعرض شده‌اند فرموده‌اند: وثاقت و عدالت (وثاقت یعنی صدق لهجه و عدالت یعنی حسن ظاهر) از مرتکبات عقل و شرع است که بحاجه الی اثبات، ثبوتها لیس کافياً لاثباتها.

صاحب جواهر ج ۱۸ ص ۳۰۹، نعم، اصل عدم وقوع المعصیه من المسلم يعتبر فيه العلم (علم وجدانی یا تعبدی) احراز می‌خواهد.

جواهر ج ۱۲ ص ۲۸۴ - و دعوی انه کما ان الاصل حمل فعل المسلم علی الوجه الصحیح کذلک الاصل فی المسلم ان لا یخل لواجب و لا بترک محرم و لذا لا یلتفت الی الشک فی شیء من الواجبات الموقته بعد فوات وقتها و دعوی ممنوعه و عدم الالتفات المزبور للدلیل. کسی ادعا کند همانطور که فعل مسلم را حمل بر صحیح می‌کنیم بگوئیم که مسلمان حرام را ترک می‌کند واجب را ترک

نمی‌کند. مثل اینکه اگر مغرب شد شک کردیم که زید نماز خوانده یا نه؟ اینجا باید اصل صحت جاری کنیم و بگوئیم عادل است - این حرف و ادعا ممنوع است.

در صفحه بعد صاحب جواهر فرموده‌اند: بل یمكن القطع به. که این ادعا تام نیست که اگر احتمال می‌دهیم حرام انجام می‌دهد. یک وقت می‌دانیم زید عادل بود. احتمال می‌دهیم فاسق شده باشد اینجا جای استصحاب است و بحث اصل صحت نیست. استصحاب هم سر جایش است و گیری ندارد. اما اگر از ریشه نمی‌دانیم که عادل است یا نه؟ با اصل صحت بخواهیم بگوئیم عادل است، نمی‌توانیم بگوئیم که اصل صحت جاری است. چرا؟ بملاحظة احوال السلف في الروایات فضلاً عن غيرها فان اعتمادهم على من لا يعرفون احواله و تعرضه من الكذب و نحوه من الضروریات الذی لا تنکر. از ضروریات غیر قابل انکار است که مجهول الحال را نمی‌شود حکم عدالت کرد.

وجه اشکال چهارم می‌خواهد بگوید: اگر ما دلیل اقوای از اصل صحت نداشتیم اصالة العدالة یک مصداقی از مصادیق اصل صحت است و یک جزئی از جزئیات است اما دلیل داریم در ما نحن فیه. در باب عدالت اصل صحت جاری نیست. این را ما قبول داریم.

پس مجهول الحال تمسک شود برای عدالتش به اصل صحت تام نیست یا آن دو مبنا اصل صحت را نمی‌گیرد یا روی این دو اشکال سوم و چهارم روایات منصرف است از مثل صفات نفسیه تکوینیه و چهارم این است که مورد انکار و از ضروریات متدینین و احوال سلف است که اگر بر فرض اصل صحت مورد عدالت را بگیرد اما اماره است که جا برای اصل عملی نمی‌گذارد. پس ما باشیم و استدلال به اصل صحت برای اصالة العدالة تام نیست.

## جلسه ۳۶۵

### ۱۸ سوال ۱۴۲۲

صحبت این بود که اصالة العدالة اصلی دارد یا نه؟ عرض شد پیش شیعه اصل ندارد. عدالت احراز لازم دارد یا بالوجدان یا تعبد ولو بالاصل مثل استصحاب و لکن بعضی متعرض و جوهی شده‌اند برای اصالة العدالة، یعنی شخصی که حالش برای ما مجهول است، نمی‌دانیم ملتزم به واجبات هست، ملتزم به ترک محرمات هست یا نه؟ باید التزامش را احراز کنیم تا ببینیم ملکه عدالت دارد یا نه؟ و اصل این است که استقامت بر جاده شرع ندارد نه یعنی فاسق است، عدالت احراز می‌خواهد.

عرض شد یکی از ادله‌اش ظهور حال مسلم بود که مناقشاتش عرض شد که این دلیل تام نبود. دلیل دیگری اصل صحت منصرف است از عدالت و امثال عدالت از صفات نفسیه بنابر مشهور که عدالت ملکه است. دیگر اینکه بر فرض که اصل صحت شامل شود عدالت را، اصل صحت است و ما دلیل داریم بر اینکه در باب عدالت اصل صحت اثبات عدالت نمی‌کند بخاطر یکی از فرمایشات صاحب جواهر که ایشان ادعای ضرورت کردند که از زمان

سلف تا به امروز عدالت و وثاقت احراز می‌خواهد و اصل عدمش است و این تسالم و این ضرورت عند الفقهاء به مضمون فرمایش صاحب جواهر دلیل است و اصل را کنار می‌زند. پس اصل صحت نمی‌تواند دلیل باشد بر اصالة العدالة.

وجه سوم که جماعتی ذکر کرده‌اند برای اصالة العدالة در مجهول الحال، گفته‌اند روایات وجه سومی که جماعتی ذکر کرده‌اند برای اصالة العدالة در مجهول الحال، گفته‌اند روایات مستفیضه‌ای که می‌گوید انسان باید حسن ظن به مسلمان یا به مؤمن داشته باشد. اگر من زید را می‌شناسم که عادل است جای حسن ظن و عدم حسن ظن نیست، این علم است. اگر می‌دانم عادل نیست با این می‌دانم با علم به عدم عدالت ظن بر خلاف تناقض یا تضاد است و تکویناً امکان ندارد. اگر بدانم عادل نیست. پس روایات حسن ظن موردش کجاست؟ مورد شک است. شخصی را در خیابان می‌بینیم نمی‌دانیم که عادل است و علم به عدم عدالتش ندارم اینجا احتمال می‌دهیم که عادل باشد یا نباشد. بعضی از باب بحث علمی فرموده‌اند روایاتی که می‌گوید حسن ظن به مؤمن داشته باشید موردش مجهول الحال است و اگر من شک کردم در اینکه عادل است یا نه همین موردش است و مقتضای حسن ظن این است که بگوییم عادل است. پس روایات حسن ظن به مؤمن و مسلمان ظهور دارد در اصالة العدالة. ما باشیم و همین مقدار تام نیست، چند اشکال دارد.

اولاً: این روایات در مقام احکام شرعی سند ندارد و نمی‌توانیم به آنها تمسک کنیم. فقهاء هم به این روایات در مثل باب عدالت عمل نکرده‌اند تا بگوئیم عمل جبر سندی می‌کند. بلکه فقهاء به عکس فرموده‌اند اصل عدم عدالت است. مجهول الحال پس نه سند رجالی دارد و نه سند جبری از

سوی فقهاء.

اشکال دوم در این روایات این است که این روایات معارض دارد و آن مستفیضه‌ای است و فيه المعتبر که می‌گوید هر کس را که نمی‌شناسی به او حسن ظن داشته باش و اگر زمان زمانی است که غلبه فساد شده آنوقت حسن ظن بد است و خطرناک. چند روایت می‌خوانیم:

نهج البلاغه در کلمات قصار شماره ۱۱۴: اذا استولى الصلاح على الزمان اهله ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم و ان استولى الفساد على الزمان و اهله فاحسن الرجل الظن برجل غرر (نفسه). که بناء على المبنى معتبر است چون نهج البلاغه تمامش معتبر است مگر معارض داشته باشد و کمتر از مقبوله عمر بن حنظله نیست هر چند از مراسیل است. اما مراسیلی است که تلقی بقول شده عند الشیعه و می‌گویند کتاب امیرالمؤمنین علیه السلام نه شریف الرضی.

روایت دیگر که مرسله است و همه از شهید اول در کتاب الدرّة الباهرة که مستدرک الوسائل نقل کرده است ج ۹ ص ۱۴۵ و عن ابوالحسن الثالث: اذا كان زمان العدل فيه اغلب من الجور فحرام ان تظن باحد سوء حتى يعلم ذلك منه و اذا كان زمان الجور فيه اغلب من العدل فليس لاحد ان يظن باحد خيراً حتى يبدو ذلك منه. (حتى يظهر ذلك منه).

این روایات معارض است با روایات مطلقه‌ای که می‌گوید حسن ظن به مسلمان داشته باشد و می‌گوید این حسن ظن در مورد غلبه صلاح و زمان است. مضافاً الی ذلك سرتاسر فقه همین حرف مورد اعراض است بدلیل اینکه کسانی که قوانین و فصول را ملاحظه کرده‌اند. صاحب قوانین میرزای قمی مکرر فرموده: الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب و صاحب فصول مکرر و عامه



متأخرین بلکه عامه متقدمین عملاً در فقه این حرف را قبول ندارند می‌گویند  
 ظن ملاک حکم نیست. غلبه هیچوقت ملاک حکم نیست بعنوان یک اصل  
 مسلم در فقه از مبسوط شیخ طوسی تا امروز فقهاء می‌گویند غلبه ملاک هیچ  
 حکمی نمی‌تواند باشد و **الظن يلحق الشيء بالاعلم الاغلب** بیش از ظن  
 نمی‌آورد و **ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً**. پس این مستفیضه تقسیم می‌کند.  
 مطلقاً که می‌گوید در صورت غلبه صلاح حسن ظن داشته باشد.

غلبه ملاک نیست مگر اطمینان شخصی بیاورد با یکی از امارات معتبره در  
 مورد باشد و گرنه غلبه بما هی غلبه هیچ ملاک نیست.

خود میرزای قمی پایبند فرمایششان در قوانین نشده‌اند. یعنی این مفهوم  
 معرض عنه است. پس ما یا باید معنای دیگر بکنیم و بخاطر این اعراض  
 بگوئیم مجاز است و قرینه‌اش اعراض عامه اصحاب است.

در خود مورد **غلب الصلاح و غلب العدل** معرض عنهاست و صاحب  
 قوانین ذکر کرده‌اند ولی پایبند نشده‌اند و گفته‌اند غیر **سبیل المؤمنین، المؤمنین**  
**جمع محلی به "ال" است یعنی کل مؤمنین و اجماع حجیت دارد.** ادله‌ای  
 هست برای حجیت غلبه اما همه‌اش جواب داده شده است. پس اینهم اشکال  
 سوم.

اشکال چهارم بر این استدلال روایات مستفیضه است و منها صحیحه  
 حریر قصه اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام که سندش هم معتبر است و  
 شیخ در رسائل نقل کرده‌اند و در وسائل هست. اسماعیل به شخص پول داد  
 که تجارت کند و او پولش را خورد و حضرت صادق علیه السلام گفتند که همچنین  
 چیزی شد. حضرت فرموده‌اند: که چرا به این پول دادی؟ اما بلغک انه یشرب  
 الخمر. عرض کرد که از خدا می‌طلبم که خدا به من اجر بدهد. حضرت

فرمودند کاری که بر خلاف وظیفه است انجام دادی خدا اجرت نمی دهد. حضرت فرمودند: اذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم. بعد استدلال به این آیه فرمودند که این روایات حسن ظن را بیان می کند. فرمودند یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین. در وصف پیامبر ﷺ است. این پیامبر ایمان به خدا دارد و ایمان به نفع مؤمنین دارد. در الله بآء گفته شده به خدا و مؤمنین با "لام" آمده یعنی به نفع مؤمنین. آنوقت حضرت یؤمن للمؤمنین را اینطور تفسیر کرده اند، ایمان للمؤمنین معنایش این نیست که پولت را بده دست مؤمنین همینقدر که دیدی مؤمن است، معنایش این است که حسن ظاهری داشته باشد بعدم تهمت هم و نگو اینکه مردم می گویند شرب خمر می کند آدم بدی است نه اینکه آثار ایمان را بر او بار کن و بگو عادل است و آثار عدالت را بار کنی پشت سرش نماز بخوانید و او را شاهد طلاق قرار دهید. معنایش این است من که نمی دانم که آیا عادل نیست نگویم عادل نیست. و بیش از این نیست.

پس تمسکی که شده است برای اصالة العدالة بروایت حسن ظن به مؤمن و حسن ظن به مسلم این استدلال هم تام نیست.

یک استدلال دیگر شده که گفتند اسلام یعنی عدالت. چرا؟ چون معنی اسلام چیست؟ اسلام یعنی تسلیم، کسی که تسلیم خداست آیا عادل نیست؟ پس مجهول الحال آیا می دانید مسلمان است یا نه؟ بله. وقتی که دانستید مسلمان است پس تسلیم است در دستگاه خواست و یعنی عادل.

در این استدلال مغالطه است. ما دو اسلام داریم. یک اسلام حقیقی داریم و یک اسلام ظاهری. اسلام ظاهری که حقن دماء می کند و تحلیل نکاح می کند و طهارت می آورد این با یک شهادتین درست می شود حتی اگر علم هم داشته باشد که شارب الخمر است و محرّمات را انجام می دهد. یک اسلام

اسلام حقیقی است که تسلیم باشد، آن یعنی عدالت. آنوقت مجهول الحال می‌دانید تسلیم است اگر می‌دانید که عادل است و گیری ندارد و مجهول الحال نیست. پس باید احراز شود که تسلیم دارد. آنوقت عادل است. عدالت بعضی اوقات از تسلیم مطلق پایین‌تر است و تسلیم مرحله بالای عدالت است. پس اینکه گفته شده مجهول الحال محکوم به عدالت است لان الاسلام بمعنای تسلیم و تسلیم العدالة این است که ما دو نوع اسلام داریم ظاهری و حقیقی.

پس مجهول الحال الاصل عدم عدالته، نه اینکه بگوئیم فاسق است، موضوعاً عادل و عدالت احراز می‌خواهد و تا احراز نشده باشد احکامی که شارع برای عدالت و عادل قرار داده بار نمی‌شود. هذا تمام الکلام اجمالاً در تتمه اولی.

## جلسه ۳۶۶

### ۲۱ شوال ۱۴۲۲

تتمه ثانیه راجع به بحث عدالت این است که آیا مروت شرط است در حقیقت عدالت شرعاً یا نه. مسأله‌ای است که از شیخ طوسی تا به امروز مطرح شده و محل بحث شدیدی است علی طول الخط بین فقهاء. کسی که می‌گوید عدالت ملکه است می‌گوید ملکه باید از ملکه مروت هم باشد. کسی که می‌گوید حسن ظاهر است، حسن ظاهر را شامل مروت هم می‌داند. کسانیکه می‌گویند مروت شرط است و کسی که می‌گوید شرط نیست می‌گوید ملکه منهای مروت عدالت است و حسن ظاهر منهای مروت عدالت است.

قبل از بیان حکم این مسأله خوب است تاریخ مسأله را عرض کنم چون به اعظامی مثل شیخ انصاری نسبت داده شده که مسأله را نسبت به علامه و من بعده داده‌اند با اینکه قبل از علامه هم مسأله مطرح بوده است. گرچه از علامه به بعد بیشتر مطرح شده است. چند تکه ابتداءً نقل می‌کنم و بعد موضوع مروت را که مورد بحث و خلاف است حتی فقیه واحد قبل صاحب عروه و بعضی دیگر یک جا گفته و یکجا نگفته‌اند. یک جا تصریح به عدم

کرده و یک جا ساکت شده‌اند یک جا تصریح به اشتراط کرده‌اند و یک جا ساکت شده‌اند. پس باید روشن شود که جای نقض و ابرامش چیست تا بعد ببینیم ادله بر چه دلالت دارد؟

صاحب عروه این مسأله را چند جا مطرح کرده‌اند. یکی همینجا در باب تقلید مسأله ۲۳ که مورد بحث ماست که فرموده عدالت ملکه اتیان واجبات و ترک محرمات است و اسم مروت را نیاورده است در باب تقلید. اما همین مسأله را صاحب عروه در صلاة جماعت فصل فی مشروط الامام الجماعة مسأله ۱۲ آنجا مروت را ذکر کرده‌اند العدالة ملکه الاجتناب عن الكبائر عن الاصرار علی الصغائر و عن منافیات المروءة. و او حرف عطف ظهور دارد در اختلاف ما بعد و ما قبلش، الا لعطف تفسیری که قرینه دیگر دارد. یعنی وقتی که گفتند زید آمد و ابن عمرو هم آمد، این واو ظهور دارد که ابن عمرو همان زید نیست و دیگری است. همینطور که کبائر غیر اصرار بر صغائر است و دو چیز است در یکی‌اش صرف الوجود اخذ شده که کبائر باشد و در دیگری که صغائر باشد اصرار بر آن است و با "واو" از هم این‌ها را جدا کرده‌اند - صاحب عروه با همین "واو" منافیات مروت را از هم از کبائر و اصرار بر صغائر جدا فرموده‌اند: همین صاحب عروه یک رساله‌ای دارند بنام سؤال و جواب که سؤالهائی که از صاحب عروه رسیده شده و ایشان جواب داده‌اند و کاشف الغطاء شاگرد ایشان آن‌ها را جمع وجود کرده‌اند در آنجا از ایشان سؤال شده که عدالت چیست؟ مسأله ۵۸۵ ایشان فرموده‌اند: عدالت اتیان واجبات و ترک محرمات است. اسم مروت را نیاورده‌اند مثل باب تقلید.

رساله‌ای است منسوب به صاحب جواهر بنام مجمع المسائل رساله‌ای است فارسی که مورد حاشیه فقهاء بوده است. در آنجا ص ۳۷۰ مسأله ۱۱۶۷

در باب صلاة جماعت، اسمی از مروت نیاورده‌اند. نه سلباً و نه ایجاباً. و این آقایانی که اسم آورده‌اند (معلقین) احدی اینجا حاشیه نکرده‌اند.

در عروه دو جا مسأله ماهیت عدالت را بیان فرموده است یکجا مسأله ۲۳ تقلید مورد بحث ما و دیگری مسأله ۱۲ شروط امام جماعت. در مسأله تقلید اسمی از مروت نیاورده و در صلاة و شرائط امام جماعت تصریح فرموده که جزء ماهیت عدالت است، اجتناب کبائر، اجتناب از اصرار بر صغائر و دیگری اجتناب از منافیات مروت که ردیف هم ذکر کرده است.

در حاشیه‌های چاپ شده از عروه که ده‌ها فقیه حاشیه زده‌اند احدی از فقهاء نه اینجا و نه آنجا را حاشیه کرده‌اند.

یک عبارت که اجمع عبارات دیگر باشد جواهر ج ۱۳ ص ۳۰۱ به بعد مفصل ذکر کرده‌اند و از جواهر دقیق‌تر مرحوم نراقی که معاصر صاحب جواهر بوده در مستند الشیعه ج ۱۸ ص ۱۱۸ بعنوان المسأله الثالثه بحث کرده‌اند که آیا منافیات مروء شرط عدالت هست یا نیست. یک تکه صدر مسأله ۳ مرحوم نراقی را نوشته‌ام که اجمع عبارات است را می‌خوانیم. فرموده‌اند: المسأله الثالثه: هل يشترط في العدالة اجتناب ما يسقط المروءة ايضاً أم لا؟ صرح جماعة و لعلمهم الاكثر بالاشتراط و منهم المبسوط (شيخ طوسی) و السرائر (ابن ادريس) و الوسيلة (ابن حمزه) و المختلف والتحرير و القواعد و الارشاد و تهذيب الاصول و النهاية (علامه حلی) و المنية (شيخ بهائی) و الدروس و الذکری (شهید اول) و المفاتيح (سید محمد مجاهد) و جامع المقاصد (محقق کرکی) و اللمعة و الروضة (شهیدین) و كشف الرموز (محقق آبی از معاصرین محقق حلی بوده است) و حکاه في الكنز (محقق اردبیلی) عن الفقهاء و في المفاتيح و البحار انه المشهور. و في الكشف (شاید كشف الرموز باشد) انه المشهور بين الخاصة

و العامة و نقله في المدارك (نوه شهيد ثانی) و الذخيرة (سبزواری) عن المتأخرين و اعتبره والدي العلامة. اینها اقوال کسانی است که مروّت را جزء حقیقت عدالت دانسته‌اند. بعد نراقی فرموده است: و المحكي عن المفيد و العدة (شیخ طوسی) و نهاية الشيخ (طوسی) و الحلبي و القاضي (ابن برّاج) و موضع من الشرايع و روض الجنان (شهيد ثانی شرح ارشاد) و الاردبيلي و المدراک و الذخيرة و البحار عدم الاشرط. و اختاره بعض مشايخنا المعاصرين (شاید صاحب رياض مراد باشد).

ملاحظه بفرمائید فقیه واحد تو دو کتاب دو گونه فرموده است، شیخ طوسی در مبسوط اشتراط مروّت را و همین شیخ طوسی در نهایه و عده فرموده شرط نیست. شهيد ثانی در روضه نقل کرده‌اند که شرط دانسته‌اند مروّت را و در روض الجنان شرط ندانسته‌اند و هكذا بعضی دیگر که در هر دو لیست اسمشان بود.

فقیه همدانی در صلاة جماعت مصباح الفقیه وقتیکه بحث مفصل می‌کنند می‌فرمایند: فالقول باعتبار اجتناب عن المنافيات المروّة في مفهوم العدالة ضعيف. این اجمالاً تاریخ مسأله که اگر انسان این را بداند قرائنی می‌شود که مسأله بیشتر برایش روشن شود.

می‌آئیم سر موضوع مسأله. آنهایی که گفته‌اند اجتناب از منافیات مروّت شرط عدالت نیست. کلمه مروّت چه در ذهنشان بوده است؟ چه می‌خواهند بگویند؟ آنهایی که می‌خواهند بگویند شرط است، مرادشان از مروّت چیست؟ مروّت کلمه عربی است و اجمالاً در کتب لغت مروّت اصلش از مرءة است بر وزن تَشْرُف. مرءة اینطور گفته‌اند که مروّت همین معنای فارسی است یعنی فتوت و مردانگی، انسانیت گفته‌اند المروّة: الآداب التي تحمل مراعاتها الإنسان على

### وقوف عند محاسن الاخلاق و جمیل العادات.

در علم اخلاق مروت را معنا کرده‌اند به اعتدال القوه الثلاث، که سبب مروت هست. یعنی قوه غضبیه، شهویه، عاقله. هر کدام افراط و تفریط اعتدال دارند. هر یک افراط یا تفریط کند از دو قوه دیگر بیرون می‌رود. شهوت افراط و تفریط شود از عقل بیرون می‌رود. غضب هم همینطور و عاقله هم همینطور، افراط شود می‌شد وسوسه و از شهوت و غضب بیرون آورده است، تفریط شود می‌شود سهل انگاری، این سه قوه مثل سه حلقه درهم به هم پیوسته هستند که افراط و تفریط هر یک می‌خواهد از آن دو جدا کند. اما به هم چسبیده هستند. اگر شما نگذاشتید این سه تا از هم جدا شوند یعنی در شهوت در حدی انسان رفت که جدا از قوه غضبیه و عاقله شود و در غضبیه و عاقله هم همینطور، این می‌شود اعتدال قوی الثلاثه و این یعنی مروت. در کتب اخلاق عین همین را برای تفسیر خود عدالت نموده‌اند. و گفته‌اند عدالت، مروت، عداله بالتیجه.

ما دنبال حکم شرعی هستیم باید ببینیم شارع چه معنا کرده مروت را. چند روایت برای مروت می‌خوانم به سندهایش کار ندارم ما می‌خواهیم ببینیم در عدالت چه شرط است تا حالا گفته شده التزام به واجبات و ترک محرمات حالا می‌خواهیم ببینیم آیا چیز دیگری هست یا نه؟

في سفينة البحار عن الصادق عليه السلام: المروة والله ان يضع الرجل خوانه في فناء داره.

عن امير المؤمنين عليه السلام: انه سئل ما المروة؟ فقال: لا تفعل شيئاً في السر يستحي منه

في العلانية.

عن الامام الحسن المجتبي عليه السلام في جواب من سأل عن المروة قال عليه السلام: شح

الرجل على دينه و اصلاحه ماله و قيامه بالحقوق. دينش را به کسی نفرشند



بخاطر ریاست، غضب، شهوت. (شح = بُخل). یعنی می خواهند بگویند اینقدر دین داری اهمیت دارد که اسمش هم بخل باشد خوب است ولو بخل نیست البته شما تتبع کنید بیش از این‌ها روایت هست صاحب بحار در اخلاق یک باب قرار داده بمعنای باب معنی الفتوه و المروه و جاهای دیگر هم صاحب بحار روایاتی دیگر در اینمورد آورده است. این اجمال معنای مروت در لغت در اخلاق و در روایات.

## جلسه ۳۶۷

### ۲۲ سوال ۱۴۲۲

عبارت مرحوم نراقی را دیروز خواندم عبارات شیخ انصاری، صاحب جواهر و دیگران هم مشابه به فرمایش مرحوم نراقی است. عرض کردم که عبارت مرحوم نراقی به نظر اجمع می‌رسید لهذا آن را خواندم و ظاهر می‌شود که این حرف از متقدمین شیعه مطرح بوده اینطور نیست که مال علامه باشد و علامه از آن‌ها گرفته است و بعدیه‌های علامه تبعاً للعلامة گفته‌اند.

می‌آئیم سر موضوع مروّت و روایاتی که خوانده شد این‌ها مروّت لغوی و اخلاقی را بیان فرموده‌اند نه مروّتی که بحث و خلاف است بین فقهاء آیا جزء عدالت هست یا نیست. چون مسلماً فقیه ممکن است برایش قطع حاصل شود؟ چیزهایی که در باب مروّت این روایات وارد شده جزء مروّت نیست و جزء عدالت نیست که انسان سفره‌اش را جلو منزلش پهن کند و هر کس رد می‌شود از آن استفاده کند و اگر اینکار را نکند عادل نیست بنابراین اینکه مروّت جزء عدالت است.

یک روایت دیگر از کافی نقل شده است جزء ۶ ص ۴۳۸ باب التجمّل و

اظهار النعمه: مرّ ابو عبد الله عليه السلام على رجل ارتفع صوته على رجل يقضيه شيئاً يسيراً (طلبكار بود) فقال عليه السلام بكم تطالبه؟ قال بكذا و كذا. فقال ابو عبد الله عليه السلام اما بلغك انه كان يقال لا دين لمن لا مروءة له. اگر کسی را حضرت بفرمایند که دین ندارد آیا عادل است؟ این روایت مثل دیگر روایات در این زمینه مسلماً مراد از آن مراتب عالیه است که نه در عدالت شرط است و نه تحصیلش جزء واجبات است. دین مراتب دارد. در روایات لا دین در مواردی که قطعاً واجب و حرام نیست ذکر شده است. روایت دارد که: لا ایمان لمن لا حیاء له. آیا تمام مراتب حیاء از واجبات است؟ بین حیاء و وجوب عموم من وجه است. یکجا واجب و یکجا واجب نیست و اینجور نیست که حیاء به این عنوان جزء واجبات باشد تا اگر کسی به این عنوان حیاء نداشت ایمان نداشته باشد. این لا دین و لا ایمان برای نفی مطلق نیست، برای نفی کل المراتب العالیه است. لا دین لمن لا عقل له. مستدرک الوسائل ج ۱۱ ص ۲۰۸. روایت دیگر: لا دین لمن لا صبر له. بحار ۶۸ ص ۹۲ - لا دین لمن لا نية له. از کافی ج ۸ ص ۲۴۱: المروءة اصلاح المعیشه، از حضرت صادق عليه السلام در فقیه ج ۲ ص ۲۷۴: وليس من المروءة ان یحدّث الرجل بما یلقى فی السفر من خیر او شرّ. این نفیها مراتب دارد. داریم: لا صلاة لمن لم یقم سلبه. لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، اگر فاتحه الكتاب را نخواند که رکن نبوده پس نمازش درست است. پس این لا صلاة یک مراتب دیگر است. پس از این روایات نمی شود یک حکم الزامی را استفاده کرد حتی اگر اسناد معتبره داشته باشد که غالباً ندارد.

می آئیم سر موضوع ثروت. اینکه از شیخ طوسی در مبسوط و در عدّه یک جا فرموده مروّت جزء عدالت است و دیگر جا فرموده نیست، این چه مروّتی است که محل نقض و ابرام است؟ مسلماً مروّت بمعنای تقوی مطلقاً مرادشان

نیست بالقطع و الیقین. مروّت به معنای لغوی یعنی مردانگی فتوت، محاسن الاخلاق و الآداب. می آئیم سر مراد فقهاء در نقض و ابرام که یکی گفته جزء مروّت هست یا نیست. می آئیم سر معنای اخلاقی که اعتدال قوی الثلاث بود. اعتدال به معنای مطلق یعنی اعم از واجب و حرام یک چیزی فراتر و بیشتر از واجب و حرام قطعاً مراد فقهاء نیست بدلیل اینکه هر جا تفسیر کرده اند که این حرف را زده اند و این اعتدال به معنای مطلق اعتدال قوی الثلاث، این واجب نبوده و حرام نیست. معظم مردم اعتدال بنحو مطلق ندارند. این هم قطعاً مراد نیست، پس مرادشان چیست؟ مرادشان یک اصطلاح خاص است که از عباراتشان درمی آید.

در کتابها غالباً مروّتی که بحث است بر آن معنا کرده اند می بینید نه مروّت بمعنای قوی الثلاث است که معنای اخلاقی باشد. اما همان معنایی که فقهاء کرده اند با دقتشان و تأملشان باز خلاف در آن است که آیا شرط در عدالت است یا اعم است از شرط و شطر. آنهایی که گفته اند شرط است و جزء است خود اینها در بیان مروّت اختلاف شدید دارند. آنکه به برداشت من احمل و جامع و مانع است نسبت به مروّت تفسیر مروّت، معنای شرعی مروّت. عبارت حاج آقا رضا همدانی است که می فرمایند: در صلاة جماعت: **ان لا يفعل ما تنفر عند النفوس عادةً**. آنوقت باید ببینیم دلیلی بر اینکه این جزء عدالت است داریم یا نه؟ کاری نکند که نفوس مردم از او متنفر شود. خوب خود ایشان توجه داشته اند که عادة حدودش چیست؟ نفوس مختلف هستند و جوامع با هم فرق می کنند این اضافه و توضیح را نموده که: **و یختلف ذلک باختلاف الاشخاص و الازمة و الامکنة**. یعنی یک مرجع تقلید عادل یا یک آدم عادل که جامعه بین این دو انتظارات مختلف دارند. حضرت صادق علیه السلام

پیراهن امیر المؤمنین علیه السلام را برای راوی وصف کردند و آوردند به او نشان دادند. راوی هم وجب کرد و نقل می‌کند که چگونه بوده است و فرمودند: هذا لباس الذي ينبغي للمسلمين أن يلبسوه. خود حضرت که این را فرمودند و نشان دادند به راوی فرمودند: و لكن شما اینگونه نپوشید **والا لقالوا مُرَاءٍ و لقالوا مُرَاءٍ و لقالوا مجنون.** پس زمان فرق می‌کند و ممکن است در زمانی باشد و نباشد. و مکان‌ها هم فرق می‌کند. پس اگر کسی ملتزم به ترک محرمات و اتیان واجبات است اما چیزی که حرام نیست و حرام نیست ولو از نظر عرف جامعه موجب تنفر از آن شود آیا منافات با عدالت دارد یا نه؟ خنده با صدای بلند حرام نیست ولی مکروه است آیا اگر در جامعه یک عادل اینطور بود آیا می‌شود پشت سرش نماز خواند یا نه؟ یا اینکه یک چیزهایی که لازمه این فرد در این زمان و مکان است اگر ترک کند آیا این مسقط عدالت هست یا نیست؟ آیا از ادله شرعی استفاده می‌شود که جزء عدالت است یا نیست؟

با اینکه ۱۰۰ سال از فوت حاج آقا رضا همدانی گذشته است ولی در طول این ۱۰۰ سال کسی از فرمایشات ایشان تجاوز نکرده است. هر جا ایشان با قبلی‌ها در حکمی اختلافی دارد غالباً بعدی‌ها نظر ایشان را گفته‌اند حتی یک عده از معاصرین ایشان قبل آسید محمد کاظم یزدی عروه را با کتاب حاج آقا رضا ملاحظه سند می‌بیند غالب از پنجاه درصد با ایشان موافق است. روی هم رفته فرمایشات ایشان جا افتاده‌تر است.

بحث سر حکم است که آیا از ادله در می‌آید؟ ادله متعدده‌ای برای اشتراط ذکر کرده‌اند. چند تا از اهم ادله را بیان می‌کنیم:

**اولها و اهمها صحیحة عبدالله بن ابی یعفر** است بر استدلال به چند فقره از این روایت کرده‌اند. حضرت صادق علیه السلام در این روایت صحیحة چند عبارت

دارند که مورد استناد است اگر یکی از این روایت‌ها تام باشد دلالتش باید ملتزم شویم: ان تعرفوه بالستر و العفاف. گفته‌اند ستر اطلاق دارد نگفته‌اند ستر از محرمات، عفاف اطلاق دارد نگفته‌اند از محرمات. وقتیکه اطلاق دارد کلام هم که به عرف گفته شده متبادرش عفت عرفی است. ک معنایش این است که نفوس از او متنفر شود. و چیزهایی که سزاوار است از این شخص و در این زمان امکان سترش و عفت و دوریش، باید از آن دوری کند. یکی دیگر فرمودند: و کف البطن. و الفرج و الید و اللسان. به تقریب اینکه گفته‌اند منافیات مروّت هم‌اش شهوات است و شهوات هم مربوط به جوارح است و کف مطلق گفته شده از حرام و غیر حرام. و سوم حضرت فرمودند: والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه. گفته‌اند عیوب جمع مضاف است ظهور در عموم دارد و جمع هم این عموم را تأکید می‌کند. گفته‌اند جمع عیوبه اعم از عیوب شرعیه و عرفیه که منافیات مروّت باشد است. این حاصل این استدلال آقایان جواب داده‌اند که اولاً: صحیح است که این‌ها اطلاق دارد اما مراد این اطلاق نیست. چرا؟ گفته‌اند للانصراف. امام معصوم وقتیکه می‌فرماید عیب یعنی چیزی که پیش شارع عیب نیست، امام معصوم لسان شرعی است و دارد آن چیزی را که عند الشارع يجب الكف عنه را بیان می‌کند. آنکه عیوب است را دارد بیان می‌کند. گفته‌اند ولو لفظ اطلاق دارد و ما منکر اطلاق نیستیم اما اطلاق در وقتی حجیت دارد که انصراف نباشد یعنی اطلاق طریقیه عقلائیّه داشته باشد به اراده متکلم یعنی کاشف باشد که متکلم اراد هذا الاطلاق و این کاشف نیست بدلیل اینکه شما در ذهنتان روایات دیگر را بیاورید و بگوئید آن‌ها چه می‌گویند. روایت دارد من اذنب علیه الاستغفار. آیا می‌گویند اذنب یعنی ذنب شرعی یا عرفی هر دو؟ یا ذنب یعنی حرام. یا

روایات دارد که من اغتاب اخاه لا یجمع الله بینهما فی الجنة. آیا مطلق است چه غیبت حرام یا حلال؟ آیا این را می گوئید یا می گوئید غیبت حرام. این مراد را از کجا بدست می آورند؟ از انصراف. یا روایت دارد تارک الحج يقال له مت ان شئت یهودیاً او نصرانیاً. حالا ممکن است کسی بگوید فرقی نمی کند ترک حج جائز بوده یا حرام؟ چرا استفاده اطلاق نمی شود؟ چون امام معصوم علیه السلام دارند آن ترک حجبی که حرام است را می گوید نه ترک حجبی که یجوز.

روایتی می گوید: اما یخاف الذی یصلی من غیر طهور ان یخسف الله به الارض. اگر فاقد الطهورین بود چه کند؟ مشهور می گویند بدون طهارت نماز بخواند نه مطلق. پس بیان مطلقات محرمات از آن منصرف است یعنی در جائیکه کف بطن، فرج، ید و لسان واجب است کف کند. در جائیکه واجب است ستر عیوب، ستر می کند. اطلاق احراز می خواهد که نیست. ثانیاً همچنین اطلاقی در صحیحه باشد مقتضای جمع بین این صحیحه و بین روایات دیگر این است که بگوئیم می خواهد مرتبه عالیّه عدالت را بگوید نه ادنی مراتب عدالت چون قابل حمل بر مرتبه عالیّه هست اما آن روایات که می گفت عدالت و اقل از این می گفت اگر بگوئیم این صحیحه اقل مراتب عدالت را می خواهد بگوید معنایش این است که آن را ترک کنیم. پس هم انصراف است که حرف درست است بدلیل صدها مورد دیگر و هم مقتضای جمع این است.

پس ما باشیم و این صحیحه دلیل اول این کافی است که بگوئیم مروّت به این معنایی که ذکر شد جزء عدالت است.

## جلسه ۳۶۸

### ۲۳ سوال ۱۴۲۲

صحبت راجع به این بود که آیا مروّت جزء عدالت است یعنی عدالت سه جزء دارد. یک اجتناب کبائر دیگر اصرار بر صغائر و دیگری اجتناب از منافیات مروّت. عرض شد ادله فائیلین به اینکه مروّت جزء عدالت است شرعاً چند چیز است که یکی از آن صحیححه ابن ابی یعفر نقل شد.

دلیل دوم گفته‌اند قرآن کریم و روایات در موارد مختلف فرموده‌اند که شخص باید عادل باشد. امام جماعت، قاضی، شاهد، مرجع تقلید، و ما هر لفظی را که شارع ذکر کرد اگر یک معنای ظاهر عرفی دارد حمل بر آن معنا می‌کنیم و ظهور حجت است. اگر یک معنای ظاهر عرفی ندارد یا عرف در آن اختلاف کرد یا شک کرد رجوع به لغت می‌کنیم. از اول تا آخر فقه این مسأله مسلم است. در ما نحن فیه گفته‌اند شارع که گفته و اشهدوا ذوی عدل منکم. می‌بینیم که لغت عدل را چگونه معنا می‌کند؟ لغت گفته است العدل، الاستواء، عادل مستوی است و استقامت دارد. آنوقت آنکس که منافیات مروّت را انجام می‌دهد این لا یصدق بر این کار الاستواء و الاستقامه استواء و استقامت در



جائی صدق می‌کند که چیزهائی که ولو حرام نیست اما موجب تنفر مردم می‌شود بلحاظ شخص و زمان و مکان اگر انجام دهد عادل نیست چون مستقیم نیست. پس لغۀ عدالت بمعنای استواء و استقامت است و کسی که منافیات مروّت انجام می‌دهد عرفاً بالحمل الشایع لا یصدق علیه مستقیم و مستوی.

ما باشیم و این، می‌توانیم مروّت را بگوئیم جزء عدالت است. چرا؟ چون استواء اگر مطلق الاستواء نگوئید و استقامت، اعلی مراتب عدالت است که بالضروره و الاجماع جزء عدالت نیست. یعنی لازم نیست شخص در کل حالاتش و صفاتش و تصرفاتش مستوی باشد. آدمی که بر خوردی می‌کند آیا استواء است. آیا کسی که اکل الطعام علی الطعام استقامت دارد و چیزهای دیگر.

اگر مراد خصوص منافیات مروّت است این منافیات از کجای استواء و استقامت درمی‌آید؟ یعنی به عبارت دیگر بینش و بین منافیات مروّت عموم من وجه است و شما نمی‌توانید بگوئید اجتناب از کل ضایعات مروّت جزء عدالت است. چون عدالت استواء است و بالعکس. چون حقیقه استواء و استقامت اعم است من جهة و اخص است من جهة از مروّت و منافیات مروّت. چون بنا شد که ملاک منافات مروّت این باشد که موجب تنفر مردم از این شخص در این زمان و در این مکان باشد. عمده این است که ما در جائی به عرف مراجعه می‌کنیم که شرع بیان نکرده باشد. اگر موضوع حکمش را خودش بیان کرده دیگر جا ندارد که نه به لغت و نه عرف مراجعه کنیم. شارع در باب عدالت همانطوریکه روایاتش خوانده شد که ۴۰ تای آن را اول بحث عدالت نوشته‌ام، در باب عدالت روایات متواتره ذکر فرموده یعنی آنچه که در

دست است و بالنتیجه عدالت شرعی و عدالت عرفی فرقی می‌کند و با عدالت لغوی فرق می‌کند و نیز با عدالت اخلاقی فرق می‌کند. وقتیکه ما دلیل داریم، شاهد یکجا می‌گویید و اشهدوا ذوی عدل منکم، یکجا دیگر فرموده عادل این است، و کف البطن و الفرج و الید و اللسان. وقتیکه شارع بیان کرده جائی ندارد که به معنای عرفی و لغوی و اخلاقی رجوع کنیم. اگر عرف متشرعه باشد که همان معنای شرعی می‌شود و اگر غیر متشرعه هم هست در جائی ملاک است که شارع چیزی نفرموده باشد. باید ببینیم شارع در باب عدالت چه فرموده است. پس رجوع به لغت در موردیکه خود شارع بیان دارد جا ندارد. بله اگر شارع بیان نداشت به عرف رجوع می‌کنیم. اگر عرف مشخص نبود یا اختلاف بود و یا اجمال بود رجوع به لغت می‌کنیم.

پس ما باشیم و این حرف که در لغت نوشته: العدالة الاستواء یا الاستقامة و در استواء و استقامت جزئش التزام به مروّت است، ما باشیم و این دلیل کافی نیست.

دلیل سوم تمسک کرده‌اند بالاجماع و الشهرة، اجماع اخص مطلق از شهرت است. در کلمات سابق عرض شد که مرحوم علامه مجلسی و صاحب مفاتیح گفته بودند که مشهور بین فقهاء این است که مروّت شرط یا جزء عدالت است و جماعتی هم نقل کرده بودند مثل صاحب جواهر (که نقل اجماع کرده‌اند). این دو دلیل هم نمی‌تواند دلیل باشد. شهرت را جماعتی از متقدمین و متأخرین از علامه، شهرت را دلیل دانسته‌اند و شهرت فتواییه دلیل مستقل نیست، حتی در جبر و وهنش جبر سند و دلالت به شهرت یا وهن دلالت و سند به اعراض مشهور بحث است. اولاً شهرت حجت ندارد بالنتیجه نمی‌تواند دلیل باشد، ثانیاً مسلماً اینکه شهرت نیست. اما عند المتقدمین که

اصلاً خواسته بگویند در متقدمین اینحرف نیست و از علامه شروع شد عرض کردم که در کتابهای شیخ طوسی و ابن ادریس و بعضی دیگر هم هست. از متقدمین شهرت بر اشتراط مروّت نیست. اگر باشد عند المتأخرین است آنها هم ۱۰ تا ۱۵ تا اسم و کتاب از صدها فقیهی که از متأخرین داریم آیا شهرت درست می‌کند؟ پس شهرت مسلماً نیست. گذشته از اینکه بنابر عدم حجّیت استقلالیه شهرت است. مضافاً به اینکه جماعتی از همین کسانی که جزء مشهور اسمشان ذکر شده بود و در کتبشان ذکر کرده بودند که مروّت جزء عدالت است در کتاب دیگر تصریح کرده‌اند که مروّت جزء عدالت نیست مثل شهید ثانی. پس چطور می‌شود که اعتماد بر شهرتی کرد که کسانی که جزء اعیان شهرت هستند خودشان مخالف گفته قبلشان نظر داده‌اند.

می‌آئیم سر اجماع، اگر شهرت نبود بالقطع و یقین اجماعی نیست. گذشته از اینکه این اجماع منقول است و صاحب جواهر از ماهوذیه نقل کرده است. پس صغریاً اجماع نیست و منقول است. بله یک حرفی که مکرر عرض شد این اشکال دیگر که اجماع محتمل الاستناد است و حجت نیست، سابقاً عرض کردم که به نظر می‌رسد که اجماع صغرایش تام بود ولو محتمل الاستناد به فلان روایت کرده‌اند و می‌بینیم روایت دلالت ندارد، یک وقت فقیه شک می‌کند و نمی‌فهمد که روایت دلالت دارد یا نه؟ این چرا جبر دلالتی نکند. این همان جبر دلالتی است که از شیخ طوسی گرفته تا به امروز معظم فقهاء قائل هستند و سابقاً چند عبارت از اعظام محققین اصول و فقه خواندم که مثل مرحوم میرزای نائینی در صلاتشان مسأله را مبتنی می‌کند بر احتمال جبر و فتوی می‌دهد. اگر اجماع صغریاً مسلّم شد یعنی قطعاً تمام فقهاء شیعه از شیخ مفید تا به امروز این‌ها همه یک حرفی زدند که فلان چیز واجب است

یا حرام است. شما فقیه و احتمال دادید که استناد به فلان روایت کرده یا فلان دلیل عقلیه و فلان وجه اعتباری، اما شما مطمئن نشدید به اشتباه مجمعین، و شمای فقیه ماندید و اهل خبره در شک ماندید، آیا در مقام تنجیز و اعدار عند العقلاء این اجماع و اتفاق کمتر از ظهور عقلائی است با اینکه در ظهور عقلائیه احتمال خلاف ظاهر هم داده می‌شود. کمتر از وثاقت سندی است با اینکه در ثقه احتمال کذب و خطاء داده می‌شود. چرا در باب ظواهر و اقرار و خبر ثقه اعتناء به احتمال خلاف ندارد اما به قول مرحوم شیخ و دیگران که متسالم علیه بین فقهاء است می‌گویند الغ احتمال الخلاف. یعنی وقتیکه امری از شارع وارد شد و ظهور در وجوب دارد این امر، شما ولو شخصاً احتمال قوی بدهید که این امر مراد از آن وجوب نباشد، حجت بر شما چیست؟ احتمال آیا ظهور را خراب می‌کند؟ نه. می‌گویند شما متعبد به ظهور هستید. یعنی چه؟ یعنی اگر به این ظهور عمل کردید و واقعاً خلاف بود شما معذورید و اگر به این ظهور عمل نکردید روی اینکه من احتمال دادم این ظاهر مراد نباشد و واقعاً ظاهر مراد مولی بود شما معذور نیستید. در مقام تنجیز و اعدار آیا اتفاق اهل خبره با احتمال استنادشان به فلان دلیل، ولو احتمال استناد به فلان دلیل و عدم دلالت ذلک الدلیل یا اجمال ذلک الدلیل سبب می‌شود که این اجماع و اتفاق محتملاً متفرق بر این دلیل باشد اما آیا این جلوی تنجیز و اعدار عقلائی را می‌گیرد؟ و کمتر از خبر یک ثقه و اقرار است. در صورتیکه در اقرار که احتمال قوی دهید که این مُقر داشته شوخی می‌کرده است آیا می‌تواند اعتماد بر این احتمال کنید. بعنوان یک قاضی باید این را اقرار حساب کنید. پس مسأله، مسأله احتمال در مقام تنجیز و اعدار و حجیت حجج عقلائیه ممضاء شرعاً، احتمال هیچ نقشی ندارد. اگر کسی مناقشه کند که بناء عقلاء

نیست، این بحثی است. ولی به نظر می‌رسد که به سوق عقلاء که مراجعه کنید اگر کل اطباء تا به امروز مطلبی اتفاق کردند و یک طیبی که اهل خبره هم هست در غیر اینکه می‌بینید این اتفاق اطباء را احراز هم نکرد که اطباء اشتباه کرده‌اند و شک کرد همه اطباء روی حرف ابن سینا اعتماد کرده‌اند و حرف ابن سینا دلالت ندارد، این طیب روی اینکه این اتفاق اطباء را احتمال داد استنادش به فلان دلیل باشد و به این اتفاق اعتناء نکرد و به اصل عمل کرد و طبق اصل دوا داد و مریض مرد آیا این معذور است در ترک اتفاق اطباء را احتمال داد استنادش به فلان دلیل باشد و به این اتفاق اعتنا نکرد و به اصل عمل کرد و طبق اصل دوا داد و مریض مرد آیا این معذور است در ترک اتفاق اطباء؟ نه. یا به عکس، اعتنا کرد به اتفاق اطباء و طبق اجماع اطباء به مریض دوا داد و بعد معلوم شد که این اجماع اشتباه کرده بودند و مریض مرد آیا عند العقلاء معذور هست؟ اگر دیدید معذور است همین حرف را در باب اجماع می‌گوئیم.

اگر به نظر رسید که این مطلب تام است دیگر شما اشکال احتمال الاستناد را کنار بگذارید و باید ببینید که آیا صغریاً اجماعی هست یا نیست. بله بفروماید صغریاً اجماعی نیست این فی جمله است. اما اگر مسلّم شد اجماع و خلافی در مسأله نبود، قاعده‌اش این است که احتمال استناد و حجیت عقلائیة را در مقام تنجیز و اعداز خراب نکند.

پس در ما نحن فیه برای مروّت استدلال کرده‌اند به اجماع که اجماع اشکال صغروی مسلّم دارد و قطعاً اجماعی در کار نیست و شهرت هم نیست، پس نمی‌تواند دلیل باشد. اگر اجماعی می‌بود می‌توانستیم روی بناء عقلاء متعبد شویم. این دلیل سوم.

دلیل چهارم تمسک به اقل کرده‌اند. در این اصل خیلی حرف زده‌اند. استدلال را عرض می‌کنم. گفته‌اند اگر از روایات و ادله دیگر شک کردیم و اطمینان پیدا نکردیم که مروّت جزء عدالت است و نوبت به اصول عملیه رسید، مقتضای اصل چیست؟ قائل به اشتراط مروّت فرموده‌اند که مقتضای اصل اشتراط المروءه است. چرا؟ پنج وجه برای اصل ذکر کرده‌اند. چهار استصحاب و یک اصل غیر تنزیلی. اصل غیر تنزیلی گفته‌اند و هر چه که ندانی اصل عدمش است که جهل که چیزی بنا نمی‌شود و نمی‌دانیم و لا يعلمون. وقتیکه شک داریم، شخصی که *يُجْتَنَبُ الْكِبَائِرُ وَيُجْتَنَبُ الْاِصْرَارُ عَلَي الصَّغَائِرِ* اما *يُجْتَنَبُ مَنَافِيَاتِ مَرَوْتٍ* جزء عدالت هست یا نیست؟ پس زید که *يُرْتَكَبُ مَنَافِيَاتِ الْمَرُوَّةِ وَلَا يُجْتَنَبُهَا* فکر کنیم که آیا عادل است یا نه؟ یعنی نمی‌دانم عادل است؟ چطور می‌گوئیم عادل. خود شک موضوع است نه مشکوک به فرمایش شیخ. یعنی به مجردی که شک کردیم که زید عادل است. شارع فرموده: *و اشهدوا ذوي عدل منكم*، زید باید عادل باشد تا شهادتش قبول باشد. اگر شک کردید که زید عادل است یا نه؟ سبب شک هر چه که می‌خواهد باشد. عدالت احراز می‌خواهد. این اصل غیر محرز اصل محرز برای استصحاب ذکر کرده‌اند.

۱- استصحاب موضوع، گفته‌اند این زیدی که منافیات مروّت انجام می‌دهد اگر منافیات مروّت انجام دادن مضر به عدالت نیست، عادل است و اگر مضر است، عادل نیست، الآن نمی‌دانیم عادل است یا نه؟ به قبل برمی‌گردیم، یکرزی عادل نبوده، اگر منافیات عدالت مضر به عدالت نیست، این عادل شده و اگر مضر به عدالت باشد عادل نشده شک می‌کنیم، *لا تنقض اليقين بعدم عدالة السابقة بالشك في العدالة بدون التزام به مروّات*.

۲- استصحاب حکمی، من که می دانم که زید لا یحیی مناقیات المروءة و بالتیجه شک داریم که عادل است یا نه، شک در موضوع شک در حکم است. شک دارم که آیا نماز پشت سرش جائز است یا نه؟ و هكذا. استصحاب عدم می کنم. طلاقى جلو زید دادیم شک می کنیم که طلاق شد یا نه؟ شارع باید بگوید طلاق است و نمی دانم که آیا طلاق است یا نه؟ استصحاب عدم می کنم. تمام احکامی که موضوعش عادلانه است مسیوق به عدم حکم وضعی یا حکم تکلیفی است. عدم جواز مثل صلاه، عدم حکم وضعی در مثل طلاق است. پس استصحاب عدم حکمی می کنیم. (عدم نعتی)

۳- استصحاب عدم ازلی است، روزیکه خدا خلقی خلق نکرده بود، زید هم خلق نشده بود، این زید غیر مخلوق آیا عادل بود؟ خیر. بله سالبه بانتفاء محمول نبود، سالبه بانتفاء موضوع بود، زیدی که نیست آیا عادل است؟ پس عادل نیست. هر کسی استصحاب عدم ازلی را قبول دارد که مشهور قدیماً و حدیثاً این است که ادله استصحاب، استصحاب عدم ازلی را نمی گیرد. اما جماعتی فرموده اند که استصحاب عدم ازلی دادم. بر فرض که این استصحاب را حجت بدانیم گفته اند در ما نحن فیه استصحاب عدم ازلی می گوید: کسی که یرتکب منافیات المروءة، این عادل نیست چون سابقاً عادل نبوده ولو به سالبه بانتفاء موضوع.

۴- استصحاب تعلیقی، محل خلاف است که جماعتی مطلق حجت می دانند و جماعتی مطلقاً رد می کنند و جماعتی در آن تفصیل قائلند. گفته اند استصحاب تعلیقی در ما نحن فیه می گوید این عادل نیست. پس اگر نوبت به اصل عملی رسید و دست از ادله شسته شد گفته اند حتی اصل عملی با اشتراط مروءت است.

## جلسه ۳۶۹

### ۲۴ شوال ۱۴۲۲

صحبت راجع به این بود که یکی از ادله‌ای که برای اشتراط مروّت در عدالت علی نحو الشرط یا شطر ذکر شده است اصل بود. عرض شد این اصل دو قسم است: ۱- اصل غیر تنزیلی ۲- اصل تنزیلی.

اصل تنزیلی چند تقریر داشت که اجمالاً عرض شد. حالا صحبت این است که تام است این اصول در ما نحن فیه و به عبارت دیگر ما نحن فیه صغرای این اصول هست یا نه؟ اصل تنزیلی با غیر تنزیلی دو اصطلاح هستند و این اصطلاحات ولو به این تعابیر نباشد اما مفهومی مقتبس از فرمایشات معصومین علیهم‌السلام است غالباً. آقایان می‌گویند اصل آن است که تمام موضوعش شک باشد، مقابل اماره که ظرفش شک است. آنوقت اصل غیر تنزیلی با اصل تنزیلی فرقش این است که اصل تنزیلی اخص مطلق است از اصل غیر تنزیلی.

اصل غیر تنزیلی مثل اصل برائت، اشتغال، طهارت، حل و امثال این‌ها، این‌ها اصول غیر تنزیلی هستند. اصل غیر تنزیلی یعنی تمام موضوعش نمی‌دائم است و تمام موضوعش جهل است چون من واقع را نمی‌دانم اصل برای من این



است چون جاهل به واقع هستم و جاهل به حکم واقعی، واقعی ثانوی، موضوع واقعی فرقی نمی‌کند چون من مصداق لا یعلمون هستم. کل شیء لک حلال، یعنی کل شیء لا تعلم حلیته واقعاً و لا حرمته واقعاً. لا تعلم، جاهل به واقع هستم. این اصل غیر تنزیلی و از آن بعنوان اصل تعبیر می‌شود. اصل غیر تنزیلی موضوعش نمی‌دانم نجس است یا طاهر، شارع برای من بعنوان اصل و حکم ظاهری بنا بر مشهور تام نیست چون حکمی مقابل واقع نیست، بنام یک قاعده‌اش که منجز واقع است لدی موافقه الواقع و معذر از ترک واقع است لدی مخالفه الواقع. در مثل اصل اشتغال این منجز واقع است، در مثل اصل براءة معذر واقع است و این منجز و معذر که می‌گویند تنویع است یعنی علی سبیل منع الخلو، یا این یا آن، نه اینکه هم منجز و هم معذر در یک جا معذر است و در یک جا منجز. اما به همان ملاکی که منجز است در مورد تنجیز به همان ملاک معذر است در مورد عذر، این اصل غیر تنزیلی است چون به هر دو استدلال شده در مسأله مروّت، لهذا اجمالاً عرض می‌کنم.

اصل تنزیلی همین اصل است با یک قید، نمی‌دانی که قبلش می‌دانم بود. مثل استصحاب لا تنقض الیقین بالشک می‌گوید شما این شیء دیروز طاهر بوده است نمی‌دانید متنجس شده یا نه؟ می‌گوئید طاهر است. این حکم طاهر موضوعش چیست؟ موضوعش نمی‌دانم طاهر است یا نه؟ فقط این جهلی است مقید نه مثل اصل غیر تنزیلی که جهلش مطلق است جهلی است که مقید به این است که دیروز طاهر بوده است. عین همین جهل است بالنسبه به جایی که دیروز نجس بوده است. این فرش دیروز طاهر بود نمی‌دانم نجس شده یا نه، عبا دیروز نجس بوده نمی‌دانم طاهر شده یا نه؟ در هر دو هم عبا و هم فرش تمام موضوع همین نمی‌دانم است فقط نمی‌دانم مقید به اینکه این

نمی دانم الآن مسبوق به می دانم است. قبلاً علم بوده به طهارت یا نجاست. اما موضوع باز شک است الآن نمی دانم طاهر است یا نجس، عبائی که دیروز نجس بوده است، الآن نمی دانم که طاهر است یا نجس، فرشی که دیروز طاهر بوده است. این شک در طهارت فرش که مسبوق به علم به طهارت بوده است، این شک موضوع استصحاب طهارت است. نمی دانم این عبا الآن طاهر است یا نجس اما شکی است که مسبوق به علم به نجاست بوده است. این شک در طهارت و نجاست این عبا چون مقید است و مسبوق به علم به نجاست بوده این مشکوک که عبا باشد محکوم است به نجاست، این اصل استصحاب در عبا و آن اصل طهارت در فرش فرق می کند با اصل طهارت در چیزی که حالت سابقه اش را نمی دانم. عبائی از بازار خریده ام حالت سابقه اش را نمی دانم که طهارت بوده یا نجاست می گویند این کلمه تنزیل را به ذهنم نیست که ماده تنزیل نازل منزله بودن در روایات باشد، اما به نظر می رسد آن کسانی که این تعبیر را نموده اند از مفهوم روایات برداشت کرده اند. چون در روایات استصحاب دارد که حضرت فرمودند: **اليقين لا يدفع بالشك**، یعنی برداشت از این این است که این شک ولو شک است اما نازل منزله یقین است. شارع فرموده دیروز آیا شما با این عبائی که می دانستید نجس است نماز بخوانید؟ نه. این عبا اگر در یک آب قلیلی می افتاد نجس می کرد؟ بله. امروز هم همان حکم را بر آن جاری کنید. اصل می گوید چون تمام موضوعش شک است، تنزیل فرموده اند به لحاظ ادله ای که می گوید چون مسبوق به یقین بوده حکم یقین را دارد و نازل منزله یقین است. یقین نیست وجداناً شک است اما شارع تعبداً نازل منزله یقین قرارش داده است. به همین اصول تنزیلیه اصل محرز هم تعبیر می کنند. به نظر می رسد که تعبیر شده باشد که برداشت از

بعضی از ادله است. مثلاً قاعده فراغ، تجاوز از اصول محرز هستند بنابراین مشهور ولو بعضی گفته‌اند اماره است که به نظر می‌رسد همین تام باشد. چرا تعبیر به محرز می‌کنند به لحاظ این است که در بعضی از روایات تعبیرهایی شده که ظهور در احراز دارد. به حضرت عرض می‌کند من در سجود هستم شک می‌کنم که آیا رکوع کرده‌ام یا نه؟ حضرت فرمودند: بلی قد رکعت. یعنی چه؟ وجداناً می‌گویند نمی‌دانم که رکوع کرده‌ام، احتمال می‌دهد که رکوع نکرده باشد و اصلاً این سجود، سجود نماز نباشد چون اگر رکوع نکرد و وارد سجده شد این وجداناً نمی‌داند که رکوع کرده و الآن در نماز نیست چون رکن اگر ترک شود از همانجا نماز باطل می‌شود. پس موضوع قاعده تجاوز شک است، اما شکی که از محلش تجاوز کرده است. در سجده است، شک نمی‌کند که این سجده چیست؟ اول یا دوم، شک می‌کند که رکوع که محلش گذشته در محل خودش آیا رکوع را انجام داده است یا نه؟ در عین اینکه شک است اما شک مقید نه مطلق و مثل اصل طهارت و حل نیست، شکی است نسبت به جایی که محلش گذشته است در همچنین جایی وجداناً رکوع کردی؟ نه. دارند علی نحو قضیه حقیقه برای تمام کسانی که در کل تاریخ به سجده که رسیدند محل رکن رکوع که گذشت اگر شک کردند که رکوع کردند یا نه حضرت آیا می‌خواهند غیب گوئی کنند که همه کسانی که اینطور هستند رکوع کرده‌اند؟ نه، می‌خواهند بگویند رکوع را محرز حساب کن. رکوع کردی تنزیل نیست، ولی واقعاً همان حکم تنزیل را دارد. در آنجا فرمودند: **الیقین لا یدفع بالشک**، این شک نازل منزله یقین است. در اینجا می‌فرمایند: بلی قد رکعت، بلی قد سجده است. این معنایش این است که ولو تمام موضوع شک است اما چون این شک خاص است نه مطلق شک، شک نسبت به جایی که از جایش

گذشتید با این قید، لذا از آن به اصل محرز تعبیر می‌کنند. ولو از هر دو قسم، دو اسم را می‌گویند، یعنی در استصحاب می‌گویند اصل محرز است ولی گویند اصل تنزیلیه است و در قاعده تجاوز می‌گویند اصل محرز است و می‌گویند اصل تنزیلی است. اما به نظر می‌رسد که این تعبیرها ریشه برداشت از روایت دارد. همانطوریکه اماره است مقدم است بر اصول چه محرز تنزیلی و چه غیر تنزیلی و غیر محرز، همینطور اصول محرز و اصول تنزیلیه بر اصول غیر محرز، و غیر تنزیلیه مقدم است. چرا؟ چون موضوع برایش نمی‌گذارد و در موردش قرار گرفته شده است. کسی که در حال سجود است و شک می‌کند که رکوع کرده یا نه، اصل این است که رکوع نکرده و شک در رکوع است، وجود دلیل می‌خواهد و اصل عدم است، اما این اصل اینجا جاری نیست، اگر ما قاعده تجاوز نداشتیم چکار می‌کردیم؟ می‌گفتیم باید برگردد رکوع انجام دهد. می‌گویند وقتش گذشته، می‌گوئیم نماز باطل است. قاعده تجاوز در مورد اصول غیر محرز قرار داده شده است. اگر بخواهیم اصل غیر محرز را اینجا جاری کنیم بگوئیم رکوع امری است وجودی و هر امر وجودی که در آن شک کردید، اصل عدمش است و شک در رکوع مجرای اصل عدم رکوع است. پس من شک می‌کنم بعد از قرائت رکوع کردم یا نه؟ اصل این است که رکوع نکرده‌ام پس وظیفه‌ام این است که رکوع کنم. حالا که جای رکوع گذشته اگر رکوع کردم برگردم رکوع کنم دو رکوع می‌شود و اگر نکرده‌ام و برگردم رکوع کنم از یک رکن به رکن دیگر برگشته‌ام و نماز باطل است.

اگر مجری مجری اصل غیر محرز باشد قاعده‌اش این است که نمازش در اینجا باطل است اما چون قاعده فراغ داریم و تجاوز، قاعده تجاوز یک تکه از

اصل غیر محرز را بیرون می‌کشد، مثل عام و خاص می‌ماند، اکرم العلماء، لا تکرم فساقهم، یک تکه از علماء را بیرون می‌کنند از حکم اکرام آنوقت اخص مطلق است. گذشته از اینکه لسان لسان حکومت است، علی الخلاف که این حکومت چه حکومتی است؟ مرحوم شیخ حکومت را چهار قسم کرده‌اند و بعضی قسم‌های ۵، ۶، ۷ را اضافه کرده‌اند.

به این جهت این اصول محرز یا تنزیلی مقدم است بر اصول غیر محرز، غیر تنزیلیه. این را عرض کردم مقدمه برای این عرض که دفع و دخلی باشد و آن این است که در ما نحن فیه مسأله ما چه بود؟ این بود که در عدالت، عادل مجتنب از تک تک کبائر باشد و مجتنب از اصرار بر صغائر باشد و ما شک می‌کنیم که نمی‌دانیم آیا مجتنب از منافیات مروّت هم باید باشد تا عادل شود یا نه؟ گفته‌اند مجتنب از منافیات مروّت باشد. چرا؟ اولین اصلی که دیروز عرض شد اصل غیر تنزیلی بود، چون وقتیکه زید را می‌بینم که کبائر را انجام نمی‌دهد و صغائر را انجام نمی‌دهد اما دیدیم منافیات مروّت را انجام می‌دهد و اعتنا ندارد که مردم از کارش، لباسش، صحبتش متنفر باشند یا نه؟ به او که می‌گوئیم، می‌گوید من به مردم چکار دارم. اگر شما ادله طرفین را دیدید و شک کردید نه قانع به اینطرف و نه آنطرف شدید و به شک الفقیه، مجری الاصول العملیه رسیدید. شک کردید که هذا عادل ام لا؟ عدالت احراز می‌خواهد. اصل عدم عدالت است. این بیان اصل بود. این اصل چیست؟ اصل تنزیلی است نه محرز. یقین سابق ندارد که قبلاً عادل بوده و نمی‌دانم که از عدالت ساقط شده یا نه؟ یا قبلاً فاسق بوده نمی‌دانم عادل شده یا نه؟ پس این اصل تمام الموضوعش نمی‌دانم و جهل است و نمی‌دانم زید عادل است یا نه؟ وقتیکه نمی‌دانم اصل عدم عدالت است این اصل، اصلی است غیر محرز و

غیر تنزیلی، آیا این اصل تام است یا نه؟ اگر مقداری در این بحث بمانیم اشکالی ندارد چون بحثی است که اعظام در آن اختلاف کرده‌اند و صدها مسأله مبتنی بر همین حرفهاست که گفته می‌شود. ما می‌خواهیم ببینیم اینجا جای این اصل هست یا نه؟

آیا این شکی که داریم که زید عادل است یا نه را شارع قبول دارد یا نه؟ ولو وجداناً من شک هستم، آیا شارع می‌گوید شما شک هستید یا نه می‌گوید این شکک لیس بشیء. اگر شارع گفت شما شک نیستید اصل جاری است. اینجا دو بحث است: این اصل غیر تنزیلی غیر محرز اصلاً مجری دارد یا نه؟ یکی دیگر اینکه مسأله ما صغرای این مسأله هست یا نیست؟ و هر دو این بحث‌ها محل اشکال است و تام نیست.

اما بحث صغروی، اجمالش را عرض کنم، این است که حرفی است که در جواهر و مستند و جاهای دیگر است که اگر اصل اشتغال با اصل برائت در یک جا جمع شد، اصل برائت موضوعی برای اصل اشتغال نمی‌گذارد. در اطراف علم اجمالی اصل اشتغال جاری می‌کنیم، اصل برائت موضوع ندارد، اما اگر جایی اصل برائت موضوع پیدا کرد، اصل اشتغال می‌شود بی‌موضوع نه اینکه اصل اشتغال اصل برائت را کنار می‌زند. و یکی از حسنات علمیه مرحوم شیخ انصاری این است که این مطلب را خوب محکم کرده‌اند و بعدی‌ها همه از ایشان تبعیت کرده‌اند بر عکس همدوره‌ای‌ها و اساتید ایشان که خیلی مضطرب صحبت کرده‌اند و آن این است که من شک می‌کنم زید مرتکب منافیات مروّت عادل ام لا؟ اصل اشتغال می‌گوید لیس بعادل، می‌آئیم سؤال می‌کنیم چرا من شک می‌کنم؟ زید عادل است یا نه؟ علت و سبب چیست؟ سبب این است که می‌دانم ارتکاب کبیره منافات با عدالت دارد و اصرار

بالصغیره، منافیات با عدالت دارد، نمی‌دانم ارتکاب منافیات مروّت ایضاً منافات با عدالت دارد یا نه؟ این اقل و اکثر ارتباطی است. قدر متیقن آن دو تاست و مشکوک اصل عدم منافات العداله اقل و اکثر ارتباطی است. وقتیکه اصل عدم جزئیة للعداله جاری شد پس عادل. پس شک ندارم صرف حرام است یا مبطل است، جماعتی گفته‌اند هم مبطل هم حرام و بعضی گفته‌اند حرام. اگر شما شک کردید چکار می‌کنید؟ نمازی که شخص با تکفیر خواند خلاص شد شک دارید که آیا نماز بود یا نه؟ این شک را با چه خراب می‌کنید؟ می‌گوئید سبب و علت شک من در این که این نماز صحیح انجام داده شده باشد این است که شک دارم باضافه اجزاء و شرائط مسلم نماز آیا یکی از موانع نماز یا یکی از قواطع نماز در اثناء تکفیر هست یا نه؟ اقل و اکثر ارتباطی است علم اجمالی به اقل و اکثر منحل می‌شود بالعلم التفصیلی نسبت به اقل و شک البدوی نسبت به اکثر، اصل عدم مبطلیت تکفیر است. وقتیکه این اصل شد پس اثر تعبدی شرعی نه عقلی و وجدانی یا عادی، تکفیر مبطل نماز نیست روی اصل عدم المبطلیة، پس این نماز صحیح است، وقتیکه صحیح شد اصل عدم الصحة جاری نمی‌شود.

## جلسه ۳۷۰

### ۲۸ سوال ۱۴۲۲

صحبت راجع به مروّت بود و اینکه آیا جزء عدالت هست یا نه؟ یک قول گفته بود که اجزاء عدالت سه تا است: ۱- اجتناب از کبائر ۲- اجتناب از اصرار بر صغائر ۳- اجتناب از منافیات مروّت.

قول دیگر فرموده بود که فقط عدالت آن دو جزء را دارد و اجتناب از منافیات عدالت جزء مروّت نیست.

اگر ما از ادله چیزی به دستمان آمد فیها، فرض کنید از همان صحیحه ابن ابی یعفرور یا غیرش ان یکون سائراً لجمع عیوبه، اگر کسی برداشت و استظهار کرد که این جمع عیوبه یعنی محرمات، خوب می‌گوئیم منافیات مروّت منافات با عدالت ندارد. اگر برداشت کرد که جمع عیوبه یعنی محرمات و عیوب عرفیّه.

اگر یک فقیه نتوانست از ادله استظهار کند رسید به مرحله شک، مقتضای اصل چیست؟ آیا اشتغال است یا براءت. یکی از ادله قائلین به اشتراط مروّت در عدالت اصل اشتغال بود. چرا؟ چون گفته‌اند اگر کسی کبائر انجام نمی‌دهد



و صغائر هم اصرار ندارد اما منافیات مروّت را انجام می‌دهد ما نمی‌دانیم که عادل است وقتی شک داریم شارع فرموده امام جماعت باید عادل باشد ما نمی‌دانیم که این شخص می‌تواند امام جماعت باشد، اصل عدمش است چون امر وجودی است.

بحث اینجا بود که این اصل اسمش اشتغال است، اصل حکمی و موضوعی است. اصل موضوعی یعنی اصل عدم عدالت، اصل حکمی یعنی، اصل جواز و صحت ترتیب احکام شرعیه که برای عادل قرار داده شده در مورد منافیات مروّت.

صحبت این است که از شیخ به بعد که به نظر می‌رسد حرف تامی هم باشد و مخالفی هم نیست که هر جا که اصل اشتغال با اصل برائت توارد کردند. همیشه اصل برائت مقدم بر اصل اشتغال است. یعنی اگر اصل برائت موضوع داشت، جایی برای اصل اشتغال نمی‌ماند. یک بحث صغروی و یک بحث کبروی اینجا هست.

بحث صغروی این است که اینجا جای اصل اشتغال است یا اصل برائت؟ اصل کبروی این است که اصلاً ما اصل اشتغال در اسلام داریم یا نه؟ بعضی آقایان منکر این اصل هستند.

چند مثال از مثالهای مسلّم عرض کنم (از شیخ انصاری به اینطرف) در اجزاء و شرائط و موانع و قواطع صلاه، که یک مرکب ارتباطی است. قبل بقیه امور دیگر. اگر ما شک در یک جزء یا شرط یا مانع یا قاطع کردیم، آیا جای اصل اشتغال است یا برائت؟ تسالم فقهاء از شیخ انصاری به اینطرف در این است که اینجا جای برائت است. نه اصل اشتغال. مثلاً شک می‌کنیم که استعاذه در اول نماز واجب است یا نه؟ مشهور گفته‌اند واجب نیست. شما از ادله دو

طرف مطمئن نشدید به وجوب یا عدم وجوب. نوبت به اصل عملی رسید. اصل عملی چه می‌گوید؟ قبل از شیخ عده‌ای فرموده بودند حتی خود صاحب جواهر در بعضی از صغریات قائل نشده‌اند در این مسأله، فرموده بودند: شمائی که احتمال می‌دهید استعاذه جزء واجب نماز باشد اگر نماز خواندید بدون استعاذه عمداً، وقتیکه نماز تمام می‌شود یقین دارید که ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ به گردن شما نماز را انداخت و واجب شد و این نمازی که عملاً استعاذه را ترک کردید با اینکه احتمال می‌دهید که استعاذه واجب باشد نمی‌دانید آن اقم الصلاة از گردنتان برداشته شد یا نه؟ استصحاب اشتغال می‌گوید شما هنوز ذمه‌تان با اقم الصلاة مشغول است. پس چاره‌اش این است که در شک در جزئیت احتیاط کنید که این احتیاط در مقام عمل نتیجه اشتغال ذمه است به صلاة و شک در ارتفاع این اشتغال و شک در براءت ذمه به نماز بدون استعاذه. پس شک در جزء که کردید شرط مانع و قاطع هم همین است. مرحوم شیخ و بقیه گفته‌اند این اشتغال محکوم به اصل براءت است چرا؟ صحیح است من وقتیکه نماز خواندم بدون استعاذه و استعاذه را عملاً ترک کردم یا التفات و احتمال می‌دادم که جزء نماز باشد و اگر جزء نماز واقعاً باشد نماز باطل است چون ارتباطیه است. نماز که تمام شد وجداناً من نمی‌دانم که نماز ظهر خواندم چون اگر واقعاً استعاذه جزء باشد من نماز نخوانده‌ام ولو وجداناً از آن اشتغال یقینی، براءت یقین حاصل نشده است اما گفته‌اند ما اشتغال یقینی نداریم، چرا؟ چونکه گفته‌اند اقل و اکثر ارتباطیه مثل اقل و اکثر استقلالیه منحل می‌شود علم اجمالی به اقل معلوم بالتفصیل و زائد شبهه بدویه. زائد مصداق لا یعلمون. گفته‌اند ولو من شک دارم که نماز بدون استعاذه اصلاً نماز هست یا نه، اگر استعاذه، واقعاً واجب باشد و عمداً ترک

کند، این واقعاً نماز نیست للارتباطیه، اما تعبداً می‌دانم نماز بی استعاذه نماز صحیح است چرا؟ بخاطر اینکه من می‌آیم می‌بینم که اجزاء و شرائط و مواضع نماز، آنهایی که معلوم هست چه هستند؟ آن‌ها را یک طرف می‌گذارم فرض کنید پنجاه عدد. پنجاه و یکم که استعاذه باشد من علم اجمالی دارم که نماز یا پنجاه جزء داشت بدون استعاذه یا پنجاه و یک جزء است با استعاذه، این علم اجمالی منجز واقع نیست. چرا؟ چون منحل و باز می‌شود به علم تفصیلی به وجوب پنجاه جزء و شک بدوی در وجوب جزء پنجاه و یک که استعاذه باشد. پس نسبت به استعاذه مصداق لا یعلمون است. موضوع برائت شرعیه مصداق لا بیان است. موضوع برائت عقلی، تطابق البرائتین عقلیه و شرعیه برای این است که استعاذه را من می‌دانم جزء نماز است؟ لا اعلم. بیان شرعی به من رسیده به وجوب استعاذه؟ نه. عقل می‌گوید هر جا بیان مولی به شما نرسیده استحقاق عقاب ندارید بر مخالفت واقع. شرع فرموده هر جا که مصداق لا یعلمون بود از شما مرفوع است و ذمه‌تان مشغول نیست. پس وقتیکه برائت عقلیه و شرعیه شامل این جزء مشکوک الجزئی شد من تعبداً للاصل العقلی و التعبد الشرعی باصل غیر تنزیلی رفع ما لا یعلمون متعبد هستم به اینکه استعاذه جزء نماز نیست وقتیکه تعبد به من می‌گوید استعاذه جزء نماز نیست، پس نماز بی استعاذه نماز کامل است و صحیح. پس موضوع شک در اصل اشتغال از بین می‌رود. پس من شک ندارم و همین وجه است که می‌گویند توارد اصل برائت و اشتغال که شد اصل برائت مقدم است. این مطلب عینش در مسأله منافیات مروّت هست عند الشک. یک وقت شما از ادله مطمئن می‌شوید که منافیات مروّت منافات با عدالت دارد که بحثی نیست و قدری بحث شد و یک وقت مطمئن می‌شوید به عدم منافات گیری ندارد.

اما اگر نوبت به شک رسید و اصل عملی غیر تنزیلی رسید، اینجا آیا جای اصل اشتغال است یا برائت؟ صحیح است که زید که منافیات مروّت انجام می‌دهد و من نمی‌دانم که منافیات مروّت منافات عدالت دارد یا نه، موضوعاً شک در عدالت زید است و صحیح است شک. در احکام عادل دارم، شک دارم که نماز پشت سرش جائز است یا نه؟ طلاق جلوی زید دادن صحیح است یا نه؟ ولو شک دارم اما این شک موضوع ندارد. وجداناً شک هست و اگر واقعاً منافیات مروّت هست صحیح نیست و جائز نیست وجداناً اما تعبداً شک ندارم. چرا؟ چون اقل و اکثر ارتباطیه است بالتیجه عدالت، عدالت یک مفعولی است که مرکب از دو جزء: ترک کبائر و ترک اصرار بر صغائر. بدون ترک منافیات مروّت یا مرکب از سه جزء که سومش هم اجتناب از منافیات مروّت باشد. آنوقت این مرکب ارتباطیه است. یعنی اگر منافیات مروّت منافات با عدالت داشته باشد عادل نیست کسی که فقط ترک کبائر و ترک اصرار بر صغائر می‌کند. اما وقتیکه اینجا شک داریم یعنی علم اجمالی دارم یا عدالت آن دو تاست بدون ترک منافیات مروّت یا عدالت هر سه تاست. وقتیکه شک دارم قطعاً اجتناب از کبائر و اصرار بر صغائر جزء عدالت است، علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی بالنسبه به کبائر و صغائر و شک بدوی نسبت به منافیات مروّت. وقتیکه منحل شد بالنسبه به منافیات مروّت من می‌دانم که منافات یا عدالت دارد نمی‌دانم، موضوع رفع ما لا یعلمون درست می‌شود. بیان به من رسیده چون فرض این است که از ادله بدست نیاورده‌ام که جزء عدالت هست یا نیست؟ آیا رسیده؟ خیر پس عقل می‌گوید ذمه شما بری است از واقعیاتی که بیان مولی نسبت به آنها به شما نرسیده است و لا بیان است. پس تطابق عقل و شرع است در برائت ذمه نسبت به منافیات مروّت و دخلش در

عدالت، این اصل وقتیکه تام شد دیگر در اشتغال شک ندارم. من می‌دانم ظاهراً در مقام تنجیز و اعدار که ذمه‌ام مشغول نیست. احکام مترتبه بر عدالت را جاری می‌کنم و پشت سر زید نماز خواندن و جلویش طلاق دادن و تقلید از او جائز است.

اگر نوبت به اصل عملی رسید و شک فقیه در منافیات مروّت که آیا منافات با عدالت دارد، نه عین شک در جزء و شرط و مانع و قاطع در تمام مرکبات ارتباطیه از اول تا آخر فقه است. آنجا چه می‌کنید؟ چطور می‌گوئید علم اجمالی منحل است، اینجا هم بگوئید منحل است.

پس شک در عدالت زید، این شک تعبداً نیست ولی وجداناً هست. تعبداً شک نیست چون موضوع ندارد. ما چرا می‌گوئیم چون شک در عدالت زید داریم این عدالت امر وجودی است و اصل عدم عدالتش است؟ چون وجداناً شک داریم، باید این شک را شارع الغاء نکرده باشد، اگر شارع الغاء کرده است که چکاری به شک وجدانی داریم، ما می‌خواهیم ببینیم شارع از ما چه می‌خواهد؟ در مقام شرعی اگر واقعاً منافیات مروّت منافات با عدالت دارد و فقیه به این واقع حسب ادله نرسید و نوبت به اصل عملی رسید این فقیه معذور است و می‌گوید زید مرتکب منافیات مروّت عادل تمام احکام عدالت را بر آن بار می‌کند و اگر روز قیامت کشف شد که این عادل نبوده و تمام احکام غلط بوده معذور است. چرا؟ بخاطر رفع ما لا یعلمون، عین اجزاء و شرائط دیگر نماز، نسبت به سوره مشهور قائلند که سوره کامله در فریضه واجب است اما جماعتی هم گفته‌اند واجب نیست، اگر شما شک کردید چکار می‌کنید؟

بالتیجه در مرکبات ارتباطیه یتتفی الکل بانتفاع جزء واحد فیه، مرکب

ارتباطیه مثل عدد ۱۰۰۰ می ماند که یک عددش که کم شود ۹۹۹ هست ولی هزار نیست. فرض این است که واقع به ما نرسیده حتی به اماره نرسیده است، ما هستیم و اصل عملی، شارع خودش فرموده: رفع ما لا یعلمون و در مرکبات ارتباطیه این رفع را جاری کرده‌اید. بله اگر کسی مثل متقدمین بر شیخ انصاری در مرکبات ارتباطیه گفته‌اند اصل اشتغال جاری است نه اصل برائت، بله اینجا یکی از مرکبات ارتباطیه است مسأله عدالت و قاعده‌اش این است که به اصل عملی که رسید اصل اشتغال بگوئید و بگوئید مرتکب منافیات مروّت بگوئید که تعبداً عادل نیست، اما این حرف از شیخ به بعد ظاهراً احدی قائل نداشته باشد و شیخ خیلی خوب مقنعانه بیان فرموده‌اند که بعدی‌ها هم اشکال کرده‌اند و بعد پذیرفته‌اند.

پس بنابر جریان برائت در مرکبات ارتباطیه، مسأله عدالت و شک در اینکه منافیات مروّت منافات با عدالت دارد یکی از صغریات همین است. آنوقت اگر شما اینجا قائل به قول بعضی از متقدمین هستید که اصل اشتغالی هستید، اشکالی ندارد و اصل اشتغال جاری است اما آنهایی که اینجا اصل اشتغال را مطرح می‌کنند شیخ به بعد نمی‌توانند باشند چون صغرای اصل برائت است چون مرکب ارتباطی است.

می‌آئیم سر کبرای مسأله که انفع است از این صغراست و بدرد خیلی از جاهای می‌خورد آن این است که آیا در اسلام چیزی بنام اصل اشتغال داریم یا نه؟ در اسلام چیزی به نام استصحاب اشتغال داریم یا نه؟ مشهور از شیخ طوسی تا به امروز به نظر می‌رسد که حرف تام باشد این است که ما هم اصل اشتغال داریم و هم استصحاب اشتغال و کل فی محله، اما جماعتی گفته‌اند ما چیزی بنام اصل اشتغال نداریم. آنچه در اسلام داریم اصل برائت است. اصل

غیر تنزیلی. مرحوم میرزای نائینی فرموده آنچه راجع به اشتغال داریم اصل اشتغال است و استصحاب اشتغال نداریم.

اجمالاً عرض کنم، بحث مفصلی است. در اطراف این مسأله فردی مثل میرزای نائینی است که بحث را باز کرده‌اند و اجمالاً این است که بعضی گفته‌اند هر چه راجع به اشتغال داریم استصحاب اشتغال است باید قبلاً یقین به اشتغال باشد شک در بقاء و ارتفاع اشتغال باشد تا استصحاب اشتغال کنم. اما یک جایی که یقین به اشتغال قبلاً نیست، ما یک اصل شرعی بنام اصل اشتغال نداریم و خمس هم این است که اصل در شرع براءت است و رفع ما لا یعلمون اشتغال فقط در اطراف علم اجمالی است مثل اینکه شخصی دو لباس دارد که یکی نجس و دیگری طاهر و این دو با هم اشتباه شده وقتیکه در یکی از این دو لباس نماز می‌خواند احتمال دارد که در لباس طاهر نماز خوانده باشد و تکلیف ساقط باشد اما یقین به سقوط تکلیف ندارد. یقین به سقوط تکلیف دارد که ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّوٰكِ الشَّمْسِ﴾، با این یک نماز در لباس نجس و یقین به ارتفاع تکلیف ندارد.

پس وقتیکه یقین ندارد استصحاب می‌گوید: لا تنقض الیقین بالشک. بگوئید تکلیف باقی است. کسی که برایش ثابت شد که نماز جمعه واجب است یا ظهر، و هر دو نیست، اگر شک کردید در مکلف به، نماز جمعه را که خواندید بعد شک می‌کنید که آیا تکلیف به اقم الصلاة مرتفع شد یا نه؟ استصحاب می‌گوید بگو نشد، نماز ظهر را هم باید بخواند، گفته‌اند، تا جایی دیگر نداریم که اصل اشتغال باشد، این حرف به نظر می‌رسد بعنوان یک کبری تام نباشد؟ چون ما موارد دیگر متصور داریم که مسبوق به یقین نیست و اصل اشتغال هست، یکی‌اش در صدها و صدها مسأله از اول تا آخر فقیه در شبهات

حکمیة قبل الفحص در شبهات موضوعیه قبل الفحص و شبهات موضوعیه حتی غیر مهمه اگر بدون فحص انجام دادن مستلزم وقوع مکلفین فی مخالفة الواقع کثیراً شود. در تمام اینها چه می گوئید قبل الفحص؟ می گوئید اشتغال یا برائت، می گویند اشتغال و در هیچکدام از اینها یقین ثابت نیست در هر کدام هم که فحص کنید شاید کشف شود که تکلیفی نبوده است. علم به اشتغال و یقین به اشتغال نیست. شخصی که نمی داند که چقدر پول دارد که اگر حساب کند می فهمد که مستطیع هست یا نه؟ آیا یقین به استطاعت دارد؟ نه. شک دارد. اما می گویند واجب است فحص کند. این وجوب از کجا آمد؟ هیچ روایت یا دلیلی خاصی هم نیست، این اسمش اشتغال است. یعنی چه؟ یعنی اگر واقعاً پولش به قدری باشد که استطاعت می آورد و اگر حساب کند می فهمد که مستطیع است اگر حساب نکرد و چون نمی دانست که قبل از حساب مستطیع هست، حج نرفت، آن واقع ولو مجهول بوده پیشش، آنوقت بر گردنش منجز است این اصل اشتغال است با اینکه یقین ثابت نیست.

می آئیم سر حرف مرحوم نائینی. ایشان فرموده اند که ما آنچه در اسلام داریم اصل اشتغال داریم و استصحاب اشتغال نداریم حتی در اطراف علم اجمالی.

اصل تنزیلی که دلالت بر اشتغال کند نداریم. چرا؟ حاصل بیان ایشان این است که فرض کنید شخص شک کرد فقیه است، به شک رسید که آیا نماز جمعه واجب است. روز جمعه یا ظهر. این فقیه باید احتیاط کند شک در مکلف به است. هر دو را باید انجام دهد اما لا استصحاب الاشتغال، ایشان می فرمایند لاصل الاشتغال چرا؟ می گویند ولو شما قبل از نماز ظهر و جمعه می دانید یکی واجب است، اینجا متباینین است و اقل و اکثر نیست بنابر



مشهور، نماز جمعه خواند، آیا یقین دارد که ذمه‌اش بری شد؟ نه، چون احتمال می‌دهد که نماز ظهر واجب شد، چون یقین داشت قبلاً به اشتغال ذمه، استصحاب می‌گوید بگو ذمه هنوز مشغول است به نماز پس باید نماز ظهر هم بخواند تا یقین به براءت ذمه پیدا کند به بیان شیخ و مشهور، میرزای نائینی می‌گوید این درست نیست، اینجا اصل مثبت است. چرا؟ چون این استصحابی که می‌کنید، استصحاب شخصی است یا کلی؟ استصحاب فرد است یا جامع؟ اگر استصحاب وجوب نماز جمعه را می‌کند که این شک لاحق ندارد چون نماز جمعه را خوانده است. اگر استصحاب وجوب نماز ظهر که هنوز نخواند، می‌کنید این یقین سابق ندارد چون نمی‌دانید نماز ظهر بخصوصه واجب بوده است، پس استصحاب کلی و جامع می‌کند این شخص، بعد از اینکه نماز جمعه خواند و نماز ظهر را نخوانده، می‌گوید قبل از نماز جمعه خواندن یقین داشتم به اینکه بر من واجب است که نماز بخوانم، با نماز جمعه خواندن نمی‌دانم آن واجب رفع شد، وجوبی که متعلق است به نمی‌دانم جمعه یا ظهر، جامع، کلی، استصحاب می‌کنیم که آن وجوب باقی است، میرزای نائینی می‌گوید خوب بعد چی؟ آن وجوب کلی باقی است، پس بر من نماز ظهر واجب است که بخوانم، فرموده‌اند این اصل مثبت است، استصحاب کلی کردن و ترتیب اثر جزئی بر آن دادن، استصحاب کبری کردن و ترتیب صغری بر آن دادن کار عقل است نه شرع، اثر اثر عقلی است و بار نمی‌شود. پس تمام استصحابهای اشتغال، آنچه بیان می‌شود تماش مثبت است، وقتیکه مثبت شد اصل مثبت هم که حجت نیست، مرحوم میرزای نائینی هم فرق نمی‌گذارند در اصل مثبت بین اینکه واسطه خفیه باشد یا جلیه. می‌گویند اصل مثبت مطلقاً حجت نیست چه خفیه و چه جلیه، ایشان با یک کبری و صغری و الحاصل

این را می‌فرمایند که تطبیق صغری بر کبری، کار عقل است یا شرع یا کار عقل است. شما می‌خواهید این کار عقل را روی تنقیض الیقین درست کنید، همان اصل مثبت می‌شود. می‌خواهید متیقن سابق را استصحاب کنید آن کلی و خوب نماز را که بر آن اثر عقلی بار کنید، و آن وجوب هذه الصغری است که این صغری مصداق این کبری است و بعدش آثار تعدیه شرعی را که آثار صغری مصداق این کبری است و بعدش آثار تعدیه شرعی را که آثار صغری عقلی است بر آن بار کنید، این همان واسطه عقلیه می‌شود و اصل مثبت است. پس در اینجا میرزای نائینی چه بیان می‌کنند؟ می‌گویند اصل اشتغال است. می‌فرمایند در باب اطراف علم اجمالی ایضاً ما اصل اشتغال داریم نه استصحاب اشتغال. یعنی چه؟ یعنی مؤمن ندارد این شخص، اینجا دفع ضرر محتمل جایش است، ادله اصل اشتغال هر چه هست؟ اینجا واقع منجز است بر مکلف، ولو نمی‌داند که واقع چیست؟ یعنی وقتیکه شخص نماز جمعه را خواند بعد از نماز به لا تنقض الیقین بالشک نمی‌شود گفت نماز ظهر بر او واجب است، به این باید گفت نماز ظهر بر او واجب است که این شخص نمی‌داند که نماز جمعه‌ای را که خوانده این مکلف به بوده یا نماز ظهر مکلف است که باید بخواند وقتیکه نمی‌داند این جهل برای این شخص عذر نیست. وقتیکه جهل برایش عذر نشد چنانچه در دوران بین متباینین است و قادر بر احتیاط است این نمی‌داند در متباینین عذر نیست، نمی‌داند در شبهات بدویه و منها اقل و اکثر استقلالیه عذر است اما در شبهه مقرونه به علم اجمالی، نمی‌داند عذر نیست وقتیکه عذر نبود باید نماز ظهر را بخواند و عقل به او می‌گوید اگر نماز ظهر نخواندی احتمال دارد که واقعاً نماز ظهر واجب باشد و شما در این نمی‌دانم معذور نیستی، وقتیکه معذور نیستی پس اینجا جای اصل اشتغال

است، این دو بیان دو طرف و به نظر می‌رسد که هر دو بیان تام نیست که بحث اصولی است و ما هم اصل اشتغال داریم یک جاهائی و یک جاهائی استصحاب اشتغال داریم. هم استصحاب اشتغال در اطراف علم اجمالی تام است و هم اصل اشتغال در مواردی که علم اجمالی نیست تام است.

پس ما نحن فیه بحث صغروی بود طرداً للباب للفائدة این بحث کبری را عرض کردم و گرنه بحث کبروی مربوط به مسأله امروز ما نیست. پس اگر در منافیات مروّت و اینکه آیا جزء عدالت است اجتناب عنها یا نه اگر نوبت به اصل غیر تنزیلی رسید و اصل عملی، ما اصل اشتغال را بعنوان کبری قبول داریم و اشکال بر اصل اشتغال را بعنوان کبری را تبعاً للمشهور تام نمی‌دانیم، در عین حال ما نحن فیه صغرای اصل اشتغال نیست لان مسأله العدالة من الاقل و الاكثر الارتباطین و در اقل و اکثر ارتباطین ثبت مفصلاً که جای برائت است نه جای اشتغال.

## جلسه ۳۷۱

### ۲۹ سوال ۱۴۲۲

صحبت این است که مقتضای اصل عملی در عدالت بالنسبه به مروء چیست؟ آیا اگر نوبت به اصل عملی رسید اصل اشتغال است که بگوئیم شخصی که اجتناب کبائر می کند و ملتزم به واجبات است و اصرار بر صغائر ندارد اما ترک منافیات مروء نمی کند. یعنی مروء بمعنای شرعی نه بعنوان معنای مستحبش آیا جزء عدالت است بمقتضای اصل عملی که آنکه مروء ندارد عادل نیست ولو اینکه فعل واجبات و ترک محرمات و ترک اصرار بر کبائر ملتزم باشد یا عادل است؟

عرض شد مقتضای اینکه عدالت امری وجودی است و شک در امر وجودی مجرای اصل عدم وجودی نیست این است که بگوئیم عادل نیست و لکن این در جایی است که شک در عدالت شکی درست باشد تعبداً، یعنی این کافی نیست که ما وجداناً نمی دانیم عادل باشد یا نه؟ این شک در اینکه شخصی مرتکب منافیات مروء عادل است یا نه، این شک شرعاً کلاً شک است، چون این شک مسبب است از شک در اینکه عدالت سه چیز است یا

دو چیز؟ یکی التزام به فعل واجبات و ترک محرمات ۲- ترک اصرار بر صغائر ۳- ترک منافیات مروّت. ما چرا شک داریم زید مرتکب منافیات مروّت آیا عادل است یا نه؟ چونکه نمی‌دانیم عدالت سه جزء دارد این مرکب ارتباطی یا دو جزء؟ اگر بنا شد کما هو الحق و علیه عامه بعد الشیخ الانصاری و جمهره عظیمه از متقدمین بر شیخ انصاری اگر بنا شد در مرکب ارتباطی علم اجمالی منحل شود به علم تفضیلی بالاقل و شک بدوی بالنسبه به زائد، شک بدوی مجرای اصل برائت است مجرای برائتین عقلیه و نقلیه است، پس شارع کانه دارد می‌گوید و عقل هم همینطور می‌گوید که شما یقین دارید عدالت دو جزء را دارد شک دارید که آیا جزء سوم هم ایضاً جزء عدالت هست یا نه؟ اصل عدم کونه جزء للعدالة. وقتیکه شد اصل این است که منافیات مروّت منافات مروّت است بالتعبد عقلی و بالتعبد شرعی عادل، پس شک نداریم که عادل هست یا نیست، تا اصل عدالت را جاری کنیم. این اجمال بحث سابق، اصل غیر تنزیلی. سابقاً عرض شد که قائلین به اشتراط مروّت تمسک به اصل کرده‌اند، یکی اصل غیر تنزیلی. اصل محرز که استصحاب باشد و عرض شد چهار تقریر برای استصحاب شده بود، استصحاب عدم موضوع، استصحاب عدم حکم تنجیزاً استصحاب عدم ازلی و استصحاب تعلیقی.

عرض این است که این استصحاب بالتقریراته الاربعه تام نیست حسب آنچه در رسائل و کفایه و دیگر کتب ملاحظه فرموده‌اید: چطور؟ اما استصحاب عدم موضوع: زید عادل نبود، لا تنقض یقین بعدم عدالة زید به شک فی عدالته، چون مرتکب منافیات مروّه است من شک می‌کنم که عادل است یا نه، قبلاً که عادل نبود و نمی‌دانم که با آن دو جزء اجتناب کبائر و اجتناب صغائر عادل می‌شود، استصحاب عدم عدالت جاری می‌شود.

این استصحاب تام نیست، چرا؟ چون این استصحاب عدم عدالت آیا نسبت به کسی است که می‌دانیم که قبلاً فاسق بوده و مرتکب بر کبائر بوده و اصرار بر صغائر داشته، حالا توبه کرده ولی منافیات مروّت انجام می‌دهد. آیا می‌خواهیم نسبت به آن استصحاب عدالت کنیم یا نسبت به مجهول الحال که حال سابقه‌اش را نمی‌دانیم که این تتمه از اول برای مجهول الحال بود و بحث حول مجهول الحال بود. اگر صحبت سر مجهول الحال است که حال سابقه‌اش را نمی‌دانیم چطور استصحاب عدم عدالت می‌کنیم؟ فرض این است که مجهول الحال است و ما نمی‌دانیم که دیروز عادل بوده یا نه، پس موضوع و یقین سابق ندارد. می‌آئیم سر آنکه یقین سابق دارد. زید سابقاً فاسق بود بعد هم توبه کرد و احراز کردیم که ملتزم به واجبات و ترک کبائر است و اصرار بر صغائر هم ندارد اما منافیات مروّت انجام می‌دهد، می‌گوئیم عادل نبود نمی‌دانیم با این دو جزء عادل شد یا نشد؟ استصحاب می‌گوید عادل نشد. این استصحاب تام نیست چرا؟ چون استصحاب رکنش شک در بقاء است بلکه تنها رکن استصحاب شک در بقاء است. اینکه می‌گویند استصحاب دو رکن دارد یقین سابق و شک لاحق، این مسامحه است، استصحاب اصل تنزیلی است، اصل یعنی تمام موضوعه الشک، فقط نه مطلق الشک، شک مقید، یعنی یقین سابق قید این شک است نه اینکه یقین سابق یک رکن جدای از شک است، شک مسبوق به یقین، شک با این قید که قبلش یقین بوده و از اول شک نبوده این شک مقید عام موضوع استصحاب است، خوب نسبت به زید که قبلاً مسلماً فاسق بوده هم منافیات مروّه و هم اصرار بر صغائر و هم ارتکاب به کبائر داشته، حالا منافیات مروّت انجام می‌دهد اما اصرار بر صغائر را کنار گذاشته و کبائر را هم کنار گذاشته، تا قبل از اینکه این دو را کنار بگذارد فاسق

بوده حالائی که آن دو را کنار گذاشته سوم که منافیاتت مروءه است را کنار نگذاشته، ما شک می‌کنیم که این عادل شد یا نه؟ این شک شرعی نیست ولو وجداناً شک کنیم چرا؟ چرا ما شک می‌کنیم که عادل شد یا نه؟ این شک شرعی نیست ولو وجداناً شک کنیم. چرا؟ چرا ما شک می‌کنیم که عادل شد یا نه؟ بخاطر اینکه شک داریم که عدالت شرعی که مرکبی است ارتباطی و امرش دائر است بین اقل و اکثر، آیا عدالت شرعی اکثر است یا اقل، اگر برائت جاری کردید شک ندارید و موضوع برای استصحاب نمی‌ماند. اشکال: اصل برائت اصل تنزیلی است استصحاب اصل تنزیلی است و همیشه عند التوارد اصل تنزیلی مقدم بر اصل غیر تنزیلی است و حاکم است بر اصل غیر تنزیلی چطور اینجا برائت مقدم شده بر استصحاب؟

الجواب: برائت بر استصحاب مقدم نشده، حلاً و نقضاً، اما نقضاً به همان که دیروز اشاره شد تمام اجزاء مشکوکه مرکبات ارتباطیه و قواطع از این قبیل است. این جواب نقضی است، یعنی کسی که نماز بدون سوره عمداً می‌خواند این استصحاب عدم اتیان صلاۀ دارد، اقم الصلاۀ گفتند، احتمال می‌دهد که سوره جزء واجب نماز باشد عمداً ترک سوره می‌کند، نماز که تمام شد قبل از اینکه شروع به نماز کند اقم الصلاۀ به ذمه‌اش بود، شک می‌کند که با نماز بدون سوره عمداً، آیا اقم الصلاۀ رفع شد یا نه؟ یقین سابق بوجوب صلاۀ و شک لاحق دارد که ارتفاع پیدا کرد از ذمه‌اش یا نه؟ اینجا این استصحاب عدم صحت این صلاۀ است و استصحاب عدم اتیان صلاۀ است. چون اگر سوره واجب باشد و عمداً ترک کرده این باطل مرکب ارتباطیه ینتفی بانفعال جزء من اجزائه. این استصحاب را با چه بر می‌دارید؟ با اینکه می‌گوئید مرکب ارتباطی است و علم اجمالی امرش دائر است بین اقل و اکثر، فرقی نمی‌کند در انحلال

علم اجمالی که دوران بین اقل و اکثر باشد، مرکب ارتباطی باشد یا غیر ارتباطی. در هر دو اقل متیقن است و بالنسبه به زائد که مقوم اکثر است اصل برائت جاری است، برائت عقلی و نقلی، لم یبیین لنا، قبح عقاب بلا بیان، لا یعلمون است، آنجا چه می فرمائید، احتیاط واجب می دانید در هر مرکب ارتباطی بالنسبه به هر جزء مشکوک و هر شرط و مانع و قاطع مشکوک؟ و هکذا در صوم، بیع، اجاره، رهن و در همه معاملات و عبادات. اینهم مثل همانهاست. یعنی چطور آنجا از استصحاب بطلان، استصحاب عدم صحت یا استصحاب عدم اتیان عبادات صحیحه، استصحاب عدم تحقق بیع، چطور از این استصحابها که اصل تنزیلی و محرز است دست برمی داشتیم و می دارند از شیخ به اینطرف که متسالم علیه است بخاطر یک اصل غیر تنزیلی و آن این است که من نمی دانم که این جزء یا شرط است اینجا هم مثل همان است این جواب نقضی. جواب حلّیش هم روشن است چون استصحاب رکن شک است. اگر شارع گفت این عادل است شک در عدالت ندارم. شارع فرموده است رفع ما لا یعلمون و من بالنسبه به اصل مروّت در تحقق عدالت لا یعلمون هستم، وقتیکه شارع به من فرمود رفع ما لا یعلمون، یعنی اگر مروّت جزء عدالت است از شمائی که این جزئیت را نمی دانید مرفوع است. وقتیکه شارع گفت مرفوع است معنایش این است که بالتعبد الشرعی و عقلی به اصل عملی غیر تنزیلی زید عادل پس شک ندارم در بقاء فسقش، تعبداً می دانم باقی نمانده و عادل شده و رکن استصحاب هم که شک است، شک مسبوق به یقین، شک ندارم. شارع به من می فرماید: رفع ما لا یعلمون، پس این استصحاب محکوم اصل غیر تنزیلی نیست، استصحاب همیشه حاکم بر اصل غیر تنزیلی است و لکن این استصحاب موضوع ندارد. نه اینکه موضوع دارد و



اصل غیر تنزیلی بر آن مقوم است.

می‌آئیم سر استصحاب حکم: با یک لحظه تأمل پیدا می‌شود، وقتیکه موضوع نداشته باشد حکم چگونه اجرا می‌شود؟ من شک می‌کنم که پشت سر زید که مرتکب منافیات مروّت می‌شود نماز صحیح است، شهادتش صحیح است و تقلیدش صحیح است یا نه؟ استصحاب حکمی می‌گوید اگر شک دارید که این می‌تواند امام جماعت باشد یا نه؟ اصل عدمش است و دیگر احکام دیگر نسبت به او اصل عدمش است چون ممکن است که عادل نباشد. اما این شک تعبداً شک نیست، چرا؟ شارع می‌گوید: بگو عادل است، وجداناً هم اگر شک داشته باشیم. در جمیع موارد شک که در اصول عملیه جاری است، اصول عملیه که شک را وجداناً بر نمی‌دارد. کل شیء لک نظیف من با این شیء معامله طهارت می‌کنم و با آن آب وضو می‌گیرم نمی‌دانم که نجس است یا طاهر و نماز هم می‌خوانم با اینکه وجداناً احتمال می‌دهم که نجس باشد و اگر نجس باشد وضو باطل و نماز قطعاً باطل است. چطور با این آب وضو می‌گیرم و می‌گویم نماز درست است و نماز طواف هم با همین وضوء می‌خوانم و ... اگر وضوء باطل باشد همه چیز باطل است ولی با یک کل شیء لک نظیف حتی تعلم انه قدر می‌گوئیم لا اعلم، شارع به من می‌گوید این شک در طهارت و نجاست ما لا شک است و این شک را من الغاء کردم بگو طاهر است. یعنی تمام احکام طاهر را بر آن جاری کن. آب شرب نجس آیا فروشش جائز است؟ شک می‌کنم که اصلاً بیع تحقق پیدا کرده و به ملک من درآمده است یا نه؟ اگر بنا شد در شبهه موضوعیه در موضوع در شک خود عدالت به جهت جریان برائت در مرکب ارتباطی بالنسبه به زائد بر اقل موضوع بالاصل العملی و التعبدی غیر تنزیلی ثابت شود دیگر جا برای

استصحاب حکم نمی ماند. استصحاب حکمی جائی داریم که موضوع ثابت نباشد و الموضوع للحکم بمنزله العله بالمعلول. اگر موضوع با تعبّد درست شد، تمام احکام بر آن باز می شود.

می آئیم سر دو استصحاب دیگر: استصحاب عدم ازلی: بحث مفصل دارد. مشهور هم قدیماً و حدیثاً قبول ندارد و می گویند روی متیقن ازلی سابق نمی شود عدم نعتی فعلی را بار کرد چون دو سنخیت است و یکی نیست، موضوع قضیه متیقنه، عدم ازلی است و عدم موضوع است، موضوع قضیه مشکوکه عدم نعتی است و این ولو واقعاً و دقّه درست است اما عرفاً درست نیست، کسی که ازدواج نکرده و اولاد ندارد می تواند بگوید من فرزندم را ختنه نکرده ام. بعنوان جوک خوب است. در قرآن بکار برده شد و جزء بلاغت خاصی است، اُتنبئون الله بما لا يعلم فی السماء است. خطاب به مشرکین است، عدم ازلی: شما مشرکین می گوئید خدا شریک دارد، آیا می خواهید به خدا خبر دهید شریکی که خدا آن شریک را نمی داند. چون نیست خدا نمی داند. نه اینکه هست و خدا نمی داند. این جزء بلاغت است. یعنی چه؟ خدائی که عالم به هر خرد و ریزی هست اگر چیزی را نداشت یعنی نیست. اما این مطلب عرفی نیست در غیر موارد بلاغی. لا تنقص الیقین بالشک نمی خواهد بگوید در ازل روزیکه خدای تعالی بشری خلق نکرده بود و حکمی قرار نداده بود و عدالت و فسقی تحقق نداشت احکامی خدا قرار نداده بود در آن روز در ازل قبل خلق الخلق، آن روز مروّت جزء عدالت نبود چون عدالتی نبود بعد خدا خلق را خلق فرمود و احکام قرار داد و عدالت قرار داد و اصل عدالت قرار داد، اجتناب کبائر و اصرار بر صغائر را جزء عدالت قرار داد نمی دانم منافیات مروّت را هم جزء عدالت قرار داد یا نه یعنی مرتکب

کبیره می شود عادل نیست و اصرار بر صغائر دارد عادل نیست، نمی دانم آنکه این دو را ترک می کند اما مرتکب منافیات مروّت می شود آیا عادل شد یا نه؟ استصحاب عدم ازلی می گوید: عادل نشد.

استصحاب عدم ازلی خلاف شدید دارد. بعضی می گویند مطلقاً حجت است و بعضی گفته اند مطلقاً حجت نیست و بعضی تفصیل داده اند. اگر شما استصحاب عدم ازلی را حجت دانستید اینجا جای استصحاب عدم ازلی هست، اما باز موضوع ندارد، اگر بنا شد عدم نعتی موضوع نداشته باشد و مسبب باشد از شک در جزئیت مروّت در عدالت و آن شک مورد و مجرای اصل عدم جزئیت شود این مورد ندارد.

پس بر فرض استصحاب عدم ازلی درست باشد چون تمسک شده به این استصحاب و کبری تام باشد می گوئیم صغری تام نیست شک داریم.

می آئیم سر استصحاب تعلیقی، اگر آن تام نشد استصحاب تعلیقی به طرق اولی تام نیست، استصحاب تعلیقی این است که مثال معروفش عصیر عنبی و عصیر ذیبی. و مثال روشنی هم هست این در استصحاب تعلیقی. انگور را نگاه می کنیم می گوید دو حکم دارد: ۱- تنجیزی ۲- تعلیقی. حکم تنجیزی اش این است که این انگور عصیره ینجس بالغلیان. این انگور رطوباتش کم کم می شود و می گویند عصیره ینجس بالغلیان، حکم تنجیزی اش این است که عصیرش طاهر است و حلال. حکم تعلیقی اش این است که اذا غلی عصیره ینجس، این متیقین سابق است نه این انگور اشاره می کنیم الآن طاهر و حلال است، اما یک حکم تعلیقی هم این انگور دارد، اگر این عصیر جوشید حرام می شود و بقول بعضی نجس هم می شود آنوقت این انگور فردا که رطوبتش کم شد و شادابی اش را از دست داد می گویند هذا عصیره ینجس و یحرم اذا

غلی. این حکم تعلیقی را می‌کشند تا وقتی که خشک شد و مویز شد و کشمش شد. این کشمش را می‌گذارند توی آب و می‌گذارند توی دیگ و می‌جوشد، اگر استصحاب تعلیقی درست باشد و موضوع واحد باشد نه از تبدل موضوع باشد اینجا با این استصحاب تعلیقی می‌گوئیم عصیر ذیبی مثل عصیر عنبی اگر غلیان پیدا کرد حرام می‌شود. در ما نحن فیه بعضی‌ها تمسک کرده‌اند به استصحاب تعلیقی. چطور؟ ما می‌بینیم این زید که کبائر نمی‌کند و اصرار بر صغائر ندارد ولی منافیات مروّت را انجام می‌دهد عادل نیست، ترک یکی را بکند می‌گوئیم عادل نیست، ترک دوتا کند شک می‌کنیم که عادل هست یا نه، استصحاب عدم عدالت می‌کنیم.

استصحاب تعلیقی بر فرض که تام باشد در اینمورد تام باشد باز از استصحابهای تنجیزی که قوی‌تر نیست. وقتی که بنا باشد با اصل سببی موضوع نداشته باشد اینهم موضوع ندارد. اذن تمسک به اصل عملی چه غیر تنزیلی و چه تنزیلی در مورد شخصیکه منافیات مروّت را بجا می‌آورد اگر نوبت به اصل رسد، اصل نمی‌گوید عادل نیست بلکه مقتضای اصل سببی عدالتش است و انحلال به علم الاجمالی فی المركب الارتباطی بین الیقین التفصیلی که مورد حکم و بین الشک البدوی که مورد اصل عدم است. این تمام کلام بالنسبه به ادله اشتراط مروّت.

## جلسه ۳۷۲

### ۳۰ سوال ۱۴۲۲

قائلین به اینکه عدالت متقوم به اجتناب از منافیات مروّت نیست، نافین،  
ایضاً استدلال به ادله‌ای کرده‌اند که عمده‌اش سه چیز است:

۱- اصل، که چند روز گذشته صحبت شد و اگر نوبت به اصل برائت  
برسد درست است نه اصل اشتغال چون اصل سببی است و حتی استصحاب  
با اینکه اصل است در اینجا کارگر نیست چون موضوع ندارد چون استصحاب  
بی شک است. بخاطر اصل سببی، عدم جزئیت، عدم شرطیت، عدم اشتراط،  
عدم جعله جزء.

۲- فرموده‌اند روایات عدالت یکی دو تا و ده تا و بیست تا نیست، علی  
کثرتها که دهها است در هیچکدام اشاره نشده که منافیات مروّت انجام ندهد.  
و هکذا یکشف از اینکه عدالت با مروّت نسبتی ندارد، مروّت خیلی خوب  
است اما ربطی به عدالت ندارد. در حد معصیت و کبیره که نباشد، در حد  
صغیره و اصرار بر آن نباشد منافاتی ندارد. تنها در دو تا از روایات عدالت  
اینطور گفته‌اند، که عدالت با مروّت پهلوی هم گذاشته شده است و این

یستأنس فیه که شرط است. روایات جزء روایاتی است که سابقاً خوانده شد و این دو تا معمولاً یکی است ولو عباراتش فرق می‌کند، یکی مروی از رسول الله ﷺ است و دیگری از حضرت صادق علیه السلام. نبوی این است: من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم. در روایت حضرت صادق علیه السلام یک چهارم هم دارد، فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجدت اخوته و حرمت غیبه. چهار تفریع و سه مقدمه. پس ظهور عدالت، لازمه‌اش کمال مروت است پس مروت شرط است، نافیین فرموده‌اند در روایات عدالت علی کثرتها اشاره نشده که مروت جزء عدالت است مگر این دو روایت و این دو روایت هم تام نیست من جهات عدیده که عمده‌اش این است که احدی نفرموده است که کمال مروت جزء عدالت است، پس مروت بالنتیجه یک صفت داخل نفس است و یک ملکه است که ظهور پیدا می‌کند در گفتار و کردار انسان و مراتب دارد مثل بقیه ملکات دیگر مثل اینکه عدالت مراتب دارد. آنوقت کسی نگفته کمال مروت جزء عدالت است. آنکه مورد بحث و خلاف است آن است که ادنی مراتب مروت اقل ما یرصدق علیه مروت آیا این جزء عدالت هست یا نه؟ حضرت می‌فرمایند این در کمال مروت است. یعنی اگر ما باشیم و این ظاهر باید گفت که کمال مروت جزء عدالت است نه مروت. با این مقدمه که لا شک که مراتب دارد مروت، مثل شجاعت و کرم و دیگر صفات.

دیگر اینکه آقایان حرفی در فقه دارند که دهها مورد را در احکام الزامیه مورد صحبت می‌شود و بخاطر این از یک روایاتی دست می‌کشند و به یک روایاتی عمل می‌کنند و آن یک مطلب عرفی و عقلانی است و آن این است که اگر کسی چند چیز گفت و بر آن چند چیز مرتب کرد، ترتب من حیث

المجموع علی المجموع است نه کل فرد علی کل فرد. فرض کنید اگر کسی گفت اگر کسی سنش به ۴۰ به بالا بود و اهل علم هم بود و متدین هم بود و بعد چند اثر برایش مرتب کرد، این معنایش این است که این مجموعه آثار بر آن مجموع مرتب است. قدر متیقنش این است. اما کدام از این آثار بر کدام از آن‌ها مرتب است، اجمال دارد و اینجا حضرت چند مطلب فرمودند که یکی اش بنا بر مشهور جزء واجبات نیست، وعدهم و لم یخلفهم اما اینکه عدالت چیزی است که مقدماتش مقدمات وجود است و واجب مطلق است آنوقت ما با این می‌توانیم بگوئیم که مروّت شرط عدالت است. این مرتبه بالای عدالت را ذکر می‌کند. آنوقت کملت مروّته با ظهرت عدالته با هم ذکر شده است نه و کملت عدالته. اصلاً این روایت نمی‌شود در مقام استناد بگوئیم ظهور است. یعنی ما باشیم و رسول الله ﷺ (گذشته از اشکال سندی که قبلاً ذکر شده که اشکال دارد) حالا اگر از دو لب مبارک رسول الله ﷺ می‌شنیدیم می‌توانستیم به حضرت بدهیم که ظاهر فرمایش حضرت است که کسی که مروّت ندارد عدالت ندارد یا مجمل است؟ نمی‌خواهیم بگوئیم نه، می‌خواهیم بگوئیم ظهور نیست. لهذا دلیل دوم نافین گفته‌اند روایات عدالت علی کثرتها اشاره به مروّت در آن‌ها نشده است و اگر جزء بود بنا بود اشاره شود. غیر از این دو روایت هم که دلالت ندارد و سند هم ندارد. این وجه دوم نافین که وجه خوبی است.

وجه سوم نافین، گفته‌اند کسانی که می‌گویند مروّت جزء عدالت است، این‌ها اجتناب از صغیره را که جزء عدالت نمی‌دانند، می‌گویند اصرار بر صغیره، آنوقت آیا مروّت می‌شود اشد از صغیره؟ صغیره که معصیت است، حرام است در باب عدالت اجتناب از کبائر و عن الاصرار عن الصغائر. پس

اگر شخصی یک بار صغیره انجام داده با اینکه معصیه، گناه است، اما اصرار ندارد و تصمیم ندارد که باز انجام دهد، می گویند منافات با عدالت ندارد. آنوقت چطور مروّت اصلش منافات با عدالت دارد؟ گفته اند به طریق اولی باید اجتناب از منافیات مروّت جزء عدالت نباشد. از این وجه سوم جواب داده اند گفته اند: اولاً: اینطور مسلم نیست که احراز از صغیره جزء عدالت باشد. جماعتی از اجلاء مثل مفید، حلی، حلبی، نسبت داده شده که حتی اتیان صغیره مره واحده بدون اصرار منافات با عدالت دارد. پس این وجه سوم بقول آن آقایان وجه نیست. ثانیاً: گفته اند نحن اتباع الدلیل در باب صغیره اگر شما دلیل داشتید که صرف الارتکاب منافات با عدالت ندارد و اصرار می خواهد، در باب منافیات مروّت دلیل دارد و با دلیل می گوئیم. ما باشیم و همین مقدار حرف، انصافاً این اولویت فی محله است. اگر بنا باشد منافی مروّت معصیت نباشد، اگر معصیت باشد که در صغیره و کبیره باید باشد. منافات نداشته باشد و صغیره اصلش منافات با عدالت نداشته باشد این اولویت انصافاً فی محله است. بله کسی که مطلق الصغیر را می گوید، این اولویت دارد. این اجمال و جوه نافی.

حالا چه به نظر می رسد از تمام این حرفهائی که زده شد و درباره مروّت چه می شود گفت؟ سابقاً عرض شد که مرحوم صاحب عروه علی جلالته و ده ها نفر از اعظامی که حاشیه کرده اند عروه را (که بیش از صد نفر هستند). صاحب عروه مسأله عدالت را دو جا فرموده است. اما ماهیت عدالت چیست؟ یکی در باب تقلید (مورد بحث ما) مسأله ۲۳ و دیگری در باب صلاه جماعت، فصل فی شروط الامام الجماعة، مسأله ۱۲ - در باب تقلید صاحب عروه اسمی از مروّت را نیاورده است که منافات با عدالت دارد یا نه؟ و



فرموده عدالت اتیان واجبات و ترک محرمات و ترک اصرار بر صغائر. در باب صلاة جماعة فرموده عدالت سه چیز است: اجتناب عن الكبائر و عن الاصرار عن الصغائر و عن منافیات المروءة و معظم ۹۸ درصد از معلقین عروه نه آنجا که ایشان در باب تقلید ساکت شده‌اند از ذکر منافیات مروّت حاشیه کرده‌اند که منافیات مروّت هم جزء است و نه در صلاة جماعة که ایشان فرموده‌اند منافیات مروّت منافات با مروّت دارد حاشیه کرده‌اند که منافات ندارد. نادر حاشیه کرده‌اند. چرا مرحوم صاحب عروه دوگونه فرموده است؟ چرا اعظام ساکت بر این دو گونه شده‌اند با دقت و تحقیق؟ برای اینکه صاحب عروه در اینجائی که اسم منافیات مروّت را آورده یک قیدی زده که منافیات مروّت را برمی‌دارد و ذکرش مستدرک می‌شود و ذکر و عدم ذکرش سواء می‌شود. لهذا منافیات مروّت منافاتی با عدالت ندارد. فرموده: **العدالة ملكة الاجتناب عن الكبائر و عن الاصرار على الصغائر و عن منافيات المروءة الدالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين.** منافیات مروّتی که دلالت می‌کند که این شخص که مرتکب این منافیات مروّت است اعتنا به دین ندارد. عاصی است که اعتنا به دین ندارد. یعنی منافیات مروّت وقتی منافات با مروّت دارد که برگشتش به ارتکاب کبائر و اصرار بر صغائر باشد. یعنی ایشان اگر این را نمی‌فرمود همان که فرمود: اجتناب الكبائر و اصرار بر صغائر. شخصی که کارهائی می‌کند که کاشف است از اینکه این اعتنا به دین ندارد. عدم مبالاة مرتکب‌ها به دین مبالاة یعنی اعتنا. یعنی دین برایش مسأله‌ای نیست، این عادل است؟ نه چه کارهائی ظاهر می‌شود که شخص اعتنا به دین ندارد که معاصی است. چیزی که خدا فرموده جائز است آیا این ارتکابش عدم اعتنا به دین است؟ چیزی که خدا فرموده مکروه است عدم اعتنا به دین است؟ چیزی که مستحب است،

انجام ندادنش منافات با دین دارد. این قید وجود عدم مروّت را سواء کرده است. پس صاحب عروه و کسانیکه ساکت شده‌اند یک مروّتی را فرموده‌اند که جزء عدالت است که برگشتش به اتیان کبائر و اصرار بر صغائر است و لهذا در باب تقلید ذکر فرموده است. از مروّت و منافیات مروّت. ولو به ظاهر تنافی دارد بدون قید، آنجا اسم نیاورده و اینجا آورده است اما این قیدی است که وجود و عدمش سواء است.

پس ما اینطور بگوئیم. عبارت محقق همدانی که عرض کردم اجمع و اجمل عبارات در مسأله مروّت این بود که **الا لا يفعل ما تنفر عنه النفوس عادةً**. که اشخاص و زمان‌ها فرق می‌کنند و مکان‌ها فرق می‌کنند. ما بالتیجه نسبت به عدالت از آنچه که گذشت به تفصیل اینطور می‌توانیم برداشت کنیم که اگر چیزی که بالخصوص در شرع نهی‌ای به عنوان کبیره از آن نشده است و نهی‌ای بعنوان صغیره نشده و جزء محرّمات ذکر شده است. عمامه ایشان چه رنگی باشد؟ در شرع ذکر نشده است. لباس انسان چه رنگی و چه مدلی باشد؟ کیفیت خوراک خوردن ایشان چگونه باشد. یک مشت مکروهات و مستحبات هست. اما یک الزامی بما هو نسبت به آن نیست، اگر شخصی این‌ها را انجام داد و این موجب تنفر نفوس بود، این تنفر نفوس باید بینیم این صغری به چه کبرائی در شرع برمیگردد. و کدام موضوع حکم الزامی وجوداً یا سلباً نسبت به آن است برگشتش به کدام است؟ اگر این فعل که بما هو یک تحریمی و وجوبی و الزامی ندارد و متعلق به آن نیست، اگر این برگشتش به یکی از عناوین محرّمه عند الشارع شد چه بعنوان کبیره و چه بعنوان صغیره، این داخل آن می‌شود. فرض کنید اهانت مؤمن و اذلالش حرام است. ان الله و **کلّ الی المؤمن امورہ کلها و لم یکل الیه ان یدل نفسه**. بحث این است که آیا این

روایت دلالت بر حرمت می‌کند یا نه؟ اذلال مؤمن حرام است و عناوینی که نسبت به مؤمن گفته می‌شود که جزء محرمات مسلم است یا کبیره یا صغیره. اگر این عناوین بر خود ایشان صدق کرد. فقهاء می‌گویند فرقی نمی‌کند روایاتی که نسبت به مؤمن است خود ایشان را هم می‌گیرد.

مرحوم شیخ و صاحب کفایه این را در اصل صحبت دارند که عمل خود انسان را هم می‌گیرد. ولو روایت دارد که احمل عمل اخیک علی احسنه، اما می‌گویند این خود انسان را هم می‌گیرد یا بالملاک و یا هر چیزی دیگر.

مورد بحث این است که ما وقتیکه چیزی در ادله نداشتیم بعنوان مروّت و جزئیتش للعدالة و مقتضای اصل اگر شک کردیم براءت بود به اشتغال چون اصل اشتغال ولو تنزیلی باشد قبل استصحاب، این مسبب است شک در آن از شک که موضوع براءت است عقلاً و شرعاً و جریان اصل چه عقلی و چه شرعی که در سبب نشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد حتی ولو اضعف الاصولی عقلاً باشد و آن اصل شرعی باشد و اقوی الاصول باشد. وقتیکه برای ما اصل این است، تا باید بگوئیم خارجاً منافیات مروّت دو قسم است:

۱- اگر شخص انجام دهد مع اختلاف الاشخاص و ازمنه و امکانه، این برگشتش به اهانت به خودش است بعنوان یک مؤمن و جائز نیست.

همینطور جائز نیست انسان مؤمن دیگری را اهانت کند جائز نیست خودش را هم بعنوان یک مؤمن اهانت کند. همانطور جائز نیست مؤمن دیگری را کشف سترش بکند که تنقیص باشد، تنقیص خودش هم جائز نیست نمی‌خواهیم مطلق مراتب تنقیص، بلکه آن تنقیص که حرام است. که اگر منافیات مروّت برگشتش به یکی از موضوعات کبائر شد، این نه چون منفی مروّت است منافات با عدالت دارد چون مصداق کبیره است، یا

برگشتش منافیات مروّت به یکی از صغائر شد، این نه چون بنائی مروّت است، منافیات با عدالت دارد، اگر هیچیک از اینها شد، یا شک کردیم (شکی که مجرای براءت است)، که برگشتش به فلان حرام است یا نه؟ این فلان حرام چه قسمی است؟ یک قسم مهم است احتمال هم بی فحص نمی شود در آن براءت جاری کرد. فقهاء می گویند اگر شخصی شب سیگارش را روشن کرده و چون کبریت را که آتش دارد پشت منزل می اندازد و نمی داند که آنجا چیست احتمال می دهد که چند تن پنبه اینجا باشد، که اگر بیاندازد ممکن است اموال زیادی از مردم تلف شود، آیا با رفع ما لا یعلمون می تواند چوب کبریت را بیاندازد؟ اگر انداخت و واقعاً پنبه بود و آتش گرفت آیا فقط ضمان دارد یا کار حرامی هم کرده است؟ یعنی آیا واقع منجز هست بر این شخص با این التفات و احتمال، یا واقع منجز نیست؟

اگر یک محرّماتی مهم شخص داده شد حسب ادله شرع و منافی مروّت احتمال می دهیم که مصداق موضوع آن حرام باشد، این هم منافات با عدالت دارد. یعنی فحص می خواهد و چون من نمی دانم این منافی مروّت برگشتش به کبیره هست یا نه؟ (من نمی دانم مجوز ارتکاب نمی شود. اگر شخصی مرتکب شد این معذور نیست. بله اگر هم منافات نداشت و برگشتش به آن محتمل نبود، بنابر قول جماعتی مثل صاحب کفایه که تجری را حرام می داند از اینجهت منافات با عدالت دارد. اما بنابر قول مشهور و منصور که تجری حرمت شرعیه و تعبدیه ندارد، نه این برگشتش به آن کبیره نیست، بله در باب عدالت ما یک تفصیلی داریم که در عین اینکه تجری را حرام نمی دانیم و به نظر نمی رسد که تعبداً و شرعاً حرام باشد و فرمایش شیخ اقرب به نظر می رسد تا فرمایش صاحب کفایه، اما در عین حال متجری سائراً لعیوبه نیست

و در عدالت یک تعبیری شده که تجری را هم شامل می‌شود. کسی که کاری می‌کند که احتمال می‌دهد مصداق حرام واقعی باشد و معذور نیست در این احتمال، اگر واقعاً حرام باشد حتی اگر واقعاً حرام نباشد، آدم عادل نیست، بخاطر روایات عدالت.

پس بالنتیجه نسبت به منافیات مروّت به نظر می‌رسد که بما هی منافیات مروّت منافات با عدالت ندارد مگر برگشتش به کبیره باشد، یک بارش منافات دارد یا برگشتش به صغیره باشد، اصرار بر آن منافات دارد و اینکه مرحوم محقق همدانی فرموده‌اند: **تنفر عنه النفوس عادةً علی اطلاقه**، ما نمی‌توانیم بگوئیم این منافات با عدالت دارد که خود محقق همدانی هم که این را بیان کرده‌اند برای بیان منافیات مروّت خودشان فرموده‌اند منافیات مروّت بما هی منافات با عدالت ندارد، تنفر عن النفوس، خوب بشود. انبیاء، ائمه، مؤمنین کاری می‌کردند که تنفر عنهم نفوس زمانشان، اما نه نفرت اینکه اهانت به خودشان یا ذلتشان باشد. حضرت سید الشهداء علیه السلام خودشان را تعریض کردند برای اینهمه سب و قتل و مظالمی که وارد شد، ایشان اهانتی به خودشان نکردند، مردم اهانت کرده و معصیت کردند. یعنی ملاک مجرد تنفر عنهم النفوس عادةً نیست، بله باید برگشت این تنفر به یکی از کبائر شد. آنوقت همان یکی منافات با عدالت دارد چون برگشتش به کبائر است.

## جلسه ۳۷۳

### ۱ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

صحبت حول مروّت و منافیات مروّت را تمام کردیم فقط یک دنباله‌ای خوب است عرض کنم. چند عبارت از اعاضم که در این زمینه که مؤید عرائض گذشته بود.

حاصل این شد که عدالت عبارت است از اجتناب کبائر و عن الاصرار عن الصغائر، منافیات مروّت اگر برگشتش به یکی از این دو تا شد، از باب اینکه کبیره است و یا اصرار بر صغیره است منافات با عدالت دارد. اما اگر برگشتش به یکی از این دو تا نشد این منافات با عدالت ندارد. پس مروّتی که در لغت معنا شده این جزء عدالت نیست، مروّتی که در علم اخلاق ذکر شده، به اطلاق‌ها این جزء عدالت نیست، مروّتی که در بسیاری از روایات تفسیر شده بمعنای فتوت و رجولیت و مصادیقش، آنهم دلیلی بر اینکه جزء عدالت است قائم نشد. اینکه صاحب عروه هم در صلاه جماعت فرمودند عدالت یکی‌اش اجتناب از منافیات مروّت است، آن منافیاتی که ارتکابش کاشف است از اینکه مرتکب مبالات به دین ندارد. یعنی ملتزم و متدین نیست. این همان

عبارت اخرای از ارتکاب کبائر است. از کجا کشف می‌کنید که این شخص متدین نیست؟ یا کبیره‌ای انجام داده و یا اصرار بر صغیره کرده است. این عبارت صاحب عروه در فقهای قبل از ایشان ریشه دارد. این عبارت خود ایشان نیست، عبارت شیخ انصاری و کاشف الغطاء و صاحب جواهر است.

چند عبارت را می‌خوانم که کشف می‌شود آنکه نسبت داده شده بود و در بعضی از کلمات هم خوانده شد که اشتراط مروّت مشهور قائلند، نه. آن فروقی که مشهور قائلند، مروّتی است که معنایش متدین بودن است و بما هو وجوداً و عدماً مدخلیتی در آن ندارد. آنکه هست تنها ارتکاب کبائر و اصرار بر صغائر است.

صاحب جواهر در نجاه العباد (رساله عملیه ایشان است) می‌فرماید: والمراد بها (عدالت) حسن الظاهر باجتناّب منافیات المروة الدالة علی عدم مبالاة مرتکبها بالدين اگر شخصی منافیات مروّت را انجام می‌دهد، آن منافیاتی که کاشف است از اینکه این متدین نیست، این آدم عادل نیست. (باب صلاة الجماعة ص ۱۷۳).

شیخ انصاری در صراط النجاه که فارسی است که ترجمه عربی‌اش این است: اذا حصل للمأموم العلم و ان الامام له حالة تمنعه عن ارتكاب المعصية الكبيرة و الاصرار علی الصغیره و ليس له عدم الاعتناء بالدين، فاقتد به. عدم اعتناء به دین نداشته باشد. دین فقط واجبات و محرماتش لازم است. حواشی که این رساله دارد هیچکدام حاشیه نزده‌اند و همه قبول کرده‌اند که اینطور منافیات مروّت بر خلاف عدالت است. صلاة الجماعة چاپ ۱۲۹۲ ق ص ۶۲. فرزند مرحوم کاشف الغطاء در کتاب فقهی‌شان انوار الفقاهة - کتاب الصلاة ص ۷۵۰ - می‌فرماید: ویراد بمنافیات المروة ما انبأت عن خصاصة النفس و دنائة الهممة و قلة

المبالاة في الدين. که باز هم این برگشتش به کبائر و اصرار بر صغائر است. مرحوم کاشف الغطاء کبیر در کشف الغطاء اولش مختصری اصول فقه نوشته‌اند و این اصول را فرزندشان شیخ حسن شرح کرده‌اند. در آن شرح می‌فرمایند: ان اشتراط المروة في العدالة ليس تعبدياً، بل لكشفه (عدم المروة) عن عدم التقوى (یعنی واجبات) لتلازمها عادة، لانها (مروة) اتباع محاسن العادات و اجتناب مساویها و ما تنفر النفس من المباحات مما يؤذن بدناءة المهمة و قلة المبالاة. (شرح مقدمه کشف الغطاء، ورقه ۳۰ ص الف) بالنتیجه از این‌ها اینطور استفاده می‌شود که این اعاظم متأخرین از صاحب جواهر به اینطرف، شهرت قریب به اتفاق متأخرین هم بر این است که مروّت به معنای لغوی و معنای اخلاقی، بمعنائی که در روایات کلمه مروّت تفسیر شده این جزء عدالت نیست. هر جا برگشتش به یکی از کبائر بود این منافات با عدالت دارد. هر جا برگشتش بر اصرار بر صغیره بود، این منافات با عدالت دارد و الا فلا.

تتمه رابعه در باب عدالت، مسأله‌ای نقاش است بین مشهور بسکوتهم و صحبت بعضی‌ها و بین اصرار مرحوم صاحب حدائق در صلاة جماعة حدائق که مفصل ذکر شده است (ج ۱ ص ۵۸). اجمال مطلب این است که اگر شارع فرمود وضوء واجب است برای صلاة و طواف و غیره و در جائی فرمود: الوضوء غسلتان و مسحتان. این معنایش این است که وضوء که شارع هر جا ذکر کرده این است و یک معنای واحد دارد. وضوی نماز با وضوی طواف فرق نمی‌کند. اگر شارع در جائی فرمود یشرط فيه العقل، شاهد باید عاقل باشد و امام جماعت باید عاقل باشد و ... خوب عقل مراتب دارد، کدام مرتبه‌اش؟ ما می‌گوئیم در همه‌اش یک عقل شرط است. چه مرتبه‌ای از عقل در امام جماعت شرط است، همان مقدار در قاضی کافی است و در مرجع



تقلید کافی است. همینطور شارع خیلی جاها ایمان فرموده، ایمان مراتب دارد، چه مرتبه‌ای از آن؟ آیا می‌گوئید فرق می‌کند؟ می‌گوئیم خیر. مرتبه‌ای از ایمان که یکفوی در امام جماعت یکفوی در مرجع تقلید و قاضی و ... کافی است.

پس از اول تا آخر فقه هر موضوعی که شارع قرار داد برای احکام متعدده و بعد این موضوع تفسیر شد که مراد از آن چیست؟ در جمیع احکام می‌گوئیم این یک موضوع واحد است. فقط یک استثناء‌های نادر دارد که الآن در ذهنم یکی اش است و اصولاً باید چند تای دیگر هم باشد. و آن مسأله غسل است. شارع فرموده است: در جنابت، غسل استحاضه و نفاس غسل، نذر غسل، و میت تغسیل و غیره. برای غسل هم احکامی قرار داده فقط برای غسل جنابت بنابر مشهور یک حکم خاص قرار داده و آن اینکه بعد از آن وضوء احتیاج ندارد. و الوضوء قبل غسل الجنابة و بعده بدعة. که این دلیل خاص دارد که نتعبد به. می‌گوئیم در جمیع اغسال وضوء لازم است چون غسل لا یکفوی عن الوضوء الا غسل جنایت. همین مسأله اجماعی در باب غسل گفته‌اند که مسأله کثیره الفائده‌ای است که اگر شمای فقیه نظر تان شود جماعتی تصریح به این مطلب کرده‌اند. غسل وقتیکه شارع می‌گوید لباس و دست را بشور و دیوار نجس شد بشور، غسل این است که عرفاً آب بریزیم و آب رد شود، بخلاف مسح که دست تر آدم می‌کشد، غسل آب می‌ریزد. در روایات وضوء هم صبّ دارد. در روایات غسل هم صبّ دارد. و هم وضوء و هم غسل ظاهراً در هر دو روایت دارد که یکفیک مثل الدهن (تدهین) در وضوء ولو روایت دارد که قرآن فرمود، فاغسلوا، در غُسل غسل لازم است، اما روایت می‌گوید یکفیک مثل الدهن. دست تر کند و روی دست یا بدن بمالد. از این روایت استفاده می‌شود که غسلی که شارع در وضوء غُسل فرموده همان مثل تدهین کافی

است. آیا اینکه حضرت فرمودند یکفیک مثل الدهن، می‌خواهند غسل وضوئی و غُسلی فقط را بگویند یا می‌خواهند بیان این کنند که غسل در منطق شارع هر جا که گفته یکفیک مثل الدهن. یعنی اگر یک جای دست هم متنجس شد لازم نیست آب بریزد. شارع فرموده در جائیکه قرآن تصریح فرموده به اغسلوا، حضرت فرمودند یکفیک مثل الدهن. یعنی غسل عند الشارع دهن است. و اگر جائی دلیل خاص داشتیم فیها و هر جا که دلیل خاص نداشتیم این (تدهین) است.

در باب غسل محل کلام است که آیا این خاص به وضوء و غسل است که شارع توسعه داده غسل را قبل تدهین با غسل عند الشارع این است. این یک بحث اجتهادی است. همین حرف در عدالت هست.

مرحوم صاحب حدائق روایت می‌آورد و استدلال می‌کند که عدالت در ابواب مختلف، مختلف است. عدالتی که در امام جماعت شرط است و کافی است برای اینکه انسان اقتداء به آن کند، آن مقدار عدالت در مرجع تقلید کافی نیست و مرتبه بالاتر مرجع تقلید احتیاج دارد و همینطور قاضی. علامه مجلسی در بحار تصریح فرموده که عدالت یک معنا دارد، شارع وقتیکه فرمود: ان تعرفوه بالستر و العفاف و ان یکون ساتراً لجمیع عیوبه با هر روایتی دیگر. هر چه که از ادله برداشت کردیم در عدالت که حسن ظاهر است، ملکه است هر دو با هم است یا استقامت بر جاده شرع است، همان همه جا هست، همان که در امام جماعت کافی است در مرجع تقلید هم کافی است، مشهور این را می‌گوید. این خلاف بین صاحب جواهر و مشهور است.

قاعده‌اش چیست؟ ما یک دلیل خاص که جدا کند باب مرجع تقلید و قاضی را از باب امام جماعت و شاهد و امثالهم، یک دلیل خاص نداریم.

صاحب حدائق خواسته‌اند از روایات مختلفه در مرجع تقلید در باب قاضی این برداشت را کنند، مثلاً حضرت امیر علیه السلام روایت دارد که به شریح فرمودند: **جَلَسَتْ مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ**. یعنی قضاوت باید امتداد نبوت و وصایت باشد، منصب است، باید نصب شده باشد قاضی، یعنی یا باید خودش پیامبر باشد یا وصی باشد یا شقی. آنوقت مأذونین نبی و وصی و وکلای نبی و وصی که شقی نیستند، پس امتداد نبی و وصی هستند، کجایش دارد که در عدالت چه مرحله‌ای را می‌خواهد. ما باید ببینیم قاضی‌ای که منصوب است از قبل شارع این معتبر است چه در او شرط است؟ اگر فرموده‌اند عدالت که در روایت دارد، در باب شهادت فرموده: **و اشهدوا ذوی عدل فیکم**، روایت صحیح ابن ابی یعفر فرموده عادل این است **"الستر و العفاف"** پس ما از **لا یجلسه الا نبی او وصی نبی او شقی**، آیا استفاده می‌کنیم که مرتبه بالای عدالت را لازم دارد؟ این می‌گوید باید مرتب به نبی و وصی باشد و قضاوت علم تنها نیست، نصب هم می‌خواهد، چه کسی را نصب کرده‌اند؟ کسی که عادل باشد. عادل کیست؟ ان تعرفه بالستر و العفاف. در باب نماز جماعت همین در جاهای دیگر هم همین است. عدالت چه فرقی با ابواب دیگر مثل عقل و بلوغ، ایمان و اسلام می‌کند با اینکه این‌ها هم مراتب دارند. چطور در آنجاها کسی تفصیل قائل نشده، در باب عدالت هم مشهور تفصیل قائل نشده است. قبل از صاحب حدائق هم من ملاحظه کردم ندیدم که کسی این مسأله را مطرح کرده باشد، خود صاحب حدائق هم اگر موافقی داشتند اصولاً مطرح می‌کردند. نمی‌خواهیم بگوئیم حرف درست نیست چون قبل از صاحب حدائق مطرح نبوده است. عرض این است که باب عدالت بعنوان یک موضوعی که شارع عدّه احکام بر آن مرتب کرده است این موضوع با

موضوعهای دیگر چه فرقی می کند که شارع عدّه احکام بر آن جعل کرده است. از اول تا آخر فقه دهها و دهها شارع احکام متعدده بر آن قرار داده است. اگر دلیل خاصی داریم که این موضوع در این باب غیر موضوع در باب دیگری است که بعضی ها در غسل همین را خواسته اند استفاده کنند که غسل یعنی غسل عرفی و شارع هم اصطلاح خاص ندارد و هر جا که بفرماید غسل فایده ندارد که دست تر کند و روی محل نجس بمالد. در وضوء غسل دلیل خاص داریم ملتزم می شویم. اگر کسی استفاده کرد که نه، باب وضوء و غسل با اینکه قرآن کریم تصریح به غسل فرموده خصوصیت ندارد و حضرت می خواهند بفرمایند غسل عند الشارع این است ولو یک عمومی در کلام حضرت هست. شما اینطور استفاده کردید اشکالی ندارد و اگر آنطور استفاده کردید تخصیص بزنید.

پس قاعده اولیه این است که هر جا یک موضوعی احکام متعدده بر آن مرتب شد قاعده اش این است که بگوئیم این موضوع به هر مرتبه ای در این حکم است و همین مرتبه در آن هم هست. در باب عدالت ما ظاهراً دلیل خاصی نداریم. یک عده روایات به آن استناد شده مثل روایات حضرت سجاد علیه السلام که حضرت می فرمایند: اگر دیدی که شخص کارهای خوبی متعدد انجام داد گول نخور شاید این باشد و شاید آن که گفتیم این ربطی به باب عدالت ندارد و مرتبه بالای تقوی را می گوید و می خواهد بگوید کلاه سرتان نرود و باید بصیرت داشته باشید و روایت شرع ربطی به عدالت ندارد و شقی ربطی به نبی و وصی نبی ندارد.

پس فرمایش صاحب حدائق به اینکه عدالت در این بود فرق می کند و عدالتی که کافی است برای اقتدای در نماز، آن مرتبه کافی نیست برای قاضی

و مرجع تقلید یک حرف زیبایی است و به اعتبار حرف خوبی است اما نحن ابناء الدلیل و به نظر نمی‌رسد که این حرف تام باشد و بعد از صاحب حدائق کسی این را حتی متعرض نشده‌اند.

پس العدالة امر واحد به هر معنایی که معنا کنید عدالت را و از ادله شرعیہ استفاده کنید، همان در همه جا یکسان است.

## جلسه ۳۷۴

### ۲ ذیقعدہ ۱۴۲۲

صحبت راجع به عدالت بود و این بحث که شارع عدالت را موضوع برای احکام متعدده‌ای قرار داده است. در امامت، قضاء، شاهد و مفتی و اینکه شکی نیست که عدالت به هر معنایی و بنابر هر مبنایی که ملاحظه شود مراتب دارد بعضی‌ها فوق بعض، ادنای مراتب و اعلائی مراتب دارد و مراتب متوسطه. آیا این موضوع در این احکام شرعیه و الزامیه، ایجاباً و سلباً، این موضوع عند الشارع فرق می‌کند یا موضوع وحدانی است؟ دیروز عرض شد که موضوع وحدانی است، همان عدالتی که در امام جماعت کافی است در شاهد و قاضی هم کافی است، بله مراتب بالاتر هر چه باشد بهتر و خوب‌تر است و در باب اجتهاد و تقلید سابقاً گذشت که عادل و عدل و تقی و اتقی مطرح کرده‌اند که صحبت هم شد.

عرض شد در باب عدالت آیا باید بینیم یک خصوصیتی در کار است. یعنی از ادله، کتاباً و سنه و عقلاً فی مرحله العدل، عمل اصحاب، اعراض مشهور که مورد استناد است، آیا نسبت به عدالت یک خصوصیتی در کار

است و دلیل خاصی داریم یا نه؟ اگر استفاده از این دلیل خاصی در این باب نشد، ما با اشتباه و نظائر که عادهً نمی‌خواهند انسان از آن‌ها استفاده قیاسی کند، می‌خواهد استفاده بحث اطمینان یا عدم اطمینان کند. در باب ایمان که خیلی جاها شرط است که مثلاً نائب در حج باید مؤمن باشد، مرجع تقلید باید مؤمن باشد همینطور قاضی، شاهد و غیره که شکی نیست که ایمان مراتب دارد، کدام مرتبه‌اش در شاهد و امام جماعت و در قاضی لازم است. اصلاً کسی فرق گذاشته و از ادله استفاده فرق می‌شود و فارقی در کار داریم؟ اصلاً کسی متعرض این مطلب شده است؟ اگر هم متعرض نشده‌اند نه از باب اینکه بوده چیزی و متعرض شده‌اند نه،

حسب ادله می‌گوئید ایمان فرق می‌کند. ایمان شاهد و ایمان قاضی باید بالاتر از ایمان شاهد باشد که اگر شاهد و قاضی در یک مرتبه از ایمان بودند قضاوت این قاضی معتبر نیست، آیا همچنین چیزی داریم؟ اگر امام جماعت و مرجع تقلید در یک مرتبه از ایمان بودند بگوئیم تقلید این مرجع فایده‌ای ندارد چون ایمان مرجع تقلید باید بالاتر از امام جماعت باشد؟ دلیل چیست؟ آیا دلیلی داریم؟ و هکذا در عقل. که عقل بلا شک مراتب دارد. آیا عقل قاضی باید از عقل شاهد بالاتر باشد؟ و در دیگر موضوعات که در فقه وارد شده است. در باب عدالت ندیده‌ام که مطرح شده باشد. فقط صاحب حدائق فرموده است این مطلب را و بما قوت قائل مراتب شده است. گرچه خود ایشان از علامه مجلسی و دیگران نقل کرده که عدالت در این‌ها یکسان است و ما یتوقف علیه صحه الشهادة از عدالت، به همان مرتبه یصح به قضاوت قاضی و امامت امام جماعت. با اینکه ایشان نقل فرموده‌اند از این و آن ولی خودشان مخالف هستند و مفصل صحبت کرده‌اند. به نظر می‌رسد ما دلیلی در

مقام بر مشکک بودن مسأله عدالت نسبت به احکامی که شارع برای عدالت قرار داده نداریم. گرچه مفهوم عدالت یک مفهوم مشککی است و با اولویت و اولویت فرق می‌کند ولی ما در نحن بصده یعنی احکام شرعیه‌ای که شارع بعنوان یک معلول تبعدی مرتب کرده است بر موضوع عدالت و عدالت را بعنوان یک علت تبعدی قرار داده برای احکام، آیا اینجا چیزی داریم. دیروز عرض شد.

حالا عرض این است که اگر یک فقیهی شک کرد و اگر نوبت به شک و اصل عملی رسید. اینجا حکم این شک چیست؟ باز نظیرش سابقاً عرض شد همیشه ما در هر جائی که شک کنیم، شک اگر دوران بین متباینین نباشد چه اقل و اکثر استقلالی باشد و چه ارتباطی یا شبهه بدویه باشد این شک مجرای اصل برائت عقلیه علی المشهور و نقلیه ایضاً علی المشهور و از شیخ به اینطرف متسالم علیه در این دوست بخاطر همان مسأله سبب و مسبب که اینجا هم می‌آید.

فرض کنید که ما شک کردیم آیا قاضی باید مرتبه عدالتش بالاتر از شاهد باشد یا نه؟ احتمال دادیم که فرمایش صاحب حدائق تام باشد. از ادله هم مطمئن به یکطرف نشدیم، شک کردیم، شبهه حکمیه است و فقیه فحوص کرده به جائی نرسیده است. نوبت به شک رسید، حکم شک چیست؟ شک می‌کند که این قاضی که مرتبه عدالتش مثل مرتبه شاهد است نه بالاتر، آیا این قاضی شرائط قضاء در او تام هست یا نه؟ اصل عدم است و اصل غیر تنزیلی است، استصحاب عدم، یا اقسام اربعه استصحاب. پس من نمی‌دانم که آیا این قاضی صلاحیت قضاوت دارد یا نه؟ اصل عدم است. حکم کرده شک می‌کنم که نافذ است یا نه؟ اقل عدم است و استصحاب عدم است. اما این اصول و



استصحاب‌ها اصلاً در ما نحن فیه موضوع ندارد. چرا؟ چون باید شک داشته باشیم که این قاضی صلاحیت دارد یا نه؟ ما بگوئیم اصل عدم است و امر وجودی است و شک در هر امر وجودی اصل عدم است و یقین سابق به عدم صلاحیت بوده حالا شک می‌کنیم صلاحیت پیدا کرده، اصل عدمش است. آیا اصول باید موضوع داشته باشد که عرض شد که می‌گویند در باب استصحاب دو رکن دارد این مسامحه و تعبیر مجاز است. استصحاب هم یک رکن بیشتر ندارد مثل بقیه اصول، بله اصل تنزیلی است و اگر موضوع داشت و شک بود. اصول غیرتنزیلی موضوعش صرف الشک است و اصول تنزیلی و محرزه موضوعش شک مقید است. آنوقت این شک مقید ولو اینکه در مورد مطلق شک قرار گرفته و اخص مطلق است از مطلق شک و قاعده‌اش این است که مقدم باشد بر اصول غیرتنزیلیه و همیشه هم اگر اصل تنزیلی مجری داشته باشد مقدم است بر اصل غیر تنزیلی به شرطی که این اصل مسببی موضوع داشته باشد. این تنزیلی اگر مسبب شد بی موضوع می‌شود، وقتی که موضوع نداشت چطور حکم پیدا می‌کند، لا تنقض نیست اگر شک نباشد. و اصل غیر تنزیلی در مرحله سبب که جاری می‌شود اگر جاری شد و تام بود و اشکالی نداشت و معارضی نداشت و اطراف علم اجمالی نبود تعبداً موضوع اصل مسببی چه غیر تنزیلی و چه تنزیلی باشد را برمی‌دارد و موضوع برایش نمی‌ماند. مثال ما نحن فیه، اگر طبق فرمایش صاحب حدائق شک کردیم قاضی باید مرتبه بالاتر از شاهد باشد، پس اگر مرتبه بالاتر لازم باشد این قاضی برای قضاوت صلاحیت ندارد و قضاوتش نافذ نیست و واجب الأخذ نیست و جائز الأخذ نیست، اگر این احتمال را دادید، این احتمال مجرای اصل عدم است اما شرطی که شما شک داشته باشید و تعبداً شارع این را شک

اعتبار کند، وجداناً شک است ولی این کافی نیست اگر شارع با یک اصلی که معتبر فرمود این شک را تعبداً برداشت. ما چرا شک می‌کنیم که این قاضی قضاوتش اعتبار دارد یا نه؟ بخاطر اینکه احتمال می‌دهیم فرمایش صاحب حدائق تام باشد و در قاضی مرتبه بالاتر از این عدالتی که در اوست لازم باشد. وقتیکه شک کردیم، مسأله می‌شود اقل و اکثر ولو ارتباطی، اقل ادنی مراتب عدالت است و اکثر مرتبه بالاتر عدالت است و علم اجمالی بین اقل و اکثر ولو ارتباطی منحل می‌شود و باز می‌شود به علم تفصیلی در اقل مراتب عدالت باشد و شک بدوی نسبت به زائد می‌شود، آن مرتبه بالاتر. وقتیکه شک شد در عدالت قاضی که قطعاً ادنی المراتب مسلماً لازم است باید عادل باشد، آیا مرتبه بالاتر هم لازم است یا نه؟ با همین بیانی که مرحوم شیخ مفصلاً در رسائل دارند و در اصول فقه مکرراً ذکر شده با این ما می‌گوئیم پس در قاضی بیش از مرتبه اول عدالت لازم نیست به تعبد اصل عدم لزوم، رفع ما لا یعملون، قبح عقاب بلا بیان، چون شک داریم. صاحب حدائق بیان برایش تام شده، اما ما حرف صاحب حدائق را نفهمیدیم. اصل عدم اشتراط هذه المرتبه وقتیکه این اصل جاری شد پس شما بعنوان یک فقیه می‌فرمائید در قاضی اقل مراتب العدالة کافی است پس شک نداریم که قضاوتش درست است یا نه. ولو استصحاب باشد. استصحاب اصل تنزیلی و محرز بر اصل غیر تنزیلی مقدم است در جائیکه شک باشد، شارع می‌گوید شک نیست، وقتیکه شک نبود، اگر هم ما شک کردیم که آیا حرف صاحب حدائق در اینجا تام است یا نه نتیجه این شک جریان اصل براءت بین اقل و اکثر در موضوعات ارتباطیه مقتضایش این است که شک نیست و اگر هم که شک کردیم نتیجه با فرمایش مشهور خواهد بود.

اینجا می‌آئیم سر بحثی که بعضی مطرح کرده‌اند و آن حساب احتمالات است حساب احتمالات دو مطلب نسبت به آن است: ۱- نسبت به اصلش ۲- نسبت به ما نحن فیه، اما نسبت به اصل این مطلب، حساب احتمالات معنایش این است ۱۰۰ درصد علم دقی است، ۹۵ درصد اطمینان است، ۸۰ درصد ظن قوی، ۷۰ درصد ظن، ۶۰ درصد ظن مراتب پائین، ۵۱ درصد به بالا دقه ظن است، ۵۰ درصد شک، ۳۰ درصد و ۲۰ درصد وهم. حساب احتمالات در مورد خبری که به من می‌رسد می‌گوید شما چند درصد احتمال درست بودن خبر می‌دهید؟ اگر احتمالات صدق و مطابقت با واقع بیش از ۶۰ یا ۷۰ درصد رسید احتمال خلافتش به همان نسبت پائین می‌آید. یعنی وقتی که احتمال صدق ۶۰ درصد می‌دهیم احتمال کذبش ۴۰ درصد است و اگر احتمال ۷۰ درصد در صدق دادیم، احتمال کذب می‌شود ۲۰ درصد و همینطور صدق و کذب در ذهن من پایین و بالا می‌رود و احتمال موافقت با واقع و مخالفت با واقع قوت و ضعف پیدا می‌کند. آیا در شرع این مطلب ملاک هست یا نه؟ بحثی نداریم که در عرف ملاک هست یا نه؟ در عرف موارد فرق می‌کند گاهی ملاک هست و کامل نیست.

احتمالات صحت، صدق، مطابقت، با واقع هر چه که بالا آمد به اطمینان که نرسید اسمش ظن است، بلا ظن قوی، متوسط و ضعیف هست. اگر احتمال آنقدر قوت پیدا کرد اما به اطمینان نرسیده، این اسمش چیست در شرع؟ اسمش ظن است. به فرمایش شیخ انصاری، ادله اربعه قامت علی عدم حجیه الظن. بنای اصول فقه از شیخ به اینطرف بر همین مطلب است. گرچه قبل از شیخ خیلی مضطرب است که بعضی به ضرس قاطع اصاله حجیه الظن هستند و بعضی‌ها هم گاهی می‌گویند حجت است و گاهی می‌گویند نیست.

که جواهر یکی از آنهاست.

اگر اطمینان شد اسمش ظن نیست و تا اطمینان نشده اسمش ظن است. اگر علمی شد اسمش علم و اطمینان است، و فقط اطمینان به حجت است. این احتمالات هر چه قوت پیدا کنند تا به اطمینان نرسیده این از دائره ظن بیرون نیست، انوقت می شود ظن، و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً و هیچ جا فایده ای ندارد. بله اگر دلیلی بر حجیت چیزی داشتیم مثل خبر ثقه که حجه است، وقتیکه حجت شد در احکام و موضوعات، ما دلیلی بر حجتش داریم یا آیه یا روایت، این خبر ثقه حجت است حتی اگر ۲۰ درصد باشد یا ۱۵ درصد باشد حتی اگر شما ظن شخصی بر خلافت داشته باشید. و اگر بناء عقلاء هم هست، تبنانی عقلاست که خبر ثقه را بعنوان یک منجز لدی اصابه معذر خطاء تلقی می کنند و طبقش ملامت کرده و رفع ملامت از شخص می کنند در دو مورد اصابت و عدم اصابت، حساب احتمالات نیست، آن مسأله حساب دلیل حجیت است که اگر حتی احتمال موهوم باشد به فرمایش مرحوم شیخ در حجج ما دنبال این نیستیم که ظن بر وفاق داریم یا ظن بر خلاف نداشته باشیم یا شک داشته باشیم، الغ احتمال الخلاف. ولو مرحوم شیخ در آخر خبر واحد در رسائل آخر الامر با تردد از مسأله بیرون می آیند اما در فقه تردد ندارد و روی خبر ثقه بنا می کنند. البته در موضوعات اشکال دارند که آیا حجت است یا نه؟ و بعضی ها نسبت قول به شیخ داده اند که ظاهراً قول نیست که شیخ قائلند که باید ظن به وفاق باشد در خبر ثقه تا حجت باشند که بنای از شیخ طوسی تا حالا این نیست. بله ممکن است یک مواردی بخاطر یک قرائنی شک برای انسان ایجاد کند و ایشان شک کند که خبر ثقه تا از حد حجت هست یا نه؟ قریب هزار سال تا زمان پدر شیخ بهائی می گفتند استصحاب

حجت است لان متقین الحدوث مظنون البقاء، می‌گویند از زمان والد شیخ بهائی شروع شد که می‌گوید ظن در بقاء به درد ما نمی‌خورد مگر در جاهای دیگر ظن حجت است که در اینجا حجت باشد. آشیک محمد حسین اصفهانی در درابه مفصل این بحث را عقلاء و نقلاً بررسی کرده‌اند و بالتیجه ما ظن نیستیم و ظن ملاک حجت نیست. حجت لا تنقض الیقین بالشک است. دلیل معتبر، معصوم علیه السلام فرموده است حتی مع الظن علی الخلاف، استصحاب حجت است.

مسأله حساب احتمالات عند العقلاء مطرح هست اما حتی عند العقلاء بعنوان علت جعل ممکن است مطرح باشد نه علت مجعول، به عنوان حیث تعلیلی ممکن است باشد نه حیث تقیدی، پس بدرد هیچ جا نمی‌خورد. هیچ جا نمی‌توانیم روی نسبت به احتمال و کثرت احتمال و قلت احتمال هیچ چیزی بنا کنیم. اگر نظرمان این است که ظن بما هو اصل عدم حجتش است. بله روی بنای بعضی از قبلی‌ها که اصالة المظنیة هستند که صاحب جواهر هم نقل می‌کنند و مرحوم شیخ هم در فقه مکرر نقل فرموده و رد کرده‌اند. اگر آن شد که حرف حسابی است اما اصل مبنی تام نیست. خود عقلاء هم در بازارشان که بروید روی امور شخصیه خودشان که لا یهمم مطابقه الواقع و عدمه، روی ظن عمل می‌کنند و معقول است، اما اگر در مقام تنجیز و اعذار آمدند خود عقلاء یعنی عطار و شاگردش روی چه عمل می‌کنند، شاگرد روی ظن شخصی‌اش مقابل اماره امر مولی می‌تواند عمل کند و اگر عمل کرد مخالف واقع در آمد آیا معذور است و اگر عمل نکرد و مطابق واقع بود معذور است؟ نه. یعنی در سوق عقلاء هم حججی هست که یکی‌اش خبر ثقه است، گرچه اعتماد روی خبر ثقه روی این است که خبر ثقه غالباً مطابق واقع

است اما این غلبه بعنوان علت جعل است نه علت مجعول این قید نیست تا این غلبه ملاک باشد. این تعلیل است و در خود سوق عقلاء هم همینطور است.

ملاک اصل و اماره است. شما حتی به اصل عمل می‌کنید، اصل غیر تنزیلی، اضعف الامور که اصل اشتغال عقلی است، شما ملزم هستید به اصل عمل کنید ولو ظن بر خلافش داشته باشد. در باب لباسی که یقین دارید یکی پاک و دیگری نجس است اگر ۸۰ درصد احتمال دادند که این طاهر است و ۲۰ درصد احتمال دادند که آن یکی طاهر باشد، یا ۲۰ درصد احتمال دادید این نجس است و ۸۰ درصد آن. آیا می‌توانید روی این اعتماد کنید و با یکی از آنها نماز بخوانید؟

و الحاصل بنا بر مشهور، عدالت مثل بقیه چیزهای دیگر امر وحدانی است و در همه جا یکسان است. بله یک مطلب هست که اگر کسی از سیره و روایت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و یا مناسباتی استفاده کرد که مرجع تقلید باید مرتبه بالای عدالت را دارا باشد بحثی نیست و صحبت هم شده اما اگر این نبود عدالت مثل عقل و ایمان امر وحدانی و اگر هم شک کردیم نتیجه و اصل عملی حرف مشهور می‌شود.

## جلسه ۳۷۵

۵ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

التتمه الخامسة در مبحث عدالت، الصغائر و الكبائر است. خلافی است بین فقهاء که عمده خلاف در متقدمین است و متأخرین کمتر از این خلاف نسبت به آنها داده شده است که آیا اینکه در آیات و روایات دارد کبائر و صغائر اینها نسبی است یا حقیقی؟ اینکه در بحث عدالت فرموده‌اند اجتناب کبائر و اجتناب الاحراز علی الصغائر، کبیره یکی اش منافات با عدالت دارد و صغیره احراز لازم دارد تا منافات با عدالت داشته باشد. اگر یک صغیره انجام داد و بنا ندارد که باز هم انجام دهد ولو توبه نکرده هنوز، با عدالت منافات ندارد و ساقط نمی‌شود این بحث مبتنی بر این است که اصلاً صغیره‌ای داشته باشیم، جماعتی از فقهاء عمدتاً در سابقین فرموده‌اند ما یک چیزی بنام صغیره حقیقه نداریم. تمام مخالفت‌های خدا همه‌اش کبیره است. فقط بزرگ و بزرگتر و اکبر و کبری دارد. مشهور تبعاً لظاهر آیات و روایات فرموده‌اند: معاصی دو قسم است: ۱- کبیره بنحو مطلق نه بالنسبه ۲- صغیره.

اقوال مسأله را مختصر و فشرده عرض می‌کنم و بعد ادله را، اگر قول غیر

مشهور به نظرتان آمد معنایش این است که عدالت اجتناب الكبائر و الصغائر است. هر معصیتی بمجرد حصولش و تحققش عدالت را از بین می‌برد و تا توبه نکند عدالت بر نمی‌گردد. اگر به نظرتان قول مشهور رسید باید ببینید چه چیزهایی کبائر هستند و چه صغائر هستند و تابعش فرع مسائل می‌آید.

قائلین به اینکه ما صغائری بنحو مطلق اصلاً نداریم و تمام معاصی کبائر هستند اما نسبت به همدیگر بزرگتر و کوچکتر هستند. این‌ها عده‌ای از فقهاء هستند که اکثر این فقهاء که گفته‌اند بنحو مطلق ما صغیره‌ای نداریم قول دیگری در کتاب دیگری از آن‌ها نقل نشده که گفته‌اند ما صغیره‌ای بنحو مطلق داریم. یعنی غالباً باید گفت این‌ها در مقام تعبیر حقیقی نبوده‌اند و یا نظرشان در زمانهای مختلف متعدد بوده است. و در فرقهای شیعه و غیر شیعه متعدد یافت می‌شود. چون حدسی می‌زند که بعد غیرش به ذهنش می‌رسد و غیر از معصوم عليه السلام هیچکس نیست که حرفی که زمانی زد بعداً عوض نشود. حالا نه همه آراء بلکه بعنوان یک موجه جزئی یک اختلاف در اقوالش نباشد. و یک مسأله طبیعی است و بر فقهی اشکال نیست که چرا در دو جا دو حرف نزده است.

جماعتی غیر مشهور گفته‌اند هر چه معصیت داریم کبائر است و یک صغیره بعنوان مطلق نداریم. عمده نقل شده از شیخ مفید، قاضی، ابو الصلاح، طبرسی، ابن ادریس، شیخ طوسی در عده، از عده نقل شده نسبت این قول الی الاصحاح و از حلی و طبرسی نقل شده الاجماع علیه. البته این اجماعها، اجماع بر اصل است. و قال العدول و الاخبار فی الكبائر لیست مختلفه لان کل ذنب بعد الشرك کبیره بالنسبة الی ما هو اصغر منه و کل کبیر صغیر بالنسبة الی الشرك بالله. پس صغائر و کبائر نسبی است نه مطلق و حقیقی.



اما اینکه کبائر و صغائر حقیقی است، این قول نسبت به مشهور داده شده است قدیماً و حدیثاً از زمان شیخ مفید تا به امروز معظم فقهاء قائل به این قول هستند. که در مفتاح الکرامه اقوال این قول را بیشتر از آن قول نقل می‌کند شاید بیش از ۸۰ درصد باشد. مفتاح الکرامه بعد از نقل اقوالی فرموده: قاطبه المتأخرین قائل به این هستند که صغائر بنحو مطلق داریم، آنوقت بحث اینکه در صغائر احراز لازم است تا منافات با عدالت داشته باشد مبتنی بر این قول است.

مجمع الفائدة و البرهان که انصافاً کتابی است بسیار دقیق و در دهها مورد در اجماعها که قبلیها نقل کرده‌اند از خدشه می‌کنند و از ایشان تعبیر به مقدس اردبیلی شده است لشدۀ قدسه و هم محقق اردبیلی شده تحقیقه و هر دو هم فی محله است. ایشان این مسأله را نَسَبَه الی العلماء و فرموده‌اند که علماء می‌گویند صغیره بنحو مطلق داریم.

از شیخ طوسی در مبسوط نقل شده و ابن حمزه و فاضلین (محقق حلی، علامه حلی) و الصیمری و البهائی نقل الاجماع علی این قول. محقق اجماعاتش بهتر از اجماعات بقیه هست. پس می‌شود گفت معظم قدیماً و حدیثاً قائلند که ما کبائر و صغائر داریم.

از شیخ بهائی این عبارت نقل شده بنحو احتمال، فرموده: و یحتمل ان یکون لفظ کبائر فی کتاب و السنة مطلق تارة علی جمیع الذنوب و تارة علی بعضها، بل هذا هو الظاهر الذی ینبغی الجزم به. یعنی در کتاب و سنت و وجود تعبیر شده، گاهی به هر گناهی اطلاق کبیره شده و گاهی کبائر و صغائر گفته شده و الحاصلش این می‌شود که صغائر داریم. چون وقتی بعضی کبائر شد، بعضی دیگر باید صغائر باشد. بله به اعتبار اینکه مخالفت خدا بزرگ است، هر

مخالفتی بزرگ است، انظر الی من عصیت.

ادله مسأله چیست؟ اگر ما بگوئیم صغیره بنحو مطلق نداریم بحث اصرار بر صغائر را اصلاً باید کنار گذاشت و باید بگوئیم عدالت یک چیز است و آن کبائر است و اصرار بر صغائر اصلاً لغو می شود.

از ادله چه بدست می آید و کدام درست است؟ ادله قول مشهور مضافاً بر اینکه ادعای اجماع شده است، این اجماعها هیچکدام بعنوان اجماع تام نیست و مخالفین دارد که در میانشان اجلاء و معروفین هستند. از اینکه در آئیم، عقل هم که اینجا کارگر نیست چون در سلسله علل نیست و در سلسله معلولات است یعنی علت یک حکم را عدل کشف نمی کنند و عقل لا حکم له. وقتیکه شارع یک چیزی فرمود بعنوان مولای حقیقی و مطلق، عقل می گوید اطع مولاک. پس عقل در سلسله معلولات احکام شرعیه حرف دارد. در سلسله علل حرفی ندارد. ما می مانیم و قرآن شریف و روایات، از اینها چه بدست می آید؟

مشهور فرموده اند ظاهر آیات و روایات، آیات و روایات می گویند کبائر، صغائر ظواهر هم که حجت هستند، معلوم می شود صغائری داریم، چند آیه به آنها استناد شده است:

۱- ﴿إِن يَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾، کبائری که از آنها نهی شده اند که معلوم می شود دو قسم است، اما تکفیر می کنیم یعنی ستر می کنیم و می پوشانیم و بحساب نمی آوریم و در جایگاه با کرامت وارد می کنیم. چون آدمی که سیئه دارد جایگاه با کرامتی نمی تواند وارد شود. آیه شریفه دیگر: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفُرُونَ﴾. کبائر همان اثم نیست و باید قسمی از اثم باشد تا

اضافه صحیح باشد مگر اضافه بیانیه باشد مثل خاتم حدید. اضافه ظهور در اثینیت دارد.

آیه شریفه سوم: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (لم یعنی ما ئلم) استظهار اینگونه شده که شخص ملکه تقوی دارد و ملکه ترک معصیت دارد دنبال معصیت هم نیست و بدش می‌آید اما یک وقت گرفتار می‌شود "لم" نخوانند مبتلا می‌شود. صحبت سر کلمه کبائر است که خدای تبارک و تعالی با لفظ کبائر یاد کرده پس معلوم می‌شود غیر کبائری هم داریم.

اینجا یک مشت اشکال به این استدلالات شده است و هر کدام یک گونه تأویل کرده‌اند. که در کتب مفصل اشکالات دقی زیادی شده است. حاصل اشکالات ابداع احتمالات است و غیر از این چیزی نیست، جواب واحد این است که نحن نتعبد تعبد عقلائی المقرر شرعاً به اینکه احتمال در مقابل ظهور نقش وحدانی دارد اما نقش تعبدی ندارد و الا ظهوری برای ما نمی‌ماند. الامر و صیغه الامر و ماده الامر ظاهر در وجوب است و نصی هم که نیست و احدی هم ادعا نکرده که نص است. کتاب جواهری را که ملاحظه کنید ۷۰، ۸۰ درصد یا بیشتر واجبات و محرماتی که متعرض شده‌اند، معتمد بر ظواهر است و معتمد بر ماده امر و صیغه امر است، با اینکه بعضی چون صاحب معالم گفته‌اند اصلاً ظهور در وجوب ندارد. آنوقت شما بر آن اعتماد می‌کنید که امر است پس واجب است و فتوی هم می‌دهید. اگر بخواهیم ظواهر را با احتمال کنار بزنیم چرایی برایمان نمی‌ماند. آیه شریفه می‌فرماید کبائر، صغائر، يتعبد بالكبائر و الصغائر. صیغه امر ظهور در وجوب و صیغه و ماده نهی ظهور در تحریم دارد مگر اینکه قرینه‌ای قائم شود که آن قرینه در ظهورش اقوی باشد از ظهور صیغه امر در وجوب و نهی در حرمت. مثل امر عقیب الحضرة و

اذا احللتهم فاصطادوا. آیا صید کردن واجب است برای کسی که از احرام در می آید؟ خیر. امر عقیب الحضر ظهور ندارد در الزام، ظهور دارد در وقع حضر، یا حضری که سابقاً بوده یا حضر متوهم و محتمل، بله این قرینه اقواست، بله اگر شما در این قرینه اشکال داشتید که اقوی باشد دست از قرینه برمی دارید. ظهور با احتمال خراب نمی شود با یک ظهور دیگر اگر برخورد کرد ساقط می کند و ظهوری نمی ماند. اگر با ظهور اقوی معارضه کرد. آن ظهور اقوی می ماند و این کنار می رود. پس ظهور، ظهور را از بین می برد نه احتمال، احتمال هیچ کاره است.

اما روایات که ۱۰ - ۱۵ تا را در کتب فقهی ذکر کرده اند:

۱- صحیح محمد بن الفضل عن ابی الحسن (وسائل ج ۱۵ ص ۳۱۶، فی قول الله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾. حضرت فرمودند: من اجتنب الكبائر، ما اوعده الله عليه النار اذا كان مؤفياً كفر الله عنه سيئاته (وعد در خیر و وعید در شر است) پس سیئات دو قسم است: کبائر، صغائر.

۲- صحیح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام (وسائل ج ۱۵ ص ۳۳۸) لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار.

۳- وسائل از نهج البلاغه (ج ۱۵ ص ۲۹۱) حضرت راجع به نهی از عیب جوئی مردم می فرمایند و بمناسبت فرمودند: وایم الله (ایم مخفف ایمن است، که یکی از الفاظ قسم است) لو لم یکن عصاه فی الکبیر لقد عصاه فی الصغیر (پس دو نوع گناه داریم) ثم قال عليه السلام ولا تأتن علی نفسک صغیر معصية فلعلک تعذر علیه. ممکن است اگر کبائر را ترک نکرد، خداوند از صغائر بگذرد.

۴- موثقه ابن فضال و صحیححه حجال از ثعلبه بن میمون عن زیاد عن الصادق عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه وآله نزل بارض قرآء (زمینی که در آن درخت و

آبادی نیست و اقراء به کسی می گویند که سرش مو ندارد یا کم دارد) فقال  
 لأصحابه ایتوا بحطب، فقالوا یا رسول الله نحن بارض قرآء ما بها من حطب فقال  
 ﷺ فالیأتی کل انسان بما قدر علیه، فجاؤا به حتی رموا بین یدیه بعضه علی بعض  
 فقال رسول الله ﷺ هكذا تجتمع الذنوب. ثم قال: ایاکم و المحقرات من الذنوب فان  
 لكل شیء طالباً علی و ان طالبها (گناه) یکتب ما قدّموا و آثارهم (نگوئید کوچک  
 است. که مراد از طالب خداست که مثقال ذره از خیر یا شرّ را می نویسد) وکل  
 شیء احصیناه فی امام مبین.

بالتیجه از آیات شریفه و احادیث شریفه ظاهر می شود که ما کبائر و  
 صغائر داریم پس بحث اینکه صغائر حکمش چیست و با کبائر چه فرقی  
 می کند، محلی ندارد.

## جلسه ۳۷۶

### ۶ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

چندتا روایت دیگر هست که مشهور استدلال به آنها کرده‌اند که ما صغائر به نحو مطلق و کبائر بنحو مطلق داریم. معاصی دو قسمند: کبائر و صغائر. این روایاتی که می‌خوانم سندهای معتبر ندارد و مرسل است. فقط چیزی که هست از دو جهت می‌شود به آنها استدلال کرد: ۱- این‌ها مؤید هستند ۲- علی‌المبنای مشهور و منصور که خبر منقول از معصوم علیه‌السلام اگر طریق معتبری نداشت و مورد استناد مشهور بود این حجیت دارد مثل خبری که سند معتبر داشته باشد و به عبارت دیگر و به تعبیر آشیخ محمد حسین اصفهانی وثاقت خبری است که عند العقلاء معتبر است که یکی از طرفش وثاقت مخبری است و دیگری این است که وثاقت مخبری محرز نباشد یا معلوم‌العدم حتی اگر باشد اما مشهور اهل خبره انقیاد که کرده‌اند این خبر و مطلب و معنی موثوق به می‌شود و در مقام تنجیز و اعذار معتبر است عند العقلاء.

- مرسل الصدوق فی الفقیه، قال: قال الصادق علیه‌السلام: من اجتنب الكبائر یغفر

الله جمیع ذنوبه. دلالتش خوب است و ظهور دارد که ذنوب و معصیت دو قسم است: کبائر و صغائر که اگر از کبائر دوری کردیم خدا همه گناهایش را می‌آمرزد. اگر همه گناهان کبائر هستند و ما غیر از کبائر چیزی بعنوان ذنب نداریم و انما نسبت صغر و کبر در معاصی بعضی‌ها مع بعض است و گرنه همه‌اش کبائر است که استدلال آقایان می‌آید. بنا بر مشهور، صدوق مثل ابن ابی عمیر نیست که مراسیلش معتبر باشد، اما دو حرف اینجا هست که خوب است ملاحظه شود. نسبت به شیخ صدوق یک حرفی نادر و کم زده‌اند که اجلاء مراسیلشان معتبر است. البته این حرف، حرف مشهوری نیست و ما هم نمی‌پذیریم. صدوق از اجلاء است بلا اشکال، اما اگر کسی این حرف را بزند همه مراسیلش می‌شود معتبر که حاجی نوری این را خاتمه مستدرک ذکر فرموده و خودش هم میل به این دارد. غیر از این دو حرف دیگر هست نسبت به شیخ صدوق و نسبت به خصوص کتاب من لا یحضره الفقیه، بعضی گفته‌اند که حاجی نوری خیلی محکم دفاع می‌کند و عده‌ای هم قائل دارد که مراسیل صدوق در فقیه معتبر است. اول کتاب ایشان فرموده: این کتاب را نوشته‌ام که مردم به آن عمل کنند و نوشته‌ام مثل کتاب‌های دیگر که بخوام روایاتی که منقول است از معصومین علیهم‌السلام جمع کرده باشم. روایات این کتاب را بررسی کرده‌ام و آنکه بین خود و خدا حجت است و من می‌توانم به گردن بگیرم حکمش را آن‌ها را در من لا یحضر نوشته‌ام. لهذا ایشان در من لا یحضر فقط یکی از زیارات حضرت سید الشهداء علیه‌السلام را نقل فرموده و فرموده این را نقل کرده‌ام چون اصح زیارات حضرت سید الشهداء علیه‌السلام است. بعضی دیگر که عده‌ای بیشتر هستند حتی صاحب جواهر گاهی در مواردی روی این حرف تکیه می‌کند و اعتماد می‌کند. خلاصه عده‌ای گفته‌اند مراسیل فقیه معتبر است

که ما این را قائل نیستیم که بحث است.

یک حرف دیگر است که اگر صدوق در فقیه نسبت به معصوم داد که یک جماعت بیشتری گفته‌اند این معتبر است گاهی در من لا یحضره می‌گوید: **روي عن الصادق عليه السلام، رسول الله ﷺ و گاهی می‌گوید: قال الصادق عليه السلام.** پس صدوق توجه دارد و عامی نیست که فرق بین روی و قال نگذارد. گرچه هر دو مرسل است چون صدوق با حضرت صادق **عليه السلام** قریب ۲۰۰ سال فاصله دارد و اقلأً چند واسطه بینش و بین حضرت صادق **عليه السلام** است پس خبر را ذکر نکرده و یقیناً سندی داشته وگرنه صدوق نمی‌دانسته که سند از کیست که بلا اشکال مرسل است و اگر می‌دانسته سند از کیست و پیش خودش معتبر بوده و لهذا نسبت به معصوم **عليه السلام** داده و صدوق مسأله‌دان بوده و معنای مطالب را می‌فهمیده، پس باید بگوئیم وقتی که گفت قال الصادق **عليه السلام** خودش مطمئن است که این حرف از حضرت صادق **عليه السلام** نقل شده و مثل روی نیست که یعنی نقل شده، گرچه در مقدمه به ذمه گرفته است اگر ما ندانیم روایتی از معصوم صادر شده می‌توانیم نسبت دهیم؟ خیر. در عروه دارد که با زبان روزه اگر نمی‌داند روایتی از معصوم صادر شده یا نه و حتی اگر ظن دارد که از معصوم صادر شده اگر گفت جماعتی احتیاط و جوبی کرده‌اند؟ روزه‌اش باطل است. چون کذب فاعلی آن نیست آدم بداند دروغ است، همینکه نداند دروغ است یا راست این فاعلیت است و در حکم کذب است.

جماعتی از مقدمین و متأخرین تصریح کرده‌اند که "قال" های صدوق در کتاب من لا یحضر معتبر است. چرا؟ چون اگر قال گفت این‌ها با هم ضمیمه می‌شود. در اول کتاب گفته من هر روایتی را نیاورده‌ام و این یک چند درصدی اطمینان عقلانی می‌آورد. وقتی که نقل می‌کند آن هم یک درصدی



اطمینان می‌آورد اما وقتی که صدوق با اینکه بنای کتاب بر این است که حجت بینه و بین الله را نقل کند مع ذلک نسبت به معصوم داد. گفته‌اند شخصی مثل صدوق در مثل این کتاب و نسبت به معصوم دهد گفته‌اند عند العقلاء طریقت دارد و حرف بدی نیست و اعراضی هم از این نیست تا اعراض خرابش کند. بله صرف یک شبهه است که در جاهای دیگر فی محله است اما در اینجا من حیث المجموع شبهه لا اقل ضعیف است و آن شبهه این است که صدوق حضرت صادق علیه السلام را ندیده پس یقیناً واسطه هست و واسطه‌ها را از اینکه نسبت به معصوم می‌دهد معلوم می‌شود که آن‌ها معتبرند. اولاً: گفته‌اند ما چه می‌دانیم که واسطه‌ها معتبرند چون حرف را نسبت به معصوم می‌دهد شاید واسطه معتبر نبوده و روی قرائن حدسیه که برای صدوق اطمینان‌آور بوده روی آن قرائن ایشان معتبر شده است. کسی که از خبری مطمئن شد لازم نیست که طریق اطمینان فقط صحت سند باشد. گاهی قرائن مکتفه است. این شاید معتمد بر حدس باشد. بر فرض که اطمینان پیدا کنیم که وسائط پیش صدوق ثقه بوده‌اند ما که نمی‌دانیم کیست و اگر صدوق نقل می‌کرد شاید می‌دیدیم که این واسطه ولو صدوق توثیق فرموده اما شیخ طوسی تضعیف کرده و مورد تعارض است و تساقط.

اگر شیخ صدوق گفت سمعت و یکی از شیوخش را ذکر کرد و گفت وهو ثقه، صدوق توثیقاتش معتبر است. آیا به همین مقدار می‌توان اعتماد کرد؟ گفته‌اند: خیر. شاید شیخ طوسی فرموده لیس بثقه، تعارض می‌کند و تساقط. توثیقات فحص می‌خواهد لهذا شیخ طوسی که می‌گوید ثقه شما فحص می‌کنید.

کسانی که معتبر دانسته‌اند گفته‌اند: صدوق علی جلالته در کتاب من لا

یحضر که روایاتش را به گردن گرفته بعد هم نسبت به معصوم می دهد، گفته اند این مجموع من حیث المجموع نمی توان کنار گذاشت و اعتماد بر اصل کرد و رفع ما لا یعلمون و لا تنقض الیقین بالشک را جاری کرد. و نمی شود روی نمی دانم که مجرای اصل عملی است اعتماد کنیم و این سه تا را کنار بگذاریم.

این حرف اگر ثابت شد بدرد خیلی جاها می خورد که آیا در قنوت به غیر عربی بیان کردن درست است یا نه؟ شیخ صدوق اولی کسی است که می گوید قنوت به غیر عربی جائز است اعتماد صدوق روی چیست؟ روی یک روایت مرسل است که در فقیه نقل کرده است می فرماید: قال الصادق علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی. عده ای هم از متأخرین روی این اعتماد کرده اند مثل مرحوم اخوی در الفقه.

پس روی این حرفها این روایت از مرسل بودن درمی آید و می شود معتبر، مرسلی که قرینه اعتبار دارد. البته بعضی ها هم گفته اند که شیخ صدوق با بزرگان دیگر فرقی نمی کند و روی و قالهای او با دیگران فرقی نمی کند. اگر سند معتبر داشت فیها والا مراسیلش اعتبار ندارد.

- روایتی دیگر در ج ۱۵ و سائل ص ۳۱۳ مرسل کراچکی فرموده اند: لا تنظروا الی صغر الذنب ولكن انظروا الی ما اجترأتم (ما ارتکبتم). یعنی مخالفت خدا. روایت مرسله است اما به نظر پیامبر صلی الله علیه و آله معلوم می شود که ذنب صغر و کبر دارد. اینها روایاتی است و قبل آن آیات شریفه که مشهور استناد کرده اند که معاصی کبائر است و صغائر که تابع این مشهور گفته اند نسبت به صغائر اصرار بر آن محل بر عدالت است نه اصل اتیانش یک بار. اما در کبائر یک بار انجام دادن بدون اصرار و بناء علی الاستمرار همان یک بار منافات با عدالت دارد.

اما قول غیر مشهور که عرض شد غالب این‌ها مشهور هم قول دارند و در کتاب‌های دیگرشان نقل شده که می‌خواهیم ادله‌شان را ببینیم. ما باشیم و همین صحبت‌هایی که شد حرف مشهور حرف تامی است. بله اگر ادله غیر مشهور یکی‌اش تام شد قابل حمل می‌شود. ببینیم ادله غیر مشهور چیست؟ گذشته از اجماعی که شیخ طبرسی در مجمع البیان نقل فرموده که عرض شد مسلماً اجماعی نیست حتی شهرت هم در کار نیست. غیر مشهور گفته‌اند تمام معاصی کبائر هستند و ما یک حرام بعنوان صغیره بنحو مطلق نداریم اگر هم گفته شده کبائر و صغائر نسبت به همدیگر کبائر و صغائر هستند. فلان معصیت نسبت به شرک صغیره است نسبت به فلان معصیت کبیره است.

موثقه اسحاق بن عمار (وسائل ج ۱۵ ص ۳۲۳) روایت سنداً معتبر است. عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (یعنی یلم = پاپیچ شدن) فقال عليه السلام: الفواحش، الزنا والسرقه واللمم، الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه.

- روایت حسنه است. صدوق نقل فرموده از یکی از شیوخش که آن توثیق نشده اما از جهت اینکه شیخ الاجازه است و روی بعضی از قرائن دیگر معتبر حساب می‌شود. شاید در کامل الزیارات هم باشد. عن ابن ابی عمیر عن ابی الحسن عليه السلام (وسائل ج ۱۵ ص ۳۳۵) من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، الى أن قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار. گفته‌اند به قرینه روایت قبلی یلم بالذنب فيستغفر الله منه، گفته‌اند اصرار معنایش این است که پشیمان شود.

این دو تا نمی‌تواند برای ما دلیل باشد چون ادات حصر نداریم. لقب که

هیچ وقت مفهوم ندارد نه وصف است و نه شرط است. می‌فرمایند اینطور است، اما نفی نمی‌کند که ما صغیره نداریم، آیا ظهور دارد که صغیره نیست، روایت اول می‌فرماید: لم این است که انسان یلم بالذنب فیستغفر الله منه. آن را خدا می‌آمرزد اما غیر از این چیزی نیست که خدا نمی‌آمرزد؟ عقد السلب دارد؟ این عقد السلب ندارد. نمی‌گوید ما صغیره نداریم. غیر مشهور می‌خواهند بگویند ما صغیره نداریم. آن آیات و روایات ظاهرش این بود که صغیره داریم، این هم نمی‌گوید صغیره نداریم می‌گوید لم این است و آن روایت می‌گوید لا صغیره مع الإصرار. گذشته از اینکه استدلال به این روایت دوم برای قول مشهور اولی است. آن هم تقابل بین کبیره و صغیره انداخته شده کبیره نیست؛ استغفار. خدا اینگونه فرموده است که می‌بخشد. خدا می‌توانست که بگذرد در حالی که ملزم به گذشت نیست. پس آن آیات و روایات در این تفصیل ظهور داشت و این دو روایت نداشت.

یک روایت دیگر هست در وسائل ج ۱۵ ص ۲۹۹. روایت مفصلی است که تکه‌ای از آن این است: الذنوب کلّها شديدة وأشدّها ما نبت علیه اللحم والدم. غیر مشهور گفته‌اند "شديدة" یعنی کبیره. آیا ما باشیم و این روایت آیا معنایش کبیره است، همه‌اش مخالفت مولی است. اما وقتی که خود مولی الموالی فرمود این ذنوبی که همه‌اش شدید است کبائر و صغائر دارد. آن حکومت بر این دارد. این می‌گوید ذنوب شديدة است آن دلیل می‌گوید ذنوب کبیره و صغیره دارد. همیشه دوتا روایت اگر یکی مطلق بود و عام بود و یکی مفصل بود، مفصل چون عقد السلب دارد و عقد السلب در ظهورش اقواست از عقد الإيجاب مطلق نسبت به مورد عقد سلب این مقدم می‌شود و اظهر است مثل تمام عام‌ها و خاص‌ها. بله ذنوب شدید است. اما وقتی که خود

مولی می‌فرماید: به نظر من دو قسم است کبائر و صغائر و این دو حکم را دارد. این معنایش این است که وقتی که گفت صغائر، صغائر هم شدید است اما در عین حال مولی می‌گوید به نظر من از نظر حکم غیر کبائر است که بدون استغفار بیامرزد اگر اصرار نداشته بر آن.

- روایت دیگر صحیح الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام (ج ۱۵ وسائل ص ۳۲۴) فی قوله تعالی: **واستغفر لذنبک العظیم، قال علیه السلام: کلّ ذنب عظیم همه گناهان بزرگ است دلیل مفصل می‌گوید این تمام گناهان که همه‌اش بزرگ هستند خدا دو قسمش کرده است. آن مفصل است و این مطلق. ما با مطلق نمی‌توانیم مفصل را جواب دهیم، با مفصل می‌توانیم مطلق را جواب دهیم.**

این‌ها روایاتی است که عنوان کرده‌اند و روایات دیگر هم همین‌طور است. پس بالنتیجه به کبائر و صغائر با تأملی که در ادله می‌کنیم، گذشته از اینکه ظاهر قرآن و روایات معتبره این است که ما کبائر و صغائر داریم، گذشته از این، ادله قائلین به اینکه صغائر بنحو مطلق اصلاً نداریم هیچ‌کدامش تام نیست، نهایتش این است که آنکه سنداً و دلالتاً تام است لا یعدوا از اینکه مطلق یا عام باشد. پس ادله‌ای که می‌گوید کبائر و صغائر مفصله هستند و بنای فقه و اصول این است و صدها مسأله از این قبیل روایات داریم که مطلق و مفصل داریم و بخاطر مفصل دست از اطلاق مطلق در مورد عقد سلب مفصل برمی‌داریم پس کبائر و صغائر داریم.

## جلسه ۳۷۷

### ۷ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

صحبت راجع به كبائر و صغائر بود. بالنتیجه تبعاً للمشهور بنا بر این شد که تعبداً شرعياً ما صغائر بنحو مطلق داریم. آن وقت این صغائر کدام‌ها هستند و كبائر کدام است تا این که معلوم شود کدامش یک دانه‌اش منافات با عدالت دارد و کدامش اصرار بر آن منافات با عدالت دارد؟

صغائر مورد بحث نیست که کدام‌هاست و یک یک بیان نمی‌کنند و لزومی هم ندارد. فقط كبائر باید معین شود که کدام‌هاست. حالائی که صغیره و کبیره هر کدام یک حکم جدا از دیگری بر آن مرتب است باید معین شود کدام کبیره است و کدام صغیره است. و با معلوم شدن اینکه کدام کبیره است و اصل عدم کبیره نسبت به دیگران معلوم می‌شود که صغیره کدام است؟ هر حرامی معصیت است این کبرای کلی است. آن وقت این ذنب و معصیت یا کبیره است یا صغیره است. صغیره دلیل نمی‌خواهد، کبیره دلیل می‌خواهد. كبائر چیست و ملاک کبیره بودن چیست تا از آن کشف کنیم که كبائر کدام‌ها هستند؟ این یک بحثی است که فقهاء مفصل ذکر کرده‌اند. مرحوم حکیم در

منهاج الصالحین این را در باب تقلید آورده‌اند و عده‌ای هم از ایشان تبعیت کرده‌اند. در عروه و کتاب‌های دیگر اینجا ذکر نکرده‌اند. بعضی در مکاسب محرمه ذکر کرده‌اند تبعاً لصاحب مکاسب که در مکاسب محرمه ذکر کرده است و بعضی در قضاء به اعتبار اینکه قاضی باید عادل باشد ذکر کرده‌اند و بعضی در شهادات و صلاة جماعت و بعضی تفریق کرده‌اند یک اینجا و یک عده آنجا.

بحث نیست که فرض کنید سرقت از کبائر است دلیلش چیست؟ بحث سر اصل عناوین کبائر است. بلکه این هم بحث نیست، عمده بحث این است که ملاک کبیره بودن چیست؟ و با چه ملاکی کشف می‌کنیم که این معصیت صغیره نیست و کبیره است. این بحث عمده‌اش مبتنی بر روایات است.

یک مطلبی که به نظر می‌رسد که خوب است عرض کنم در استنباط کبریات از ادله حتی در خود موارد جزئیة فقه و استنباط صغریات خوب است قبل از اینکه بحث علمی را ملاحظه کنید روایات مسأله را تأمل کنید که هم ذهن، ذهن روانی شود یعنی ذهن انسان تبادرات و صحت حمل‌های ذهنی‌اش تابع باشد از فرمایشات معصومین علیهم‌السلام و انس فقهی‌اش انس معصومین علیهم‌السلام باشد و بعد برداشت‌های علمی را بکند چون بالنتیجه ما برگشتمان به کتاب و عترت است و مصدرمان از آنجاست. پس ذهنمان ذهن آیات و روایات باشد.

سه اعتبار معتبر که مفصل هم هست می‌خوانم در ده‌ها روایت که در باب کبائر ذکر شده است که می‌گویند بیش از صد روایت داریم و خیلی هم مختلف و متشابه است. وسائل ج ۱۵ ابواب جهاد نفس باب ۴۶. تعیین الکبائر التي يجب اجتنابها در این باب ایشان ۳۷ روایت نقل فرموده‌اند. ص ۳۲۹ ح شماره ۳۳. فرموده وفي عیون الأخبار باسانیده عن فضل بن شاذان عن

الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون. این روایت سندش محل خلاف است و اول این را خواندم که بحث سندی را فشرده عرض کنم. فضل بن شاذان نیشابوری روایاتی دارد که از حضرت رضا عليه السلام نقل می‌کند و صدوق با سند نقل می‌کند. فضل بن شاذان از اصحاب امام رضا عليه السلام است که تا زمان حضرت عسکری عليه السلام هم بود. دهها و دهها روایت از حضرت رضا عليه السلام دارد و دهها از این روایات را صدوق در علل و عیون با یک سند معینی نقل کرده است. صدوق لا شبهة فی وثاقته و فضل بن شاذان نیز همینطور. بین صدوق و فضل بن شاذان دو نفر هستند در تمام این روایات که خیلی از جاها در مسائل بسیار بسیاری مهم و محل خلاف شدید بدرد می‌خورد که اگر این سند صحیح شد در دهها روایت همین سند است و اگر روایت صحیح شد می‌تواند با روایاتی در مواردی معارض باشد و با تعارض تساقط کند و حکم روی اصل عملی شود یا در جایی که روایات گویا نیست و اطلاق دارد می‌تواند مخصوصش باشد. در مختلف کتب فقهی معاملات و عبادات این روایات دارد. صدوق این روایات را با دو سند نقل کرده است: یکی عبد الواحد ابن محمد ابن عبدوس نقل کرده از علی بن قتیبه که او از فضل بن شاذان نقل کرده است. و به نظر می‌رسد که هر دو اینها ثقه باشند گرچه محل خلاف است و هر سه نیشابوری هستند.

یک سند دیگر بین صدوق و فضل بن شاذان جعفر بن محمد بن شاذان عن محمد بن شاذان از فضل بن شاذان. عمده سند اول است که در علل هم همین روایت را با سند اول نقل کرده است در عیون اخبار الرضا عليه السلام با هر دو سند نقل کرده است.

حرف این است که این عبد الواحد بن محمد عبدوس و علی بن قتیبه آیا



هر دو ثقه هستند که روایت می‌شود صحیح و ده‌ها روایت می‌شود صحیح که در موارد متعددی احکام شرعی بر آن‌ها استوار است. اگر این‌ها حسن و ممدوح هستند روایت می‌شود حسن و بنابر مشهور معتبر است. اما اگر استفاده وثاقت و مدح در هیچیک نشد بالنتیجه سند می‌شود غیر معتبر و نمی‌شود به آن اعتماد کرد و عده‌ای هم به این قائل هستند و چون سند، سندی است که مبتنی است وثاقت یا مدح یا عدمها بر اجتهادات رجالیه لهذا شما در تبعاتان در ذهن داشته باشید که گاهی اعظم این روایت را تصحیح یا تضعیف کرده‌اند همین سند و همین روایت را. تضعیف هیچ دلیل ندارد و حرف جهالت و مجهول بودن است و کسی این‌ها را تضعیف نکرده این‌ها را تعارض توثیق و تضعیف باشد فقط حرف این است که آیا از اجتهادات رجالیه استفاده وثاقت می‌شود یا نه؟ جماعتی تصریح به وثاقت کرده‌اند. آیا این‌ها با این توثیق‌ها شخصی را از جهالت بیرون می‌آورند و اطمینان نوعی هست که حجیت نوعیه داشته باشد ولو من اطمینان نداشته باشم. اطمینان شخصیه هست برای من که برای من یا شما معتبر باشد یا نه؟ این حرف زیاد دارد که می‌شود به تنقیح المقال مرحوم مامقانی و قاموس الرجال مرحوم تستری مفصل صحبت شده است.

این دو نفر: ابن عبدوس، اختلاف فنی در او هست که ابن عبد الواحد پدرش عبدوس است یا جدش، این محمد پدرش است یا اسم خودش است، عبد الواحد لقبش و اسم خودش محمد است. توی کتاب‌های قدیم دوگونه نوشته شده، عبد الواحد محمد بن عبدوس یا عبد الواحد ابن محمد عبدوس. چیزهایی که اجمالاً دلالت بر وثاقت می‌کند. ما که این دو را نمی‌شناسیم. باید از چیزهایی که در دستمان است ببینیم چه بدست می‌آید. از متقدمین

هیچکدام توثیق خاصی ندارند. نه شیخ طوسی، نه نجاشی و نه کشی فرموده‌اند: ثقة. تضعیفی هم احدی نکرده نه متقدمین و نه متأخرین. چیزی که هست امارات توثیق چند چیز است که ببینیم آیا اطمینان پیدا می‌کنیم تا اینکه اطمینان نوعی باشد ولو شخصی نباشد، یعنی انسان احراز کند این مقدار از نظر عقلاء در مقام تنجیز و اعذار کافی است، حتی اگر شخصاً اطمینان حاصل شود. حتی بقول شیخ اگر ظن برخلاف باشد.

محمد بن عبدوس، علامه در کتاب رجالش تصریح به وثاقت کرده است و اعظام اعتماد بر کتاب رجال علامه کرده‌اند و این مسأله متأخر بودن علامه برایشان مطرح نبوده است. دیگر اینکه علامه در متعدد از کتبشان که یکی‌اش تحریر است بعضی از روایاتی که این محمد بن عبد الواحد بن عبدوس توی سندش است را فرموده: الصحيح و علامه اهل فن است و اینطور نیست که اگر به نظرش صحیح نبوده بگوید صحیح است رجال علامه و ابن داود که هر دو معارض و از شاگردان محقق حلی هستند، کتاب رجالشان را که ملاحظه کنید القسم الأول والقسم الثانی دارد: قسم اول ثقات هستند و قسم ثانی کسانی که توثیق نشده‌اند. علامه و ابن داود هر دو در قسم اول عبد الواحد را ذکر کرده‌اند. علامه و ابن داود هر دو اهل خبره و عادل در رجال توثیق کرده‌اند اما اگر کسی توثیقات متأخرین را کافی نمی‌دانند این بدرد نمی‌خورد. آن وقت باید از مجموع من حیث المجموع ببینیم چه بدست می‌آوریم. به نظر می‌رسد که همین مقدار کافی است و بلکه یکی از این دو توثیق می‌کردند کافی بود که مشهور متأخرین هم روی همین مبنا هستند. شهید در مسالک تصریح به صحت سندی کرده که عبد الواحد در آن سند هست. صدوق در عیون در مسأله‌ای گفته سه تا روایت هست و فرموده حدیث عبد الواحد ابن محمد بن

عبدوس عندی أصح. حالا نه اینکه این صحت فرد است، صحت خبری است نه مخبری. ولی جزء مؤید می‌تواند باشد گرچه تعبیری که ایشان فرموده در مقام اینکه فرموده حدیث أصح است احتمال دارد در اینکه صحت سندی را می‌خواهد بفرماید. چون می‌فرماید: حدیث عبد الله آیا این ما ذکره عبد الواحد مرادش است یعنی مذکور مرادش است یا ذاکر. علامه مجلسی در کتاب رجال مختصرشان با رمز و اشاره، توثیق نکرده‌اند و ممدوح هم ذکر نکرده‌اند و لکن وحید بهبهانی که نوه دختری علامه مجلسی است نقل می‌کند عن جدّه المجلسی که مجلسی این حدیث را حسن اعتبار کرده‌اند. قاعدهٔ علامه مجلسی در بحار یا مرآة العقول یا دیگر کتابشان فرموده‌اند.

یکی دیگر گفته‌اند اکثر الصدوق الروایة عنه مترضياً، صدوق بسیار از عبد الواحد روایت نقل کرده که گفته رضی الله عنه و صدوق همه شیوخش را رضی الله عنه نمی‌گوید.

صاحب مدارک از مدققین و محققین خصوصاً در سند در بسیاری از روایاتی که دیگران معتبر می‌دانند ایشان دقت خاص دارند و معتبر نمی‌دانند. صاحب مدارک در مدارک با یک مناسبتی این را ذکر کرده که من مشایخ الصدوق المعتبرین. این‌ها اجمال حرف‌هایی است که در مورد عبد الواحد بن محمد عبدوس است. اگر کسی توثیقات متأخرین را هم معتبر نداند آیا این مجموعه از قرائن افاده اطمینان می‌کند یا نه؟ یعنی اگر عبد الواحد بن محمد عبدوس با سندی که بقیه‌اش معتبر است از معصوم نقل کرد که فلان چیز از کبائر است آیا می‌شود بگوئیم این کافی نیست در مقام حجیت، و او از جهالت بیرون نمی‌آید با این مقدار از قرائن و ما روی اصل نمی‌دانیم و رفع ما لا یعلمون بگوئیم این از صغائر است نه از کبائر، این مربوط به این است که فقیه

چقدر اطمینان پیدا کند یا احراز اطمینان نوعی پیدا کند. به نظر می‌رسد که هم اطمینان شخصی است و هم اطمینان نوعی و همینطوری که جماعتی قائل شده‌اند.

یک مسأله‌ای است که از عروه به این طرف شاید جزء مسلمات شده باشد و متسالم علیه هست و آن این است که اگر کسی در ماه رمضان روزه‌اش را از روی عذر خورد و بقیه سال هم نتوانست روزه بگیرد از روی عذر، آیا از او قضاء ساقط می‌شود یا نه؟ مشهور از عروه به بعد این است که اگر عذر، مرض بود هم در ماه رمضان و هم بعد از آن به کلی ساقط می‌شود با اختلاف به اینکه همان مرض استمرار داشته باشد و بعضی گفته‌اند لازم نیست همان مرض استمرار داشته باشد. اما اگر عذرهای دیگر بود مثلاً در ماه رمضان مسافر بود و بین الرضائین مریض شد. غالباً می‌گویند فقط مرض استثناء است و اگر عذر دیگری بود ولو در طول سال بود قضاء را ساقط نمی‌کند. یک روایت دارد که سندش همین عبد الواحد است از علی بن قتیبه با همین سند از حضرت رضا علیه السلام که می‌فرمایند طوری است که مطلق عذر مسقط قضاء است نه خصوص مرض. ملاک معذور بودن در طول ۱۲ ماه است.

شیخ انصاری علی جلالته در کتاب صوم از این روایت تعبیر می‌کنند به حسنه و طبقش فتوی می‌دهند به سقوط القضاء مطلقاً. پس عبد الواحد روایاتش در صوم هم بدرد می‌خورد.

می‌آئیم سر علی بن قتیبه، سه نفر از متأخرین رجالین توثیقش کرده‌اند هر سه مدقق هستند. یک کتاب بنام الحاوی از مرحوم جزائری است که خیلی جاها توثیقات علامه را رد می‌کند و توثیقات ابن داود را رد می‌کند و یا اجتهاد رجالیه توثیقات دیگران را رد می‌کند و خیلی دقیق است. از ایشان نقل شده در

کتاب مرحوم مامقانی که ایشان صرّح بوثاقته (علی بن قتیبه). دیگر ملا امین استرآبادی در مشترکات که باز کتاب دقیقی است و سریع التوثیق نیست و جاهائی که مشهور توثیق کرده‌اند ایشان قبول ندارد. ایشان مشترکاتی در رجال دارد. که در آنجا علی بن قتیبه را توثیق کرده است و به نظر می‌رسد روی مبنای مشهور همین مقدار کافی است. علامه هم در فقهشان او را توثیق کرده‌اند.

اگر این مقدار به نظر می‌رسد که کفایت می‌کند که به نظر می‌رسد کافی است و این دو نفر می‌شوند ثقه و لا اقل من الحسن و روایت می‌شود روایت معتبره. حتی صاحب جواهر مکرر روایات ایشان را معتبر حساب کرده است. آن وقت می‌شود همه این‌ها را کنار زد و روی رفع ما لا یعلمون اعتماد کرد. آیا این‌ها مصداق نمی‌دانیم است عرفاً و عقلاً و آیا در مقام تنجیز و اعذار همین مقدار کافی نیست. اگر کسی باز شک کرد اشکالی ندارد. اما به نظر می‌رسد که این جمهره‌ای از اعظام که اعتبار داشته باشند.

صدوق با این دو نفر واسطه نقل می‌کنند: عن الرضا علیه السلام فی کتابه الی المأمون. قال علیه السلام الإیمان هو اداء الأمانة واجتناب جمیع الكبائر، وهو معرفة بالقلب و اقرار باللسان وعمل بالأركان الی أن قال: واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرّم الله تعالى والزنا والسرقه وشرب الخمر وعقوق الوالدين (عاق یعنی تارک یعنی اولاد پدر و مادر را ترک کند) والفرار من الزحف وأكل مال الیتیم ظلماً وأكل الميتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل لغير الله به من غیر ضرورة (در ذبح با غیر خدا بنام بت شروع شده) وأكل الربا بعد البينة والسحت والمیسر وهو القمار والبخس فی المکیال والمیزان وقذف المحصنات والزنا واللواط والیأس من روح الله والأمن من مکر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمین والركون الیهم (اعانه بر اثم

یک طرفی است و تعاون دو نفری است و مشهور این است که اعانه حرام است) واليمين الغموس (قسمی که كفاره ندارد) وحبس الحقوق من غير عسر، والكذب والكبر والإسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج، والمحاربة لأولياء الله (فرق بین اسراف و تبذیر این است که تبذیر فی غیر محله است و اسراف فراتر از اندازه است) والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب. این ذنوب باید صغائر باشد. آنها یک یکش کبائر است و یکی از کبائر اصرار بر ذنوب است. پس بالتیجه در این روایت ذکر شده است که کبائر اینهاست و اگر با روایات دیگر جمع کنیم که کبائر چیست غیر از آنها می شود صغائر که اصرار بر آنها منافات با عدالت دارد نه صرف الاتیان به.

## جلسه ۳۷۸

۸ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

عرض شد بنابر قول مشهور که می‌گویند ما صغائر بنحو مطلق داریم بحث کرده‌اند که کبائر چیست تا غیر آن‌ها هر چه هست آن‌ها را صغائر حساب کنیم که صرف انجام دادن آن رافع عدالت نباشد بلکه اصرار بر آن رافع عدالت باشد. بنابر این حرف خوب است کبائر مشخص شود. روایات زیادی دارد و سعی کنیم با روایت شروع کرده باشیم و فقط بحث علمی نباشد. روایتی دیگر روایت شرائع دین است، حدیثی است که شیخ صدوق مسنداً شیخ صدوق از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است و معروف است به شرائع دین. حدیث مفصلی است که تکه‌ای از آن مربوط به کبائر است. حدیث خودش سند ندارد و مرسل است اما یک ضعیف در سند نیست و هر چه هست مجهول است و تنها نمی‌تواند مدرک باشد و حجت شرعی. در مقام مطلبی است که خیلی جاها بدرد می‌خورد و می‌شود گفت که بسیاری شاید مشهور شاید متأخرین از اعظام به این مطلب عمل کرده‌اند و آن این است که اگر یک حدیثی سندش مجهول بود نه ضعیف و چند نفر از بزرگان طبق این

حدیث و اعتماداً علیه فتوی داده‌اند در احکام الزامی، لازم نیست مشهور فتوی داده باشند. همینقدر کسی حدیث را تضعیف نکرده باشد و چند نفر از اعظام بر آن‌ها اعتماد کرده باشند از نظر عقلاء در مقام تنجیز و اعذار به نظر می‌رسد که حجت باشد و یؤیده اینکه از محقق حلی به این طرف بسیاری از موارد می‌بینیم که این‌ها روی آن اعتماد کرده و فتوی داده‌اند. اگر انسان بخواهد اثبات کند باید تتبع واسع داشته باشد و جمع کند و ببیند در برخوردی که در فقه دارید آیا همینطور است که مطمئن خواهید شد و اعظامی مثل شیخ انصاری، آسید محمد کاظم یزدی، حاج آقا رضا همدانی، سید بحر العلوم، صاحب مسالک، شهید اول، اینطور اعظام می‌بینید توی کلماتشان اینطور اعتماد مکرر هست. اگر این مبنا تام باشد که به نظر می‌رسد تام باشد و بحث مفصلی است در درایه. شما حالا مقام قوتش را ملاحظه کنید و مطلب را تصور کنید بعد اثباتش خیلی مطلب احتیاج دارد و به نظر می‌رسد اثباتش با تتبع زیاد روشن خواهد بود البته نمی‌خواهم بگویم عند الكل مسلم است و جماعتی با صراحت این مطلب را رفض فرموده‌اند اما به نظر می‌رسد که مبنی تام باشد و اگر تام شد این یک جزئی‌اش است. حدیث شرائع دین بعنوان یک نمونه بعنوان یک مسأله مهم و الزامی که مسأله تلبیات اربع باشد در حج در وقت احرام، جماعتی مثل شیخ مفید، صدوق، علی بن بابویه روی این اعتماد کرده‌اند. چون در تلبیات بحث خلافی مفصلی است که تلبیات چند تاست و چه چیزهائی است و عبارتش چیست؟ تا به امروز بین مراجع محل خلاف است که مقدار واجب از تلبیه چیست؟ آن وقت این مسأله تلبیه در این حدیث وارد شده است. صاحب حدائق در ج ۱۵ ص ۹۵ می‌فرماید: فتوای مفید و علی بن بابویه و ولده الصدوق مبتنی بر این حدیث است، مضافاً به



اینکه ده‌ها و ده‌ها مورد از ده‌ها از فقهاء و اعظام برخوردار کنید گفته‌اند از این حدیث شرائع الدین: **يقال الصادق عليه السلام في حديث شرائع الدين**. یک وقت یک شخص غیر فقیه می‌گوید قال الصادق **عليه السلام**، هر روایت مرسلی را که ببینید می‌گوید قال الصادق **عليه السلام** اما یک وقت فقیهی است که می‌داند با عدم احراز جائز نیست قال الصادق گفتن و عقلاً حرام است قال الصادق گفتن مگر اینکه قرینه‌ای اقامه کند بر اینکه از قال الصادق مرادم چیست و آن اینکه به امام صادق **عليه السلام** نسبت می‌دهد و فقهای که این را متوجه‌اند در مواردی مختلف بعنوان کذب فاعلی مطرح می‌کنند در باب صوم می‌گویند احتیاط و جویی یا فتوی است به بطلان صوم، صرف اینکه انسان نداند که سند معتبری دارد یا نه؟ لذا خیلی از فقهاء در روز ماه رمضان احتیاط کرده و می‌گویند رُوی عن ... و نمی‌گویند **قال رسول الله ﷺ يا قال الصادق**. حسب نقل اینگونه است. شاید حضرت نگفته باشند و این در واقع کذب باشد و مخل به صوم باشد.

ما می‌بینیم از حدائق تا مستند تا مستند نراقی، این اعظام و مدققین تعبیرهای بسیاری از این‌ها یک تکه‌هایی از این حدیث را نقل کرده و گفته‌اند قال الصادق **عليه السلام** فی حدیث شرائع الدین و گاهی نگفته‌اند فی حدیث شرائع الدین تا شبهه این نباشد که این حدیث در شرائع الدین بوده است. آیا این مقدار در مقام تنجیز و اعدار عند العقلاء کافی نیست؟ به نظر می‌رسد وفاقاً لجمهره من الاعظام کافی باشد. اگر به نظر شما کافی نیست روی این حدیث اعتماد نکنید.

این حدیث یک تکه‌اش این است وسائل ج ۱۵ ص ۳۳۱ ج ۳۶ باب ۴۶: **والكباثر محرمة وهي الشرك بالله عز وجل وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم ظلماً وأكل الربا بعد البينة وقذف المحصنات**

وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقة، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به من غير ضرورة، واكل السحت والنجس في المكيا والميزان والميسر، وشهادة الزور، واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله وترك معاونة المظلومين والركون الى الظالمين، واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر، اگر عسر نیست انسان باید حق مردم را بدهد و این حبس از کبائر است و استعمال التکبر، (یک وقت نفر انسان متکبر است، این بد است و باید انسان خودش را معالجه کند که ظهور نکند، اما آن تکبری حرام است که عملاً تکبر کند والتجبير والكذب والإسراف والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحج (یا بمعنای تسویف است یا اینکه اصلاً حج نمی رود) والمحاربة لأولياء الله عزّ وجلّ والملاهي التي تصد عن ذكر الله تبارك الله وتعالى مكروهة كالغناء وضرب الأوتار، والاصرار على صغائر الذنوب.

- روایت دیگر روایت عبد العظیم حسنی است که روایت صحیحہ بلا اشکال است. همان باب ۴۶ ح ۲ ص ۳۱۷. کلینی نقل فرموده و صدوق هم نقل فرموده در عیون و علل و طبرسی در مجمع البیان مرسلأً نقل فرموده. حدیثی است که از نظر سند شبهه‌ای ندارد. سند کلینی عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد (برقی) عن عبد العظیم ابن عبد الله الحسنی (۹۹ در صد فقهاء عدّه کلینی را نپذیرفته‌اند) ظاهراً روایت شبهه‌ای در اعتبارش نیست و فقهاء غالباً از آن تعبیر به صحیحہ کرده‌اند. فرموده: حدّثني ابو جعفر الثاني (حضرت جواد عليه السلام) قال: سمعت ابي يقول سمعت ابي موسى بن جعفر عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبید علي ابي عبد الله عليه السلام (عمرو بن عبید یکی از علماء عامه است) فلما سلم وجلس تلا هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾، ثمّ امسك، فقال له ابو عبد الله عليه السلام: ما اسكتك؟ قال: احبّ ان اعرف

الكبائر من كتاب الله عز وجل، فقال: نعم يا عمرو اكبر الكبائر الإشراف بالله، يقول الله: ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله، لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾، ثم الأمن من مكر الله، لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾، ثم منها عقوق الوالدين، لأن الله سبحانه جعل العاق جباراً شقيماً، وقبل النفس التي حرم الله إلا بالحق، لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَجَزَاءُ لَهُمْ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾، وقذف المحصنة، لأن الله عز وجل يقول: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، وأكل مال اليتيم، لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾، والفرار من الزحف لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يُؤْمَرْ بِطُورِهِمْ يَوْمَئِذٍ أَبَدُ إِلَى أَفْئَةٍ مِمَّنْ أَحْبَبَ حَرْفًا لِقَتَالٍ أَوْ مَتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَكُفَّ بِأَعْيُنِهِمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا كُتِبَ لَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وأكل الربا لأن الله عز وجل يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾، والسحر، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾، والزنا، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا \* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾، واليمين الغموس الفاجرة لأن الله عز وجل يقول: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا﴾، والغلول لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، ومنع الزكاة المفروضة، لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾، وشهادة الزور وكتمان الشهادة، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾، وشرب الخمر، لأن الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان وترك الصلاة متممداً أو شيئاً مما فرض الله عز وجل، لأن رسول الله ﷺ قال: من ترك الصلاة متممداً فقد بريء من ذمة الله وذمة رسوله، ونقض العهد وقطيعة الرحم، لأن الله عز وجل يقول: ﴿أُولَئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَهُمْ سُوءٌ الدَّارِ﴾، قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه

ونازعکم فی الفضل والعلم.

یک عده روایات دیگر هست که می‌توانید مراجعه کنید و بعضی گفته‌اند بیش از ۱۰۰ روایت است.

حالا باید ببینیم که ملاک کبیره بودن چیست و همه کبائر در روایات معتبره نیامده است و فقهاء با صبر و تقسیم یک چند قاعده ذکر کرده‌اند که گفته‌اند هر کدام از محرمات که تحت این قاعده و قاعده‌ها باشد جزء کبائر است و باید ببینیم آن قاعده‌ها کدامیک از آنها تام است یا تام نیست و اگر غیر این‌ها بود بگوئیم صغائر است.

## جلسه ۳۷۹

۹ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

بنابر مشهور که کبائر بنحو مطلق و صغائر بنحو مطلق است و کبائر هر یک عددش بدون اصرار منافات با عدالت دارد و صغائر اصرار می‌خواهد که صحبتش می‌آید. کبائر چیست تا هر چه دلیل بر کبیره بودنش نبود بگوئیم صغائر است و اصل ارتکابش منافات با عدالت نداشته باشد؟

مرحوم شیخ انصاری در رساله عدالت پنج ملاک ذکر کرده‌اند، به ایشان اشکال شده که این پنج ملاک نه جامع است و نه مانع، یعنی ملاک دیگری هم هست و این پنج تا ملاک نیست و بعضی‌هایش مورد بحث است. آن پنج ملاکی که شیخ فرموده‌اند این‌هاست که با یکی از این پنج ملاک ما بدست می‌آوریم که چه کبیره است. البته این یک مقدمه مطویه و یک مقدمه مسلمه دارد که چون واضح است نیاز به ذکر نیست اما از باب بیان مقدمه مطویه عرض می‌شود و آن این است که ما باید دلیل معتبر داشته باشیم که فلان معصیت کبیر است و گرنه اگر شک کردیم و اصل عدم کبیره بودن و اصل عقلی و تعبدی لا اقل اصل غیر تنزیلی جاری است. بالتلیجه اصل هست، هم لا

بیان و هم لا یعلمون کبیره بودن احراز می خواهد. احراز وجدانی که نداریم چون ملاکات را نمی دانیم و باید احراز تبعدی شود و از جانب شرع با دلیل معتبر ثابت شود که فلان معصیت کبیره است تا اینکه صغرای منافات با عدالت درست شود. آن وقت چه چیزی کبریات این ملاک است؟ یا ملاکات متنوعه اش چه چیزهائی است؟

مرحوم شیخ اجمالاً این پنج تا را فرموده اند: ۱- النص المعتبر علی کونه کبیره، که تام است بلا اشکال. اگر یک روایتی بالتعبد ثابت شود آنه کلام معصوم. مثل کبائری که در صحیحہ عبد العظیم حسنی که دیروز خواندم ذکر شده بود.

۲- النص المعتبر علی کونه مما أوجب الله علیه النار. که دلیلش روایات معتبره است که می فرماید یکی از ملاکات کبیره بودن این است که خدا وعده نار داده باشد. صحیحہ ابن محبوب (وسائل ج ۱۵ ص ۳۱۸ ح ۱) کلینی عن عدہ من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی یا خالد عن ابن محبوب: کتب مع بعض أصحابنا الی ابی الحسن علیه السلام یسأله عن الكبائر کم هی وما هی؟ فکتب: الكبائر: من اجتنب ما وعد الله علیه النار کفر عن سیئاته إذا کان مؤمناً والسبع الموجبات، قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين والتعرب.

۳- النص فی القرآن علی العقاب علیه، اگر در قرآن نص شده باشد که فلان معصیت عقاب دارد.

۴- دلالة العقل أو النقل عل اشديته من الكبرة أو مساواته لها، اگر دلیل داشتیم که فلان معصیت از زنا اشد است و دلیل معتبر داریم که زنا کبیره است و یا فلان معصیت مثل زناست، این مساوات با زنا با اولویت قطعیه در اثر و قیاس مساوات در مساوی می کند کبیره و این ظهور عقلائی است و حجیت دارد.

مثل صحیحہ عبد العظیم الحسنی کہ فرمودند: و شرب الخمر لأن الله عز وجل نهي عنها كما نهي عن عبادة الأوثان پس شرب خمر شد از کبائر.

۵- النص بعدم قبول شهادته. اگر فلان کار را کرد شهادتش قبول نمی شود می شود از کبائر.

سه تا از این پنج تا که ۱ - ۲ و ۴ باشد گیری ندارد فقط ۳ و ۵ مورد بحث است که در سوم شیخ فرمودند: النص في القرآن على العقاب عليه: خود شیخ این فرموده را از کجا آورده اند؟ گفته اند چون در روایت صحیحہ عبد العظیم حسنی حضرت صادق عليه السلام برای هر کبیره ای استدلال به آیه قرآن کرده اند. پس این کشف می کند که هر جا در قرآن عقابی ذکر شود این کبیره است.

اگر ما باشیم و این فرمایش شیخ باید ببینیم این از کجا آمده است؟ شیخ می فرمایند از صحیحہ عبد العظیم حسنی آمده است ما باید ببینیم آیا صحیحہ دلالت بر این مطلب دارد یا نه؟ اولاً عمرو بن عبید که به حضرت صادق عليه السلام عرض کرد می خواهم کبائر را برایم از قرآن ذکر کنید، حضرت هم جوابش را دادند. حضرت کبائر قرآن را ذکر فرمودند. آیا این معنایش حصر است و معنایش این است که باید در قرآن باشد؟ او سؤال از کبائر قرآنی کرد و محصور در قرآن بود، این یک ملاک مقابل اوعده علیه النار که خصوص نار است او اعم از قرآن است نمی تواند باشد، این اولاً. ثانیاً شیخ استدلال به صحیحہ حضرت عبد العظیم کرده اند با اینکه توی این صحیحہ بعضی مواردش استدلال به قرآن نیست و این تخصص شیخ که یک سوم قرار داده اند این ینافی است. حضرت فرمودند: وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله عز وجل لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة

رسوله. پس خاص به قرآن نیست و در صحیحه غیر قرآن هم هست و موجب جزئیة نقیض سالبته کلیه است و یک موردش کافی است.

مناقشه سوم: این است که شیخ فرمودند: **النص في القرآن على العقاب عليه**، جدایش بود بجای کلمه عقاب، کلمه التهدید علیه، چرا؟ چون توی خود همین صحیحۀ بعنوان کبیره چیزهائی ذکر شده و برایش عقاب ذکر نشده است و تهدید ذکر شده که اعم از عقاب است. عقاب یعنی یک عقابی برایش ذکر کنند، تهدید یک معنای اعم است. در همین صحیحۀ حضرت می فرمایند: **وشهادة الزور وكتمان الشهادة، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾**، قرآن آیا برایش عقاب ذکر کرده است؟ نه. **﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾**، تهدید است. و آدمی است که قلبش گنه کار است و لحن، لحن تهدید است. پس این سوم مقابل دوم یا اول و چهارم آیا یک چیز دیگر می تواند باشد که آن ها شاملش شوند؟ مناقشه چهارم: در همین صحیحۀ آخر ص ۳۱۹ **والسحر لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾**، این نص قرآن است بر عقاب؟ نه. ممکن است که لازمه اش باشد اما نصی از عقاب ندارد. ساحر در قیامت چیزی بدست نمی آورد و فقط تهدید است.

پس اگر شیخ عقاب را به تهدید تبدیل می کردند و عقاب را به نص یعنی می فرمودند: **النص المعتبر و خصوص قرآن را ذکر نمی کردند**. بله نص قرآن بر عقاب عیبی ندارد اما چیزی که هست مورد استدلال شیخ که صحیحۀ حضرت عبد العظیم باشد این صحبت ها پیش می آید.

می آئیم سر ملاک پنجم که فرمودند: **النص بعدم قبول شهادته**، عبارت شیخ این است: **الخامس: أن يردّ النص بعدم قبول شهادته كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاق لوالديه**. قاعده باید در این عبارت تکه ای افتاده باشد چون به هم



نمی خورد. نص عدم قبول شهادته این کبری، صغرایش را ذکر کرده‌اند که نص داریم که صلاة خلف فاسق نهی شده است که باید اینطور باشد. **أَنْ يَرَدَّ النَّصَّ بَعْدَ قَبُولِ شَهَادَتِهِ أَوْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ**، کما صغرای دوم است و گرنه ربطی به عدم قبول شهادته ندارد.

حالا با این ملاحظه، اصل مطلب، نص بعدم قبول شهادته، آیا جامع و مانع هست، آیا ما نص داریم که من یجر النار الی قرصه شهادتش معتبر نیست ولو اعدل عدول باشد. آیا یک شریکی بر شریک دیگرش شاهد بشود، که پذیرفته نمی‌شود. آیا منافات با عدالت دارد؟ نه. یا زید محجور علیه است و شما یکی از طلبکارها هستید یک نفر آمده بر زید ادعا کرده که فلان مال، مال من است و زید می‌گوید مال من است. شمائی که یکی از طلبکارهای زید هستید و عادل هستید، شهادت می‌دهید که این مال، مال خودش است، حالا یا زید مدعی است یا منکر. شهادت شما قبول نیست. چرا؟ چون هر چه گیر زید محجور علیه آیه مقداریش مال شما می‌شود که طلبکار هستید. یا اینکه مولی به نفع عبد شهادت دهد. یا پسری بر ضد پدر شهادت داد، شهادش قبول نیست. حالا آیا این پسر عادل نیست چون شهادت قبول نیست.

پس اینکه شیخ فرمودند که النص بعدم قبول شهادته، این علامت کبیره بودن است این نمی‌تواند اینگونه باشد. بله من حیث المعصیة باشد خوب است. باید گفت النص بعدم قبول شهادته أو النص که ملازم با کبائر است. پس این پنجم نه مانع است و نه جامع. ما می‌مانیم و آن سه تا که مانعی ندارند و تام هستند.

پس بالتیجه ما باید نسبت به این پنجم که لزومی هم ندارد اگر نص داشته باشیم که فلان معصیت منافیه للعدالة این تام است. اما همان سه تا از

پنج تا برای ما کافی است که ملاکات کبیره هستند که در رساله عدالت فرموده شده است.

یک ملاک دیگر هست که در باب عدالت ذکر می کنند. در کتاب صلاه و یا کتب دیگر بالمناسبه ذکر می کنند و دیگر افراد و آن این است که اگر یک گناهی نه در قرآن وعده آتش در موردش آمده باشد و نه دلیل معتبر داشته باشیم که این اشد یا مساوی با کبیره است و نه نص معتبر داشته باشیم که کبیره، اما در ارتکاز متشرعه این معصیت، معصیت کبیره است. اعظامی مثل شیخ و صاحب جواهر فرموده اند این هم ملاک کبیره است.

این بحث یک صغری و یک کبری دارد. اما کبری این است که ارتکاز متدینین گاهی کاشف است از آن ذهن شخص من و شهاست و گاهی کاشف از آن این است که از این و آن سؤال می کنیم تا اطمینان به این ارتکاز حاصل شود که این دو طریقتش است. اگر متدینین یک مطلبی پیششان مرتکز بود، این طریقت عقلائییه دارد که آن مطلب، مطلب شرعی است. در کتاب های فقهی از شیخ طوسی تا امروز مکرر برمی خورید که در موارد متعدد دارند. کبرایش ظاهراً خوب است و حرف معقولی است. یعنی چطور اگر یک ثقه از معصوم نقل کرد یا احتمال دارد که دروغ بگوید یا اشتباه کند، اما در عین حال در مقام تنجیز و اعذار طریقت عقلائییه دارد این قول ثقه. مثل اینکه از ظواهر عقلاء استفاده و جوب می کنند. پس ظهور حجیت دارد با اینکه خیلی جاها امرها و جوب نیست. آیا اگر یک مردی یک زن اجنبیه را لخت بغل کرد و یا یک مقدماتی دیگر انجام داد آیا ما نص داریم که این کبیره است؟ آیا این صغیره است؟ به هر متدینی که بگوئیم آن را بعنوان کبیره تلقی می کند. آیا چون این ملاکها در آن نبود پس کبیره نیست. و اشد از زنا هم نیست.

پس ارتکاز متشرعہ ہر جا کہ ما نصی نداریم دلیل بر این است کہ فلان گناہ کبیرہ است. اینہا ملاکات کبیرہ بودن است کہ اگر جائی ہیچیک از اینہا نبود می شود صغیرہ، آن وقت اصرار بر آن منافات با عدالت دارد بنا بر مشہور، نہ اصل الارتکاب.

## جلسه ۳۸۰

۱۲ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

یکی از ملاکات تشخیص کبیره از غیر کبیره عرض شد اینکه نزد متدینین این معصیت کبیره تلقی شود. در نفوس و ارتکاز ملتزمین به دین به شرع، نه خصوص فقهاء و علماء. اگر کبیره تشخیص داده شد معامله کبیره با آن می‌شود و موضوع با این ارتکاز تحقق پیدا می‌کند. گاهی اگر انسان دلیل خاصی ندارد موجب تسائل شود و وقتی که دید بسیاری از بزرگان همین را فهمیده‌اند این استبعاد رفع می‌شود یا رفع می‌شود. برای رفع این استبعاد تا اینکه مقداری روی اعتماد بر واقع حجیت و حجج استناد کنیم چند کلمه از اعظام و بزرگان عرض می‌شود و بعد اصل مطلب.

صاحب عروه در صلاة جماعت عبارتشان این است. در شرائط امام جماعت مسأله ۱۳ المعصية الكبيرة هي كل معصية ورد النص بكونها كبيرة أو ورد التوعيد بالنار عليه في الكتاب أو السنة صريحاً أو ضمناً. أو ورد في الكتاب أو السنة كونه أعظم من احدى الكبائر المنصوصة أو الموعود عليها بالنار، أو كان عظيماً في أنفس أهل الشرع بعنوان ملاك كبیره قسیم ورد النص بكونها كبیره ایشان این را

قرار داده‌اند. ایشان یک فقیه است. غالباً اعظم اینجا را حاشیه نکرده‌اند یعنی این فرمایش را قبول کرده‌اند. با اینکه مشارب اصولی و فقهی علماء مختلف قبل از ایشان نجات العباد که رساله عملیه صاحب جواهر است و عده‌ای از اعظم بر آن حاشیه زده‌اند و قبل از عروه رساله مورد استفاده بود و بعد رساله شیخ انصاری. نجات العباد می‌گوید (چاپ ۱۳۱۴ ق ص ۱۷۳): **المبحث الرابع في الإمام (امام جماعت) و شروطی را ذکر کرده تا گفته عدالت، و عدالت اجتناب الكبائر است و کبائر چیست؟ الكبائر هي كل معصية عظيمة في نفسها وتعرف بالنص عليها أو بتوعد النار عليها في كتاب أو سنة صريحاً أو ضمناً أو بعظمة في أنفس أهل الشرع و صاحب جواهر یک مثالی زده‌اند که حبس المحصنة للزنا. و بعد هم موفق نشد. این بیش از یک نیت حرام که نبوده، صاحب جواهر فرموده این کار کبیره است ولو زنا نکرده است، نه آیه دارد و نه روایت و نه وعید نار بر آن داده شده است. تصمیم بر عود هم نداشت که توبه کند. آیا از عدالت ساقط می‌شود؟ بله، چون کبیره است. دلیلش چیست؟ چون متدینین این را مساوات با کبیره می‌دانند. نه چون نیت معصیت است. نیت با این لوازم. متقین از فقهاء که حاشیه بر نجات العباد دارند ملاحظه کردم که اینجا را حاشیه نکرده‌اند. که یکی از آنها شیخ انصاری، میرزای بزرگ، امیرزا محمد تقی، الکاظمین، محقق همدانی که هر یک استوانه هستند و در جاهای دیگر مسائل کوچک را حاشیه زده‌اند.**

یک عبارت در جواهر ج ۱۳ کتاب الصلاة ص ۳۲۰ در باب عدالت در بحث صغائر و کبائر می‌فرمایند: **ويعرف ذلك (كبیره بودن) اما من ورود الأخبار بأنه كبیره واما لتوعد النار عليها في الكتاب أو السنة صريحاً أو ضمناً أو من غير توعد ولكن شدد على الفعل أو الترك تشديداً أعظم من التوعد بالنار كالبرائة منه ولعنه**

و كونه كالزاني بأمه مثلاً ونحو ذلك مما يعدّ لعظمة أزيد من التوعد بالنار أو ما بقي عزيمة في أنفـس أهل الشرع وإن لم يأتـر على غير النهي عنه. بعد فرموده اند: ويقرب مما ذكره شيخنا (كاشف الغطاء) ما نقل عن بعضهم أنك إذا أردت أن تعرف الفرق بين الصغيرة والكبيرة فأعرض مفسدة الذنب على مفسد الكبائر المنصوص عليها، فان نقصت عن أقل مفسدتها فهي من الصغائر والا فمن الكبائر مثلاً حبس المحصنة للزنا فيها أعظم مفسدة من القذف مع أنهم لم يعدوه من الكبائر وكذا دلالة الكفار على عورة المسلمين فإن مفسدته أعظم من مفسدة الفرار من الزحف. كه اگر يك چیزی اهل شرع آن را عظیم شمردند. این کبیره است. یک وقت بما هو عظیم است و یک وقت پیش بعضی ها هست یا نیست. بحث این نیست. اگر یک موردی مسلم شد و ارتکاز بود آیا با این تشخیص کبیره داده می شود یا نه؟

از نظر اقوال که این اقوال بزرگان، اینها این فرمایشات را از کجا آورده اند و همه این اعظم بر آن اتفاق دارند. هیچکدام هم اشکال نکرده اند. ما از اینجا می توانیم پی به مطلبی ببریم که خیلی جاها بدرمان می خورد که این هم یک موردش است که آیه خاص ندارد و روایتی خاص ندارد و اجماعی بر آن نیست و خیلی ها هم متعرض نشده اند و عقل هم به جزئیات احکام راه ندارد. پس ادله اربعه بمعزل عنهاست. آن وقت این اعظم از کجا این مطلب را گفته اند؟ ما باید تأمل کرده و اینجا را به جاهای دیگر هم سرایت دهیم. یعنی هر جا نظیر اینجا بود (نمی خواهم قیاس کنم که درست نیست اما ببینیم اگر این حرف اینجا درست شد خصوصیت ندارد و هر جا از این قبیل بود می شود دلیل. و این مستفاد از ادله است. آیا اینکه می گوئیم ظواهر و استصحاب حجت است یعنی دلیل پنجم است؟ نه. مستفاد از ادله است.

این حرف از اینجا آمده که شارع فرموده کبیره، ملاک کبیره چیست؟

ملاک کبیره این است که بر آن وعید نار باشد. حصر که نیست، بر فرض که حصر هم داشته باشد دلیل دیگر عقد السلبش را خراب می‌کند. دلیل دیگر اگر روایات گفت که فلان معصیت عدالت را خراب می‌کند اما اگر نه آن و نه این است، در نفوس اهل شرع این عظیم است و چیزی که ارتکاز ملتزمین به شی‌ای بر آن باشد این طریقت عقلائیة دارد. این حاصل حرف است که همه آقایانی که حاشیه نکرده و قبول نکرده‌اند مال این است. ما یک روایت معتبره‌ السند و ظاهره الدلالة پیدا نمی‌کنیم که بگوید ظواهر حجت است، اما چرا تمام فقهاء ظواهر را بدون تأمل و اشکال می‌گویند حجت است؟ طریقت عقلائیة است. یعنی وقتی که مولای حکیم به عبدی که عاقل و حکیم و فرمان‌بردار است در مقام امتثال مولی است اگر حرفی زد این کلام ظهور در معنائی داشت این ظهور طریق عقلائی می‌شود به مراد مولی، اراده استعمالیه، طریقت عقلائیة دارد به اراده جدیه. یعنی این ظهور به عبد می‌گوید که مولای شما از این لفظ و عبارت اراده این مطلب را کرده، حجیت پیدا می‌شود، یعنی این عبد با التفات به اینکه مولی اراده این مطلب را کرده اگر امتثال نکرد و واقعاً اراده کرده بود آن ظهور را معذور نیست و اگر موافقت کرد و مولی اراده نکرده بود معذور است. یعنی تنجیز و اعداز.

نتیجه همان ملاکی که در طریقت عقلائیة در موارد دیگر هست و از آن ردع نشده، کسی نفرماید که قیاس هم طریقت عقلائیة است و استحسان اهل خبره هم طریقت عقلائیة است، اما مردوع است و دلیل آن را کنار زده است. هر جا که طریقت عقلائیة داشت و دلیلی بالخصوص اما بالعموم کنار نزد این می‌شود حجت و منجز و معذر، صاحب جواهر بعنوان یک فقیه عادل وقتی که می‌فرماید حبس المحصنة للزنا که زنا هم تحقق پیدا نکرد از کبائر است، اگر

فردا منکشف شود که پیش شارع یکی از کبائر نیست این فقیه عادل در این فتوی معذور است و اگر برعکس شود و صاحب جواهر ببیند که در نفوس اهل شرع این حرام بعنوان کبیره است و مع ذلک می گویند آیه ای که نداریم که از کبائر است و وعید نار که داده نشده پس از صغائر است که با التفات به اینکه فی نفوس اهل شرع این عظیم است. این اعتماد روی اصل عدم و روی لا بیان و لا یعلمون مقابل این بعد کشف خلاف شود عند العقلاء عذر نیست و کافی نیست، آن وقت این ملاک، ملاک خوبی است و اعظم هم پایبندش شده اند. اما یک جاهائی می گویند ارتکاز است و یا نیست، جائی که نیت مورد بحث نیست، جائی که مسلم است که ارتکاز هست و نفوس اهل شرع، و ارتکاز متدینین این پیششان واضح است و تصویره یغنی عن تصدیقه. اگر به یک متدین بگویند صغیره است جا می خورد.

در مسأله سجود نماز که رکن است در ج ۱۰ جواهر ص ۱۴۵. ادله معتبره فرموده در سجود باید پیشانی را روی زمین گذاشت و دو دست را روی زمین و دو زانو و ابهام رجلین باید روی زمین باشد. بحثی است مفصل از قدیم تا به امروز که چقدر از دستها باید روی زمین باشد در سجده که اگر کسی وقتی که می خواهد از زمین برخیزد سر ده انگشتش را روی زمین گذاشت و برخاست می گویند آقا چرا دست بر زمین می گذاری برای برخاستن، می گوید کمرم درد می کند، اطلاق دست بر سر انگشتان می شود. می گویند در نماز این کافی نیست، شارع می گویند دست روی زمین بگذار، عرف می گوید دست روی زمین گذاشت، آیا جائز است در وقت سجود سرهای انگشتان را روی زمین بگذاریم. صاحب جواهر می گوید کافی نیست. یا اینکه دست هایش را مشت کند در وقت سجود. آیا اطلاق دست بر اینها نمی شود؟ چرا. چرا فایده



ندارد؟ هیچ دلیلی نداریم. صاحب جواهر می‌گویند متدینین این را وضع ید سجود نمی‌بینند. بعد از اینکه ایشان سجود بر اطراف اصابع را نفی می‌کند مع الزند ولا ضم الأصابع وحدها، استدلال به این می‌کنند، إذ الاستيعاب (الكف) هو المتعارف من أهل الشرع. مگر این دلیل است؟ صاحب جواهر می‌گوید: بله دلیل است. یعنی متدینین در شخصی که مریض نیست و حالت عادی دارد ببیند که سر انگشتانش را روی زمین گذاشته وقت سجود می‌گویند چرا اینطور نماز می‌خوانی؟ آیا آیه و روایتی هست یا عقل چیزی می‌گوید؟ مشهور عمل متدینین را دلیل گرفته‌اند. آن وقت یکی و دوتا نیست، در فقه از اول تا آخر فقه محل ابتلاء است، چکار می‌کنید. این استبعاد است، اما این استبعادات جمع می‌شود برای حجیت شدن یعنی احراز می‌کنیم منجزیت و معذرت را. پس بالنتیجه کبرای مسأله این است که کلمات تحقق ارتکاز متدینین بر چیزی این عند العقلاء طریقت دارد و طریق به موضوع شرعی است. در معاملات، ایقافات، توصلیات و تعبدیات همین است و سرتاسر فقه زیاد است. پس برای ما نحن فیه یکی از ملاکات تشخیص کبیره عند الشارع که یترتب علیه اصرار لازم ندارد تا منافات با عدالت داشته باشد. خود اصلش منافات با عدالت دارد، یکی از ملاکات این است که فی نفوس أهل شرع این گناه بزرگ باشد.

## جلسه ۳۸۱

۱۳ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

یک بحث صغروی اینجا شده که آیا کذب از کبائر است یا نه؟ چه دلیل این است که خوب از کبائر گفته شده است و به نظر می‌رسد اینطور باشد. بعضی فرموده‌اند این ملاکاتی که برای تفریق کبائر از صغائر، این ملاکات منطبق نیست بر کذب. چون نه روایت تعبدی دارد که کذب را از کبائر شمرده باشد و نه وعید به آتش نسبت به او هست و نه قیاس مساوات و اولویت نسبت به آن هست و ارتکاز متشرعه را هم اینجا متعرض نشده‌اند که عرض شد که قاعده این است که این را بگوئیم.

پس دلیل اینکه کذب از کبائر است چیست؟ یک وجه جدیدی برای کذب بیان فرموده‌اند که منحصر است به کذب این وجه. گفته‌اند بخاطر اینکه عمده مسأله در شاهد، مخبر، قاضی، عمده صدق است. اگر بنا شد که همه کبائر را ترک می‌کند ولی دروغ می‌گوید و دروغ هم فرض کنیم که از کبائر نیست چطور می‌شود به شهادتش اعتماد کرد و مخبر و قاضی اش کرد. پس کأنه محقق موضوع است و رکبیت دارد نسبت به قضاء و شهادت و مخبر ولو

کذب دلیل معتبری ندارد که از کبائر باشد اما در عدالت مدخلیت دارد تحرز از کذب بخاطر این وجه. به نظر می‌رسد که من جهات عدیده این فرمایش قابل مناقشه باشد:

اولاً: این فرمایش نسبت به کذب، ما عدالت را کجاها شرط می‌دانیم؟ جاهای متعدد که یکی از آنها امام جماعت است. امام جماعت که خبری نقل نمی‌کند و قضاوت نمی‌کند. او دارد نماز خودش را می‌خواند. پس امام جماعت اگر دروغگو هم باشد نباید اشکال داشته باشد. جواب این نقض چیست؟ چون گفته‌اند صدق اهمیت دارد. نقض همیشه اشکال حل کن نیست، اسکات طرف می‌کند. یا باید ملتزم شد که در امام جماعت کذب اشکالی ندارد بنابر قول یا اینکه از این قول دست برداریم، کذب هم از کبائر است. می‌آئیم جهت دیگر که دلیلش چیست که از کبائر است؟ ما وجوه متعدده داریم که کذب از کبائر است البته این وجوه مورد کلام است. مرحوم شیخ در مکاسب محرمة در باب کذب بسیار مفصل بحث کرده‌اند.

مشهور گفته‌اند کذب از کبائر است. دلیلش چیست؟

۱- ذکر الکذب من الکبائر در روایات معتبره، همین روایت فضل بن شاذان که در موردش صحبت شده در روایت فضل بن شاذان صریحاً جزء کبائر ذکر شده، "والکذب" و همین یکی برای ما کافی است. برای مزید اطمینان چند مورد را بیان می‌کنم:

- مرحوم صاحب ریاض در مسأله سقوط قضاء مطلقاً بکل عذر با اینکه این سقوط قضاء خلاف مشهور است و در مستندش ایشان این روایت را ذکر کرده و فرموده: **لعلّ الأول أظهر**، اول یعنی قول به سقوط قضاء مطلقاً بکل عذر.

- مرحوم میرزای قمی در غنائم ج ۵ ص ۳۹۵ ایشان استناد کرده‌اند و فتوای بر خلاف مشهور داده‌اند و استناد به روایت فضل بن شاذان کرده‌اند.

- مرحوم شیخ انصاری فرموده: روی الصدوق بسنده الحسن عن فضل بن شاذان در کتاب صوم ص ۲۳۴.

- صاحب جواهر از این روایت تعبیر به صحیحه کرده‌اند و گفته‌اند از نظر سند گیری ندارد فقط نمی‌توانیم طبقش فتوی دهیم چون اعراض فقهاء از آن هست.

- مستند عروه کتاب صوم ج ۲ ص ۱۸۸.

- مرحوم آقای حکیم در مستمسک چندجا که من دیده‌ام این روایت را ذکر کرده‌اند و علی عاده تعبیر کرده‌اند فصیح فضل بن شاذان. یعنی بزرگان گفته‌اند صحیحه است. آن وقت اشکال نمی‌کنند بر این مصحح‌ها. یک نوع احتیاطی است در تعبیر ج ۸ ص ۴۹۹ و ۵۰۶. و روایتی که از نظر رجالی عرض شد قاعده‌اش این است معتبره و صحیحه باشد. گذشته از معتبر بودن روایت یک عده‌ای از اجلاء که دقیق هم هستند فقهاء، اصولاً، رجالاً این‌ها هم اعتماد کرده‌اند که ایشان در میدان تنها نیست و اگر این روایت معتبره شد داخل ملاک می‌شود که کذب از کبائر است.

- در همین ملاک یک راه دیگر هم هست و آن مسأله تواتر اجمالی است که سابقاً عرض شد که مرحوم میرزای نائینی عنایت دارند و حرف خوبی هم هست. ما نسبت به کذب تواتر اجمالی داریم. یا اینکه خودش از کبائر است که در چند روایت ذکر شده است که در روایت امام رضا علیه السلام به مأمون بیان شده بود.

گذشته از اینکه قیاس مساوات و اولویت هم نسبت به آن هست علی

نحو تواتر الإجمالی. تتبع کنید در باب کذب روایات بسیاری است که اطمینان عقلانی است که همه این‌ها دروغ نیست، اقلأً یکی‌اش از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است. توی روایت دارد، **الكذب شر من الشراب**. پس به قیاس اولوی این می‌شود از کبائر.

روایت دیگر: **جُعِلَتِ الْخَبَائِثُ فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مِفْتَاحُهَا الْكُذْبُ**. آن وقت از این قبیل روایات نسبت به کذب بسیار است که تواتر اجمالی‌اش جداً فی محله است. گذشته از اینکه فقهاء به این روایات عمل کرده‌اند. پس ما سند معتبر و طریق معتبر برای اینکه کذب از کبائر است داریم.

ملاک دیگر همان است که دیروز عرض شد. شما به متدینین بگوئید آیا کذب از کبائر هست یا نه؟ همه می‌گویند بله و ارتکاز یک طریقت دارد به حکم شرعی و این ارتکاز هست. پس ما محتاج به این نیستیم که این منافات با شهادت و قضاء و خبر در این‌ها دارد. ظاهراً من حیث المجموع گیری ندارد. گرچه مع ذلک مورد تأمل، اشکال و نفی قرار داده شده است.

از مرحوم کاشف الغطاء صاحب جواهر نقل می‌کنند که فرموده‌اند: این معصیت که می‌گوئیم کبیره: دو قسم است گاهی کبیره و گاهی صغیره. یک وقت از شخصی می‌پرسند عمر شما چقدر است، عمرش ۵۰ سال است می‌گوید ۴۰ سال. این کذب است یک وقتی به شخصی می‌گوید مسافری که در حج بوده تصادف کرده و فوت شده و دروغ می‌گوید. کاشف الغطاء گفته این دومی گناه کبیره و اولی صغیره است. مرحوم صاحب جواهر این را رد کرده‌اند و گفته‌اند ما بحثی که داریم کبائر بنحو مطلق من غیر ما یترتب علیه و متعلقش چیست. متعلقش هر چه می‌خواهد باشد. اگر ما دلیل داریم که فلان چیز کبیره است یا بنحو مطلق صغیره است. اما کبائر قاعده‌اش این است که

بگوئیم کبیره است و منافات با اطلاق ادله کبائر دارد. اگر در جائی داریم که شرب خمر از کبائر است، اگر کسی دو قطره شراب خورد می‌گویند این صغیره است؟ و هکذا دیگر معصیت‌ها که قابل کم و زیاد است از نظر آثار و متعلق فرق می‌کند. پس متعلق فرقی نمی‌کند بین کمش و زیادش که کمش صغیره و زیادش کبیره باشد. پس اگر شارع چیزی گفت که مطلق بود این اطلاق حجیت دارد. بله آثار کم و زیادش باعث می‌شود که عناوین دیگری بر آن منطبق شود یا نه؟ شدت و ضعف پیدا می‌کند عقاب اخروی و آثار دنیوی فرق کند. اما در این جهت که کبیره است یا نه اگر دو قطره شراب خورد؟ این اطلاق دارد مثل اطلاقات جاهای دیگر. کذب هم همینطور است و فرقی نمی‌کند که متعلقش چه باشد و آثاری که بر آن مترتب می‌شود چیست؟ اگر بنا شد که کبیره نباشد فرقی نمی‌کند. اگر منطبق بر یک عنوان ثانوی شد آن احکام را پیدا می‌کند. پس خود مرحوم کاشف الغطاء در جاهای دیگر پایبند این حرفشان نیستند و اینجا با جاهای دیگر فرقی نمی‌کند.

حالا که بنا شد ما کبائر و صغائر داشته باشیم یک بحثی اینجا می‌آید که مشهور هم قائلند و آن این است که صغائر مثل کبائر خود اتیانش آیا منافات با عدالت دارد یا اصرار بر آن منافات با عدالت دارد؟ صغائر لا شک انها مخالفة لله تعالی و معصية لمولى الموالي است. جماعتی از متقدمین قائل شده‌اند مثل شیخ مفید، حلبی (ابو الصلاح) از شاگردان سید مرتضی و معاصر شیخ طوسی و حلی (ابن ادریس) فرموده‌اند صغائر از حیث منافات با عدالت عین کبائر می‌ماند. در متأخرین آنچه من دیدم که صریحاً این فرمایش فرموده مرحوم آشیخ عبد الکریم حائری است در حاشیه عروء. این از نظر اقوال. آن طرف مشهور است و ادعای اجماع شده که اصرار بر صغیره منافات با عدالت دارد.

مکرر ادعای اجماع شده که منہم شیخ انصاری است و فرموده‌اند اجماع محصل است که قاعدۀ در رسالہ عدالت. اینکه مثل شیخ علی احتیاطہ و دقتہ ادعای اجماع کرده‌اند شاید بہ لحاظ این است کہ آن سه نفر شاید اقوال مخالف ہم از آن‌ها نقل شده باشد در جاہای دیگر کہ اگر قول آن‌ها ہم اضافہ شود اجماع عام می‌شود والا شیخ بدون نادیدہ گرفتن اقوال آن سه نفر گفتہ باشند اجماع است.

ادلہ اش چیست؟ خیلی در موردش صحبت کردہ‌اند. و اجمال مطلب این است کہ قائلین بہ اینکہ صغیرہ صرف الاتیان بہا منافات با عدالت دارد من جملہ استناد کردہ‌اند بہ صحیحہ عبد اللہ بن ابی یعفر بہ چند فقرہ از آن کہ یک فقرہ اش این بود أن تعرفوه بالستر والعفاف، گفتہ‌اند کسی کہ معصیت انجام می‌دهد ولو صغیرہ، این شرط را ندارد و بر خودش ستر ندارد و آدم عفیفی نیست و اوضح از این فرمودہ‌اند: أن لا یكون ساتراً لجمیع عیوبہ. آیا صغیرہ انجام دادن عیب نیست. بر فرض استدلال‌ها فی محلّہا تام باشد ما دلیل حاکم داریم. در ہمین صحیحہ عبد اللہ بن ابی یعفر تصریح شدہ "ويعرف باجتناّب الكبائر" در خود روایات متعدده دارد والإصرار علی الصغائر. گذشتہ از آیات کریمہ، أن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنہ کہ ظہور داشت کہ کبائر و صغائر از ہم جدا شدہ است. گرچہ اشکال بر استدلال کردہ‌اند کہ عفو منافات ندارد با اینکہ نافی عدالت ہم باشد. اما اگر کسی خدا او را عفو می‌کند مثل اینکہ لا کبیرہ مع الاستغفار داریم، حالا اگر کسی کبیرہ انجام داد و استغفار کرد چه می‌گویند؟ می‌گویند منافات ندارد کہ منافی با عدالت باشد؟ چرا منافات دارد. خدا این را گنہکار حساب نمی‌کند. پس ادلہ متعدده است بر اینکہ صغیرہ صرف الاتیان بہا منافاتی با عدالت ندارد و اصرار می‌خواهد.

گذشته از اینکه بر فرض ما روایت صحیحیه صریحه داشته باشیم که می‌گوید صرف الإتیان بالصغیره منافات با عدالت دارد، کدام اعراض از این اعراض قوی‌تر و مهم‌تر. شما از اول تا آخر فقه دست از روایات صحیحیه صریحه بخاطر اعراض برمی‌دارید. روایت صحیحیه ما داریم که بعد از هر نماز (صیغه امر و افعال دارد) سی بار تسییحات اربع بگوئید. چرا نمی‌گویند؟ می‌گویند اعراض دلالی شده است. امر هست ولی فقهاء از آن وجوب نفی‌ده‌اند. در ابوال دواب اجتناب از آن تعبیر شده اما حتی مدققین گفته‌اند که نجس نیست. و کم موردی مثل ما نحن فیه پیدا می‌کنید که اینطور اعراض باشد. تنها مخالفین سه نفر از متقدمین هستند و یکی دوتا از متأخرین. و صدها و صدها فقیه گفته‌اند اصرار بر آن منافات با عدالت دارد نه صرف الإتیان بالصغیره و اگر بر فرض روایت صحیحیه در خصوص صغیره داشتیم باز هم نمی‌توانیم ملتزم شویم با این اعراض و اگر کسی گفت این اعراض مفید نیست باید دید که در کل فقه مفید نمی‌داند که گمان نکنم کسی پیدا شود.

فقهاء گاهی ده بیست تا از اعظام فتوی داده‌اند اما چون مشهور این طرف هستند اعراض تعبیر می‌کنند و طبقش نظر می‌دهند. اما اعراض اینطوری اگر شما چهارمی پیدا کردید و یا در متأخرین پیدا کردید بفرمائید، من که کسی را پیدا نکردم.

پس بر فرض اگر (که ظاهراً نداریم) دلیل معتبر سنداً و دلالتاً داشتیم بر اینکه الإتیان بالصغیره مناف للعدالة مطلق. قاعده‌اش این بود که این روایت تأویل کنیم و بگوئیم منافات دارد در صورتی که اصرار باشد.



## جلسه ۳۸۲

۱۴ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

اصرار بر صغائر کبیره است یا نه؟ محل خلاف است بین مشهور و غیر مشهور. مشهور فرموده‌اند صغیره، صغیره است چه اصرار بر آن باشد یا نباشد، غیر مشهور فرموده‌اند اصرار بر صغیره کبیره است. به عبارۀ آخری، اگر شخصی یک صغیره بی‌اصرار انجام داد، این صغیره است، اگر اصرار کرد و متفق علیه یک صغیره‌ای را بر آن مداومت کرد یا اکثار فیها کرد، آیا این کبیره است، مشهور گفته‌اند بله کبیره است. غیر مشهور گفته‌اند صغیره است. بحث مفصلی هم کرده‌اند.

اولاً این بحث چه ثمره‌ای دارد؟ اصرار بر صغیره منافی عدالت است، این متسالم علیه است، آن وقت صغیره بی‌اصرار منافات با عدالت ندارد بنا بر مشهور. اینکه اسمش صغیره یا کبیره است، بحث سر لفظ نیست، سر واقع است که واقعاً کبیره می‌شود یا نه، اثرش چیست؟ من در تتبعاتم ندیدم که اثرش چیست؟ به نظر می‌رسد که اثرش این باشد در عفو و عدم عفو. ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، کسی که اجتناب از کبائر

می‌کند، صغائرش معفو است، حتی اگر با اصرار باشد یا نه؟ این می‌تواند اثری برای این بحث باشد. اجمال صحبت طرفین، غیر مشهور که فرموده‌اند صغیره، صغیره است، چه اصرار بر آن بکنید چه نکنید، گفته‌اند لظهور "واو" العطف فی المغایرة. العدالة ملکه اجتناب الكبائر والإصرار علی الصغائر. اگر اصرار بر صغائر یکی از کبائر است خودش، بنا بود بگویند ملکه اجتناب الكبائر ومنها الإصرار علی الصغائر. "واو" ظهور در مغایرت دارد. معلوم می‌شود اصرار بر صغائر از کبائر نیست. بله در عدالت مدخلیت دارد و جزء عدالت است، چون با "واو" غیر را بر غیر عطف می‌کنند مگر اینکه عطف تفسیری باشد که در اینجا نیست، نمی‌خواهد بگوید اصرار بر صغائر، کبائر است، این‌ها گفته‌اند "واو" ظهور در مغایرت دارد و ظواهر حجت است، پس اصرار بر صغائر منافات با عدالت دارد اما خودش از کبائر نیست. الصغیره صغیره اصر علیها أو لم یصر علیها، بله اصرارش بدتر است. مثل اینکه کبیره، کبیره است، اصرار کند یا نه. بله اصرار کند اشد است. مثلاً کسی که غیبت می‌کند که مسلماً از کبائر است اگر مداومت بر غیبت کرد کبیره این است که مداومت بر آن کرده‌اند. غیر مشهور گفته‌اند اصرار بر صغیره، صغیره را از صغیره بودن بیرون نمی‌برد می‌شود صغیره اصر علیها و در عنوان مقابل که کبیره باشد نمی‌آورد. مشهور فرموده‌اند: صغیره، صغیره است تا اصرار بر آن ندارد، اگر اصرار کرد می‌شود کبیره. این مثل کبیره نیست که اصرار بر آن و عدم اصرار بر آن هر دو مصداق کبیره باشد یکی شدید و دیگری خفیف یا یکی شدید و دیگری اشد. آن‌ها به روایت لا صغیره مع الإصرار ولا کبیره مع الاستغفار استدلال کرده‌اند. گفته‌اند این لا، لاء نفی جنس است. آن وقت نفی جنس به معنای متعددی می‌آید. اصل در آن نفی جنس است مگر به ملاحظاتی که در ما نحن فیه این

ملاحظات است که مناسبت حکم و موضوع باشد که این ظهور آور است، اگر ظهور داشت که ظاهراً در ما نحن فیه این ظهور هست و اینکه من عرض می‌کنم که فرمایش مشهور است چه بسا متبادر به ذهن هم همین باشد از عبارت. لا کبیره مع الاستغفار ولا صغیره مع الإصرار، یکی اش نفی اصل است و یکی نفی وصف است. لا کبیره مع الاستغفار این نفی اصل است. لا کبیره مع الاستغفار یعنی اگر استغفار کرد کبیره اصلش از بین می‌رود. اینکه معصیتی است که بزرگی‌اش از بین می‌رود و روایت دارد که خدا یئینی الملکین. اگر انسان واقعاً توبه کند و در پرونده اعمالش اصلاً نیست، نه اینکه هست و قلم کشیده‌اند و حتی نسیان که مال بشر است و ملائک چیزی را فراموش نمی‌کنند. خدا نسبت به همچنین موردی برای ملائک نسیان را عارض می‌کند. مجموع اینطور روایات سبب شده که ظهور پیدا کند این لا که تعلق به کبیره پیدا کرد بر نفی اصل. یعنی اصلش از بین می‌رود کأنه لم یعص. ولی لا صغیره مع الإصرار، این نفی وصف است نمی‌خواهد بگوید کسی که اصرار بر معصیت صغیره دارد اصلاً معصیت صغیره اصلش از بین می‌رود و معصیت صغیره نیست، می‌خواهد بگوید صغر از بین می‌رود و معصیت می‌شود کبیره. گفته‌اند این لا صغیره مع الإصرار ظهور دارد که صغیره می‌شود کبیره و معصیت، معصیت است تا اصرار نبود صغیره است، اصرار که شد صغیره بودنش از بین می‌رود. اصلاً قبلاً هم که اذهان فارغ بود از این شبهه غیر مشهور، متبادر همین بود حالا از هر جا این تبادر که آمده باشد و مشهور در این زمینه استدلال به روایات متعددی کرده‌اند و به نظر می‌رسد که حرف مشهور تام باشد و ظاهر ادله هم هست و در اذهان هم همین است و مستفاد هم همین است.

بحث دیگر در اینجا که اهمیت بیشتری دارد مسأله این است که حالا بنا بر مشهور منافی عدالت فعل الكبيرة است ولو بدون اصرار، قبل از توبه البته، اما فعل الصغيرة بدون اصرار منافی با عدالت نیست، اصرار بر صغیره منافات با عدالت دارد. این اصرار یعنی چه؟ باز محل خلاف شدید است بین فقهاء و اقوال متعدده‌ای در مسأله هست، ادله مختلفی اقامه کرده‌اند. اگر بنا بر مشهور که می‌گویند اصرار بر صغیره منافی با عدالت است، اصرار چیست؟ بعضی گفته‌اند: الإصرار الإكثار منه، بعضی گفته‌اند: المداومة علیه، فرض کنید طلا پوشیدن مرد که از صغائر است یا نگاه به اجنبیه. یک وقتی این است که یک بار به اجنبیه نگاه می‌کند ولی نه یکی هست که همیشه به زن‌ها نگاه می‌کند، این اکتار است. یا فرض کنید مردی یک ساعت در روز انگشتر طلا می‌پوشد. ولی یکی همیشه حلقه طلا بدستش است می‌شود مداومت و کبیره ولو خود اصلش صغیره است. قول سوم گفته است: اتیان صغيرة ولو مرة واحدة مع العزم علی العود، این عزم همین یکبار را می‌کند اصرار. به زن اجنبیه نگاه کرد بنا دارد فردا هم نگاه کند. فردا نشد، همین یکبار که بنا دارد این صغیره را مصرّ می‌کند می‌شود کبیره بدون تکرار و مداومه و اکتار. قول چهارم فرموده: مع عدم التوبة. تا توبه نکرده کبیره است. که این از نظر حکم می‌شود مثل خود کبیره البته خارجاً و تعریفاً با کبیره فرق می‌کند. قول پنجم: می‌گوید فعل الصغيرة مرتین. این اول اصرار است ولو بار اول عزم بر عود نداشت ولی بار دوم را هم انجام داد و اکتار و مداومت هم نبود. این می‌شود کبیره. این اقوال مسأله.

ما با این مسأله باید چکار کنیم؟ ما همیشه در موضوعات احکام اگر شارع یک اصطلاح خاصی دارد که باید دنبال آن برویم. اگر اصطلاح خاص

ندارد باید برویم دنبال لغت که کاشف از عرف است، عرفی که با اصل عدم نقل که نه استصحاب باشد اصل عقلانی نه استصحاب عدم نقل و قهقری، که زمان معصومین علیهم السلام که آیه شریفه نازل شده و احادیث فرموده‌اند متبادر این بوده است و تبادر حجت است و دلالت بر معنای حقیقی می‌کند و ظهور است و ظواهر حجت. پس یا لغت یا عرف این‌ها ملاکند. اگر شارع تضییق یا توسعه‌ای داده باشد ما قائل به آن تضییق می‌شویم.

کلمه اصرار مکرر در قرآن آمده است: یکی آیه شریفه: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا﴾، اصرار یعنی چه؟ ما باشیم و متبادر ذهن خودمان الآن که این با اصل عدم نقل کشف می‌کند که به این معنا نقل نشده یعنی یک معنای دیگر در زمان معصومین علیهم السلام نبوده و نقل بوده تا برسد به زمان معصوم، قاعده اصل عدم نقل. نه چون الآن قدر متیقنش است و سابقاً مشکوک است و اطلاق لا تنقض الیقین بالشک آن را می‌گیرد. مشهور گفته‌اند استصحاب باید یقین قبل از شک باشد و متیقن قبل از مشکوک باشد. اگر زمان متیقن بعد بود، زمان مشکوک قبل بود، این منصرف از ادله استصحاب است و متبادر از لا تنقض الیقین بالشک یعنی لا تنقض الیقین السابق زماناً بالشک اللاحق زماناً. نه لا تنقض الیقین بالشک کیف ما کان، سواء کان الیقین سابقاً والشک لاحقاً أم الیقین لاحقاً والشک سابقاً. ولو بعضی تصریح کرده‌اند. ولی می‌گویند قاعده عقلانی است که اگر چیزی و معنایی در ظواهر نه مطلقاً در باب لهجه شاید نیاید و آنچه مسلم است در استظهارات است، اما اگر حالا ما دیدیم که لهجه اینطور بوده با استصحاب عدم نقل بگوئیم. قبلی‌ها هم همینطور بوده است معلوم نیست اینگونه باشد. اصل عدم نقل یک قاعده عقلانی است و باید ببینیم کجا هست و قدر متیقن و مسلمش در باب ظواهر و معانی الفاظ است. لفظ که گفته

می‌شود و صیغه افعال که گفته می‌شود الآن ظهور در وجوب دارد، صاحب معالم فرموده ظهور در وجوب ندارد و شمای فقیه اگر شک کردید از کجا می‌گوئید که اوامر قرآن کریم و احادیث شریفه در زمان معصومین علیهم‌السلام ظهور در وجوب داشته تا فتوی به وجوبش دهید طبق صیغه امر که روی اصل عدم نقل است. در اینجا مسلم است اما در جاهای دیگر ما یا نداریم همچنین قاعده‌ای یا لا اقل شک داریم، وقتی که شک داریم، حجت بمجرد شک از حجیت می‌افتد.

خلاصه ما هستیم و کلمه اصرار، قدر متیقن از قاعده اصل عدم نقل ظواهر و متبادر است و صحه حملها وعدم صحه سلبهاست، اصرار آنچه که به ذهن می‌آید یکی از دو معنای اول است. می‌گوئید فلان شخص اصرار بر حرفش دارد یعنی چه؟ یعنی یک حرفی می‌زند و بر آن ادامه می‌دهد. یا فلان کس اصرار بر حرفش دارد یعنی اکتار دارد. دائماً می‌گوید. نسبت به بقیه معانی، یکبار گفت بنا دارد دوباره هم بگوید، دوباره گفت، بار اول گفت هنوز عدول نکرده و توبه نکرده، در این سه تا یا مسلماً متبادر نیست اصرار در این‌ها یا لا اقل من الشک، اگر هم شک کردیم الاثر للشک. اگر شک کردیم اصرار بر صغیره منافات با عدالت دارد و نمی‌دانیم، هذا مصداق علی الإصرار علی الصغیره، وقتی که نمی‌دانیم، این منافاتی با عدالت ندارد. حکماً مثل عدم اصرار می‌شود مشکوک الإصرار در حکم عدم اصرار است. ما باشیم و همین قدر، قاعده‌اش این است که بگوئیم الاکتار یا المداومه و هر دو علی سبیل البدل چه اکتار باشد یا مصداق اکتار باشد، چه مصداق مداومت باشد این اسمش اصرار است. لکن در باب روایات متعدده‌ای هست. بعضی گفته‌اند این روایت یکی‌اش هم معتبر نیست، اگر بخواهیم اعتبار مخبری آن هم چیزی که

علی جمیع المبانی معتبر باشد حساب کنیم شاید حرف تام باشد. چند روایت می‌خوانم و اگر از این روایات استفاده شد یکی از این سه معنای دیگر آن وقت ما بخاطر حکومت معنای اصرار را شرعاً توسعه می‌دهیم. چون بالنتیجه اگر ثابت شود که شارع در اصرار معنایی فراتر و اوسع از عرف فرموده مسلماً متبع شرع است و به عرف و لغت هم که مراجعه می‌کنیم از باب طریقت بمعنای شرعی است والا لغت و عرف برای ما موضوعیت و خصوصیت ندارد. ما دنبال این هستیم که شارع روی چه موضوعی و اصرار بر چه معنایی حکم کبیره بودن فرموده با منافات با عدالت.

- خبر جابر عن ابی جعفر علیه السلام (وسائل ج ۱۵ ص ۳۳۸) فی قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُ لَا يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ عِلْمًا﴾. فرمودند: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار. الذنب مطلق است، اعم از صغیره و کبیره است. این اصرار است. این قول چهارم بود مع عدم التوبة که حتی عزم بر عود هم بر آن شرط نیست. اگر این روایت معتبر بود، دلالتش خوب است و می‌گوئیم همین معنای اصرار است.

- روایت آمدی از حضرت امیر علیه السلام (آمدی از اساتید ابن شهر آشوب است در قرن ۵ یا ۶ هجری، مستدرک ج ۱۱ ص ۳۶۸) عن أمير المؤمنين علیه السلام المعادة للذنب اصرار.

- وسائل ج ۱۵ ص ۲۵۳، خبر حفص المؤذن عن ابی عبد الله علیه السلام: وإياكم والإصرار على شيء مما حرم الله (یک روایتی است بسیار مفصل رساله الإمام صادق علیه السلام إلى أصحابه و اصحاب این را تلقی کرده‌اند بعنوان رساله امام صادق علیه السلام و فقهاء متعدد در بعضی از احکام به بعضی از تکه‌های این روایت

استدلال کرده‌اند) **الى أن قال عليه السلام: عرفوا أنهم قد عصوا الله في تركهم ذلك الشيء فاستغفروا، ولم يعودوا الى تركه وذلك معنى قول الله ولم يصروا على ما فعلوا. "يصروا"** یعنی استغفروا ولم يعودوا واكثر و مداومت و مرتين لازم ندارد.

- روایتی است که سندش معتبر است. شیخ صدوق نقل فرموده از یکی از شیوخش که اگر شیخ اجازه را حسنه بدانیم که روایت می‌شود حسنه که اعظامی اینگونه روایات را قبول دارند. حسنه صدوق از حضرت کاظم علیه السلام: ومتى لم يندم عليها كان مصراً. فرموده‌اند این معنای اصرار است.  
- روایت جنود العقل والجهل دارد که می‌شود گفت مقبوله است. حضرت توبه را فرموده‌اند و فرموده‌اند و ضدها الإصرار. فرموده‌اند ضد توبه اصرار است.

- روایت است که ظاهراً دلالت ندارند، تمسک به مفهوم شده، گذشته از اینکه مرسله است: که مروی عن رسول الله صلی الله علیه و آله ما اصر من استغفر.

از یک طرف نمی‌شود گفت این سندها همه‌اش معتبر نیست و یا اگر کسی محمد بن سنان را معتبر بداند و یا حسنه و شیوخ صدوق را کسانی که ترضی عنهم الصدوق. صدوق یک شیخ دارد که بعضی از روایات را از او نقل می‌کند که می‌گوید: ما رأيت انصب منه. ناصبی‌تر از او ندیدم و می‌فرمایند: این در تشهد نماز می‌گفت: اللهم صل على محمد فرداً و قید می‌کرد. شیخ صدوق از این روایت نقل می‌کند و این دلیل نیست که شیوخ صدوق خوب نیستند. وقتی که شیخ صدوق گفت این آدم خوبی نیست و یک روایات فضائل اهل بیت علیهم السلام را از این نقل کرده‌اند. و اگر صدوق برای شخصی ترضی کرد و گفت رضی الله عنه، این کافی است و بحث درائی است در محل خودش. حالا اگر کسی یک یک روایات را قبول نکرد، این مجموع من حيث المجموع



آیا تواتر اجمالی ندارد؟ شاید داشته باشد. اگر این‌ها را پذیرفتیم که باید گفت اصرار این است، و اگر نپذیرفتید برمی‌گردیم به معنای عرفی که یا اکتار و یا مداومت است. آن وقت توسعه و تضییق و حکومت شرعی هم در بین نیست.

## جلسه ۳۸۳

۱۵ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

کاشف عدالت چیست؟ تمام موضوعات احکام شرعیه، چه آن موضوع، موضوع خارجی محض باشد و چه موضوع مستنبط باشد، کاشف یا وجدانی است یا تعبدی، وجدانیش یا علم است و تعبدی کل ما دلّ الدلیل علی کاشفیه للموضوعات. عدالت یک موضوع مستنبط است، کاشف از آن همان کاشف از موضوعات دیگر است. فلان جا نجس فلان جا طاهر است، فلان گوشت حلال و فلان گوشت حرام، این با چه ثابت می‌شود؟ یا با وجدان یا تعبد. آیا در باب عدالت هم همینطور است؟ اعظام و اجلاء در این مطلب خلاف شدید دارند و لهذا مسأله از نظر اجتهادی و استنباطی مسأله مشکلی است و عنایت بیشتری می‌خواهد و مکرر اعظام مدققین، اقوال متعدده دارند و این کشف از کم توجهی نیست بلکه کشف از تکرار دقت است. یکبار دقت کرده‌اند این به نظرشان رسیده و بعد دقت بیشتری کرده چیز دیگر به نظرشان رسیده است. آن وقت در مقام فتوی، امر مشکل‌تر است. یک وقت در مقام علمی است، جواهر، حدائق و مستمسک است، یک بار در مقام فتوی است که دقت

بیشتری می‌خواهد. لهذا خوب است اطراف مسأله بیشتر دقت شود تا در مقام تنجیز و اعذار اطمینان به یک طرف پیدا کند چون با اختلاف اعظام، انسان متحیر می‌شود.

عبارتی است فارسی از رساله مرحوم صاحب جواهر که به نام صاحب جواهر چاپ شده و بعد در زمان شیخ بنام شیخ چاپ شده و در زمان میرزای بزرگ بنام میرزا چاپ شده است بنام مجمع الرسائل و گاهی بنام مجمع المسائل چاپ شده است. مثل کتاب توضیح المسائل است. و حواشی مختلف دارد. این چاپ ص ۳۷۰ مسأله شماره ۱۱۶۷ در باب نماز جماعت. اگر شخصی علم حاصل کند که امام، حالی دارد که گناه کبیره انجام نمی‌دهد و اصرار بر صغیره نیز ندارد و یا به حسن ظاهرش مظنه حاصل کند که حالتی است در اوست که مانع او از ارتکاب گناه کبیره می‌شود و بی‌اعتنائی از دین نیز ندارد یا اینکه دو نفر عادل به حال او خبر دهند و شخص از هر یک از این طرق به عدالت او مظنه یا علم حاصل کند می‌تواند به او اقتدا کند. پس این عبارت می‌گوید اگر شخصی را از حسن ظاهرش شما علم پیدا کردید که کبیره انجام نمی‌دهد و اصرار بر صغیره دارد یا ظن پیدا کردید. احتمال می‌دهید در حق کبیره انجام دهد یا اصرار بر صغیره داشته باشد اما این احتمال، احتمال مرجوح باشد و احتمال قوی که ظن است می‌گوید در خفیه هم گناه کبیره و صغیره از او صادر نمی‌شود. و تعبداً این عادل است ولو جاهای دیگر ظن فایده‌ای ندارد اما در باب عدالت ظن کافی است. این فرمایش صاحب جواهر را مرحوم شیخ حاشیه نکرده‌اند. مرحوم میرزای نائینی، حاج عبد الکریم، امیرزا محمد تقی و آقا ضیاء حاشیه نکرده‌اند. یعنی قبول دارند که ظن به عدالت، ترتیب آثار عدالت در آن داده می‌شود. فقط سه

نفر اینجا حاشیه زده‌اند: مرحوم میرزای بزرگ و دیگری آسید محمد کاظم یزدی، عبارت حاشیه این است در اکتفای بر مظنه بدون حصول وثوق اشکال است یعنی ظن فایده‌ای ندارد و باید ظن اطمینانی باشد و وثوق یعنی ظن بالای بالا که پشت سر علم است.

مرحوم آخوند اینجا حاشیه کرده و گفته‌اند وثوق هم کافی نیست باید علم باشد. می‌فرمایند: بلکه با وثوق نیز مشکل است مگر آنکه علم حاصل شود.

مسأله حسب تتبع پنج قول در آن هست: ۱- علم لازم دارد. اگر علم دارید که زید عادل است احکام عدالت بار می‌شود. و اعم از علم تعبدی است. ۲- اطمینان و وثوق کافی است. اگر ظاهرش خوب است و با او محشور بودید و دیدید اهل معصیت نیست. ۳- یکفی الظن، از حسن ظاهرش ظن به باطنش هم پیدا کنید. ۴- ظن به خلاف نداشته باشد کافی است. یعنی لازم نیست ظن داشته باشیم که باطنش خوب است مثل ظاهرش. و ظن نداشته باشد که الا ظاهرسازی می‌کند. ۵- حتی مع الظن الشخصی بالخلاف. ظاهرش خوب است و هر چه زیر و رویش کردید گناه کبیره از او ندیدید و اصرار بر صغیره هم ندیدید ولی ظن دارید که ظاهرسازی می‌کند. تعبداً عادل است.

برای دفع استغراب چند نفر از قائلین این اقوال را نقل می‌کنم که ببینید که اعظم این‌ها را گفته‌اند و بعضی از اعظم دو قول یا سه قول دارند.

عبارت مرحوم آخوند را خواندم که فرمودند علم لازم نیست. همین مرحوم آخوند علی دقته یکبار دیگر مسأله را بررسی کرده و قول چهارم را انتخاب کرده‌اند. یعنی گفته‌اند ظن هم لازم نیست. در رساله نجاه العباد آنجا حاشیه دارند در ص ۱۷۳. صاحب جواهر فرموده است باید حسن ظاهر باشد.

مرحوم شیخ حاشیه کرده اند. حسن ظاهر کاشفش ظن است، مرحوم آخوند بر حاشیه شیخ حاشیه‌ای زده‌اند و فرموده‌اند ظن هم لازم نیست.

قول دوم که عرض شد اطمینان کفایت می‌کند که حاشیه میرزای بزرگ و سید محمد کاظم را خواندم که فرموده‌اند ظن فی نیت باید و ثوق باشد. یعنی اطمینان داشته باشد. مرحوم والد و آقای حکیم عروه را حاشیه کرده‌اند در آن حاشیه گفته‌اند و ثوق و اطمینان کافی است. خود صاحب عروه در تکمله عروه ص ۷۴ مسأله ۱۶ فرموده‌اند و ثوق و اطمینان لازم است لا وجه لکفایة الظن فی ثبوتها (عدالت) یعنی ظن کافی نیست و خود صاحب عروه در چند جا فرموده‌اند ظن کافی است یکی اش هم همین باب تقلید مسأله ۲۳، قول معروف بین متأخرین ظن کافی است. یک عده‌ای اینجا را حاشیه نکرده‌اند مثل آسید عبدالهادی، مرحوم آقای بروجردی، کاشف الغطاء، مرحوم اخوی و عده‌ای دیگر حاشیه نکرده‌اند و گفته‌اند ظن کافی است. از قبلی‌ها مرحوم شیخ الشریعہ در حاشیه نجاه العباد، مرحوم نائینی، حائری، امیرزا محمد تقی و غالب در باب عدالت ظنی هستند.

قول چهارم که شک هم کافی است و لازم نیست ظن پیدا کند. قائلینی دارد مثل مرحوم آخوند در حاشیه نجاه العباد، همین که حسن ظاهر دارد و علم به خلافتش نداریم کافی است. قول پنجم جماعتی فرموده‌اند حتی مع الظن بالخلاف. حسن ظاهر داشته باشد اگر شما ظن شخصی دارید که باطنش بر خلاف ظاهر است اشکالی ندارد و احکام عدالت بار می‌شود. در هیچ موضوعی این حرف را نمی‌زنند مگر در باب امارات و اصول عملیه. اگر بینه عادلانه شهادت داد شما اگر ظن به خلافتش دارید، ببینید حجت است. همین حرفی که معروف و مشهور است که حجیت حجج چه امارات و چه اصول

عملیه باشد تنها یک چیز خرابش می کند و آن علم است وجدانی یا تعبدی. عدالت هم مثل این می ماند. و یک عده از اجلاء این حرف را فرموده اند مثل: آشیخ محمد رضا آل یاسین از اعظام فقهاء که شاگرد مرحوم آخوند بوده است. مرحوم آسید محمد تقی و آسید احمد خوانساری. گفته اند حتی مع الظن بالخلاف عدالت طریق تعبدی دارد، حسن ظاهر. قبلی ها هم در این مورد نظر دارند. مفاتیح الأصول ص ۳۸۸ سید محمد مجاهد که شیخ انصاری از صاحب ریاض (صاحب مفاتیح پسر صاحب ریاض است) به سید مشایخنا یاد می کند. در این مسأله عبارت ایشان این است: ولو ظن مع حسن الظاهر بعدم العدالة (عدم موافقة الباطن الى الظاهر، ظن دارد که این ملکه نیست) فهل يحکم حينئذ بعدالة بمجرد حسن الظاهر، فلا يكون الظن بعدم العدالة معتبراً.

حالا با یک همچین خلاف شدیدی و اضطراب شدیدی از یک عده از اعظام، ادله و حرف در این مسأله چیست؟ اجمالاً یک مطلب هست و آن اینکه باید ببینیم که عدالت از ادله اش که سابقاً صحبت شد، استفاده می شود که شارع یک اصطلاح خاصی نسبت به آن داده و یک طریق خاص دارد یا نه یک موضوعی مثل موضوعات دیگر است. اگر از روایاتش این مطلب استفاده نشد که عده ای استفاده نکرده اند. آن هائی که قائل به علم وجدانی و وثوق و اطمینان لازم است. این ها از روایات عدالت استفاده نکرده اند که شارع طریق خاصی برای این موضوع قرار داده است. حسن ظاهر دارد، باید گفت ثبوت عدالت مثل ثبوت اجتهاد می ماند. اگر شخصی را دیدید که ظاهر مجتهد است، آیا همین مقدار کافی است باید مطمئن شوید یا وجدانی یا تعبدی به اماره یا ببیند آیا اینکه ظاهر است که این خانه مال زید است فایده ای دارد؟ خیر. ظاهر الفاظ در معنای است که حجیت دارد. آقایان می گویند از آدمی که دزد است و

معروف به دزدی است می‌شود چیزی از او بخرید در صورتی که تمام اموالش محل ابتلاش نباشد (اموال آن دزدید) تا علم اجمالی منجز رافع باشد. اگر نمی‌دانید این عبائی که دارد می‌فروشد مال دزدی است یا مال خودش می‌توانم بخرم. بد را شارع علم تبعدی قرار داده حتی مع ظن شخصی بالخلاف، پس بالتیجه علم است. در باب عدالت آیا شارع همچین کاری کرده یا نه؟ از این ده‌ها روایت چه درمی‌آید؟ آیا شارع یک طریق خاص برای عدالت قرار داده یا نه؟ اگر از روایات استفاده شد که شارع برای عدالت طریق خاص قرار نداده یا شک کردیم از اقوال و روایات و مطمئن نشدیم که ظهور داشته باشد که شارع طریق خاصی برای عدالت قرار داده باشد، باید در عدالت اطمینان حاصل شود وجدانی یا تبعدی. علم تبعدی که نیست، علم وجدانی می‌خواهد. اما بحث سر این است که از ادله استفاده می‌شود خلاف این یا نه؟ که تأمل می‌خواهند.

## جلسه ۳۸۴

۱۶ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

این اقوال خمسه‌ای که عرض شد یکی یکی ببینیم وجهش چه ممکن است باشد و چقدر تام است. قول اول که مرحوم آخوند تصریح فرموده بود که وثوق هم در باب عدالت کافی نیست و باید علم به عدالت حاصل شود. این قول ممکن است وجهش بعضی تعبیراتی که در روایات معتبره عدالت دارد شده از این تعبیرات باشد که یکی این بود که: **أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج والید واللسان**. معرفت یعنی علم. شاید این باشد. ممکن است مؤید بر این مطلب باشد به اینکه عدالت اگر بنا شد که ملکه باشد که مشهور گفته‌اند، این ملکه یا علی الإطلاق أشدّ الملكات است و اصعبهاست و یا من أشدها و أصعبهاست. ملکه اجتهاد شخص درس می‌خواند و مجتهد می‌شود طب می‌خواند طبیب می‌شود. اما این ملکه فقط ممارست می‌خواهد تا استمرار پیدا کند و تارک نباشد تا ضعیف شود. لکن عدالت همیشه در اجتناب ارتکاب کبائر است و اصرار بر اجتناب صغائر یا منافیت مروّت. ملکه اینطور نیست که إذا وجدت دامت. دائماً فشار مقابل دارد. هوی است، شیطان و افراد



سوء است که ملکه را دارند می‌گویند تا ضعیف شود. ملکه اجتهاد چیزی نیست که او را بگوید یا طبیب و مهندس. یا ملکه عدالت اصعب الملکات است یا لا اقل من اصعبهاست. گفت: نفسی و شیطانی والدنیا والهوی کیف الخلاص و کلهم أعدائی. این‌ها دشمنان قسم خورده هستند. پس به این ملکه اگر ظن و اطمینان هم پیدا کردیم باز کاشف نیست اگر گفته شد که عدالت ملکه است که مشهور گفته‌اند. آن وقت این ملکه مثل دیگر ملکات نیست. تا علم به این ملکه حاصل نشود از کجا بدانیم که ملکه است. بله اگر علم تعبدی باشد اصولاً مرحوم آخوند بر آن اشکال ندارد چون جای علم گذاشته است، معلوم الحجیه است به نظر می‌رسد که یکی از این دو وجه علی سبیل منع الخلو عاده در مدّ نظر مرحوم آخوند بوده است که این فرمایش را فرموده‌اند و ظاهراً این فرمایش اخیر مرحوم آخوند بوده است. عرض شد که ایشان در حاشیه نجاه العباد تصریح فرموده‌اند حتی ظن هم لازم ندارد و شک هم کافی است اگر حسن ظاهر دارد احتیاج ندارد ظن شخصی به وفاق باشد. اما این دو نظر از مرحوم آخوند به نظر می‌رسد نظر اینک علم لازم دارد و تصریح ایشان به اینکه وثوق کافی نیست، این نظر اخیر ایشان باشد چون در رساله مرحوم مجدد که با حاشیه مرحوم آخوند چاپ شده و آخر عمر مرحوم آخوند چاپ شده حسب تاریخی که دارد یکسال یا بیشتر قبل از فوت ایشان چاپ شده، در آن چاپ هم حاشیه ایشان است که علم لازم دارد اما ما باشیم و همین، انصافاً این است که نمی‌شود پایبندش شد؛ اولاً: اگر این حرف حرف اول باشد که تعرفوه که علم است حرفی آقایان دارند در اصول در باب قطع متعرض هستند، در فقه موارد متعدده‌ای در وقت صلاه در صوم راجع به فجر حتی یتین لکم، می‌فرمایند و متسالم علیه است و مرحوم آخوند هم در جاهای

دیگر روی همین مبناست و آن این است که در ادله گفت علم، ظهور در طریقت دارد نه موضوعیت. علم، معرفت، تبیین، یعلم که در آیات و روایات زیاد است، فقط در باب اصول دین می فرمایند موضوعیت دارد نه طریقت، البته قول مشهور است ولو محل کلام است. باید علم پیدا کنیم که خدا یکی است و صفات سلبيه و ایجابیه، بعثت انبیاء، امامت و معاد علم احتیاج دارد. اما در فروع دین و احکام می گویند هر جا علم گفته شد این ظهور در طریقت دارد نه موضوعیت چرا؟ لانسیاق. وقتی که آیه شریفه می گوید: **حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود**. این تبیین یعنی علم و بیان، یعنی برایتان ظاهر شود. این ظهور دارد که متعلق حکم فجر است نه علم به فجر. و بر این مسأله تسالم است، در باب وقت و روایات قبله همین است. دهها و دهها موارد گفته اند علم ظهور در طریقت دارد نه موضوعیت، موضوعیت عنایت خاصه لازم دارد. لهذا فرموده اند این طریقت دارد. آن وقت چطور شد در باب عدالت شد موضوعیت، آن تعرفوه بالستر والعفاف، یعنی آدم ستیری باشد، معرفت من خصوصیت ندارد، این هم مثل جاهای دیگر می شود طریقت. چه قرینه ای هست که در اینجا تعرفوه در باب عدالت معرفت موضوعیه است نه طریقیه، اگر شد طریقت یا باید مثل مرحوم آخوند از اول تا آخر فقه همه جا بگویند وثوق فایده ای ندارد که نگفته اند. یا باید بگویند همه جا وثوق فایده دارد. که این مورد ایضاً وثوق کفایت می کند. اگر این مورد استناد باشد. اگر مسأله این باشد که عدالت من أصعب ملکات است یا أصعبها علی الإطلاق است، این صغری درست است، عدالت من أصعب الملكات است یا شاید أصعبها علی الإطلاق باشد. اما بحث این است که چه ملکه ای ملاک احکام است، عدالت دهها مرتبه دارد و ادنی مرتبه اش کافی است، ادنی مرتبه اش این

است که در نفسش یک حالتی باشد که از گناه بدش می‌آید و قرآن کریم هم چند جا فرموده منها: ﴿إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾، چرا ذکر الله؟ چون حالتی در نفسش است که از گناه خوشش نمی‌آید. معنایش این نیست که گناه نمی‌کند چون آن حالت در او هست وقتی که گناه کرد معذرت می‌خواهد. مشکل اعلی مراتبش است که کشمکش در آن قوی است. بر فرض که در ادنی مراتب اینگونه باشد آیا دلیل خاص داریم که طریق به این ملکه باید طریق دقی باشد که علم است؟ نداریم. مبتلای روزمره مردم است، گناه می‌کنند و با استغفار رفع می‌شود. پس ما باشیم و همین قدر فرمایش، گذشته از اینکه خود مرحوم آخوند پایبند این فرمایش نبوده‌اند گرچه تا آخر عمر این فرمایش را داشته‌اند اما فرمایش قبلشان که می‌فرموده‌اند ظن هم لازم نیست، به نظر نمی‌رسد که چه بوده وجهی که ایشان با این دقت در چاپ‌های مختلف مکرر که چاپ شده این فرمایش مرحوم آخوند بوده است. و ما باشیم و همین قدر به نظر نمی‌رسد فرمایش مرحوم آخوند تام باشد و ظاهراً ایشان متفرد به این حرف هستند آن قدری که من تتبع داشته‌ام و متفرد در باب عدالت هستند نه در جاهای دیگر فقه.

می‌آئیم فرمایش دوم که جماعتی گفته بودند. در عدالت، آدم وقتی که با کسی محشور است باید حسن ظاهر داشته باشد و وثوق داشته باشد که باطنش هم مثل ظاهرش است. اطمینان لازم است، این روشن است و دلیل خاص ندارد و دلیلش این است که در موضوعات دیگر چطور می‌گوئید اطمینان لازم است، اینجا هم یکی از این موضوعات است. شارع هر موضوعی را که حکمی برایش قرار داد، اطمینان لازم دارد. فرمود: با لباس متنجس نماز نخوان این اطمینان لازم دارد به تنجس، یا شخصی یا تعبدی، بالتیجه بنای

آقایان بر این است که وثوق و اطمینان علم است. همان جاهائی هم که در قرآن و روایات وارد شده علم و معرفت و تبیین، آنجا هم می‌گویند وثوق و اطمینان کافی است. از باب اینکه در عرف، علم به علم دقی که احتمال خلاف به هیچ وجه داده نمی‌شود نمی‌گویند. عرف توسعه می‌دهد علم را توسعه بعنوان حقیقت عرفیه نه بعنوان مسامحه عرفیه، مسامحه دقیقیه است. علم را توسعه می‌دهند به قدری کمتر از ۱۰۰ درصد، احتمال خلاف داده می‌شود اما احتمال مورد اعتنای عقلاء نیست که اگر اعتنا کند اسمش می‌شود وسوسه. وسواسی چه می‌کند؟ راجع به احتمالات دقیقیه اعتناء می‌کند و عرف اسمش را آدم غیر متعارف می‌گذارد. و در روایت ذم شده از وسوسه و مشهور است که حرام است.

اگر بنا شد احتمال دقّی مورد اعتناء عقلاء نباشد که نیست، بنابر این وثوق می‌شود علم، اطمینان می‌شود علم. در کتب فقهی که نظر می‌کنید حتی آن مدققین مثل شهید اول و دوم و مقدس اردبیلی و دیگر مدققین می‌بینید این‌ها روی علم دقی تأکید نمی‌کنند بلکه روی علم عرفی تکیه می‌کنند یعنی اطمینان. پس بالتیجه آقایانی که گفته‌اند وثوق کافی است این آقایان عنایتشان روی این است که الوثوق علم عند العرف والعقلاء. پس وقتی که علم عرفی شد طریقت دارد و جعل هم نمی‌خواهد و قابل جعل و رفع هم نیست مگر علم موضوعی باشد. یعنی اگر شارع علم موضوعی قرار داد، فرق بین علم دقی و علم عرفی این است که علم عرفی قابل رفع است و تبدیل بکند شارع به علم دقی، علم دقی قابل جعل و رفع نیست. اما علم دقی را یک دلیلی نسبت به آن نداریم و یک خصوصیتی نداشته باشد و مقام اثبات نداشته باشد علم عرفی کافی است. پس این آقایان که کم هم هستند و تصریح فرموده‌اند

که باید ظن به تطابق باطن و ظاهر در عادل، این ظن اطمینانی باشد، یعنی ظن قوی هم فایده‌ای ندارد، باید سکون نفس باشد و وثوق پیدا کند که اسمش علم عادی است، این‌ها مبنایشان این است که از ادله عدالت استفاده خاصی نشده است و عدالت هم مثل دیگر موضوعات است. در تمام موضوعات دیگر غیر از علم‌های تبعیدی که هم‌ه‌اش علم و بینه است و اصول عملیه که معلوم الحجیه است در غیر از آن‌ها علم و وثوق می‌خواهد به علم عقلانی و عرفی. این فرمایش اول این است مگر اینکه از ادله ثابت شود که وثوق و اطمینان لازم نیست.

می‌آئیم سر فرمایش سوم که مشهور متأخرین مسلماً بر آن هست. حتی بعضی مثل مرحوم صاحب عروه و آخوند که یکی از دو قول اول و دوم را در جایی انتخاب کرده بودند در بعضی از جاهای دیگر این قول سوم را فرموده‌اند. منها خود صاحب عروه در کتاب عروه در باب جماعت همین را فرموده که ظن کافی است و در باب تقلید هم همین را فرموده است. اگر ما باشیم و ظن، *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* و بقول شیخ در رسائل ادله اربعه قائم شده که ظن هیچ ملاکی در شرع ندارد. نه وجوداً و نه عدماً. نه اگر ظن باشد فایده دارد و نه اگر ظن برخلاف باشد ضرر دارد. ظن، شک لذا از نظر حالت نفسی، حالت چهار قسم است، یا علم یا ظن یا شک یا وهم اما از نظر حکم عند الشارع ما دو چیز بیشتر نداریم، یا علم داریم یا شک، ظن و وهم هم داخل در شک است. هر چیز که علم نبود، ظن است پس ما در شرع یک چیزی بعنوان ظن مقابل شک و علم نداریم، بله در بعضی از موارد خاصه داریم که یک یک محل کلام و خلاف است. یک موردش ظن در رکعات است. آن هم در رکعتین اخیرتین که دلیل خاص داریم. در باب قبله و وقت و

عدالت مشهور گفته‌اند اما یک یک محل خلاف است چون اصل اولی عدم حجیت ظن است. پس ما باشیم و ظن، هیچ جا حجیت ندارد. هر جا که می‌خواهد حجیت داشته باشد باید آن مورد دلیل خاص داشته باشد تا بشود دلیل خاص یعنی معلوم الحجیه شود و گرنه از اول تا آخر فقه هر جا که ظن باشد تا اطمینان و وثوق نباشد این شک است تعبداً و حجیت ندارد. آن وقت در ما نحن فیه باید ببینیم از ادله عدالت این استفاده می‌شود یا نه؟ که مهم‌ترین بحث این است. آیا شارع در باب عدالت تسهیلی فرموده و ظنی که در جاهای دیگر فرموده حجیت دارد بلکه بعنوان عام فرموده **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**، در باب عدالت فرموده حجیت دارد مثل در باب رکعات **صلاة** و افعال **صلاة** بنا بر قولی یا همچنین چیزی نیست؟ یک مطلب لو کان لبان هم آقایان دارند. آقایان با دو مقدمه فرموده‌اند که باید ظن در باب عدالت حجیت داشته باشد. ۱- اینکه کشف با ظن و عدالت کار مشکلی است و زود کشف نمی‌شود چون هر کس در این است که اگر کم و زیادی درونش است کسی نفهمد اگر در مقام حفظ آبرویش است. آن وقت اگر ما بخواهیم کشف کنیم که باطنش هم مثل ظاهرش خوب است، با این کثرت اختلاف در باب عدالت و اینکه اخفاء می‌کند کشفش مشکل است و اطمینان به آن جاری می‌شود که حاصل شود.

مقدمه دوم این است که شارع در موارد مختلف منوط کرده مطلب را به عدالت، در قرآن کریم آیات متعددی هست که فرموده عدالت: **﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾** چقدر مردم مراعات دارند که دو شاهد عادل بیاورید. و در وصیت: **حِينَ الوصِيَّةِ اِثْنَانِ ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ** و مکرر آمده دو عادل، در روایات بسیاری ذکر شده است. چقدر طلاق در مسلمین جاری می‌شود. دو شاهد

عادل می‌خواهد و در جماعت و امام آن و چقدر تشویق به نماز جماعت شده است و چقدر ثواب دارد که باید این امام عادل باشد. پس بسیار محل ابتلاء عموم است. اگر این دو مقدمه را ملاحظه کنیم می‌بینیم اگر عدالت احتیاج داشته باشد به وثوق و اطمینان برای معظم مردم حرج لازم می‌آید و اگر بنا بود در عدالت وثوق و اطمینان لازم باشد معظم کارها توقف پیدا می‌کرد. با این دو مقدمه گفته‌اند پس باید ظن در عدالت کافی باشد. از باب لو کان لبان.

دیگر روایات است که گفته‌اند ولو آن تعرفوه دارد و تثق بدینه و أمانته دارد اما همیشه اگر ما یک مقید داشتیم و یک مطلق و مثبتین بودند حکم با مطلق است نه مقید. چرا؟ چون اگر حکم را با مقید بکنیم این معنایش لغو مطلق است اما اگر حکم را با مطلق بکنیم جمع بین دلیلین شده و لغو مقید نیست و حمل بر مراتب فضیلت و بالا می‌شود که از اول تا آخر فقه همین است و مبنای عقلاء بر همین است و در اصول هم همین را می‌گویند که قید حمل بر مراتب عالی‌تر می‌شود و لغو نمی‌شود اما اگر قید ملاک حکم باشد، مطلق به کلی لغو می‌شود.

پس در باب عدالت ولو عباداتی داریم که ظهور در وثوق دارد تثق بدینه، اما در مقابل یک مطلقاتی داریم که از این مطلقات استفاده می‌شود که آن مراتب بالای عدالت است.

## جلسه ۳۸۵

۱۹ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

بحثی سابقاً قبل از مرحوم شیخ طوسی مطرح بوده و محل کلام و مناقشه بوده است خصوصاً قبل از وحید بهبهانی در کلمات علامه و محقق، ابن ادریس، شیخ طوسی، سید بحر العلوم از شاگردان وحید بهبهانی است و در قبل‌ها بیشتر مطرح بوده و آن بحث حجیت ظن است این را مقدمه برای بحث امروز عرض می‌کنم.

جماعتی از فقهاء از شیخ طوسی گرفته به این طرف، بلکه شیخ مفید در بعضی از نوشته‌هایشان، شیخ طوسی که در معظم کتبشان هست و آن استدلال به ظن است. ظن اهل خبره حجت است. یعنی ظن شخصی، مجتهد اهل خبره احکام است اگر ظن پیدا کرد به وجوب، حرمت، کراهت، استحباب، اباحه، به جزئیت، شرطیت، مانعیت، قاطعیت، اینکه این مرکب عبادی است توصلی است نه عبادی، اگر ظن پیدا کرد ظنش حجت است و لهذا استدلال به ظن زیاد هست. این از برکات شیخ است و از شیخ به این طرف این بحث کنار گذاشته شده است با تحقیق مرحوم شیخ در رسائل که ظن خودش حجت



است. نه ظن شخصی عامی، ظن اهل خبره. در قوانین، معالم و قبل از این‌ها دارد که هذا ما أدى إليه ظني وكل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدی، یک کبری و صغرای مسلمی در کتب بوده است. بنابر این حرف ظن حجت است. در آن عصور مطلق الظن نه بعنوان ظن انسدادی، در باب انفتاح، عمده ادعایشان هم این بوده که بنای عقلاء بر عمل بر ظن است. عقلاء امورشان را بر ظن پایه‌ریزی می‌کنند نه روی علم و اطمینان و از رسائل به این طرف هر چه خوانده و دیده‌ایم اصالة حرمة عمل بالظن و اصالة عدم حجیت ظن است. گرچه این حرف تام است و من هم عقیده داریم، اما خوب است که رسیدگی بیشتری شود. حتی معاصرین مرحوم شیخ یک عده‌ای اصالة حجية الظن هستند و یک وقتی بیست، سی کتاب خطی از بزرگان گذشته دیدم، رساله مستقله نوشته‌اند در اصالة حجية الظن اینکه شیخ به عکس فرموده‌اند: اصالة عدم حجية الظن. در جواهر، مستند، حدائق مکرر نقل این اقوال هست.

یک حرف دیگر این است که جماعتی دیدند نمی‌توانند پایبندش شوید. بخاطر اشکالاتی که دارند گفته‌اند ظن توی حجت است نه هر ظنی. بنابر این دو حرف ظن می‌شود حجت و در باب عدالت خصوصیت ندارد همه جا همینطور است و اینکه یک بحثی هست و علامه از قائلین پا برجای این بحث است برخلاف مشهور قبل از علامه و بعد و یک عده هم علامه انصار دارد تقدیم الظاهر علی الأصل و آن این است که ماء الحمام نجس الا إذا علم طهارته. (علامه می‌گوید) بر خلاف مشهور که می‌گویند ماء الحمام طاهر الا إذا علم خلوه عن النجاسة. علامه در مختلف کتاب‌هایش فتوای به نجاست داده است. این از چه بابی است؟ گفته چون ماء الحمام که هم خودشان را می‌شویند و یهودی و

نصرانی و ناصبی خودشان را می‌شویند، این مظنون النجاسة است و بیش از ۵۰ درصد به نظر می‌آید که آب نجس باشد و طهارتش زیر ۵۰ درصد است و مبنی بر حجیت ظن است والا علامه کلّ شیء لک نظیف را بلد است و جاهای دیگر هم به این استدلال نموده است. فقط گفته اگر ظن شد، ظن می‌شود علم تعبدی، یعنی معلوم الحجیة. چرا؟ چون بنای عقلاء بر ظن است و هکذا مسائل دیگر. این بنا بر حجیت ظن یا ظن قوی.

اما بنا بر اینکه این‌ها هیچکدام حجیت ندارد، همانطور که شیخ تأسیس اصل فرمودند و تام هم هست از قبلی‌ها هم کمابیش این حرف بوده، اما مرحوم وحید بهبهانی در کتاب‌هایشان بسیار مطلب را محکم مطرح فرموده‌اند و شاگردان اعظامی داشته‌اند که مطلب را دنبال کرده‌اند. مرحوم میرزای قمی، بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، محقق بغدادی، صاحب ریاض، شاگردان مرحوم بهبهانی هستند که هر یک استوانه هستند. البته شیخ انصاری له فضل احکام این مطلب که اصل عدم حجیة ظن است و حجیتش دلیل خاص می‌خواهد. اگر دلیل خاص نداشتیم ظن حجت نیست. بنا بر این فرمایش که ظن حجت نیست، نه ضعیف و نه متوسط و نه قوی، فقط و فقط علم حجت است. یا باید علم به واقع باشد یا علم به طریق باشد. یا باید علم به نجاست داشته باشیم تا حکم به نجاست کند یا علم به حجیت قوی ثقه داشته باشد تا ثقه اگر گفت نجس است معلوم می‌شود متعلق علم. ولو خود نجاست متعلق علم نیست و شاید متعلق وهم باشد. انسان ظن داشته باشد که این ثقه اشتباه کرده باشد. اگر در بینه ۷۰ درصد احتمال دادیم که اشتباه کرده اما تا اطمینان به اشتباهش نداشته باشیم عذر نداریم در مخالفتش و قولش حجت است. بینه معلوم الحجیة است ولو برخلافش ظن باشد.

بنابر این حرف، حرف این است که آیا حسن ظاهر، طریقتش به عدالت در جایی است که علم به موافقت باطن یا ظاهر داشته باشیم یا اطمینان داشته باشیم به موافقه الباطن مع الظاهر یا ظن به موافقه الباطن مع هذا الظاهر کافی است که بحث روی قول سوم بود که مشهور متأخرین است که اگر شخصی را دیدید اهل گناه نیست، احتمال می‌دهید دارد خودنمایی می‌کند والا باطنش مثل ظاهرش نیست، اما ظن دارید که باطنش موافق ظاهرش است، این ظن می‌شود ظن خاص و بر حجیت این ظن دلیلی داریم. دلیلش چیست؟ یک وجهش دیروز عرض شد. یک وجه دیگر یا تقریب دیگری برای وجه قبل، این تقریب مبتنی بر دو مقدمه است: ۱- عقلاء بنائشان بر این نیست که الظاهر عنوان الباطن تا اطمینان حاصل نشود ظاهر را در حد ظاهر حکم می‌کنند و باطن اگر اطمینان به توافقتش با ظاهر شد آن وقت حکم به باطن می‌کنند و گرنه بناء عقلاء نیست. یعنی عقلاء بنائشان نیست اگر شخصی را دیدند که حسن الظاهر است و هنوز اطمینان پیدا نکرده‌اند که آیا این دارد کلاهدرداری می‌کند یا راستی باطنش مثل ظاهرش است، حکم نمی‌کنند، به چه دلیل؟ اگر به شما گفتند فلانی شجاع است. شما هم چند موردی دیدید که ظاهرش شجاعانه بود اما نمی‌دانید که این شخص مطمئن بوده که ترسی ندارد و تظاهر شجاعت کرده و در تاریکی که صدای غریبی بود رفت بدون ترس و دلهره ولی شما احتمال می‌دهید که می‌دانست خبری نیست و رفت نه اینکه شجاع و دلیر است. آیا عقلاء حکم می‌کنند به شجاعتش؟ خیر. عقلاء روی دو چیز حکم می‌کنند: ۱- اطمینان شخصی ۲- اطمینان نوعی و اگر هیچیک نبود ظن بما هو ظن در حد ظن نگهش می‌دارند. یعنی اگر بخواهند روی شجاعت یا کرم یا امانتش اعتماد کنند، از شخصی در چند برخورد اطمینان کردند که امین

است و تا فلس آخر را حساب می‌کنند و به وقت امانت را رد می‌کند و چند مورد دیدند. یک وقت این چند مورد از نظر کیف یا عدداً بیش از چند مورد بود موجب اطمینان شخص برای طرف می‌شود که این باطنش موافق ظاهرش است و نفسش نفس امانت نگهدار و عادل و شجاع است، به این اعتماد می‌کنند. اما اگر این اطمینان برای شخص حاصل نشد، بمجردی که چند مصداق ظاهر الأمانة آیا عقلاء اعتماد می‌کنند پولشان را پیشش امانت بگذارند؟ در صورتی که اطمینان شخصی یا نوعی نباشد؟ نه بنائشان نیست عقلاء می‌گویند فقط روی اطمینانات نوعیه یا شخصیه بنا می‌کنند و روی ظن بنا نمی‌کنند حتی روی ظن قوی، مگر در یک موارد ضروری یا تراحم یا تعارض که امر دائر بین فاسد و افسد و شدید و اشد باشد که آن بحث دیگر است. یکی از موارد اطمینانات شخصیه ظاهر و باطن شخص است که اگر ظاهرش یک ظاهر خوب بود، عقلاء چه موقع اعتماد روی ظاهر می‌کنند و می‌گویند باطنش هم همین است؟ تا وقتی که اطمینان پیدا کنند. بله ممکن است یکی زود و یکی دیر اطمینان پیدا می‌کنند یکی ممکن است با یک مورد اطمینان شخصی پیدا کند و در مواردی که ده مورد داشته برایش اطمینان نیاید. افراد و موارد و ازمنه و امکانه و شبهات فرق دارد.

بحث این است که عقلاء کجا اعتماد پیدا می‌کنند؟ عقلاء بر صرف اطمینان، اعتماد می‌کنند که عمده وجه دوم که گفته‌اند حسن ظاهر شخص باید اطمینان‌آور باشد به باطنش که باطنش حسن دارد تا عدالت داشته باشد. قول سوم که قول حجیت ظن است، این را گرفته‌اند که عقلاء بر اطمینان اعتماد می‌کنند و مقدمه دیگر این است که ما یک روایات عامه داریم که معتبره السند هم هست و ظاهره الدلالة هم هست، یکی اش این است که: فمن

لم تره بعینک یرتکب ذنباً فهو من أهل الستر والعدالة. یعنی حسن ظاهر دارد. می‌خواهد این حسن ظاهر موجب اطمینان به حسن واقع باشد یا نباشد. همین که علم به معصیتی نسبت به این ندارید همین کافی است.

از این طرف عقلاء فقط اعتماد بر اطمینان می‌کنند، از یک طرف مقتضای اطلاق بعضی روایات این است که شخص عادل است مگر اینکه علم به فسقش داشته باشید پس **مظنون العدالة، مشکوک العدالة، موهوم العدالة**، همه عادل هستند. معلوم الفسق فقط عادل نیست. این اطلاق روایت.

گفته‌اند جمع بین این دو که بنای عقلاء سخت‌گیری می‌کند و می‌گوید باید اطمینان باشد و ظن و ظن قوی هم فایده‌ای ندارد. از یک طرف اگر شود به اطلاق روایات تمسک کرد با وجود روایات ما به بنای عقلاء کاری نداریم و بنای عقلاء را کنار می‌زند. اما گفته‌اند این اطلاق معرض عنه است و قائل ندارد. حتی یک چند نفری که ظاهر فرمایششان این است که به اطلاق این روایات تمسک کرده‌اند، خود همان‌ها مثل شیخ طوسی در دیگر کتاب‌هایشان فرموده‌اند عدالت این نیست و همین که شما علم به فسقش نداشته باشید کافی نیست در عدالت. پس حتی آن قائلین هم پایبند این اطلاق نیستند. پس این اطلاق معرض عنه است. گفته‌اند وقتی که این دو مقدمه را با هم ملاحظه می‌کنیم نتیجه می‌گیریم که ظن به عدالت کافی است و وهم در عدالت و شک در عدالت با حسن ظاهر بدرد نمی‌خورد. اطمینان به عدالت هم که بنای عقلاء مقید به آن هستند لازم نیستند. پس ما نمی‌توانیم روایات را به کلی کنار بگذاریم بخاطر بنای عقلاء، چون بنای عقلاء را ما طریق به کشف به موضوع شرعی می‌خواهیم، اگر شارع خودش کشف کرده و بیان دارد ما دیگر به بناء عقلاء کاری نداریم. اما در این اطلاق مسلم نیست بلکه مسلم است بخاطر

اعراض فقهاء که شارع از این فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً اراده نکرده‌اند این اطلاق را. آن وقت بین اطمینان شخصی و نوعی و بین حجیت مطلق احتمال، اعم از ظن و شک و وهم، قدر متیقن می‌شود وهم. این یک تقریب دیگری است برای مشهور از شیخ انصاری به این طرف که می‌گویند طریقت برای عدالت. این وجه اول که به نظر می‌رسد حرف بدی نباشد. ما نمی‌توانیم از این طرف مقید به بنای عقلاء باشیم و بگوئیم فقط اطمینان، ادله خاصه داریم و روایات خاصه هم اطلاقش مراد نیست بخاطر اعراض فقهاء و یک قائل که پایبند به این اطلاق باشد نداریم. پس به اطلاق نمی‌شود تمسک کرد للإعراض، بنای عقلاء هم نمی‌شود به آن مقید شد بخاطر این روایات، حد وسطش می‌شود ظن. این را می‌گویند استنباط و اجتهاد. یعنی برداشت از دو طرف افراط و تفریط و برداشت از مجموع ادله. لهذا فقهای مثل شیخ که فرموده‌اند: **الأصل حرمة العمل بالظن بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل**، شیخ فرموده‌اند در باب عدالت ظن حجت است بخاطر همین حرف‌ها. این وجه اول برای طریقت ظن به عدالت واقعیه.

دلیل دوم خود روایات است که مورد استدلال شده است، گفته‌اند اگر ما هیچ یک از این حرف‌ها را نداشتیم، ظاهر یک عده از روایات است که در باب عدالت ظن حجت است مثل اینکه در باب رکعات صلاه می‌گوئید ظن حجت است یا افعال صلاه ظن حجت است و یا قبله و وقت ظن حجت است، این می‌شود ظنون خاصه، اصل عدم حجیت ظن است الا در این موارد که یکی‌اش هم عدالت است.

روایت دارد: **فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً، جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه.** (ظاهر مأمون یعنی یک ظاهری است که آدم مأمون الباطن اینطور عادهً

ظاهرش است و لازم نیست که دقت نموده و سؤال کنید که آیا باطنش هم همینطور است تا علم پیدا کنید. اگر از زن و بچه‌اش و دوستانش پرسیدید که چگونه آدمی است؟ اگر گفتند باطنش هم همینطور است برای شما اطمینان حاصل می‌شود این اطمینان لازم نیست، پس چه کافی است؟ یا باید بگوئید و هم به موافقت باطن و ظاهر و یا شک که نمی‌شود ملتزم نشد للإعراض، می‌ماند ظن.

- روایت دیگر که محل کلام است که اصلاً معتبر است یا نه؟ علقمه از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده (محل کلام است که علقمه ثقه هست یا نه؟ در باب دعا و زیارات است که قاعده تسامح است و گیری نداریم بنا بر مشهور، اما در باب احکام الزامیه باید وثاقتش ثابت شود و به نظر می‌رسد روی جهات متعدده‌ای آدم ثقه‌ای است و لا اقل ممدوح است و روایتش معتبر است یا حسنه یا صحیحه) فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً ولم یشهد علیه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مُذنباً.

- روایت دیگر صحیح حریری: وعلى الوالی أن یجیز شهادتهم إلا أن یكونوا معروفین بالفسق خوب آدمی که معروف به فسق نیست، شهادتش حجت است، معروف به فسق ممکن است موهوم العدالة باشد و ممکن است مشکوک العدالة باشد، آن معرض عنه است بخاطر اعراض نمی‌توانیم بگوئیم، ظن می‌گوئیم.

و خبر علاء: إذا لم یُعرف بفسق.

- روایت دیگر: وحسن البزنطی: اجزیت شهادته علی الطلاق بعد أن یعرف من خیر (نکره در سیاق اثبات، نکره در سیاق نفی نیست که تمام خیرها را شامل شود).

بالتیجه این دو وجه مدرک مشهور است برای اینکه شخصی که حسن ظاهر دارد همین که ظن دارید که باطنش هم همین است، اطمینان و علم لازم نیست، همین ظن در این مقام کافی است برای کسانی که اصل پیش آنها عدم حجیت ظن است اما در مورد عدالت این ظن می شود ظن خاص، این دو وجه هم دلیل حجیت ظن می شود.

اگر شما از این حرفها اطمینان شخصاً اطمینان پیدا کردید شخصاً به کفایتش یا محرز بودنش شما که عادهً این چیزها اطمینان آور هست، می شود اطمینان نوعی، کافی است وگرنه باید رفت سر قول دوم که عده ای قید کرده اند ظن را بأن یکن اطمیناناً. که مرحوم آقای حکیم، والد ما، صاحب عروه در حاشیه صاحب جواهر اینطور بودند و ببینید بینکم و بین الله چه به نظر می رسد.



## جلسه ۳۸۶

۲۰ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

صحبت راجع به قولین اخیرین در طریقیه حسن ظاهر به حسن باطن بود. یک قول این بود که طریقت دارد مع عدم الظن بالخلاف، قول دیگران بود، طریقت دارد حتی مع الظن بالخلاف. قول اول می‌فرماید اگر شخصی را بالوجدان یا تعبد حسن ظاهر در او ثابت شد و شک شد که آیا حسن باطن هم دارد یا نه؟ اگر ظن شخصی و غیر معتبر دارید و غیر حجیت، که این باطنش حسن نیست، این حسن ظاهر طریقیه تعبدیه ندارد، اما اگر ظن ندارید که این باطنش حسن نیست، این طریقت تعبدیه دارد. یعنی در جمیع صور حسن ظاهر را طریق به حسن باطن می‌دانید، طریق تعبدی فقط یک صورت را استثناء می‌کند و آن صورت وهم به تطابق ظاهر و باطن است. قول پنجم آن صورت را هم خارج نمی‌کند می‌گوید حسن ظاهر طریقت تعبدیه دارد به حسن باطن ولو اینکه این تطابق ظاهر و باطن وهم باشد. مشکوک هم نیست. این دو قول دلیلش چیست؟

مشهور و معروف است در باب امارات قولیه. بلکه مطلق امارات بلکه

مطلق اصول و مورد بحث و خلاف هم هست، حتی در خود امارات مورد بحث و خلاف است. در باب ظواهر، خبر ثقه، در کتاب اقرار، در اصول عملیه، در استصحاب، این مسأله مطرح است و بوده، مسأله ظن به وفاق و ظن به خلاف، عدمها، کلاهما مطرح بوده تا در کتبی که امروز می‌گویند مطرح است و البته از شیخ به این طرف مطلب روشن‌تر شده و بحث خیلی داغ نیست ولی قبلاً داغ بوده است. و آن این است که حجیت حجج آیا مقید است به عدم الظن علی الخلاف؟ زید اقرار کرد که این عبا مال عمرو است و ما ۷۰ - ۸۰ درصد احتمال می‌دهیم که دارد شوخی می‌کند، آیا اقرار العقلاء این را می‌گیرد؟ یعنی اگر زید از دنیا رفت باید ورثه این عبا را به عمرو بدهند. با اینکه احتمال ۸۰ درصد می‌دهیم که دارد شوخی می‌کند یا مسخره می‌کند. یعنی این اقرار لفظی طریقت به باطن ندارد و تطابق ظاهر و باطن نیست، اینکه می‌گوید این عبا مال عمرو است، باطنش این را نمی‌گوید به هر عنوانی که باشد. بنای فقه بر همین است. فقط صورت علم به خلاف خارج است که آن هم با وجود علم وفاقاً و مخالفاً حجیت ندارد. اگر یقین است که دارد شوخی می‌کند، حجیت در صورت یقین عقلاً جا ندارد اصلاً. مقام ثبوت ندارد تا به مقام اثبات برسد. اما اگر علم نیست اقرار حجت است و بنای فقه بر همین است. اگر این شد چه فرقی می‌کند اقرار با خبر ثقه؟ ثقه یک حرفی زد، ۸۰ درصد احتمال می‌دهیم که خطا کرده باشد، ۸۰ درصد احتمال می‌دهیم که دروغ می‌گوید چون معصوم که نیست، یقین نداریم ولی احتمال ظنی داریم که دروغ می‌گوید یا خطا کرده است. همین حرف در اصول عملیه است که لا تنقض الیقین بالشک اطلاقش می‌گیرد حتی در صورت ظن به خلاف.

مرحوم شیخ در رساله عدالت فرمایشی فرموده‌اند که اگر غیر از شیخ این

فرمایش را فرموده بودند نقل نمی‌کردم اما جلالت شیخ اقتضاء می‌کند که نقل شود. آدم گاهی تحت تأثیر تحقیقات اجلاء قرار می‌گیرد اما در عین حال می‌فرمودند: به بزرگان حسن ظن داشته باشد اما به تحقیقاتشان حسن ظن نداشته باشد تا بتوانید تأمل و تحقیق کنید. مرحوم شیخ یک تفصیل قائل شده‌اند در مسأله ظن بخلاف و عدم ظن بخلاف فرموده‌اند: شخصی است که حرفی زده و ما روی همین حرف احتمال تطابق ظاهر و باطن و عدم تطابق را می‌خواهیم بنا کنیم تا بگوئیم عادل است یا نه؟ فرموده‌اند: یک وقت احتمال تخالف بخاطر خطاست یک وقت بخاطر کذب است. من ۲۰ درصد احتمال می‌دهم که حرف زید درست باشد و ۸۰ درصد که ظن باشد احتمال می‌دهم که حرفش درست نباشد، شیخ فرموده‌اند اینکه درست نیست سبب این احتمال چیست؟ احتمال می‌دهیم اشتباه کرده باشد لهذا حرفش مطابق واقع نیست یا احتمال می‌دهم دروغ گفته باشد. اگر احتمال کذب می‌دهم و این مضر به عدالت است. اگر احتمال خطا می‌دهم مضر به عدالت نیست. پس تطابق ظاهر حسن با باطن که آیا باطن هم حسن است یا نه و ۸۰ درصد احتمال عدم تطابق می‌دهیم و ظن به خلاف دارم و ظن دارم که این زید خلاف واقع می‌گوید یا نه؟ ما باشیم و این حرف، این فرمایش غریب به نظر می‌رسد اصلاً بحث در باب عدالت بحث در باب خطا نیست، بحث معصیت و کذب است و کبیره انجام دادن. خطا که معصیت نیست. اصلاً بحث جائی است که احتمال کذب می‌دهیم. آن وقت اگر ۸۰ درصد احتمال کذب است که ظن به خلاف است. اگر ۲۰ درصد است که ظن به وفاق است و ۵۰ درصد است که شک است. باب عدالت یعنی چه؟ یعنی زید ظاهرش معصیت‌های ظاهره را ندارد اما من نمی‌دانم که دارد خودنمایی می‌کند یا اینکه چون باطنش

اهل معصیت نیست، معصیت ظاهری ندارد. خطا که معصیت نیست، کذب معصیت است. پس اصلاً بحث سر کذب و معصیت است و اصرار بر صغائر اگر احتمال خطا می دهیم که ربطی به عدالت ندارد. عادلانه که قطعاً عادل است. در عین اینکه یقین دارم که خطا کرده نه اینکه ظن به خطا دارم از عدالت ساقط نمی شود. یعنی اگر کسی که عادل است و یک دروغ قطعی گفت اما می دانم که اشتباه کرده، آیا این از عدالت ساقط می شود؟ نه. معصیت عدالت را خراب می کند.

در باب اقرار این بحث معقول است تفصیل بین کذب و خطا. اگر زید گفت این عبا مال عمرو است چه احتمال بدهیم دروغ می گوید و چه احتمال بدهیم خطا می کند بحث این است که این یکسان است. یعنی اگر گفت این مال عمرو است این کشف نمی کند که مال عمرو است چه خطا کرده باشد یا دروغ گفته باشد. در خبر ثقة، ظواهر الفاظ جا دارد اما در باب عدالت جا ندارد. چون عدالت خطا با کذب فرق می کند.

بحث ما الآن در رابطه با این دو قول است: قول به اینکه ظن به خلاف نباید باشد و قول به اینکه حتی مع الظن بالخلاف اشکال ندارد عدالت. یعنی زید آدمی است که از او معصیتی ندیدم و با او محشور بوده ام اما روی جهات و قرائنی شک دارم که آیا باطنش هم مثل ظاهرش است یا نه؟ یا شک دارم و یا ۸۰ درصد ظن دارم که باطنش خوب نیست. این دو قول که گفته اند این شخص عادل است دلیلشان چیست؟

دلیل یکی از دو چیز باید باشد: یا بنای عقلاء و یا ادله شرعیه. بنای عقلاء یعنی طریقت عقلائی بر کشف حسن ظاهر از حسن واقع که همچنین چیزی نداریم و هیچ وقت عقلاء صرف ظاهر خوب را کاشف از باطن خوب

نمی‌دانند. ظاهر و باطن در همه چیز دوتاست گاهی یتطابقان و گاهی یتخالفان. بله گاهی انسان روی قرائن از ظاهر شخصی اطمینان پیدا می‌کند که باطنش همین است اما قرینه لازم دارد. صرف اینکه یک شخص نماز می‌خواند آیا کشف می‌کند که باطنش هم همین است؟ نه.

پس در این زمینه بنای عقلاء نداریم. در باب ظواهر و قول ثقه و اقرار بنای عقلاء داریم چرا آنجا هست اینجا نیست؟ وقتی که زید گفت این عبا مال عمرو است، ظاهر این حرف و اقرار این است که عبا ملک عمرو است آیا وقتی نمی‌دانم که این اقرار از باطن گوینده هم هست یا دارد شوخی می‌کند؟ الظاهر طریق الی الباطن، که سیره و بنای عقلاء هم هست. اما در باب عدالت اگر ما گفتیم که عدالت ملکه است و حالتی است که از گناه بدش می‌آید که قائلین به این قول یک عده‌شان قول چهارم و پنجم را گفته‌اند. یعنی بنابر این مبنا که عدالت ملکه است، یک باطن خوب آیا ظاهر خوب عند العقلاء طریقت دارد از باطن خوب؟ ظاهراً همچنین چیزی نیست. می‌ماند مسأله شرعی، اگر شارع فرموده باشد که حسن ظاهر کاشف اوست پیش من شارع از حسن باطن. *آمننا وسلمنا علی الرأس والعین* می‌پذیریم. مدعا این است که شارع فرموده، قائلین به قول چهارم و پنجم ادعایشان این است که طریقت تعبیه دارد. از روایات استفاده می‌شود که کسی که حسن ظاهر دارد فظنوا به خیراً. یعنی هر جا گفتیم عدالت شرط است مرادم حسن ظاهر است و احراز وجدانی یا اماره حسن باطن نیست اگر روایات در بین امور تام باشد سنداً و دلالة حرف خیلی خوبی است اما بحث سر اثبات است. اگر فقط یک روایت داشته باشیم کافی است. که بگوید از لسان معصوم سندش حجت باشد و از نظر دلالت تام باشد که معصوم اراده کرده‌اند و از نظر اعراض گیری نداشته

باشد تا ادله حجیت نتواند متعارضین را بگیرد و جهات شروط حجیت کامل باشد و شبهه معتبره جهت صدورى نداشته باشد مسأله تقیه در آن نباشد ولو باصل عدم تقیه رفعش کنیم. پس یک روایت جامعه للشروط داشته باشیم کافی است و می گوئیم حسن ظاهر طریق تبعدی شرعی است و شارع فرموده است اما بحث سر این است که آیا این روایت را داریم یا نه؟ قائلین به این دو قول گفته اند داریم. روایات همان روایاتی است خواندم که یکی این بود: فَمَنْ لَمْ تَرَ بَعِيْنِكَ يَرْتَكِبْ ذَنْبًا و لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ شَاهِدَانِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ السِّرِّ وَالْعَدَالَةِ. یا روایت دیگر حسنه بزنی: بعد أن يعرف منه خير، ظاهرش ظاهر خیر باشد و از او خیر شناخته شود این را می گویند حسن ظاهر است. مشهور گفته اند اینها تام نیست و یک مشت جواب از این روایات داده اند. آنچه به نظر می رسد که عمده جواب از این روایات است یک مطلب است و اشکالهای دیگر تام نیست، اگر این اشکال تام نبود فکر می کنم که باید به روایت عمل کرد و قائل به یکی از دو قول چهارم و پنجم شد. و آن اشکال این است که اولاً اشکال سندی کرده اند ولی این دو روایتی که خواندم معتبر هستند. عمده اشکال بر این روایات احراز است، احدی قائل نداریم. وقتی که احدی قائل ندارد باید بگوئیم یک چیز دیگر اراده شده و قضیه خارجیه بوده است. فرض کنید ایام معصومین علیهم السلام اصرار بوده که شهادت شیعهها را قبول نکنند، امام یک حرفی خواسته اند در دهانها بیاندازد که قاضی نتواند این کار را بکند. فرموده اند: خوب گناهی که از او ندیده ای چرا شهادتش را قبول نمی کنی. دو نفر که شهادت نداده اند که معصیت کار است چرا شهادتش را قبول نمی کنی. حرفی هم هست که مردم می پسندند.

بنابر اینکه اعراض مُخل است و اینگونه اعراض را اگر شما از شیخ

طوسی تا امروز یک فقیه پیدا کردید که حتی اینطور اعراض را مخل نداند، در اصول می‌گویند و در فقه گاهی ملتزم شده‌اند که اعراض کاسر هست یا نه و عمل جابر هست یا نه؟ خیلی‌ها گفته‌اند عمل جابر نیست اما اعراض را کاسر دانسته‌اند. بعضی‌ها هم گفته‌اند که اعراض کاسر نیست. اما در عین حال اگر در فقه بگردید همان که می‌فرماید اعراض کاسر نیست، باز در یک مواردی به اعراض تمسک کرده است. اگر اعراض، اعراض عمومی باشد و من فکر نمی‌کنم در فقه اعراض‌های عمومی اگر دوتا باشد یکی این است.

شیخ طوسی از قائلین به قول چهارم یا پنجم است اما در مبسوط چیزی فرموده ولی در خلاف چیز دیگر فرموده است. یعنی یک قائلی از فقهاء پیدا کنید که قائل به این قول باشد و پایبندش باشد. مرحوم آسید احمد خوانساری که قائل به قول پنجم بودند در حاشیه عروه اینطور قائلند ولی در جامع المدارک قائل نیستند با اینکه کتاب علمی است. یعنی شما یک فقیه از فقهای که قائل به یکی از این دو قول در باب عدالت باشد و در جای دیگر خودش خلاف نکرده باشد. پس قائلین به این دو قول، استوار به این اقوال نیستند. حالا می‌فرمائید نظرشان عوض شده است. پس قولی است که نظر عوض شو در آن است و چه اعراض بزرگتر از این و بگوئیم اشکالی ندارد.

اگر از این اشکال بگذریم اشکال‌های دیگر اشکال نیست یعنی اشکال‌های دیگر قابل جواب است.

## جلسه ۳۸۷

۲۱ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

روایاتی که دلالت و ظهور داشت در اینکه عدالت حسن ظاهر و طریق تبعدی به عدالت واقعیه است. یعنی عدالت را ملکه می‌دانستند اصحاب این قول و لکن فرموده بودند به تعبد روائی، روایات می‌گویند من لم تره بعینک یرتکب ذنباً فهو من أهل الستر والعدالة که همین که ظاهرش، ظاهر حسن است، این حسن ظاهر تعبداً شرعياً کافی است که بگوئیم این شخص ملکه‌دار هست، این مسأله، مسأله قول به اینکه عدالت ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق است نیست، کسانی قائل شده‌اند که عدالت را ملکه می‌دانند نه ظهور اسلام مع عدم ظهور الفسق، اما می‌گویند طریق به عدالت، طریق مخصوص است که شارع در این مورد این طریق را جعل تبعدی کرده است بخاطر این روایات.

عرض شد که این روایات علی‌المبنی صحیح است و دلالتش هم ظهور دارد. تنها گیری که استناد به این روایات دارد این است که اعراض از آنها شده است. حتی بعضی هم که قائل شده‌اند خود همان‌ها در کتاب‌های دیگر و



نقل دیگر از آن‌ها قائل به این قول نشده‌اند. پس اعراض اگر یک جائی روایت را از حجیت می‌اندازد یکی‌اش اینجاست، چون اعراض مسلّم و مشهور، متقدمین، متأخرین، بلکه همانگونه‌ای که عرض شد اعراض عام فقهاست. این عمده اشکال است.

عرض شد که اگر ما از این اشکال دست برداریم و بگوئیم سند روایت درست است و این اشکال وارد نباشد اشکال‌های دیگر وارد نیست. چند اشکال کرده‌اند که چندتا را عرض می‌کنم: اشکال‌هایی که تام نیست:

گفته‌اند: این روایات که گفته است *فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً فهو من أهل الستر والعدالة*، اینجا اصل تأسیس است و یا اصل ارشاد به عقل است؟ روایت می‌گوید کسی که ندیدید گناه کند و دو شاهد هم اقامه نشده که گنهکار است این عادل است. این روایت چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید مطلبی که مورد اعتماد عقلاء نیست، شارع در اینجا قرار داده که اسمش می‌شود تأسیس، یا اینکه نه این روایت می‌خواهد بگوید عقلاء اینطور عمل می‌کنند. کسی را که ندیده‌اند گناه کند شهودی هم که معصیتش نیست، بنابر عدالتش می‌گذارند. که به عبارت دیگر روایت یک چیزی فراتر و اوسع از بناء عقلاء می‌خواهد بگوید یا نه ارشادی است؟

مستشکل فرموده روایت ارشاد و اشاره به بناء عقلاست، اگر اینطور شد پس پیش عقلاء حسن ظاهر بمجرده همیشه کاشف از حسن واقع نیست، پس این روایات گیری ندارد و نمی‌تواند حرف مشهور را که گفته‌اند حسن ظاهر در وقتی طریق به عدالت است که موجب اطمینان شخصی یا نوعی شود، این روایات خلاف آن‌ها نمی‌خواهد بگوید.

این حرف هم صغراً و هم کبراً اشکال دارد. اما صغری، خلاف اطلاقش

است، روایت می فرماید: فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً فهو من أهل الستر والعدالة، این اطلاق است در جاهای دیگر چگونه عمل می کنید، اینجا هم همانگونه است.

و اما کبری، اگر ما بخواهیم این حرف را باز کنیم و در این صغری بزیم، در دیگر امارات و اصول عملیه چکار می کنید؟ آیا در آنها هم می گوئید که ارشاد به بنای عقلاست؟ اگر این را بگوئید که نمی گوئید و احدی نمی گوید، دیگر نه اطلاق و نه اماره برای ما نمی ماند. استصحاب، دلیلی که می گوید لا تنقض الیقین بالشک آیا این تأسیس است یا اشاره به بناء عقلاست؟ عقلاء استصحاب دارند. اگر کسی را که غنی بوده و حالا شک می کنید استصحاب غنا در او می کنند. اما چه موقع روی استصحاب بنای می گذارند؟ یعنی اگر شخصی آدرس داشت و روی آن آدرس برایش نامه می فرستاده اند حالا چند سالی گذشته، احتمال می دهند بلکه ظن دارند که از این آدرس منتقل شده باشد. آیا به آن آدرس پول برایش می فرستند یا تحقیق می کنند؟ شما می گوئید روایات استصحاب اشاره به بنای عقلاست؟ کسی اصلاً این حرف را نگفته؟ یا می گوئید: نه، روایات استصحاب اطلاق دارد. تمسک به استصحاب می شود. اگر مُحدث بوده استصحاب حدث می کند ولو ظن داشته باشد که وضو گرفته است. اگر طهارت داشته استصحاب طهارت می کند ولو ظن داشته که خوابش برده است. پس اشاره به بنای عقلاء نیست و هکذا در بینة، قول ثقه، اقرار، امارات و دیگر امور، کجا عقلاء برائت جاری می کنند؟ در جایی که ظن به خلاف دارند. در حالی که شما می گوئید برائت جاری است حتی مع الظن بالخلاف.

عین اصول عملیه ای که شرع دارد، عقلاء هم اصول عملیه دارند، عین

اماراتی که شرع دارد عقلاء هم همین امارات را دارند. اما فرق ادله شرعیه و عقلائیه، اصول شرعیه و عقلائیه این است که عقلاء مع الظن بالخلاف اقدام نمی‌کنند و در اصول شرعیه و امارات شرعیه مع الظن بالخلاف جاری است. بقول شیخ انصاری الغ احتمال الخلاف، نه اینکه احتمال خلاف نیست، می‌گوید به احتمال خلاف اعتنا نکن. اما در اصول عقلائیه و امارات عقلائیه، اگر احتمال خلاف دهند، به این احتمال اعتنا نمی‌کنند و لهذا از اول تا آخر اصول و از اول تا آخر فقه در قواعد فقهیه ادله‌ای که روایات دارد حمل بر اطلاق می‌کنند. و اراده استعمالیه طریق به اراده جدیه است و همین ظاهر روایت از آن مراد است و شارع آن را اراده کرده است. در اصول شرعیه و امارات شرعیه ما اطلاق داریم، وقتی که اطلاق داریم نمی‌دانم این اشاره به بنای عقلاست، عقلاء قاعده تجاوز دارند وقتی که از چیزی گذشتند و شک کردند اعتنا نمی‌کنند. اما چه موقع اعتنا نمی‌کنند؟ در جائی که وهم و شک ضعیف باشد. اما اگر شک قوی باشد و ظن باشد باز هم اعتناء نمی‌کنند؟ عقلاء در همه امورشان ولو قصه گذشته، بررسی می‌کنند خصوصاً اگر ظن به خلاف پیدا کنند. با اینکه شارع فرموده بررسی نشود.

پس ما باشیم و این اشکال، این اشکال وارد نیست. یعنی اگر کسی به اعراض روایت را از حجیت ساقط نکند این اشکال نمی‌تواند اشکال باشد. اولاً در ما نحن فیه این اشکال منافات با اطلاق دارد. ثانیاً: کبری این اشکال را اینجا می‌کنند یا همه جائی که نظیر این است، این اشکال را می‌کنند؟ اگر بخواهند این اشکال را همه جا بکنند کل فقه عوض می‌شود و به هیچ قاعده‌ای نمی‌توانیم عمل کنیم و استدلال نمائیم.

پس عمده اشکال به استدلال به این روایات برای طریقت تعبدیه محض

به حسن ظاهر و کاشفیتش از عدالت واقعیه که ملکه است، عمده اشکال مسأله اعراض است مثل جاهای دیگری که اعراض شده است. وقتی که اعراض شد به آن عمل نمی‌شود و اینکه اعراض کاسر هست یا نیست، این از مواردی است که قدر متیقن است که اعراض کاسر است. اگر کسی هم جائی اعراض را کاسر نداند بخاطر اینکه بگوید اعراض همه فقهاء نیست و اعراض یک عده است، اینجا دیگر اعراض همه است و نظائر متعدد در فقه دارد که با اعراض‌های عمومی تمام فقهاء است برمی‌دارند. پس این اشکال تام نیست.

اشکال دیگر شده که به نظر می‌رسد تام نباشد. و آن اشکال به غلبه کرده‌اند. خواسته‌اند بگویند این روایات اگر سندش درست است. اما دلالت ندارد که (عرض شد دلالتش تام است اما اعراض دارد) اگر سندش درست است دلالت ندارد. به چه جهت؟ بخاطر اینکه بحث غلبه که در فقه هم مرتب مطرح می‌شود و فقهاء غالباً اشکال می‌کنند. گفته‌اند اگر مضمون روایت را بگیریم. فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً ولم یشهد علیه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة. کسی که شما خودتان ندیده‌اید که گناه کرده باشد و دو شاهد هم شهادت نداده‌اند که گناه کرده، این عادل است. گفته‌اند وقتی که اینطور شد غالباً این آدم عادل است، اگر عادل نبود شما از او گناه می‌دیدید یا کسی دیگر از او گناه می‌دید و شهادت می‌داد. پس باید ملکه داشته باشد و غالباً اینطور آدم عادل است پس منافات با قول مشهور ندارد این روایت. روایت نمی‌خواهد بگوید حسن ظاهر بمجرد (یعنی قول چهارم و پنجم را نمی‌خواهد بگوید) مستشکل این را می‌گوید: اصحاب قول چهارم و پنجم نمی‌توانند به این روایت استدلال کنند چون روایات مخالف مشهور نیست، یک مسأله غالبی را می‌خواهد بگوید. ما باشیم و این اشکال، این اشکال تام

نیست و جاهای دیگر آقایان نظیر این اشکال را رد کرده‌اند. هم صغری و هم کبری اشکال دارد. اما صغری: راستی غالباً اینگونه است؟ در غیر عدالت اینطور نیست چه برسد به عدالت که مشکل‌تر از دیگر ملکات است. اگر در کسی ما بخل ندیدیم، کسی هم نقل نکرد که بخیل است آیا حکم می‌کنید که بخیل نیست و غالباً اینگونه آدم بخیل نیست، آیا این غلبه در اینگونه صفات هست تا در عدالت بخواهیم غلبه دهیم که چون ندیدیم گناه می‌کند پس عادل است. عدالت که یک و ده و صدتا چیز نیست که انسان باید مواظبش باشد موانع و مغریات بسیار دارد و کشمکش دارد. پس همچنین غلبه‌ای ظاهراً نیست. بر فرض که همچنین غلبه‌ای باشد روی حساب احتمالات، اگر من از صد نفر گناه ندیدم از فامیل و دوستان و کسی هم شهادت بر فسق این‌ها نداده باشد. چرا؟ چون کجای فقها خصوصاً از شیخ به این طرف غلبه وجود سبب صرف اطلاق می‌شده است. آیا این کبری تام است که اگر غلبه‌ای بود، این غلبه ملاک تعمیم حکم است حتی لغیر مورد الغالب، ما همچنین چیزی نداریم. پس این اشکال هم صغری و کبری تام نیست.

عمده این است که قول چهارم و پنجم روایت دارد و سندش معتبر است و دلالتش هم ظهور دارد اما جامع شرائط حجیت نیست، چون یکی از شروط حجیت روایت، سند است، دیگری ظهور دلالتی است و دیگری اعراض اهل خبره از آن نشده باشد و اینجا اعراض اهل خبره از آن‌ها است، خوب پس روایت چه می‌خواهد بگوید؟ باید حملش کنیم بر قضیه خارجی، ولو حمل بر قضیه خارجی خلاف اصل است و اصل عقلانی این است که حمل کنیم بر قضیه حقیقیه، اما در اینجا چون اعراض هست باید روایت را توجیه کنیم چون حمل بر قضیه حقیقیه اشکال‌های بزرگ‌تری را باعث می‌شود.

والحاصل: نتیجه این شد که حسن ظاهر طریقت دارد به شرطی که حسن ظاهر گونه‌ای باشد که انسان ظن پیدا کند که این باطن مثل ظاهرش است. این شخص عادل است، نه یک حسن ظاهری باشد که من شک دارم که دارد ظاهرسازی می‌کند یا نه؟ یا من وهمم این است که ظاهرش مطابق با باطنش است، مضمونم این است که دارد ظاهرسازی می‌کند و باطنش ملکه عدالت ندارد. که این قول، قول مشهور است و حد وسط است بین قول به اشتراط علم یا اطمینان و ثوق و بین قول عدم الظن بر خلاف و عدم احتیاج الی الظن بالوافق.

پس بالتجیه کسی که حسن ظاهر دارد، این حسن ظاهر عدالت است و معظم فرموده‌اند: بشرطی که این حسن ظاهر کاشف باشد عن الملكة ظناً. علماً لازم نیست اطمیناناً لازم نیست.

یک تنبیه دیگر مسأله عصیان بالنسبه به فاعل و فعل است. این از مسلمات است و درست هم هست و شاید مخالفی هم اینجا نداشته باشد و آن این است که عدالت چیست؟ ملکه اجتناب از کبائر و اصرار بر صغائر است و یا بفرمائید اجتناب از منافیات مروّت. که البته ما ملتزم شدیم و گفتیم منافیات مروّت اگر به جایی نرسید که موجب اهانت خود شخص شد بعنوان یک مؤمن که می‌شود از کبائر و اگر از صغائر بود و اصرار بر آن داشت می‌شود صغائر، اما اگر منافیات مروّت یکی از عناوین کبائر یا اصرار بر صغائر بر آن صدق نکرد منافات با عدالت ندارد.

خوب این کبیره یعنی مشروب خوردن، آیا منافات با عدالت دارد؟ یعنی غیبت کردن و دروغ گفتن؟ نه. این‌ها در جایی منافات با عدالت دارد که معصیت فاعلی باشد. یعنی این شخصی که دارد دروغ می‌گوید معذور نباشد

در این دروغ و غیبت عذر عقلی و شرعی نداشته باشد. گناه کرده بدون عذر عقلی و شرعی، این است که کبیره است و کبیره‌ای است که منافات با عدالت دارد.

شخصی دروغ می‌گوید و نمی‌داند دروغ است، جهل مرکب است، از روی قرائن و آدم خوش باور است یقین کرد که زید رفته حج، برای شما نقل کرد و راستی فکر می‌کرد که زید به حج رفته است، واقعاً هم کشف شد که دروغ است، آیا این از عدالت تساقط می‌کند؟ نه. ولو دروغ گفته. یا شخصی مظلوم بود غیبت کرد؟ کشف ستر کرد آیا غیبت هست؟ بله. آیا غیبت است؟ نه چون شارع اجازه داده که از خودش دفاع کند و مصداق مظلوم است یا فرض کنید مصداق مظلوم نیست ولی بین خود و خدا فکر می‌کند که مصداق مظلوم است، غیبت کرده ولی منافات با عدالت ندارد. اصلاً وقتی که مخالفت فاعلی نباشد، این عصیان بالحمل الشائع صدق نمی‌کند.

مخالفت بر فعلی و فاعلی صدق می‌کند اما عصیان و ذنب و فسق فقط که فاعلی صدق می‌کند و بر فعلی صدق نمی‌کند. غذاهائی که روی ترخیصات شرعیه مؤمنین می‌خورند اگر این‌ها واقعاً حرام باشد آیا حرام خورده یا نه؟ اگر واقعاً نجس واقعی باشند که حرام است اکل و شربش، آیا از عدالت افتاد؟ نه. شارع گفته کلّ شیء لک حلال، لک نظیف و این معذور است.

معصیت و مخالفت مولی در وقتی کبیره است و اتیان به کبیره و اصرار به صغیره در وقتی منافات با عدالت دارد که این آتی معذور نباشد به عذر عقلی او شرعی. و گفته‌اند معصیت باید فاعلی باشد تا منافات با عدالت باشد، معصیت فعلیه، اگر فاعلیه نبود منافات با عدالت ندارد. مسامحه هم هست بخاطر این است که اصلاً به آن معصیت نمی‌گویند. آدم مظلومی که غیبت

می کند می گوئیم معصیت است اما فاعلی نیست، خیر. اصلاً معصیت نیست. غیبت هست ولی ما پنج نوع غیبت داریم: واجب، حرام، مستحب، مکروه، مباح و کذب هم همینطور. در روایت است که در اصلاح اگر انسان دروغ گفت خدا صادق می نویسد و اگر راست گفت خدا کاذب می نویسد. آنجا راست گفتنش منافات با عدالت دارد. اگر کسی مدح کسی را کرد و بخاطر این مدح او را می کشند آیا مدح او جائز است؟ اینجا می شود حرام.

پس در اتیان به کبیره باید فاعل معذور نباشد و این قید را دارد. اگر کسی می گوید منافیات مروت منافات با عدالت دارد در جایی است که شخص آتی به منافیات مروت معذور نباشد اگر معذور بود منافات ندارد.

مسأله مشکل که فردا عرض می کنم و از نظر اجتهادی مشکل است و فقهاء مختلف نظر داده اند عند الشک حکم چیست؟ من دیدم که زید دارد غیبت می کند نمی دانم که عذر دارد یا نه. که اگر نداشته باشد منافات با عدالت است و اگر داشته باشد منافات با عدالت نیست. آیا اصل عذر است یا عذر یا اصلی نداریم؟



## جلسه ۳۸۸

۲۲ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

مسأله این است که اتیان به کبیره و اصرار بر صغیره یا حتی منافیات مروت این منافات با عدالت دارد. اگر احراز شد که زید کبیره انجام داد عادل نیست و اگر احراز شد در این اتیان معذور بوده یا عذر عقلی داشته مثل جهل قصوری یا عذر شرعی داشته مثل ضرر و جرح این منافات با عدالت ندارد. اگر شک شد، یک شخصی معصیتی انجام داد نمی‌دانیم فاعلی بوده یا نه، آیا اصلی در مسأله داریم که بگویید فاعلی است یا فاعلی نیست یا اینکه در مسأله اصلی نداریم. بحث پراکنده در فقه محرز هست اما آن قدری که من بررسی کردم یک بحث کامل و کافی یک جا برخورد نکردم. در باب قضاء، شهادت، امر بمعروف و نهی عن المنکر، صلاة جماعت، تقلید بحث شده و اشاره شده است. بحثی است گسترده و محل ابتلای بسیار و موارد مختلفه دارد.

ما باید ببینیم از ادله اصل استفاده می‌شود یا نه؟ کتاب الفقه را می‌خوانم چون حرف جواهر را نقل فرموده است و خود ایشان فرمایشاتی دارند و بعد عرض می‌کنم که چه به نظر می‌رسد. کتاب قضاء الفقه ج ۸۴ ص ۱۸۵ بحث

این است که قاضی وقتی که شهود پیش او می‌آید و کسی آمد این شاهد را تزکیه کرد و گفت این شهود عادل هستند یا کسی آمد و شهود را جرح کرد و گفت فاسقند. آیا در تزکیه و جرح یا هر دو ذکر سبب لازم است یا نه؟ به این مناسبت مسأله مطرح شده است. **ثمّ الظاهر أنّه يكفي الجرح إذا رآه يفعل الحرام وان لم يعلم أنّه قصده و اضطر اليه (معصیت فعلی) کسی گفت من دیدم که این شاهد زنا کرده است. قاضی می‌گوید می‌دانی در این زنا معذور نبوده، می‌گویند لازم نیست قاضی از جارح همچنین سؤالی بکند و نه لازم است جارح در حجیت و نفوذ جرحش بگوید من می‌دانم این فعل معصیت فاعل معذور نبوده است) مثلاً إذا رآه يزني حق له الشهادة بزناه كما حق له الشهادة بفسقه ولو ان احتمل أنّه اضطر الى الزنا. پس زانی علی فرض این احتمال عاصی نیست ولو معصیت فعلی بوده، معصیت فاعلی نبوده است. این احتمال مانع این نمی‌شود که شخص بیاید پیش قاضی و بگوید من دیدم که این زنا کرد و بعد هم حکم کند (این شاهد) که این آدم فاسق است ولو احتمال دهد که معصیت فاعلی نباشد) بعد ایشان قرائنی ذکر می‌کنند. **ولذا لا يسأل الحاكم الشرعي شهود الزنا واللواط وشرب الخمر هل أنّه كان مكرها، هل أنّه كان مضطراً، هل انه كان يفعل في حال السكر، أو السهو أو غير ذلك. وكذلك في باب النهي عن المنكر (آیا واجب نیست بر شما که او را نهی از منکر کنید یا اینکه جاهل است یا اینکه عذری دارد که دارد شراب می‌خورد یا مکره است)****

**فهل النهي لا يجب مع الاحتمال، ان ذلك مما لا يقولون به، نمی‌گویند با وجود احتمال عذر نهی از منکر ساقط می‌شود) ولذا اذا رآه يشرب الخمر يجب عليه نهيه وان احتمال أنّه يشرب لمرض ونحوه. پس معصیت بوجودها الخارجی موجب فسق است و موجب وجوب نهی از منکر است حتی اگر احتمال دهیم فاعلی نباشد.**

صاحب جواهر بعکس فرموده است: ومنه يُعلم ان قول الجواهر ممنوع. صاحب جواهر فرموده است: ثم انّ المراد بمشاوره فعل ما يقدر في العدالة المراد حصول العلم بكونه على الوجه المحرم. بدانیم که معصیت فاعلی است. والام يشهد به ضرورة اهمية شرب الخمر مثلاً من ذلك (شرب خمر همیشه معصیت نیست، شرب خمر بدون عذر معصیت است و این شرب خمر را دیده و بی عذر بودن را نمی‌داند) ودعوى ان للافعال ظهوراً يجب لأخذ به كالأقوال واضحة الضعف. صاحب جواهر اینجا یک کبری کلی را زده‌اند که خود ایشان در موارد مختلف ملتزم به این کبرای کلی هستند. آنچه ما در ارتکازمان از جواهر به این طرف در فقه و از رسائل به این طرف در اصول هست، اینکه ظواهر الفاظ حجت است فقط و فقط. هیچ ظهور دیگری حجیت ندارد. علم لازم است وجدانی یا تعبدی. مجرد ظهور با احتمال خلاف. این حجیت قاصر به الفاظ است و تسالم است. اما اگر فعل یک ظهور داشت آیا این ظهور افعال حجیت دارد؟ یک کبرای کلی است که خیلی جاها محل بحث و کلام می‌شود. یکی از آنجاها مسأله جماعت است که محل خلاف است. و خود صاحب جواهر در باب جماعت مخالف اینجا فرموده، شهادة فعلیه، اگر دو نفر عادل گفتند این امام جماعت عادل است می‌توانید پشت سرش نماز بخوانید. اما اگر شما دیدید که دو عادل پشت سر کسی نماز می‌خوانند و آیا این شهادة فعلیه حجیت دارد؟ با اینکه احتمال دارد که این روی جهتی پشت سرش نماز می‌خوانند مثلاً از باب تقیه، اما اصل عدم این است که ظهور دارد. یا اینکه این‌ها را کسی مکره کرده که نماز بخوانند. اگر شاید احتمال عقلانی شد مع ذلک نماز خواندن دو نفر عادل پشت سر کسی که شما او را نمی‌شناسید، آیا این فعل نماز کالقول، این ظهور حجیت دارد که صاحب جواهر فعل را بعنوان

یک کبرای کلی می فرمایند: ودعوى ان للافعال ظهوراً يجب الأخذ به كالأقوال واضحة الضعف، فإنّ الفعل من حيث هو كذلك الا ظهور فيه، اینجا می فرمایند فعل من حيث هو ظهور ندارد که بحثی است در جایش. ایشان فرموده اند از این حرف هائی که زدیم در الفقه يعلم این فرمایش های جواهر ممنوع. چرا؟ چون همین احتمال در غلط، سهو می آید، آیا اصالة عدم اللفظ، اصالة عدم السهو اصل عقلائی هست یا نه؟ می فرمایند: بله. پس اصالة عدم العذر هم اصل عقلائی هست. فان حال الاضطرار والإكراه وما اشبه في الأفعال حال السهو والنسيان والغلط في الأقوال، فلما انّ العرف يحمل اللفظ على غيرها كذلك العرف يحمل الفعل على غيرها الا اذا ثبت المخرج في اللفظ أو الفعل. بعد هم چند استبعاد فرموده اند برای تأیید فرمایش خودشان و خلاف صاحب جواهر. ولو كان الأمر كما ذكره الجواهر لم يحق للحاكم قبل المرتد وقصاص القاتل إذا لم يرضيا بالإجابة حين سئل عنها هل ردّتك جدّ أو هزل، وهل قتلك لسبب مشروع أو بلا سبب (پس فعل حجیت دارد والا بنا بود قاضی حق نداشته باشد طبق شهادت شهود حکم کند مگر بعد از اینکه ثابت شود که احتمال عذری در او نبوده و یا کسی، کسی را کشت و دو عادل گفتند ما دیدیم که زید عمرو را کشت، قاضی به همین مقدار حکم می کند که این قاتل است. ایشان می فرمایند اگر فرمایش صاحب جواهر تام باشد بنا بود که قاضی نتواند آیا شما عذری در این قتل داشتی یا نه؟ شاید عذر داشته است) ضرورة اعمية اللفظ عن الجدّ والقتل عن الموجب للقصاص. (جواهر ج ۴۰ ص ۱۲۵ آخر صفحه) پس جواهر در مورد شک اصالة العذری است. اگر دیدیم زید معصیت فعلی انجام داد نمی دانیم معصیت فاعلی هم هست یا نه؟ جواهر می گوید: اصل عدم الفاعلیة است. الفقه می فرماید: اصل الفاعلیة است. در کتاب امر بالمعروف والنهی عن المنکر الفقه

باز هم همین فرمایش را فرموده، که اگر کسی را دیدید که معصیت فعلی انجام می‌دهد و شک دارید که عذر دارد تا گنهکار نباشد یا عذر ندارد، باید نهی از منکرش کنیم. باید ثابت شود که این معذور است تا نهی از منکر نخواهد.

صاحب جواهر در باب نهی از منکر فرموده‌اند اصل عدم عذر است باید امر بمعروف و نهی از منکر کرد مگر جائی که بدانیم که طرف عذر دارد یا وجدانی یا تعبدی. (جواهر ج ۲۱ ص ۳۷۰ - ۳۷۱) در باب امر بمعروف و نهی از منکر که در آنجا اصالة عدم العذر را فرموده‌اند. در جواهر ج ۴ ص ۱۲۵ و ۱۲۶ اینجا اصالة العذر فرموده‌اند الفقه ج ۸۴ ص ۱۸۵ / ج ۴۸ ص ۱۸۳ امر بمعروف و نهی از منکر که در هر دو اصالة عدم العذر فرموده‌اند.

آنکه اجمالاً به نظر می‌رسد و تتبع بیشتر می‌خواهد. ما اگر در ابواب مختلفه حرف‌های مختلف داریم، ادله مختلفه داریم یا در ابواب مختلفه یک حرف داریم. برداشت از ادله عامه چیست؟ اگر در جائی دلیل خاص داشتیم که لا بأس. غالباً ادعا نمی‌کنند. اما بحث در اصل عملی نسبت به جائی است که ما دلیل خاص نداریم. بعد از این توضیحاً به این اصل که حدود مطلب روشن شود. اگر در جائی شخص علم پیدا کرد به هر سببی که بود، علم حجیت دارد. اگر دید که کسی دارد شراب می‌خورد و می‌داند که معذور است نه نهی از منکرش واجب است و نه موجب فسقش می‌شود و نه می‌تواند شهادت دهد که زید فاسق است. کالعلم، تعبد شرعیه است چه اماره و چه اصل عملی. چون معلوم الحجیه است. اگر به عکس علم شد، زید دارد شراب می‌خورد شما علم پیدا کردید که عذر ندارد اینجا هم بحثی نیست. معصیت فاعلی است و می‌توانید شهادت دهید و واجب است نهی از منکر و احکام بر

آن مرتب است کالعلم هم علم تبعدی است. اما تمام بحث در این است که نه علم وجدانی نه تبعدی داریم، نه عام و نه در مورد خاص. دیدیم زید دارد وارد خانه زانیه می شود نمی دانیم که می خواهد نهی از منکر کند یا می خواهد زنا کند یا می خواهد متعه کند. آیا واجب است که جلوی او را بگیریم که نرو و اگر دیدیم دارد پیش قاضی شهادت می دهد بگوئیم من دیدم که رفت توی خانه زنا. قاعده اش چیست؟ دو تا حرف دو طرف هست ببینیم کدام تام است:

۱- معصیت یک امر بسیطی است اگر ما شک کردیم که شخص عذر دارد یا نه، اصل عدم العذر است پس شخص عاصی است. چون معصیت فعلی که هست و فعل گناه است و اگر شک کردیم که عذر دارد یا نه؟ آیا الأصل وجود العذر، امر وجودی که متعلق اصل نمی شود، امر عدمی متعلق به اصل می شود. الأصل عدم العذر، پس معصیه، به این می شود فرمایش الفقه را توجیه کرد.

اشکال: اگر معصیت فاعلی نباشد معصیت نیست، و ما شک می کنیم که این معصیه أم لا؟ چون اگر معذور باشد که اصلاً معصیت نیست و الأصل عدم المعصیه این اشکال تام نیست اگر اصل اول درست شود. چرا؟ چون اصل عدم معصیت مسبب است از اصل عذر و عدم عذر.

من شک می کنم که این شخص که دارد می رود در خانه زانیه، آیا این شخص معصیت می خواهد بکند و بعد از تحقق فعل معصیت بود یا نه؟ الأصل عدم المعصیه. این اصل عدم معصیت که حکم است، موضوعش شک در معصیت و عدم معصیت است. این شک در معصیت و عدم معصیت مسبب است از شک در اینکه این معذور است یا نه؟ اگر گفتید الأصل عدم العذر، یتحقق المعصیه. اصل عدم عذر اگر تام باشد اصل سببی است نوبت به اصل عدم معصیت نمی گذارد مثل تمام موارد دیگر که اصل سببی موضوع ندارد.

اگر شما فرمودید اصل عدم عذر تام است، اگر گفتید معصیت یعنی زنا کردن و شراب خوردن، کسی که عذر داشته باشد معصیت نیست، این فعل، فعل المعصیه هست، نمی‌دانم که عذر دارد یا نه، اگر گفتید الأصل ان الشک فی العذر و رفع ما لا يعلمون، اصل عدم عذر است، لم یبین لی عذره اصل عدم عذر است، پس معصیت است. اگر این شد شک در معصیت نمی‌ماند تا بگوئیم اصل عدم معصیت است. این حرف این طرف.

حرف صاحب جواهر که اصالة العذری هستند، ایشان فرمودند که فعل گنگ است و ظهور جحیت ندارد و فعل معصیت در وقتی مسقط عدالت و منافات با عدالت دارد که طرف عذر نداشته باشد و من نمی‌دانم که عذر نداشته باشد. آیا اینجا جای کلام از این دو اصل است؟ وربما یفصل: تمام معاصی را ما نباید یک طور بگوئیم، یک وقت زید دارد غیبت می‌کند، دروغ می‌گوید، شک می‌کنیم که عذر دارد در این دروغ و غیبت یا نه؟ یک وقت می‌بینیم زید دارد کسی را می‌کشد یا زنا می‌کند. پس مجوز است و عذر برای غیبت و دروغ بسیار است، التفات ندارد که این غیبت است و فکر می‌کند دارد مدح می‌کند در حالی که وارد تنقیصش می‌کند. یا دروغ می‌گوید چون مظلوم است. در اینجا می‌توانیم بگوئیم اصل عذر است یک وقت دارد کسی را می‌کشد اینجا اصل عدم است. یا اینکه بگوئیم اصلی نداریم و همه جا که مجبور نیستیم بگوئیم اصل داریم. باید محرز شود، عمومات اصول عقلیه یا شرعیه آیا اینجا را می‌گیرد یا نه؟

در الفقه در امر بمعروف و نهی از منکر استصحاب را مطرح کرده‌اند، به نظر می‌رسد که استصحاب اصل محکوم است، ما اصل حاکم داریم که باید در مورد آن صحبت کنیم.

## جلسه ۳۸۹

۲۳ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

تابع بحث دیروز دو مسأله است که از عروه می‌خوانم بعد صحبت‌های دیروز را تعقیب می‌کنم. یک مسأله در عروه در صلاة مسافر. در صلاة مسافر عروه چند فصل دارد. فصل الأول: في صلاة المسافر. مسأله ۳۵، إذا شك في كون السفر معصية أو لا مع كون الشبهة موضوعية فالأصل الإباحة إلا إذا كانت السابقة هي الحرمة. قصر و تمام دو اثر تعبدی برای غیر معصیتی و معصیتی است. حالا اگر شك شد که این سفر معصیتی است یا نه؟ آیا اصلی هست که بگوید هست یا نیست. ایشان می‌فرمایند: اگر شك کرد و شبهه موضوعیه است و بدانیم سفر معصیت چیست و غیر معصیت چیست آن وقت شك می‌کنیم که معصیتی است یا نه، اصل این است که سفر معصیتی نیست با این اصل روزه‌اش را می‌خورد و نمازش شکسته می‌شود. مگر استصحاب حرمت داشته باشیم. فرض کنید کسی برای معصیت به سفر رفت و در برگشت شك می‌کنیم که آیا سفر معصیتی است یا نه؟ شبهه موضوعیه می‌شود و استصحاب سفر معصیت است.



یک نکته عرض کنم. اینکه ایشان فرمودند فالأصل الإباحة، این اصل نسبت به استصحاب سببی است یا مسببی؟

مسئله دوم در صلاة جماعت، آخر صلاة جماعت، ایشان فصلی دارند بنام مستحبات الجماعة ومکروهاتها. بعد از مستحبات و مکروهات یک سری مسائل بیان کرده‌اند. مسئله ۱۱ می‌فرمایند: إذا عرف الإمام بالعدالة و شک کرد که آیا از عدالت ساقط شده یا نه؟ ثم شک فی حدوث فسقه، جاز له الاقتداء به عملاً بالاستصحاب ولذا لو رأى منه شيئاً وشك في أنه موجب للفسق أم لا؟ معظم محققین در مسئله اول حاشیه نکرده‌اند در اینجا کسانی چون آقا ضیاء، آقای بروجردی، آسید عبد الهادی حاشیه کرده‌اند و فرموده‌اند بشرطی که موضوعیه باشد. چون در مسئله اولی صاحب عروه فرموده اگر شبهه موضوعیه باشد اینجا ذکر نکرده که شبهه موضوعیه باشد. و آقایان در این مسئله همان قیدی که در مسئله اول در صلاة مسافر کرده بودند همان حرف را اینجا بعنوان حاشیه ذکر کرده‌اند.

این بحثی نیست که در شبهه مفهومیه باید مفهوم منقح شود و آن کار مجتهد است و کار مقلد نیست اما اگر شبهه موضوعیه بود، این کار مقلد است و مقلد می‌تواند استصحاب کند. در هر دو این مسئله صاحب عروه می‌فرمایند: استصحاب جاری است. ما نحن فیه از این قبیل است مسئله ما نحن فیه این است که زید غیبت کرد. کشف ستر مؤمن بود مسلماً و آن شخص هم راضی نیست مسلماً. ولی من شک دارم که آیا این شخص عذر دارد در این غیبت تا حرام نباشد و از عدالت ساقطش نکند یا اینکه در این غیبت عذر ندارد تا از عدالت ساقطش کند و به عبارت سابق معصیت فقط فعلی است تا منافات با عدالت نداشته باشد یا فاعلی هم هست تا منافات با عدالت داشته باشد. آیا من

اینجا می‌توانستم استصحاب عدالت کنم یا نه؟ این مبتنی بر این است که نظرتان نظیر صاحب جواهر باشد یا الفقه. اگر نظر، نظر صاحب جواهر شد اینجا جای استصحاب هست اما اگر نظر، نظر صاحب الفقه شد اینجا جای استصحاب نیست.

اگر شما مبنایتان این شد که در شک در معصیت فاعلیه اصل عدم الفاعلیه است. یعنی اصل غیر تنزیلی و تعبدی می‌گوید این غیبت را غیبت حرام حساب نکنید چون شک دارم که این غیبت فاعلی بوده یا نه و بگوئید فاعلی نیست، اما احتمال که می‌دهم فاعلی باشد اگر فاعلی باشد مسلماً منافات با عدالت دارد. شبهه موضوعیه است، لا تنقض الیقین بالشک، عادل بوده قبلاً با این غیبت نمی‌دانم از عدالت ساقط شد یا نه؟ استصحاب عدالت می‌کنم. اما اگر شما نظرتان این شد که **عند الشک فی کون المعصية فاعلیة أم لا؟** اصل این است که بگوئید فاعلیه است. یعنی اگر غیبت است و غیبت بما هی حرام است فقط شک می‌کنید این مغتاب معذور است تا حرام نباشد یا معذور نیست، اگر بعنوان اصل عملی غیر تنزیلی فرمودید که اصل عدم العذر است یعنی این غیبت، غیبت حرام است بعنوان اصل عملی. اگر غیبت را روی اصل عملی گفتید حرام است. اینجا آیا جای استصحاب است. اینجا من تعبداً شک ندارم در بقاء عدالت و می‌دانم عدالت رفت. اگر این اصل را درست کردید، اصالة عدم العذر، اگر عذر داشته باشد که عدالتش باقی است و اگر عذر نداشته باشد عدالت زائل شده است. من که شک دارم که آیا عذر داشته باشد، مجرای این شک و اثرش چیست؟ اگر اجتهاداً در این مسأله نظرتان این شد الأصل عدم العذر، یعنی غیبت منافات با عدالت دارد عذر است که مانع است از اینکه غیبت منافات با عدالت داشته باشد. اگر اصالة عدم العذر را شما تام دانستید

این شخص با اصل غیر تنزیلی با این تعبد شرعی این شخص می‌شود غیر عادل. پس شک نیست در بقاء عدالت سابقه و روی اصل حساب شده که این عادل نیست پس استصحاب که رکنش شک در بقاء است، نیست. ولو این اصل غیر تنزیلی است و استصحاب تنزیلی، اما وجود شک در استصحاب متوقف بر این است که شما اصالة عدم العذر را تام ندانید، اما اگر اصالة عدم العذر را تام دانستید اینجا من شک در بقاء و عدم بقاء عدالت ندارم. به تعبد اصل غیر تنزیلی این شخص محکوم است که عادل نیست و اینجا کجا استصحاب جا دارد. پس این استصحاب روی دو مبنا فرق می‌کند. و این از مسائل ریشه‌ای در فقه است و مهم و در عروه بگردید خود صاحب عروه بر خلاف این استصحاب فتوی داده است. اما این مسأله که مکرر گفته شده و حرف تامی هم هست و آن این است که با استصحاب که اصل تنزیلی است موضوعی برای اصل غیر تنزیلی نمی‌ماند، این حرف یک قید دارد. اینطور نیست که استصحاب از اصول تنزیلی مقدم باشد در اصول غیر تنزیلی، یک قید دارد که نکته مهم مسأله است. مرحوم شیخ انصاری در رسائل روی همین مطلب چند مثال از محقق صاحب شرائع، از علامه و از دیگران نقل می‌کنند که مثلاً آن‌ها التفات به این نکته در بعضی از فتاوی نداشته‌اند و شیخ نقض می‌فرمایند در اصل سببی و اصل مسببی. این مطلبی است که خوب است دائماً مورد توجه باشد که در وقتی که در اصل جاری می‌شود آیا این دو اصل در عرض هم هستند یا نه؟ اگر در عرض هم هستند که باید در یک رتبه باشند با تکافؤ باشند یا هر دو غیر تنزیلی باشند و یا هر دو در یک رتبه باشند والا معنا ندارد و گرنه اصل تنزیلی مقدم است بر اصل غیر تنزیلی مسلماً. و اصول تنزیلی هم بعضها حاکم و بعضها محکوم. پس باید عنایت شود که اگر یکی از

دو اصل سببی بود و دیگری مسببی، با وجود اصل سببی ولو اضعف الاصول باشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد ولو اقوی الاصول باشد مثل استصحاب. چرا؟ نه از باب اینکه اصل غیر تنزیلی از اصل تنزیلی اقوی است، اصل غیر تنزیلی تمام موضوعش جهل است. جهل محض جهل جهل، این تمام موضع است بخلاف اصل تنزیلی که موضوعش جهل مقید به سبب علم است. جهل مقید به گذشتن از محل است. جهل مقید به قید بعد از فراغت است یعنی جهل خاص است نه مطلق. آن وقت چیزی که جهل خاص موضوعش است مسلم مقدم است بر چیزی که مطلق الجهل موضوعش است. لکن اگر اصل تنزیلی که موضوعش مطلق الحمل است در مرحله سبب مجری پیدا کرد و اثر تبعیدی داشت و این اصل جاری شد، ادله شامل این اصل شد. وقتی که شامل این اصل شد دیگر موضوع که شک باشد برای اصل تنزیلی نمی‌ماند چه مقید و چه غیر مقید. و لهذا اینطور نیست که اگر ما یک استصحاب و یک اصل غیر تنزیلی، استصحاب مقدم باشد استصحاب عرش الاصول و فرش الإمارات است. اما کجا؟ در جایی که اصول دیگر بخواهد در رتبه استصحاب بیاید، بله جایی ندارد اصل دیگر.

فرش دیروز نجس بود شک می‌کنید که طاهر شد یا نه؟ سبب شک هر چه که باشد یعنی شبهه موضوعیه. استصحاب می‌گوید بگو نجس است، ولو ما کل شیء لک نظیف داریم و طهارت، اصل طهارت اینجا کاری نیست چرا؟ چون اصل طهارت در مرحله سبب نیست، اصل طهارت می‌خواهد استصحاب را کنار بزند. استصحابی که شک در آن فعلیت دارد و مقید است به سبق یقین. اما در جایی که اصل غیر تنزیلی سببی باشد، استصحاب شک تبعداً ندارد. این یکی از گره‌های بحث اصول و فقه است که خیلی جاها محل ابتلاء می‌شود.

در هر کتاب فقهی استدلالی که روشن است بگذارید یک عده موارد از این قبیل مورد بحث است. پس باید التفات بیشتری کنید تا کمتر مبتلای به خلاف نظر شوید.

اصل مسیبی یعنی فعلیت الشک، این موضوعش است. هر اصلی باید شک در آن فعلیت داشته باشد. در مثل استصحاب شک مقید بآنه امتداد و بقاء للیقین السابق یا به تعبیر دقیق‌تر شکی که مسبوق به یقین است. این شک باید شک باشد. اگر شارع گفت این شک را الغاء کن موضوع ندارد استصحاب. استصحاب موضوع دار مقدم است بر اصل غیر تنزیلی، اما صرف شک وجدانی اگر به تعبد شرعی الغاء شده این شک، روی این مبنا. اگر کسی اینطور گفت که غیبتی که زید می‌کند و مسلماً قسم واجب و حرام، مکروه و مستحب و مباح فعلیت نیست. یعنی شک ستر و تنقیص است، من شک می‌کنم که این مغتاب عذر دارد تا این غیبت حرام نباشد یا عذر ندارد تا حرام باشد. اگر شما فرمودید الأصل عدم العذر، این اصل، اصل تعبدی است و درست است و اصل غیر تنزیلی است البته. اگر شما این اصل را نپذیرفتید. در شک در عذر فرمودید الأصل عدم العذر، این غیبت می‌شود حرام، نه حرام وجدانی و به اماره و نه به اصل تنزیلی، حرام به اصل غیر تنزیلی، وقتی که حرام شد، فاعل الحرام می‌شود بالأصل، وقتی که فاعل الحرام شد آیا من می‌توانم اگر این سابقاً عادل بود بگویم عادل است؟ تعبد می‌گوید بگو این فاسق است و اتیان حرام کرده است. یعنی شک لاحق ندارد و استصحاب ندارد. لهذا اینکه گفتم در نظر بگذارید فالأصل الإباحه، این تمام مطلب است. یعنی اگر در شبهه موضوعیه شما اصالة الإباحه‌ای شدید. یعنی اگر برگشت شک به شک در این بود که این شخص معذور است در این غیبت یا نه؟ اگر اصالة عدم العذر

گفتید یعنی معصیت. یعنی اصل این است که تطابق الفاعلیة مع الفعلیة الا إذا احرز عدم التطابق. می شود اصل. یعنی هر معصیت فعلیه ای بما هی معصیة این فاعلی هم هست. حالا بالوجدان فاعلیتیش را بدانم یا با اماره یا به اصل تنزیلی یا غیر تنزیلی. اگر اصالة عدم العذر جاری شد یعنی معصیت. وقتی که معصیت شد جا برای استصحاب نمی گذارد. استصحاب یعنی شک در بقاء عدالت نمی دانم عدالتش رفت.

پس این مطلب که صاحب عروه فرمودند استصحاب جاری است اگر شبهه موضوعیه باشد. در اینجا فرمودند استصحاب جاری است در مسأله صلاة جماعت و سفر مسافر و معصیت این استصحاب باید موضوع داشته باشد و این مبتنی بر اصول اجتهادیه است و بر این است که حضرت عالی فقیهتان بالتیجه در مسأله چه شود آن وقت فایده دارد. بنابر مبنای صاحب جواهر این استصحاب تام است و بنا به مبنای صاحب الفقه این استصحاب تام نیست و جا ندارد. و لهذا در الفقه اسمی از استصحاب اینجا نیامده و صاحب جواهر در همین مسأله که الفقه هم نقل کرده از صاحب جواهر تکه ای از آن را در همین مسأله استصحاب ذکر کرده است و مثل اینکه توجیه بوده که اینجا جای استصحاب نیست، اگر اصل عدم عذر را جاری کردیم. یعنی بعنوان یک مسأله اجتهادیه گفتیم الأصل عدم العذر إلا ما خرج بالدلیل، اگر این را گفتیم موضوع برای استصحاب نمی ماند. این الحاق به دو مبنائی که دیروز عرض شد.

اما اجمالاً چه به نظر می رسد. من با اینکه مقید نیستم که نظر خودم را نقل کنم چون بحث، بحث علمی است و صحبت این است که ادله طرفین چیست و آقایان خودشان باید برداشت کنند. اما اجمالاً (این تکه هم نظر فتوائی نیست و نظر علمی است) نسبت به اصل دو مبنی. به نظر می رسد که

انسان اینجا باید یک تفصیلی قائل شود و آن تفصیل این است که معصیت‌ها فرق می‌کند در این جهتی که عرض می‌کنم. از یک جهت فرقی بین معاصی نیست. از یک جهت معاصی فرق می‌کند. یک جاهائی است حتی اگر من بدانم فاعلی است اما شک در معصیت می‌شود. اگر در یک شب تاریک در کوچه‌ای دیدم مردی با خانمی حرف می‌زند و یقین دارم که فاعلی است و شک ندارم این که این مرد متعمداً با این خانم دارد صحبت می‌کند اما احتمال می‌دهم که خانم محرمش باشد. روایت دارد که حضرت رسول ﷺ با یکی از همسرانشان صحبت می‌کردند یکی از اصحاب رد شد. حضرت او را صدا زدند جهت رفع تهمت و گفتند این همسرم فلانیه است. گفت یا رسول الله ﷺ ما در شما شک نمی‌کنم. فرمودند: همین را خواستم بگویم و حضرت خواستند از جهت اسوه بودن مؤمنین باید اینگونه توجه داشته باشند.

حالا اگر کسی را دیدیم در یک شب تاریک با خانمی صحبت می‌کند و می‌دانیم فاعلی است اما احتمال می‌دهیم که محرمش باشد و حلال است چه فاعلی باشد چه فعلی، اینجا جای اصل صحت است. یعنی اصلاً بما هو رنگ ندارد. یک عنوانی ندارد *تکلم رجل مع امرأة في سواد الليل* یکی از محرمات نیست، یک وقت یک چیزی خودش رنگ دارد، غیبت است و شارع فرموده فلا یغتب بعضکم بعضاً. فقط اگر شخص عذر داشته باشد آن رنگ را دارا نیست و معصیت نیست، در همچنین جائی شک می‌کنم که عذر داشته یا نه؟ در اول جای اصل صحت است وضع امر أخیک علی أحسنه در دوم باز هم اطلاعات اصل صحت را می‌گیرد او را چون دارد غیبت می‌کند و نمی‌دانم حلال است یا حلال و باید حمل بر وجه حلالش کنیم. اما در این دومی معارض دارد و شیخ جمع فرموده‌اند بین این دو روایت اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام را نقل فرموده‌اند و جمع فرموده‌اند بین اینکه لا أتهمه و

بین اینکه ترتیب آثار بر آن بدهند. گفته‌اند نسبت به نفی تهمت من نمی‌توانم به او تهمت بزنم اگر غیبت کرد نمی‌توانم بگویم فاسق شد بخاطر این غیبت. اما اگر بخواهم ترتیب آثار دهم و پشت سرش نماز بخوانم شیخ در رسائل می‌فرماید اشکال حضرت صادق علیه السلام به فرزندشان این بود که چرا پولت را به او دادی و ترتیب اثر دادی؟ اصل صحت این است که الناس یقولون یشرب الخمر شما مثل مردم او را متهم نکن که شراب می‌خورد اما ترتیب اثر نده و نگو اصل صحت این است که این لا یشرب الخمر پس آدم خوبی است پس پولم را دستش بدهم. این فرمایشی که شیخ در رسائل در خود فقه پایبندش نشده‌اند یعنی به استصحاب تمسک می‌کنند.

آنچه می‌خواهم عرض کنم این است که قاعده‌اش این است که اگر این مبنائی شدیم که اصل عدم العذر است نمی‌توانیم اصل را همه جا جاری کنیم. بدلیل اینکه ارتکاز متشرعه سیره متشرعه در بسیاری از مسائل بر اصالة العذر است و ما نمی‌توانیم بعنوان یک یک چون اینجا سیره است، ارتکاز است کنار بزنیم چون یکی و دوتا و ده تا نیست. اگر بخواهیم مبنای این را بگیریم که الأصل العذر، باز در یک مواردی مثل اکل، حقوق، و اموال نمی‌توانیم اصالة العذر را جاری کنیم و نمی‌توانیم ترتیب اثر بر عذر گذاریم. آن وقت اینجا ما گیر موانع این دو اصول هستیم. قاعده‌اش این است هر جایی که ثابت شده با ادله، عذر، یعنی اصالة العذری، مثل در باب غیبت و کذب و اینطور چیزها که اعذار متعدده دارد انسان بگوید عذر است و در جاهائی مثل، قتل، حقوق مردم، زنا و لواط اگر اصالة العذری هستیم اینجا را با اصالة العذر نمی‌توانیم تمام کنیم. پس در غیر موارد مسلمه ما اصل محرزگی نداریم (روشن) باید یکی یکی را بررسی کنیم. مسأله گسترده است و موارد استعمال متعدد دارد.



## جلسه ۳۹۰

۲۶ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

در مسأله شك در فاعلی بودن معصیت یا فاعلی نبودن، عرض شد دو اصل متقابل ذکر شده: یکی اصل عدم فاعلی بودن و دیگری اصل عدم عذر که نتیجه‌اش فاعلی بودن است و این اصل‌ها هیچ یک مثبت نیست، اگر اصل تام باشد آثار تعبدیه جاری می‌شود در موارد این دو اصل اگر گفتیم اصل فاعلی بودن است. ما یک فعل و یک فاعل داریم. عملی که صادر می‌شود این فعل بما هو دارد و یک مع الإلتفات الفاعل، العامل دارد. آنکه مضر به عدالت است این است که فعل بما هو معصیت باشد و فاعل هم معذور نباشد. این فعلیت و فاعلیت گاهی تطابق دارند و گاهی یکی از دیگری انفراد دارد. اگر فاعلی بود نه فعلی این اسمش تجری است. اگر فعلی بود نه فاعلی این معصیت است مع عذر المكلف. اگر هم فعلی و هم فاعلی بود مشروب خورد و معذور هم نبود، جهل مرکب و سیطی که بی نقص باشد نبود، نسیان، سهو، اکراه نبود، این می‌شود معصیت که منافات با عدالت دارد. که فاعل معذور نیست و فعل هم معصیت است. اگر شك شد که آیا این شخص عن عذر انجام داده یا نه؟

عرض شد، دو اصل دو طرف ادعا شده بنا بر اصل فاعلیت قاعده‌اش این است که این دفعاً و رفعاً منافات با عدالت داشته باشد. هم دفعاً این نگذارد این حسن ظاهری را که شما می‌خواستید از این حسن ظاهر ظن به ملکه شخص پیدا کنید، این ایجاب ظن نکند و نگذارد. رفعاً هم اگر عادل بود و اگر اصل عملی می‌گوید این معصیت فاعلی است یعنی اصل عدم العذر است منافات با عدالت پیدا می‌کند. در باب نهی عن المنکر واجب می‌شود. با اینکه شک می‌کنیم که اصلاً گنهکار هست یا نه؟ اگر گفتیم اصل عدم فاعلیت است یعنی اصل عذر است، بنابراین، این نه دفعاً و نه رفعاً منافات با عدالت ندارد. در باب نهی از منکر هم موجب نهی از منکر نمی‌شود. حتی صاحب جواهر که قائل به این هستند فرموده‌اند: بعضی از موارد حرام می‌شود نهی از منکر. چون اگر فاعلی نباشد این معصیت کار نیست. وقتی که معصیت کار بود این نهی‌اش ممکن است مصداق اهانت باشد و شبهه حرمت پیدا می‌کند.

طبق عرضی که سابق شد که اگر ما گفتیم ما در اینجا اصل نداریم و چیزی که به ما بگوید این حرام فعلی، فاعلی هم هست، یا بگوید این حرام فعلی، فاعلی نیست، اگر گفتیم اینجا اصل نداریم یعنی نسبت به فاعلی بودن ما باید از قرائن پی ببریم که فاعلی است یا نه؟ اینجا اگر گفتیم همچنین اصلی نداریم، استصحاب زنده می‌شود. اما بنا بر آن دو قول استصحاب اصل محکوم است به این لحاظ که موضوع ندارد. اگر شما اصالة الفاعلیة المعصیة یعنی اصالة عدم العذر را گفتید، این شخص می‌شود عاصی، وقتی که عاصی شد، نوبت به استصحاب عدالت نمی‌رسد، حتی اگر سابقاً عادل بوده است. اگر شما فرمودید اصالة العذر، یعنی اصالة عدم الفاعلیة، این شخص معصیت کار نیست و نوبت به استصحاب نمی‌رسد. شما نمی‌خواهید استصحاب عدالت کنید. چرا

ما استصحاب عدالت می‌کنیم؟ چون احتمال می‌دهیم که فاسق شده باشد با این کار، اگر اصل تبعیدی شرعی می‌گوید فاسق نشده است، اینجا شک نداریم. استصحاب موضوع ندارد. اما اگر گفتیم اصل نداریم، یعنی هر دو اصل مورد اشکال شد، نه اصل فاعلیت داریم نه اصل عدم فاعلیت، نه اصل عذر داریم نه عدم عذر. اینجا نوبت به استصحاب می‌رسد. اصل مسببی. یعنی اگر زید سابقاً عادل بود و کاری کرد که نمی‌دانیم این معصیت فاعلی است که از عدالت ساقط شده باشد و محتاج به توبه باشد تا عود عدالت شود یا نه؟ اینجا جای استصحاب می‌شود چون اصل حاکم و سببی نداریم. اینجا مفید می‌شود که استصحاب عدالت کنیم. یعنی شک مسبوق به یقین، این شک است وجداناً و بعداً با آن دو اصل این شک دیگر شک نیست، لا تنقض الیقین بالشک بگوید بگو باقی است، هر جا که اصل جاری شد ما شک نداریم. اگر اصل حل جاری کردید آنان دیگر جای استصحاب حرمت است. اگر اصل حرمت را جاری کردید آیا جای استصحاب حل است؟ نه، دیگر برایش موضوع نمی‌گذارد. پس یکی از آثار عملیه مهمه این مسأله که شک در فاعلیت و عدم فاعلیت باشد و اینکه اصل داریم یا نداریم چه بگوئیم اصل داریم یا نداریم یا بگوئیم اصل عذر است یا عدم عذر است این اثر عملی را دارد. محل ابتلاء هم بسیار می‌شود. این نسبت به جائی است که قبلاً یقین به عدالت بوده و یا قبلاً یقین به فسق بوده است. اگر گفتیم اصل عذر یا عدم عذر است. نوبت به استصحاب نمی‌رسد. اما اگر گفتیم نه اصل عذر داریم نه عدم عذر، اینجا استصحاب فسق زنده و جاری می‌شود. گاهی هم این اصول سببیه و مسببیه، گاهی متوافق و گاهی متخالف هستند. اگر متوافق باشند اصل سببی و مسببی، اصل حاکم و محکوم، اصل وارد و مورود، اثر عملی ندارد، اما متخالف شدند

اثر عملی دارد.

حالا اگر ما حالت مسابقه فسق را استصحاب کنیم یا حالت سابقه عدالت را استصحاب کنیم نبود، آیا می‌توانیم به اصل عدم العدالة که عدالت یک امر وجودی است و شک در حدوث و وجودش می‌کنیم آیا می‌توانیم به این تمسک کنیم یا نه؟ سابقاً عرش شد که ما اینجا نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم چون استصحاب یکی از دو چیز است:

۱- استصحاب نعتی ۲- عدم ازلی. استصحاب نعتی که نیست چون یقین سابق ندارد و چون عرض این است که ما نمی‌دانیم حالت سابقه این شخص عدالت بوده یا فسق تا استصحاب آن حالت را بکنیم. بله عدم ازلی هست اما کما هو المشهور و المنصور، استصحاب عدم ازلی تام نیست. چرا؟ سببش یک کلمه است که محل خلاف در این کلمه است و آن این است که عدم ازلی یعنی عدم موضوع، عدم مجهول در حالی که موضوع نبوده است، آن را می‌خواهیم جاری کنیم. این مدعای مشهور که به نظر می‌رسد فرمایششان تام باشد این است که روایات استصحاب منصرف از عدم موضوع است. سالبه بانتفاع موضوع است. روایات استصحاب ظهور دارد در سالبه بانتفاع محمول یا اگر هم شک کردیم قدر متیقنش سالبه بانتفاع محمول است و یدل علی ذلک استعراض امثلة متعددة عرفية، چون لا تنقض اليقين بالشك را معصومین علیهم السلام برای عرف گفته‌اند. ظواهر الفاظ حجیت دارد، منصرفات الفاظ حجیت دارد. اگر شخصی به شما گفت پسر را زن نداده‌ام. بعد کسی به شما گفت او اصلاً زن نگرفته که پسر داشته باشد، این بعنوان جوک درست است. بله این دروغ نیست ولی ظهور ندارد. وقتی که ظهور نداشت ما نمی‌دانیم معصوم که فرموده‌اند: لا تنقض اليقين بالشك، این نفی محمولی فقط را فرموده‌اند کما هو

ظاهره یا نفی محمولی و موضوعی هر دو را خواسته‌اند بفرمایند، وقتی که اینطور شد پس استصحاب عدم ازلی ولو وجداناً هست اما این‌ها قرینه خاصه می‌خواهد. قال الله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾، آیا چیزی هست و خدا نمی‌داند؟ گفته‌اند معنایش این نیست. معنایش این است که اگر چیزی و شریکی در آسمان‌ها و زمین داشت همانطور که مشرکین مدعی هستند خدا می‌دانست. اما این در عبارات عرفی این نفی، سلب، حمل می‌شود بر سالبه بانتفاء محمول نه سالبه بانتفاع موضوع. گره مسأله استصحاب عدم ازلی همین یک کلمه است و یک کلمه‌ای که خیلی حرف دارد که والحاصلش این است که اگر شما فرمودید که سلب ظهور دارد در اعم از نفی محمول و موضوع بفرمائید عدم ازلی حجت است. اما اگر جاهای دیگر در روایات دیگر و ادله دیگر در مسائل دیگر فقه قائل نیستید که سالبه ظهور دارد في الإطلاق والأعم من سلب الموضوع، اگر جاهای دیگر قائل نیستید اینجا هم قائل نشوید. این‌ها بالتیجه بحث مبنائی است. مشهور فرموده‌اند استصحاب عدم ازلی حجت نیست چون ادله ظهور ندارد الا در عدم محمولی نه عدم موضوعی. بعضی‌ها هم فرموده‌اند که اطلاق دارد و هر دو را می‌گیرد.

پس بالتیجه این مسأله که عند الشک فی الفاعلیه آیا ما اصلی داریم یا نداریم چه بگوئیم اصلی داریم یا نداریم. اصلی داریم چه بگوئیم اصالة الفاعلیه است و چه عدم الفاعلیه، تماش آثار عملی دارد. این یک مسأله علمی نیست بلکه آثار علمی‌اش بسیار زیاد است. خصوصاً کسانی که مرتبط به کارهای اجتماعی هستند. حاکم شرع، قاضی، امام جماعت است که مراجعه به او زیاد می‌شود و این خاص به عدالت هم نیست، باب عدالت یکی از مواردش است موارد دیگر همین حرف می‌آید.

در همین بحث نهی عن المنکر که هم جواهر و هم الفقه مطرح کرده‌اند آنجا اثر دارد. آیا واجب است نهی از منکر کنید بمجردی که منکر فعلی دیدید و شک دارید در فاعلی یا نه؟ این اثرش است اصل آیا وجوب نهی از منکر است و یا عدم وجوب. این اجمالاً تتمه عرض سابق.

حالا یک تنبیه دیگر اینجا هست. این تنبیه را صاحب عروه در تکلمه عروه متعرض شده‌اند. شیخ انصاری هم جاهائی متعرض شده‌اند. این عبارت تکمله است. ج ۲ ص ۷۴، می‌فرمایند: انها (عدالت) وإن كانت عبارة عن الملكة ويعسر الاطلاع عليها غالباً بالعلم الا انّ الاستفادة من الأخبار الكثيرة ان حسن الظاهر كاشف عنها (الملكة) والاطلاع عليه سهل (حسن ظاهر) فلا وجه للكافية الظن في ثبوتها (عدالت، ملکه) سواء حصل مع المعاشرة التامة أو من خبر الواحد الا مع العلم بما جعله الشارع كاشف عنها وهو حُسن الظاهر المفيد للظن محصوها. ایشان می‌خواهند بفرمایند که: زید حسن ظاهر دارد این حسن ظاهر کاشفیت دارد از اینکه ملکه عدالت در داخلش هست. این کاشفیت ظنیه است یعنی از این حسن ظاهر یقین نمی‌کنم که ملکه عدالت دارد. ظن پیدا می‌کنم که ملکه عدالت دارد. بنابر اینکه عدالت ملکه در داخل هست و اگر ملکه نباشد عدالت نیست، آن وقت حسن ظاهر که کاشف ظنی است. من از حسن ظاهر ظن پیدا کردم که باطنش هم مثل ظاهرش حسن است و ملکه دارد. این ظن حجت است. چرا؟ لوجود اخبار کثیره از روایت استفاده می‌شود. اما اگر از غیر راه حسن ظاهر من ظن به ملکه پیدا کردم فایده ندارد (این مطلب مهم است) که تصریح فرموده صاحب عروه و ظاهر آقایانی هم که فرموده‌اند عدالت حسن ظاهر است الکاشف عنها ظناً، نگفته‌اند کُلّ ظن کاشف عن الملكة. یعنی اگر من ظن پیدا کردم که زید عادل است اما نه از باب اینکه حسن ظاهر دارد. از باب

اینکه ثقه‌ای به من گفت که این ملکه دارد و از قول ثقه من ظن پیدا کردم یا به فرمایش صاحب عروه از معاشرت این ظن حاصل شد. یعنی ندیدم که نمازش را ترک کند یعنی از صبح تا شب پیش او نبودم تا بینم نماز نخواند. ندیدم وقتی که ماه رمضان است و در منزل تنهاست آب می‌خورد یا نه؟ ندیدم افطار عمدی کند. از معاشرت با او حسن ظاهر پیدا نکردم اما از اینکه معصیت فاعلی از او ندیدم ظن پیدا کردم که عادل است تصریح فرموده‌اند که این ظن فایده‌ای ندارد. **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**. ظن از حسن ظاهر دلیل دارد که این ظن حجت است نه هر ظنی به عدالت. اصل عام اگر این بود که ظن حجت ندارد هر جا که دلیل داریم که ظن اینجا حجت است آن را می‌گوئیم. در صوم، وضوء، حج، آقایان مطرح می‌کنند ظن به ضرر را. لا ضرر فی الإسلام. شارع نفرموده لا ظن بضرر. لا ضرر یعنی اینکه ضرر باشد. اگر یقین دارم که این روزه مضر است اینجا ضرر تحقق پیدا کرده است و روزه ساقط است، یقین دارد که اگر حج برود برایش ضرر دارد الآن نباید حج برود. اما اگر ظن به ضرر بود. احتمال می‌دهد که روزه برایش ضرر نداشته باشد، در باب ضرر می‌گویند این ظن حجت است، از کجا آمده است؟ فرقی ندارد از هر جا آمده حجت است. اما در باب عدالت، ظن به عدالت حجت نیست، فقط از یک راه اگر ظن به عدالت شد صحت است و آن راه حسن ظاهر است از اخبار کثیره. اینطور نیست که عدالت مثل روزه و وضوء و غیره باشد که ظن کاشف تبعدی باشد. مگر کسانی که صاحب قول چهارم و پنجم باشند و این حسن ظاهر باید محرز باشد چه بالوجدان و چه بالتعبد. حالا لازم نیست که این حسن ظاهر کاشف عقلانی باشد و اطمینان‌آور باشد به حسن واقع و علم‌آور باشد همین که ظن‌آور باشد کافی است بخاطر اصالة حجیة الظن لم

يُخرج منه مطلق الظن بالملكة وإنما خرج از این اصالة عدم الحجية الظن، الظن بالملكة إذا كان السبب في وجود الظن حسن الظاهر.

به نظر می‌رسد که حرف تامی باشد. اگر بنا بر این است که ظن حجیت ندارد هر جا که شارع گفت حجت است ما به همان مقدار که ظن را حجت کرده به همان مقدار متعبد هستیم و قدر متیقنش حسن ظاهر است. پس بالتیجه اگر شخصی ظن به ملکه‌اش پیدا شد اما از غیر راه حسن ظاهر، این ظن حجیت ندارد چون دلیلی بر حجیتش نیست.



## جلسه ۳۹۱

۲۷ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

یک تنبیه دیگر این است که این حسن ظاهر که بنا بر مشهور غیر متأخرین  
طریقیت تعبدیه به ملکه عدالت دارد یا حسن ظاهر بنحو المطلق باید باشد یا  
حسن ظاهر مطلقاً. اگر زید از کسبه است و پیش رفقاییش حسن ظاهر دارد اما  
پیش زن و بچه‌اش حسن ظاهر ندارد و من ثالثاً که این را می‌دانم، آیا زید  
عادل حساب می‌شود یا نه؟ این حسن ظاهر مطلق حسن ظاهر است یا حسن  
ظاهر مطلق است. اما پیش آن‌ها که حسن ظاهر دارد طریقیت دارد و گیری  
ندارد ولی پیش آن‌هایی که حسن ظاهر ندارد طریقیت ندارد و عدالت موضوع  
ندارد، اما من ثالثاً که این را می‌دانم (البته نمی‌دانم گناه می‌کند و گناهی از او  
ندیدم، اما پیش جماعتی حسن ظاهر دارد و پیش گروهی دیگر ندارد. نه اینکه  
سوء ظاهر دارد. من ثالث می‌توانم آثار عدالت را جاری کنم یا نه؟ قاعده‌اش  
این است که نه. من که می‌دانم این حسن ظاهرش بنحو مطلق نیست و پیش  
بعضی‌هاست. چون مشهور منقسم به دو قول بود: ۱- حسن ظاهر طریقیت  
عقلائیه ندارد. طریقیت عقلائیه در جائی است که احراز تعبد عقلائیه، ظنی

بشود که این ملکه دارد. اما این می شود مشکوک الملکه. اما کسانی که حسن ظاهر را تعبد شرعی می دانستند، آن‌ها باز هم تعبد شرعی می دانستند مثل اصول عملیه و امارات دیگر، در صورتی که کشف خلاف بشود که نمی گفتند. هیچکس نمی گفت بمجرد موضوع عدالت است. فقط می گفتند حسن ظاهر نسبت به کسی که ما باطنش را نمی شناسیم اگر ظاهرش حسن است شارع گفته موضوع نماز جماعت، شهادت، و غیره را من همین قرار دادم، این یعنی عدالت. یعنی کسی که حسن ظاهر را طریقت تعبدیه می داند برای کشف ملکه، باز هم مع انکشاف خلاف طریقت نمی داند و من که می دانم زید پیش جماعتی حسن ظاهر ندارد این طریقت تعبدیه ندارد گذشته از اینکه ما کلمه حسن ظاهر در ادله نداشتیم تا بخواهیم بگوئیم هر کجا که صدق کرد کافی است حتی عند البعض بخواهیم به اطلاق کلمه حسن ظاهر تمسک کنیم. حسن ظاهر استنباطی بود که فقهاء فرموده بودند، از امثال إذا سئل في محله قالوا ما رأينا منه إلا خيراً. از اینطور تعبیرهای روایت فقهاء جمع و جور و برداشت کردند یک کلمه‌ای که جامع این معانی روایات باشد درست کردند و اصطلاح استنباطی است، روائی نیست. مثل کلمه، استصحاب، شاید در هیچ روایتی کلمه‌ای به این معنا پیدا نکنید.

پس حسن ظاهر طریقت دارد یا عند العقلاء که شارع اقتضاء کرده یا تعبد خاص شرعی است، یعنی حسن ظاهر تأسیس شرعی است. طریقتش طریقت تأسیسیه است نه حسن باطن. اما جایی که من می دانم یک قومی که زید با آن‌ها محشور است آن‌ها برایش حسن ظاهر نمی دانند ولو شک کنم که کدام درست است و کدام نادرست. بله ما در فقه مسائلی داریم و این شبهه شاید از آن مسائل درست شده است. فرض کنید ما مکرر در باب ربا داریم

فقهاء فرموده‌اند و مشهور مسلم است که البته قول مخالف هم دارد اما نادر. ربای معاملی شرطش این است که مکیل و موزون باشد اگر معدود شد ربا نیست، چیزی که دانه دانه فروخته شود بیعش با تفاضل حرام نیست، ۱۰ تا بدهد ۱۲ تا بگیرد اما چیزی که با کیل و وزن فروخته می‌شود، در این تفاضل حرام است. اگر در یک شهری چیز مکیل و موزون بود در شهر دیگر عددی بود، یک جا تخم مرغ را با وزن می‌فروشند و جائی دانه دانه می‌فروشند. بحث این است که شارع فرموده المکیل والموزون. ربای معاملی مقید به این است. در شهری که با کیل و وزن می‌فروشند تفاضلش حرام است و موضوع را خود شارع با همین لفظ تعیین کرده است این را می‌گویند مکیل و موزون. اما در ما نحن فیه که ما همین چیزی نداریم. در باب عدالت، حسن ظاهر طریق به عدالت است و لفظ حسن ظاهر روایاتش را خواندم کلمه حسن ظاهر نداریم. پس باید حسن ظاهر مطلق باشد یعنی من که می‌خواهم عدالت زید را احراز کنم باید محرز شود که این عند قوم حسن ظاهر ندارد. بله یک بحثی اینجا می‌آید که اگر احتمال دادم فحص می‌خواهد یا نه؟ فرض کنید شخصی پیش همه حسن ظاهر دارد اما چون آدم زرنگی است احتمال می‌دهیم روی زرنگی‌اش ظاهرسازی می‌کند. آیا باید فحص کنیم که پیش کسانی دیگر آیا حسن ظاهر ندارد؟ این بحثی است که علی القولین فرق می‌کند.

اگر شما از کسانی شدید که قائلند به اینکه حسن ظاهر باید وثوق و اطمینان به حسن باطن بیاورد مثل مرحوم آقای حکیم و مرحوم والد که قائل شده بودند، نه با این احتمال وثوق نیست و اشمش اطمینان نیست. مگر اینکه احتمال، احتمال ضعیف باشد و احتمالی که لا یعنی به العقلاء باشد و هكذا اگر فرمودید وثوق و اطمینان لازم نیست و ظن کافی است اما گفتید حسن

ظاهر طریقت عقلانیه دارد که صحبتش گذشت، باز هم در اینجا طریقت عقلانیه ندارد. یعنی عقلاء در امورشان روی ظواهر اعتماد می‌کنند، ظواهری که احتمال با ظن به خلاف هیچ اقدامی نمی‌کنند مگر اقدامات احتیاطی و اقدامی که برایش است اعتماد نمی‌کنند مگر بگوئید باید ظن باشد و احتمال خلافش احتمال عقلانی نباشد. دیگری اینکه ظن نمی‌خواهد اما طریقت حسن ظاهر طریقت عقلانیه است نه تعبیه شرعیه. اما روی قولی که غالب متأخرین این قول سوم را قائل شده‌اند که طریقت تعبیه دارد. بله اینجا فحص نمی‌خواهد. اگر دیدید بالحمل الشایع این حسن ظاهر دارد همین مقدار کافی است و این اختلاف‌ها هم از برداشت‌های مختلف از ادله مختلف است. پس بالتیجه عدالت که مبتنی است بر حسن ظاهر، کاشفش عدالت ملکه در داخل و کاشفش حسن ظاهر است، این حسن ظاهر مثل مکیل و موزون در باب ربا و امثاله نیست که بمجردی که حسن ظاهر علی نحو اجمالی بود کافی نباشد. بله روی مبنای اکثر متأخرین فحص نمی‌خواهد که آیا پیش کسانی این حسن ظاهر دارد یا نه؟ اگر دیدیم طلبه‌ای پیش رفقاییش حسن ظاهر دارد تتبع کنیم که آیا پیش زن و بچه‌اش هم حسن ظاهر دارد یا نه؟

پس نه اینکه بعضی‌ها مثل شهید و بعضی‌ها تعبیر کرده‌اند *بالصحة المؤكدة والمعاشرة التامة الفلانية*، و عدالت باید اینگونه ثابت شود و این کسانی که وثوقی و اطمینانی هستند اشکالی ندارد. و گرنه نه صحبت مؤکده می‌خواهد نه معاشرة التامة می‌خواهد و در همین برخوردهای اجتماعی دیدید که حسن ظاهر دارد و کسی هم نقل نکرد که این آدم دروغگو و ظالمی باشد. همین مقدار عدالت است و لازم نیست که آیا زن و بچه‌اش هم او را قبول داشته و پشت سرش نماز می‌خواند یا نه؟ اما اگر کسی وثوقی شد و اطمینانی شد، اگر احتمال

عقلانی داد باید فحص کند. این یک تنبیه. این مسأله مردم نسبت به عادل. یک تنبیه دیگر مسأله این است که زید حسن ظاهر دارد. آیا همین مقدار کافی است که خودش را عادل بداند و برود امام جماعت شود و قاضی شود و شهادت بدهد. این سه مسأله است که خوب است از هم جدا شود:

۱- حسن ظاهر دارد و خودش می‌داند که عادل است روی هر مبنائی این بحثی ندارد که می‌تواند تصدی جمیع مشروطه به عدالت را بکند.  
۲- می‌داند عادل نیست.

۳- خودش شک دارد. مگر می‌شود انسان شک داشته باشد که عادل است یا نیست؟ بله خیلی می‌شود. شما فقیه هستید و شک دارید که عدالت چیست؟ این خلاف‌های اعظم را که می‌بینید متحیر می‌شوید که آیا شما عادلید یا نه؟ یا اینکه می‌داند عدالت ملکه است اما شک می‌کند که آیا ملکه عدالت در او هست یا نیست.

گیر در قسم دوم و بیشتر در قسم سوم است.

دو عبارت از دو جای عروه می‌خوانم تا ببینیم چه می‌شود از این مسأله برداشت کرد. عروه یک مسأله‌ای در صلاه جماعت دارد در شرائط امام الجماعة. مسأله ۱۶: الأحوط أن لا يتصدي للإمامة من يعرف بعدم العدالة (قسم سوم) وإن كان الأقوى جوازه. معظم اعظم هم اینجا حاشیه نکرده‌اند.

یک مسأله در تکلمه عروه است در کتاب قضاء: إذا علم من نفسه عدم العدالة أو عدم الاجتهاد حرم عليه التصدي وان اعتقد الناس عدالته أو اجتهاده. آقایان هم غالباً همین را می‌گویند. پس ایشان فرق گذاشته‌اند بین باب جماعت و بین باب قضاء.

ما یک دلیل خاصی در اینجا نداریم. اگر دلیل نداشته باشیم، خاص یا

عام، شک در شرطیت که شد می افتد در جاده اصول عملیه، اصل عدم اشتراط است. مثل مسائل متعددی که محل خلاف بین فقهاء است که عدالت شرط هست یا نه؟ که مشهور فرموده اند عدالت در آن شرط نیست و بعضی ها که گفته اند عادل باشد مشهور گفته اند دلیلش چیست؟ عدم الدلیل کافی است برای اینکه بگوئیم عادل نیست، رفع ما لا یعلمون، قبح عقاب بلا بیان. شک در شرطیت مسرح اصالة عدم الشرطیه است و این چون سببیت دارد جلوی شک امتثال را می گیرد. ولو شک در شرطیت ملازم شک در امتثال است و اگر شک در شرطیت کردید بعد عمل را انجام دادید نتیجه عمل را نمی دانید که با شرطش انجام داده اید یا نه؟ والمشروط عدم عند عدم شرط. پس در امتثال شک دارید. اما این شک در امتثال سبب از شک در شرطیت است. اگر شک در شرطیت فرمودید مجرای براءت است چه براءتین عقلیه و شرعیه کما هو الأصل چه براءت شرعیه دون العقلیه، کما اینکه بعضی ها فرمودند و اگر هم همچنین شکی کردیم و براءت جاری شد دیگر موضوع نمی ماند برای شک در امتثال، امتثال تحقق پیدا کرد به تعبد شرعی. اگر یا عقلی هم گفتید به تعبد عقلی.

در باب حج، نائبی که شما به او پول می دهید که برای میتی حج انجام دهد، باید عاقل باشد مستطیع نباشد، آیا باید عادل باشد؟ بعضی گفته اند باید عادل باشد. مشهور گفته اند دلیل کجاست؟ باید ثقه باشد که بعضی در این هم شک کرده اند و گفته اند اصل صحت جاری می شود. بعضی تفصیل داده اند که باید اطمینان داشته باشیم که حج را انجام می دهد. اما مسائلس را بله هست یا نه، درست انجام می دهد یا نه؟ آن جا اصل صحت جاری است. این ها از کجا درست شده است؟ از اینکه اگر یک شرطی دلیل نداشت. نه دلیل خاص

داشت و نه از ادله عامه استفاده شرطیتش شد، در اصل عملی باز است. اصل عملی هم برائت است. شک هم در امتثال هست، بله، اما این شک بقول مرحوم شیخ الغ احتمال الخلاف، الغ هذا الشک این شک وجدانی است نه تعبدی، تعبداً شک نیست بخاطر اصل سببی.

ما اگر شک کردیم در شرطیت عدالت و عدمها، امام جماعت را مأموم باید عادلش بداند درست است، مأموم نمی‌تواند پشت سر کسی که حتی نمی‌شناسد نماز بخواند ولو عادل عدول باشد، چون احراز می‌خواهد. اما نسبت به امام، مأموم که زید را عادل می‌داند، ولی زید یقین دارد که عادل نیست و قطع دارد که فاسق است آیا می‌تواند تصدی کند؟ آقایان فرموده‌اند: بله و جهش عدم الدلیل است. یک عده وجوه ذکر کرده‌اند آن کسانی که اشکال کرده‌اند در مسأله امامت.

یک روایت از حضرت جواد علیه السلام دارد. به حضرت عرض می‌کند که قوم من موالیک جمع می‌شوند و به یکی می‌گویند جلو بایست به تو اقتداء کنیم آیا امام جماعت جائز است بایستد بر این‌ها نماز بخواند؟ حضرت فرمودند: إذا لم یکن بینہ و بین اللہ طلبہ فالیفعل شرط دارد و مفهوم. اگر بینہ و بین اللہ طلبہ است امام جماعت نشود. عمده این مسأله این اشتغال که ناقلش از حضرت جواد علیه السلام احمد سیاری که بعضی از رجالین گفته‌اند کذاب مفترا. ما نمی‌دانیم که حضرت این حرف را گفته باشند و راوی هم اینگونه در موردش صحبت می‌کنند. شاید هم فرموده باشند که با شاید حجیت درست نمی‌شود باید مسلم باشد که امام معصوم فرموده‌اند.

نزدیک به دویست روایت که مربوط به تحریف قرآن است از احمد سیاری نقل کرده‌اند که ۹۰ درصد روایات تحریف قرآن است.

بله یک اشکال دیگر شده که تام نیست ولو جماعتی از اعظام اعتماد روی این اشکال کرده‌اند و آن این است که ابن ادریس این روایت را از کتاب احمد سیّاری نقل کرده است. گفته‌اند اگر احمد سیّاری هم زراره بود و آدم خوبی بود باز هم نمی‌توانیم به این روایت اعتماد کنیم. چرا؟ چون بین ابن ادریس و احمد سیّاری ۳۰۰ سال اصلاً فاصله است و ما چه می‌دانیم که کتابی که با فاصله ۳۰۰ سال به ابن ادریس رسیده است، چگونه رسیده است؟ آیا با تواتر رسیده که حجیت داشته باشد یا با قرائن قطعیه رسیده یا نه حدس ابن ادریس است که رویش نوشته احمد سیّاری و ابن ادریس هم اعتماد کرده است شبهه حدس و حسّ سابقاً صحبت شد و مشهور هم همین است که اگر شخصی اهل خبره ثقه مثل ابن ادریس، یک فقیه متبحر که ملاکات رجال را بلد است و تا یک کتابی بدستش رسید سریع اعتماد نکند. نگفت یک کتاب بدستم رسید که رویش نوشته بود احمد سیّاری، نه، بعنوان جزم نقل از کتاب کرد، این اعتبار عقلائی دارد.

اشکال دیگر، اشکال دلالی است، إذا لم یکن بینہ و بین الله طلبه، طلبه یعنی چه؟ جماعتی از فقهاء گفته‌اند اجمال دارد. و مرحوم والد ما روی این تکیه می‌کردند که طلبه یعنی چه؟ برای ما یک معنای متبادر ندارد. آیا گناه که خدا طلبکارش باشد، یا نه گناهی که خدا برایش حدّ قرار داده؟ یا گناهی که تعزیر دارد؟ مجمل است: اصل براءت است که جلویش را نمی‌گیرد. اما به نظر می‌رسد همانطور که بعضی از اعظام فرموده‌اند این است که طلبه تبادر دارد. طلبه یعنی گناه، و مناسبت حکم و موضوع هم که باشد همیتقدر دلالت دارد. عمده اشکال که ما نتوانیم به این روایت بگوئیم نمی‌تواند امام جماعت نشود کسی که خودش را می‌داند عادل نیست، این است که راویش احمد



سیاری است و او در هیچ جا به او اعتماد نشده است و از آن کسانی نیست که عده‌ای به او اعتماد کرده و عده‌ای نکرده‌اند. در کتب ما صدها روایت از احمد سیاری است پس در باب جماعت اصل برائت گیری ندارد اما نمی‌توانیم حمل بر باب جماعت جاهای دیگر کنیم.

## جلسه ۳۹۲

۲۹ ذی‌قعدة ۱۴۲۲

یک تکه راجع به بحث دیروز هست از مرحوم شیخ انصاری که عرض می‌کنم. گرچه ایشان به عنوان احتمال مطرح کرده‌اند اما چون محل ابتلای بسیار است اگر روشن شود تسهیلی است در باب عدالت. چون بعضی اوقات اعظم یک یمكن یا آن یقال می‌گویند و ممکن است برای کسی مورد اطمینان شود.

مرحوم شیخ راجع به این مطلب که حسن ظاهر اگر موجب به ظن به حسن باطن شد موجب ظن به ملکه شد این عدالت است و می‌شود پشت سرش نماز خواند و شاهد شود و قاضی و مرجع تقلید شود.

بحث این بود که از صاحب عروه هم نقل شد که ظن در باب عدالت مطلق حجت نیست بلکه ظن از طریق خاص که حسن ظاهر باشد حجت است و صاحب عروه هم از تکمله خواندم که تصریح به این مطلب داشت و در کتب فتوی هم همین ظاهر است. *حسن الظاهر الکاشف عن عدالته علماً أو ظناً*. و عرض شد که ظن در باب عدالت مثل ظن در باب قبله یا وقت یا

رکعات صلاه نیست که از هر ظنی حاصل شود حجت است. بلکه ظن در باب عدالت اگر از حسن ظاهر حاصل شد یعنی محرز شد زید ظاهر حسن دارد و التزام به دین است. از این ظاهر متدین ظن پیدا شد که باطنش ملکه دارد. چون ملکه دارد ظاهرش اینطور است، این طریقت حسن ظاهر به ملکه در باطن، اگر طریقت ظنیه هم باشد این ظن حجت است نه **مطلق الظن بالعدالة** من أي سبب كان. مرحوم شیخ در کتاب صلاتشان در باب عدالت عبارتی دارند که با ممکن این است که در باب عدالت هم مطلق الظن بالملکه حجت باشد نه الا از طریق حسن ظاهر. ایشان فرموده‌اند: (صلاه ج ۲ ص ۲۷۴) بل يمكن أن يستفاد من الأخبار المتقدمة في استناد الشاهد الى ظنه الحاصل من المعاشرة جواز استناده الى مطلق الظن وإن كان موردها الظن الحاصل من المعاشرة والاطلاع على مواظبة الجماعة. ولو روایات عدالت در آنها این مسأله داشت که مواظب بر نماز جماعت است و معاشرت داشته از این معاشرت کشف ملکه شد، این آدم عادل است، که کشف ملکه را ولو ظناً مستند به سبب خاص کرد. اصل عام این است که ظن حجت است اگر دلیل در یک جا گفت ظن حجت است مثل باب قبله و وقت و رکعات می‌گوئیم اما اگر دلیل یک ظن از سبب خاص را گفت حجت است، آن وقت هر ظنی مطلق الظن از حرمت عمل بالظن خارج نمی‌شود. الظن الخاص از حرمت العمل به ظن خارج می‌شود. شیخ می‌فرمایند ولو مورد روایات کشف عدالت ظن خاص است، ظنی که از مواظبت به علی الجماعة و از معاشرت حاصل می‌شود است یعنی ظنی که از حسن ظاهر باشد. اما ممکن است استفاده شود مطلق الظن. این ممکن را آیا در حد امکان می‌گذاریم که شیخ فرمودند یا این امکان طریق به اطمینان هست. یعنی حضرتعالی عند التأمل چه به نظرتان می‌رسد؟ اگر به نظر بیاید که این طریقی

که گفته شده خصوصیت ندارد که یمنک شیخ روی این معنا استناد می‌کند. اینکه حضرت در روایات متعدده فرمودند که از مواظبت نماز جماعت و معاشرت، **سئل عنه في محلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً**، اینها من حیث المجموع فقهاء از اینها یک استلخاص فرموده‌اند گفته‌اند حسن ظاهر، این حسن ظاهر ظن آور به ملکه عدالت در نفسش هست، آیا این خصوصیت دارد یا این ظن به ملکه هست که عدالت است ولو از غیر را با حسن ظاهر باشد. شیخ بعنوان یمنک آن یستفاد من الأخبار فرموده‌اند. یمنک وجهش چیست؟ وجهش القاء خصوصیت است، وجهش عدم خصوصیت است. عدم خصوصیت از کجا کشف می‌شود؟ از ظهور عقلانی و عرفی.

یک مسأله‌ای هست که قبل از شیخ مفصل در اصول بحث کرده‌اند مثل شریف العلماء، صاحب مفاتیح که چطور ما قیاس را از القاء خصوصیت جدا کنیم؟ قیاس خودش القاء خصوصیت است. قیاس یعنی چه؟ یعنی از یک جزئی، جزئی دیگر کشف شود. از یک جزئی که حکم دارد ما پی ببریم به یک جزئی دیگر که دیگر است و همین جزئی نیست و تحت این جزئی داخل نیست یا کشف می‌کنیم که آن جزئی دیگر همین حکم را دارد. این را فقهاء شیعه قبول ندارند و جزء ضرورات شیعه است که قیاس باطل است. آن وقت القاء خصوصیت که فقهاء شیعه مکرر در فقه قائل شده‌اند یکی هم اینجا شیخ بعنوان یمنک فرموده‌اند، این القاء خصوصیت چه فرقی با قیاس دارد و چه خارجش می‌کند از قیاس؟

اعاضمی مثل محقق اردبیلی یک القاء خصوصیت‌هایی را می‌گویند قیاس است و القاء خصوصیت نیست این همان قیاس است. فقیهی که فتوی داده، فقیه شیعه متدین مثل شیخ طوسی است و شیخ مفید و مقدس اردبیلی است.

چطور این را فرموده است؟ او به نظرش القاء خصوصیت آمده است. القاء خصوصیت یعنی ظهور عقلائی. اگر ظهور عقلائی شد از مسأله قیاس بیرون می‌رود. این بسته به نظر فرد فرد مجتهدین است. آن وقت باید دید باید جوری باشد که وقتی که به عقلاء عرضه می‌شود این مطلب بگویند بله همینطور است. نه اینکه پی بردن از یک جزئی به جزئی دیگر در مقام حکم در صورتی که نمی‌دانیم که در حکم مشترک هستند یا نه؟ ما نحن فیه خوب است که تأمل شود که از این قبیل است یا قیاس است. اگر قیاس است که السنه إذا قیست محقت و از ضرورات تشیع است. اما باید دید که این ظهور عقلائی دارد یا نه؟

شیخ با این می‌کن می‌خواهند بفرمایند وقتی که ائمه علیهم‌السلام عادل را بالنتیجه با جمع روایات فرمودند یک ملکه دارد بنابر مشهور، بعد هم طریق به آن را فرموده‌اند إذا سئل عنه فی محلته قالوا ما رأینا منه إلا خیراً، یا أن تعرفوه بالستر والعفاف یا اینکه ملتزم به ظهور جماعات هست و واجبات و محرمات را ملتزم است و این‌ها کاشف ظنی است از اینکه ملکه باشد. آیا این طریق خصوصیت دارد یا آن ظن به ملکه آن است که ملاک است و این‌ها طرق متعارف‌اش است. یعنی غالب مردم از داخل انسان چگونه کشف می‌کنند که عادل است یا نه؟ همه که با همه محشور نیستند. هر کس با عده‌ای محشور است. از کجا کشف می‌کنند آن کسان دیگر که با آن‌ها محشور نیست عادل است یا نه؟ هر مأمومی که با امامش محشور نیست. پس حسن ظاهر سبب می‌شود که درونش ملکه است که باعث می‌شود که در ظاهر گناه نکند. حرف این است که آیا این مقدار ظهور عقلائی دارد در اینکه این‌ها خصوصیت ندارد و این ظن به ملکه در داخل است که سبب حکم به عدالت می‌شود نه اینکه

این ظن خاص از اینجا باشد.

وقتی که شما وارد شهری می شوید و می بینید گروه زیادی متدین پشت سر یک امام جماعت نماز می خوانند این برای شما کشف می کند که این امام جماعت باید عادل باشد و ملکه دار باشد. یک وقت یک گروه بی سواد پشت سر هر کسی نماز می خوانند، ظن حاصل نمی شود. یک وقت ظن حاصل می شود آیا این معتبر است و کافی است؟ این بدرد اینجا می خورد.

البته مشهور متأخرین از شیخ به این طرف در مقام فتوی حسن ظاهر را قید کرده اند یعنی طریق خاص، ظن من طریق خاص فرموده اند. مقتضای احتیاط هم همین است که عن طریق خاص باشد اما چون شیخ مطرح فرموده اند نشد بینیم که آیا بعد از شیخ هم کسی دنبال کرده اند بعنوان ممکن نقل کرده یا رد کرده یا ممکن شیخ را مطمئن شده اند.

می آئیم سر صحبت دیروز. مطلب دیروز این بود شخصی خودش را عادل می داند، گیری ندارد متصدی امامت و مرجعیت و قضاء می شود. شخصی در عدالت خودش شک دارد یا یقین دارد به عدالت خودش این چیزهایی که شرطش عدالت است برای دیگران است نسبت به این شخص یا برای خودش هم هست؟

عرض شد که روایاتی که ابن ادریس از کتاب عبد الله سیاری نقل فرموده که او از حضرت جواد علیه السلام نقل کرده، این روایت یک ذیلی دارد که وسائل در باب دیگر آورده بود، صاحب جواهر همینجا نقل فرموده بوده که ذیلش خوانده نشد. دنباله اش این است: کتاب صلاة وسائل ابواب صلاة الجماعة باب ۱۱ ح ۱۲، تکه دومش که خوانده نشد که صاحب جواهر شاهد گرفته شده این در باب ۲۷ صلاة جماعة ح ۴ است. روایت این بود: قلت لأبي جعفر

الثانی علیه السلام: قوم من موالیک یجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلی بهم جماعة فقال علیه السلام ان كان الذي يؤمهم ليس بينه وبين الله طلبه فالیفعل. قال: وقلت له مرة أخرى ان القوم من موالیک یجتمعون فتحضر الصلاة فيؤذن بعضهم ويتقدم أحدهم فيصلی بهم (اعم از اینکه مأمومین او را مقدم کردند یا خودش جلو ایستاد مردم به او اقتداء کنند) فقال علیه السلام: إن كانت قلوبهم كلها واحدة فلا بأس. قلت: ومن لهم بمعرفة ذلك؟ قال علیه السلام: فدع الإمامة لأهلها. صاحب جواهر نسبت به سیاری فرموده: فخر السیاری المزبور غیر صالح لإثبات ذلك لأن راویه ضعیف فاسد المذهب مجفور الروایة كثير المراسیل كما عن النجاشي والفهرست. این عمده اشکال به این روایت است بعد فرموده: مع احتمال ارادة عدم معرفة من ائتم به ذلك منه، آنهائی که بینشان و بین خدا طلبه نیست اگر مأمومین می دانند طلبه ندارد عیبی ندارد. أو الفرد الكامل كما یومی إليه جواب السؤال الثاني که فرمودند: إن كانت قلوبهم واحدة این شرطی در امام جماعت نیست که امام و مأمومین قلوبشان واحده باشد. امام این فرد کاملش است.

پس به این روایت نمی شود اعتماد کرد در این جهت. ما هستیم و قواعد اولیه. یک وقت شبهه مفهومیه است، یک وقت مصداقیه است. بعضی خواسته اند تفریق کنند. ولی به نظر می رسد در ما نحن فیه فرقی نمی کند. یک جاهائی شبهه مفهومیه و مصداقیه فرق می کند اما اینجا فرق ندارد. یعنی اینکه انسان از حسن ظاهر ظن به عدالتش پیدا می کند چرا شک دارد؟ این یک مسأله. مسأله دیگر مسأله خودمان. زید می خواهد امامت جماعت کند نسبت به خودش شک دارد؟ چرا شک دارد. یک وقت مجتهد است یا مقلد مجتهدی است که می گوید عدالت ملکه است. شک دارد که ملکه دارد یا نه؟ این شبهه مصداقیه است. یک وقت می داند ملکه اجتناب از محرمات و ملکه اجتناب از

اصرار بر صغائر دارد اما اجتناب از منافیات مروّت هست یا نه؟ این می‌شود شبهه مفهومی. چه فرقی می‌کند. زید شک دارد که عادل هست یا نه؟ حالا سبب این شک شبهه مفهومی باشد یا مصداقیه، از این جهت فرقی نمی‌کند. اگر می‌داند عادل است تصدی می‌کند و تمام مواردی که عدالت در آنها شرط است چه اجتهاداً خودش را عادل می‌داند یا تقلیداً. اما اگر شک دارد این سه مسأله است:

اول: مسأله جواز التصدی است. دوم: خودش نمی‌خواهد تصدی کند آمده‌اند از او درخواست می‌کنند که بیا بر ما نماز بخوان و اصرار هم دارند، آیا جائز است قبول کند یا نه؟ سوم: هل يجب الامتناع؟ اگر ایستاده نماز می‌خواند یکی آمد و پشت سرش ایستاد که نماز بخواند آیا لازم است که به او اشاره کند که اقتداء نکن به من؟

ینبغی آن لا یکون اشکال در سومی. چه دلیل است که نه. و باید به او اعلان کند که من خودم را عادل نمی‌دانم یا شک در عدالتم دارم. اصلاً ممکن است اشکال شرعی داشته باشد. آیا لازم است که جایی باشد که کسی نتواند به او اقتداء کند؟ ینبغی که اشکالی نباشد که لازم نیست این کار را انجام دهد. حتی اگر خودش را فاسق قطعی می‌داند لازم نیست که این کار را بکند. چرا؟ چون دلیلی نداریم. فقط یک مسأله فرعی گیر دارد که جماعتی مثل آقای حکیم و میلانی فرموده‌اند: آیا می‌تواند قصد جماعت کند یا نه؟ روایت دارد که نماز جماعت افضل است. جماعتی گفته‌اند که قصد جماعت نکنند، شبهه بطلان صلاه پیدا می‌شود. از این مسأله مشکل‌تر اینکه اگر بین سه و چهار شک کرد، ترتیب اثر جماعت را بدهد. مأمومین اشاره کردند که بحول الله یعنی رکعت سوم هستیم، آیا می‌تواند رجوع به آنها بکند یا نه؟ تکلیف



خودش این است که باید بنابر چهار بگذارند شک شخصی. امام جماعت تکلیفش فرق می‌کند اگر مأموم گفت رکعت سوم است رجوع به مأموم می‌کند گفته‌اند نیت جماعت نکند و ترتیب آثار جماعت را ندهد. پس چکار کند؟ نماز را تمام کند علی‌احد القسمین. بعد برود جائی بایستد که کسی به او اقتداء نکند و دوباره نمایش را اعاده کند.

به نظر می‌رسد همانطور که اغلب این قید را نکرده‌اند. این دو قید نباشد. هم نیت جماعت می‌تواند بکند (بحث علمی است و فتوی نیست) و هم اگر مسأله‌ای اتفاق افتاد که وظیفه منفرد با وظیفه امام جماعت فرق می‌کند به وظیفه امام جماعت عمل کند و نمازش هم درست است. اما اینکه می‌تواند نیت جماعت کند گیرش چیست؟ دو مطلب است که بعداً عرض می‌کنم.

## جلسه ۳۹۳

### ۳ ذیحجه ۱۴۲۲

یکی دو تا مطلب دیگر راجع به عدالت مانده که انشاء الله این یکی دو روز مطرح می‌کنیم و منتقل به بحث‌های دیگر می‌شویم.

دنباله مطلب سابق که عرض شد شخص خودش را عادل نمی‌داند یا شک در عدالت خودش دارد آیا این در امامت جماعت حکم مأموم را دارد که جائز نیست پشت سر فاسق اقتداء کند و هکذا پشت سر مشکوک العداله یا نه تکلیف عدالت امام جماعت تکلیف فقط مأموم است و به مأموم گفته‌اند به فاسق اقتداء نکن و به مجهول العداله اقتداء نکن. اما به امام جماعت چیزی نگفته‌اند. این مسأله بین اعظام محل خلاف شده است. مسأله‌اش عرض شد.

دو مطلب در این مسأله ماند: ۱- آیا آن کسی که خودش را فاسق می‌داند یا مشکوک العداله می‌داند حالا بنابراین شد که امامت کند چه تصدی کند یا منع نکند، جائز شد. حالا آمده دارد امام جماعت می‌کند چه در منزل برای زن و بچه‌اش یا عده‌ای در جای دیگر. آیا نیت جماعت می‌تواند بکند بنابر اینکه اصل این کار حرام نباشد. برای مأموم حرام است اقتداء به امام فاسق، حرام

است اقتداء به امام مجهول العدالة. حالا اگر برای امام حرام نشد که قول مشهور بود، آیا جائز است قصد جماعت کند؟ جائز است اگر اختلافی و شکی کرد رجوع به مأموم کند یا نه فقط صرف اینکه مردم به او اقتداء کنند، این مقدار برای امام جائز است، اما نه قصد جماعت جائز است و نه ترتیب آثار جماعت جائز است.

صاحب عروه یک عبارت مطلقى دارند و یک عده‌ای حاشیه کرده‌اند که نه قصد جماعت کند و نه ترتیب آثار جماعت دهد و در هر دو صورت اگر قصد جماعت کرد نماز امام باطل می‌شود مأموم نمازش گیری ندارد، بحث سر خود امام جماعت است که قصد امامت جماعت بکند یا نه؟ اگر خلافی شد رجوع به مأموم بکند یا نه؟ جماعتی مثل مرحوم آقای حکیم و میلانی فرمودند نه قصد جماعت کند و نه ترتیب آثار جماعت دهد، اگر داد باطل است. صاحب عروه نفرموده و غالب محققین حاشیه نکرده‌اند مثل مرحوم میرزای نائینی، آشیخ عبد الکریم، مرحوم والد ما، مرحوم اخوی و دیگران. بحث علمی مسأله چیست؟ امام جماعت اگر فاسق هم باشد و بداند فاسق است نماز مأموم که باطل نشده چه قصد جماعت بکند یا نه، بحثی را باید اینجا کرد آن این است که آیا شارع که شرط کرده در صحت جماعت، عدالت الإمام را، آیا این شرط فقط برای مأموم است و نسبت به امام چیزی نیست، اگر از حرف‌ها اطمینان حاصل نشد برای فقیه به این شرطیت، اصل برائت است و جای اصل اشتغال نیست. ما باید ببینیم که چیزی داریم که جلوی این اصل را بگیرد یا نداریم. چیزی که ممکن است جلوی این اصل را بگیرد مسأله تسبیب است. در مسأله تسبیب یک مسأله سیاله محل ابتلاء بسیاری از ابواب فقه است و مرحوم شیخ انصاری در مکاسب مفصل این را بیان

فرموده‌اند در مسأله بیع دهن نجس، آنجا مسأله تسیب را مطرح فرموده‌اند یعنی اگر کسی کاری بکند که دیگری در حرام واقعی قرار بگیرد آیا این کار حرام کرده است یا نه؟ مرحوم شیخ اجمالاً اینطور تقسیم کرده‌اند که این بدرد ما نحن فیه می‌خورد. عبارتی است از مرحوم شیخ که می‌خوانم راجع به مسأله خودمان، کتاب صلاة شیخ ج ۲ ص ۵۳۹، ۵ - ۶ صفحه است فرموده‌اند لا خلاف نصاً و فتویٰ فی عدم صحة الاتمام بالفاسق وهل هو من موانع الاقتداء بالمأموم فيجوز للفاسق الإقدام على الإمامة إذا جهل بنفسه المأموم، أم هو (مانعیت امامت فاسق) مشترك المانعية بينهما حتى أنه لا يجوز له (امام) ولو مع جهل المأموم بحاله لا يجوز له (للفاسق) التعرض للإمامة بالقيام بمقدماتها و وظائفها. فرموده‌اند: ربما يوهم ظواهر كلمات المشهور الثاني. بعد می‌فرمایند: والحاصل أنه لا تعرض في هذا العنوان لحكم الإمام تكليفاً أو وضعاً (برای مأموم گفته‌اند که پشت سر فاسق نماز نخوان اما نسبت به امام ساکت است نه اینکه جائز است یا حرام یا نماز امام صحیح است یا باطل، نه تکلیفاً و نه وضعاً) ای هو مسوق لحكم المأموم و چند عبارت نقل می‌کنند که عبارت فقهاء از جهت امام ساکت است. می‌فرمایند: وفي الجملة المعاهد الاتفاقات عبارة التذكرة والنهاية أنّ العدالة شرط في الإمام فلا تصح خلف الفاسق (پس مأموم باید امام را عادل بداند و کاری ندارند که امام خودش را چه بداند و چند عبارت دیگر نقل فرموده‌اند: واما الإمام فلا تنعقد في حقه جماعة، فلا يرجع الى المأموم في عدد الركعات (چون جماعت نیست تا حکم جماعت بار شود) ولا يصح له الدخول في الصلوات المشروطة بالجماعة كالجمعة والعیدین والمعاد لادراك الجماعة (کسی است که نمازش را فرادی خوانده عده‌ای آمده‌اند می‌گویند بایست به تو اقتداء کنیم) دلیل شیخ چیست؟ اگر این تام شد مثل فرمایش آقای حکیم و آقای میلانی می‌گوئیم و اگر نشد

فرقی نمی‌کند) کلّ ذلك لعدم شرط الجماعة بحسب علم الإمام. پس اگر شرط جماعت عدالت الإمام شد حالا که این خودش را عادل نمی‌داند پس شرط جماعت نیست، نمی‌تواند نیت جماعت کند. جماعت نیست این نماز تا نیت جماعت کند. وقتی که جماعت نشد، در جماعت گفته‌اند امام عند الشک به مأموم رجوع کند و این عند الشک فی الجماعة نیست و باید وظیفه منفرد را انجام دهد ولی مأموم می‌گوید ما در رکعت سوم هستیم. لعدم شرط الجماعة بحسب علم الإمام. غاية الأمر صلاته في هذه المقامات. بله نمازش باطل نیست اقتداء مردم به او. اما جماعت نیست پس نه نیت جماعت می‌تواند بکند و نه می‌تواند احکام جماعت را بار کند. چرا جماعت نیست؟ چون شرط جماعت متحقق نیست. این عمده حرف مسأله است که اگر این درست شد نوبت به اصل برائت نمی‌رسد و اگر درست نشد نوبت به اصل برائت می‌رسد.

والحاصل، أنّه ان ثبت كون الفسق مانعاً في حق الإمام ولو كان من الموانع العملية یعنی مانع واقعی نباشد، علم به فسق مانع باشد و علم موضوع مانعیت باشد. حرم تعرض الإمام للإمامة بلا اشكال والأ فان ثبت كونه (فسق) مانعاً واقعياً عن الجماعة في حق المأموم كان حرمة تعرضه ايضاً غير بعيد. اگر ثابت نشد که فسق مانع در حق امام است ولكن فسق مانع از تحقق جماعت باشد. نه بالنسبة به امام نه، جماعتی که شارع فرموده یکی از شرائط عدالت است. اگر این شد گویند باز هم بعيد نیست که حرام باشد امامت فاسق. بعد می‌فرمایند: اولی ثابت نیست و از ادله در نمی‌آید که امام جماعت شرط امامتش عدالت باشد یا فسق مانع باشد. ومانعية الفسق في حق الإمام وان لم تثبت. ما دلیلی نداریم که بگویند فسق مانع است از امامت امام. اما دومی را استظهار می‌فرمایند الا ان مانعته (فسق) الواقعية في حق المأموم غير بعيدة (هم صغری و هم کبری را غیر

بعیده فرموده‌اند) یعنی فسق امام که خودش می‌داند این فسق را این مانع است در حق مأموم. یعنی نماز مأموم باطل است اگر امام فاسق باشد. **ولا ینافی ذلک صحة صلاة المأموم لو تبین فسق الإمام**. اگر مأموم امام را عادل می‌داند، امام هم واقعاً فاسق است. اینجا شیخ دو حرف با هم زده‌اند: یکی عدالت واقعیه امام شرط برای مأموم است و فسق واقعی امام مانع واقعی است نسبت به مأموم این نسبت به مأموم اینجا را باز کنم که شیخ چه می‌خواهند بفرمایند. که با حرف بعدی ایشان می‌سازد یا نه؟ اگر فسق امام مانع واقعی باشد نسبت به مأموم و نماز مأموم درست است یعنی چه؟ اگر نماز مأموم درست است مانع واقعی یعنی چه؟ یعنی روز قیامت کشف می‌شود که جماعت نبوده است. اگر مأموم ترتیب اثر داده بود می‌گوئید درست است یا نه؟ می‌گویند درست است. می‌خواهید بفرمائید در آخرت چه کشف می‌شود؟ این را که اصلاً فقهاء بحث نمی‌کنند این بحث اصول دین است، ثواب و عقاب، بحث تکلیف نیست. در کتاب صلاة در مباحث تکلیف در فروع دین ما دنبال این هستیم که چه جائز است و چه جائز نیست، چه صحیح است و چه باطل است. شیخ هم به این مطلب التفات داشته‌اند که بعدش فرموده‌اند **ولا ینافی**. یعنی منافات با حرف ما ندارد که اگر مأموم بعد برایش منکشف شد که امام فاسق بوده نمازش درست است. اگر مأموم نمازش درست است چرا امام واقعاً فاسق باشد یا نباشد، یعنی شرط صحت صلاة مأموم این است که امام را عادل بداند. یعنی **علم المأموم بعدالة الإمام** ولو این علم جهل مرکب باشد و بعد از نماز هم برای مأموم منکشف شود که جهل مرکب بوده است. نمازش صحیح است. اگر ترتیب اثر دهد یعنی مأموم شک کرد بین سه و چهار، مأموم می‌تواند رجوع به امام کند، امام بنا را بر سه گذاشته در حالی که اگر مأموم منفرد بود بنا بود بر چهار

بگذارد. بنا بر سه گذاشت و تمام کرد بعد فهمید امام فاسق بوده است، آیا این بنا بر سه گذاشتنش باطل است؟ هیچکس نمی‌گویند. فقهاء می‌گویند نمازش صحیح است و اگر رجوع به امام کرده در موارد شک که بر خلاف وظیفه منفرد بوده درست است. پس چطور می‌شود لاینافی؟ آیا می‌شود این دو فرمایش را با هم جمع کرد؟

امام جماعت عدالتش نسبت به مأموم واقعی است، این کلمه واقعی یعنی چه؟ یعنی اگر واقعاً امام فاسق بود و مأموم به جهل مرکب می‌دانست امام عادل است، یعنی مأموم نمازش درست نیست که می‌گویند درست است. رجوع مأموم به امام در مواردی که مخالف نماز منفرد رجوع نیست که احدی اشکال نکرده است. پس عدالت شرط واقعی است نسبت به مأموم، این حرف یعنی چه؟ ولاینافی ذلک صحه صلاة المأموم لو تبین فسق الإمام. چرا لاینافی؟ پس اگر لاینافی معنایش این است که فسق مانع عملی است عند المأموم نه مانع واقعی. یعنی اگر مأموم علم به فسق امام داشت، یا شک در عدالت امام داشت این مانع برای مأموم است، اما اگر مأموم علم به عدالت امام داشت مانعی نیست. کلمه واقعی یعنی علم و جهل در آن مدخلیت ندارد. اگر می‌گویند خون نجس واقعی است، علم و جهل در آن مدخلیتی ندارد. خون نجس است چه انسان بداند یا نداند. بله ولی هیچکس نمی‌گوید اجتناب از خون، این وجوب اجتناب از دم واقعی است، هیچکس نمی‌گوید چون وجوب تکلیف است و تکلیف مربوط به احراز است و احراز می‌خواهد و اگر نبود تکلیف نیست. و احراز خلاف باشد تکلیف نیست. این مانعیّت، مانعیّت الفسق، الا ان مانعیته الواقعیة فی حق المأموم. مانعیّت از چه؟ از جماعت، صحت، که هر دو درست است. پس مانعیّت علمیّه است نه مانعیّت واقعیّه.

پس نسبت به مأموم به نظر نمی آید که بشود این دو فرمایش را جمع کرد. اگر مانعیت فسق، علمیه نسبت واقعیه است که در ظاهر فرمایش اول شیخ است معنایش این است که فسق واقعی مانع برای مأموم است. مانع از چه؟ باید اکتشاف کنید. مانع از ثواب؟ مانعیت جماعت است که جماعتش صحیح نیست، مانعیت صحت صلاه است؟ اینها که می گویند هم جماعتش درست است و هم نمازش. پس چه چیزی اینجا از مانعیت متصور است؟



## جلسه ۳۹۴

۴ ذیحجه ۱۴۲۲

سببیت را پنج قسم کرده‌اند: ۱- سببیت به نحو علت تامه ۲- بنحو تسبیب ۳- بنحو ایجاد شرط ۳- علی نحو ایجاد الداعی ۴- ایجاد الشرط لا علی نحو ایجاد الداعی ۵- بنحو عدم ایجاد المانع. این را شیخ در مکاسب در باب دهن نجس مفصل صحبت کرده‌اند. چون در ما نحن فیه عده‌ای این بحث را مطرح کرده‌اند. یعنی فرموده‌اند از صغریات تسبیبیه، می‌خواهیم بینیم کدام یک از اقسام خمس تسبیب منطبق بر آن است. ما نحن فیه این است که اگر بنا شد که شخصی که خودش را عادل نمی‌داند جائز باشد تصدی للإمامه کند اگر مأموم او را عادل می‌داند. آیا صلاة مأموم اقتداءً به زید که عادلش می‌داند اما واقعاً عادل نیست، آیا فی نفسه حرام است؟ فقط چیزی که هست فقط چون مأموم او را عادل می‌داند معذور است و چون دلیل خاص داریم که اگر بعد برایش عدم عدالت امام منکشف شد نمازش باطل نیست، آیا اینطور است؟ یعنی اقتداءً به امامی که واقعاً عادل نیست. مثل شرب خمر می‌ماند که فی نفسه شرب خمر یکی از محرّمات است فقط کسی که نمی‌داند و جاهل قاصر

است معذور است. حرام فعلی انجام داده اما فاعلی نیست چون نمی دانسته که خمر است و معذور بوده است. آیا صلاه خلف فاسق اقتداء به فاسقی که واقعاً فاسق است اما مأموم معتقد به عدالتش است این آیا مثل شرب خمر می ماند، این مطلب دلیل می خواهد. مرحوم شیخ نسبت به ظاهر کلمات اصحاب داده اند گرچه بعد برگشتند در همان عبارتی که دیروز تکه ای از آن را خواندم. مرحوم آقای حکیم در مستمسک به ضرس قاطع این را بعنوان یک اصل مسلم ذکر فرمودند اما باید دید از ادله این برداشت می شود تا بیفتد توی بحث تسبیب. اگر این نباشد اصلاً مسأله اجنبی است از بحث تسبیب. این اجمال عرائضی که انشاء الله امروز می شود.

بحث تسبیب اجمالاً عرض شود تا ببینیم ما نحن فیه اجمالاً از صغریاتش هست یا نه؟ بحث تسبیب روی بحث حرام واقعی رفته است. می فرمایند زید کاری می کند که دیگری حرام انجام می دهد. یک وقت علی نحو علۀ التامه است. یعنی زید دهان یک شخصی را باز می کند با اکراه و مشروب توی حلقش می ریزد، این علت تامه است این کار نسبت به چیزی که حرمت فعلیه دارد بما هو حرام است. گیری ندارد و مسلم است که کار حرام است. این قسم اول.

قسم دوم علی نحو سببیه است. سببیت و شرطیت اینطور بینشان تفریق می کردند. سببیت آن است که بوجود و بوجود سبب یوجب المسبب اما بعدمه یمكن أن یوجد بسبب آخر. شرط این است که نه تلازمی بین این و وجود سبب نیست. سببیت مثل این است که زید یک شیشه مشروب به کسی می دهد و اصرار می کند که بیا بخور نه علی نحو الإکراه والإلجاء. این هم می گویند حرام است و این مطلب بعنوان یک کبرای کلی خیلی جاها مورد

استفاده است و سببیت هم که می‌گویند غالباً مرادشان این است که می‌گویند از باب تسبیب للحرام. این هم می‌گویند حرام است که مورد بحث نیست.

سوم ایجاد الشرط علی نحو الداعی است. مثال می‌زنند مثل اینکه: **وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**. مسلمان پیش مشرکین فحش به خدایان آنان می‌دهد که این سبب شود که آن مشرک سبّ خدا را بکند. این تسبیب علی نحو ایجاد الداعی است. یک مثال دیگر مثل کسی است که پدر کسی را سبّ می‌کند تا او هم پدر این را سبّ کند. اینجا نسبت به مسأله سبّ اصنام است که این عرفاً سبب می‌گویند اما دقه شرط است چون بوجوده ممکن آن لا یوجد. چون ایجاد داعی برای طرف می‌شود. در این دلیل خاص داریم. و اگر دلیل خاص نداشتیم نمی‌گفتیم. در این جزئی دلیل خاص داریم. قرآن نهی فرموده و نهی ظاهر در تحریم است و گیری ندارد. اما آیا تمام صغریات این را فقهاء ملتزم می‌شوند؟ حتی خود شیخ به تمام صغریاتش ملتزم نمی‌شوند. خود شیخ در باب تسبیب می‌فرمایند به یکی از دو شرط حرام است: یک وقت کسی که این کار را می‌کند بقصد این است که آن طرف حرام انجام دهد، این حرام است. یک وقت علت منحصره است. آن هم شیخ کَرَّ و فرّ می‌فرمایند. بالتیجه میل به این می‌فرمایند که حرام است. در باب سبّ آله مشرکین ما دلیل خاص داریم و گرنه سبّ اصنام آیا جائز است؟ بله جائز است. بلکه یکی از مواردش ممکن است از واجبات باشد از باب اینکه نوعی از منکر است و یک نوع اظهار برائت است و تبری است. اما این سبب می‌شود که طرف فحش به خدا بدهد. خوب او بی خود سبّ به خدا می‌کند. چرا گردن زید می‌اندازیم. او فاعل مختار است. مگر نمی‌گویند اگر فاعل مختار واسطه بود سبب کارش حرام نیست؟

قسم چهارم: ایجاد شرط لا علی نحو الداعی است. زید آمده از خرما فروش خرما بخرد خرما فروش می خواهد بفروشد، عمرو می آید خرما می خرد برای مهمانی، یکی خرما می خرد برای سرکه درست کردن، زید آمده خرما بخرد و مانع می داند که این خرماها را می خواهد مشروب درست کند. اما به قصد مشروب شدن نمی فروشد. و علت منحصره نیست، او نفروشد می رود از جای دیگر می خرد و مشروب درست می کنند اما وقتی که من خرما به او فروختم این شرط تحقق مشروب را برایش ایجاد کردم. و اگر من نمی فروختم این خرمای من در اختیارش نبود. آن هم این خرما را مشروب نمی کرد. که شیخ در حرمت منحصره بودنش هم تشکیک می کنند. پس فروش خرما علی نحو الداعی نیست این فرق دارد با سبب اصنام، سبب اصنام اینطور نیست که او می خواهد سبب الله تبارک و تعالی را بکند، وقتی که مسلمان سبب اصنام کرد، این داعی می شود که او خدای تعالی را سبب کند، مسأله خرما فروختن، خرما فروختن داعی نمی شود که مشروب درست کند، خودش داعی دارد فقط این خرما فروش، خرما را برای شرط درست کردن خرما ایجاد می کند. این را شیخ فرموده اند حرام نیست و روایت هم دارد. فرموده اند: هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم انه یصنعه خراً. این قسم چهارم.

قسم پنجم این است که هیچکدام از اینها نیست، بلکه عدم الایجاد المانع است. مثل اینکه سکوت می کند. شخصی حرام انجام می دهد و من سکوت می کنم که اگر ساکت نمی شدم مانع بود که او حرام انجام دهد، ایجاد مانع نمی کند. آیا این حرام است یا نه؟ در پنجم خود شیخ فرموده اند اگر شرائط نهی از منکر نباشد که دلیل خاص است. اگر آن نباشد واجب نیست چون این اسمش رفع منکر است. یعنی ایشان کاری کند که منکر در خارج

تحقق پیدا نکند که شیخ اشاره کرده و رد می‌شوند که آیا دفع منکر واجب است یا نه؟ شیخ می‌فرماید: اگر دلیل بر وجوب این دفع داشتیم فیها، مثل منکرات بزرگ که یک آدم مؤمن را می‌خواهند بکشند اگر این شخص صحبت کند که این قاتل نیست او را نمی‌کشند و اگر ساکت شود می‌کشند، این دفع منکر واجب است و سکوت جائز نیست. اما اگر یک شخصی دارد غذای متنجس می‌خورد در سر سفره مهمانی، آیا واجب است که به او بگویند غذا متنجس است؟ اگر شما بگوئید او نمی‌خورد و ایجاد مانع برای او می‌شود. یعنی شما ایجاد مانع باشید از تحقق حرام فعلی در خارج. مشهور می‌گویند واجب نیست. بله مرحوم آقای حکیم روی مجموعه‌ای از استنباطات نظرشان این است که باید گفت اگر محذوری در بین نباشد اما غالباً نمی‌گویند. می‌گویند اگر شما دعوت کرده‌اید نمی‌توانید غذای متنجس بدهید ولو او برایش خوردن حلال است چون علم به نجاست ندارد، اما اگر شما دعوت نکردید بر شما واجب نیست که نهی از خوردنش کنید. حرمت فاعلی هم که ندارد که اگر باشد نهی از منکر است. اگر حرمت فاعلی ندارد منکر نیست. آدم جاهل که دارد متنجس می‌خورد و اصل و حجت دارد بر حلیت و حجتش هم جهلش است و عذر دارد، این منکر نیست.

آیا ما نحن فیه از این قبیل (تسبیب) است که زیدی خودش را عادل نمی‌داند آمده ایستاده امام جماعت شده عمرو که زید را عادل می‌داند و به نظر امام جماعت جهل مرکب است آیا این تسبیب است؟ این مبتنی بر یک مسأله است و آن این است که صلاة مأموم خلف الإمام الغیر العادل بما هو آیا مثل شرب خمر است و از محرّمات؟ مثل شرب نجس است؟ در باب نماز جماعت آیا همچنین چیزی داریم؟ مرحوم آقای حکیم صریحاً این را

فرموده‌اند. شیخ هم فرموده‌اند ظاهر عبارت اصحاب این است ولی بعد خودشان رد کرده‌اند. ادله نماز جماعت خلف العادل، لا تصل الا خلف من تثق بدینه وامانته، این مقام اثبات را می‌گوید یا مقام ثبوت؟ بر فرض هم نصی داشته باشیم که بگوید لا تصل خلف الفاسق، آیا مقام ثبوت را می‌خواهد بگوید یا مقام اثبات. آیا مثل لا تشرب الخمر است که خود صلاة خلف فاسق از محرمات است، فقط اگر شخصی جاهل قاصر بود معذورات و از این قبیل است. و دلیل ارفاتی آمده گفته اگر بعد کشف شد که این فاسق است اعاده و قضاء نمی‌خواهد که مرحوم آقای حکیم این را ادعا فرموده‌اند. بله کسی که این را عادل می‌داند و قاصر هم هست در این اشتباه، این معذور است و نمازش هم باطل نیست چون دلیل داریم. یا نه چیزی که ظاهر عبارت خیلی‌هاست و هم صریح عبارت عده‌ای است که در مسأله صلاة خلف العادل فقط بحث اثبات است نه ثبوت. مسأله این نیست که اقتداء به فاسق نفس الاقتداء و نفس الفاسق الواقعی این بما هو چیست؟ مسأله این است که زید که می‌خواهد پشت سر کسی نماز بخواند باید بر عدالتش حجت داشته باشد نه اینکه عدالت او حکم واقعی است و علم و حجج تعبدیه طریق به واقع است به عبارت دیگر اینجا علم وجدانی و تعبدی، طریقیه دارد مثل اکثر جاها یا ظاهر ادله این است که اینجا موضوعیت دارد؟ یعنی موضوع صلاة خلف شخص احراز عدالت نه موضوع عدالت است و مُحَرَّر طریقیه دارد. احراز طریقیه دارد. به نظر می‌رسد تبعاً للتصريح و ظاهر خیلی‌ها، این است که در باب صلاة جماعت مسأله مقام اثبات تمام الموضوع است برای جواز صحت. اگر شخصی پشت سر زید نماز خواند و می‌داند عادل است. بعد هم چند جای نماز رکن را تبعاً لزید کم و زیاد کرد، که برای منفرد موجب بطلان نماز

است. وقتی که نماز تمام شد برایش منکشف شد که این شخص فاسق بوده است. می‌گویند نمازش اعاده نمی‌خواهد. چون دلیل خاص داریم. یا اینکه استفاده می‌شود از این مجموع که مسأله عدالت امام جماعت مسأله واقع و ما هو نیست و انما مسأله مقام اثبات است. اگر مسأله مقام اثبات شد اصلاً بحث اجنبی می‌شود از مسأله تبعیت، بله اگر مسأله، مسأله واقع شد و استظهار کردید که نه، عدالت امام جماعت یک شرط واقعی صحت نماز است. فقط علم شما، بینة بر عدالت این، طریقیة دارد. اگر اینطور شد بحث تسبیب اینجا می‌آید. وقتی که بحث تسبیب می‌آید کدام قسم از اقسام تسبیب است؟ آیا تسبیب علی نحو علة التامة است که این نماز خلف الفاسق بخواند؟ نه. علی نحو التسبیب بوجوده یوجد؟ نه. خودش آمده اقتداء کرده است. علی نحو شرط بنحو ایجاد داعی است؟ اگر ترغیب کرده باشد و این ترغیب سبب شده باشد، زید به عمرو گفته بیا پشت سر من نماز بخوان و شرط علی نحو ایجاد داعی باشد که محل کلام است.

مرحوم شیخ تصریح می‌فرمایند: شما جائز است خرما را به کسی بفروشید که می‌داند شراب درست می‌کند ولی جائز نیست تخته را به کسی بفروشید که می‌داند می‌خواهد صنم درست کند چه فرقی می‌کند؟ فرقی این است که صنم، صلیب این‌ها از محرّمات عظیمه است. چون عبادت من دون الله است. یعنی از اهمیتش استفاده می‌شود که ایجاد شرطش هم جائز نیست. پس آن خصوصیت دارد نه اینکه ایجاد شرط است حتی علی نحو الداعی هم باشد.

آن وقت این کسی که آمده تصدی امام جماعت کرده و خودش را عادل نمی‌داند مردم هم روی حسن ظنشان پشت سرش نماز می‌خوانند و یقین هم

به عدالتش دارند. این چه گیری دارد. بر فرض که حکم واقعی باشد. جواز الصلاة خلف العادل وحرمة الصلاة خلف الفاسق. گذشته از اینکه روشن نیست که مطلب اینطور باشد.

از این منتقل به این مسأله می شویم که اگر بنا شد که این امام جماعت جائز باشد این تصدی یا اصلاً اجنبی است از بحث تسبیب و یا اگر فرضاً تسبیب باشد قسمت حرامش باشد، اگر اینطور شد آن وقت چه گیری دارد که نیت جماعت کند؟ جماعت یعنی چه، یعنی مأموم کسی را عادل می داند و اقتداء به او کرده است.

چرا امام نتواند نیت جماعت کند؟ ادله ای که می گوید جماعت نیت جماعت می کند. چرا نتواند ترتیب اثر دهد چرا رجوع به مأموم نکند در شکایات، مصداق جماعت است ادله که میگوید اگر امام شک کرد به مأموم مراجعه کند، این امام نیست؟ آن مأموم نیست؟ چرا. پس مصداق جماعت است. نیست؟ چرا. پس مصداق جماعت است.



## جلسه ۳۹۵

۵ ذیحجه ۱۴۲۲

مُثَبَّتات عدالت چیست؟ در صحبت‌های گذشته عرض شد مشهور فرموده‌اند که حسن ظاهر کاشف از عدالت است یا کاشف تعبدی یا عقلائی. کسانی که فرموده‌اند حسن ظاهر الكاشف عن الملكة ظناً، این‌ها کاشف تعبدی دانسته‌اند، کسانی که فرموده‌اند ظناً اطمیناناً، این‌ها کاشف عقلائی دانسته‌اند. غیر از حسن ظاهر چه مُثَبَّت عدالت است شرعاً؟ صاحب عروه فرموده: وثبت بشهادة البینه. پشت سر حسن ظاهر فرموده اگر بینه شهادت دادند که زید عادل است، شما زید را بعنوان عادل و یک موضوع شرعی للأحكام المتعدده می‌توانید بپذیرید. بینه یک معنای لغوی و یک معنای اصطلاحی دارد. معنای لغوی بینه یعنی بیان. یعنی ظهور. در قرآن کریم هم حتی تأتیهم البینه. مکرر کلمه بینه استعمال شده است و مدعی این است که همه‌اش به معنای لغوی بوده است. یک معنای اصطلاحی دارد یعنی دو شاهد عادل. ظهور یعنی یقین، علم، اطمینان، وثوق.

یک بحث مفصلی متقدمین و متأخرین دارند در باب ثبوت اجتهاد که

قدری صحبت شد و آن این است که در روایاتی که بینه گفته شده آیا مراد معنای لغوی است کما بعضی اصرار بر این دارند. یعنی توی روایات هم بینه هیچ جا بمعنای دو شاهد عادل ذکر نشده است و انما یعنی ظهور. آیا این است یا نه در روایات بینه بمعنای دو شاهد عادل است؟ از نظر عملی متسالم علیه بین متأخرین است که بینه عموم حجیت دارد اما از نظر علمی بحث، یک بحثی است که تأمل می‌خواهد تا اینکه مطمئن شویم که این متسالم علیه تام است چون جماعتی از اعظام متقدمین مخالف در مسأله هستند که نمی‌شود ادعای اجماع کرد گرچه ادعای اجماع مکرراً شده است، بلکه ادعای ضرورت شده که قوی‌تر است. با مخالفت جماعتی از محققین که نسبت به سید مرتضی داده شده است و نیز نسبت به محقق صاحب شرائع، و محقق کرکی در جعفریه، و صاحب وافیه داده شد.

فرض بفرمائید همین روایتی که مورد استدلال و معتبر عند المشهور است روایت مسعده بن صدقه است که از حضرت صادق علیه السلام نقل می‌کند: **الأشیاء کلها علی ذلک حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه**. حضرت صادق علیه السلام مرادشان از البینه که اینجا فرموده‌اند چیست؟ آیا دو شاهد عادل است؟ بعضی بشدت انکار کرده‌اند که خیر. بینه در اینجا هم همان معنای بینه در قرآن کریم است یعنی ظهور. اگر تبعاً للمشهور قدیماً و حدیثاً گفتیم شهرت مسلم است و ما عمومات حجیت بینه داریم که یکی‌اش همین روایت مسعده بن صدقه است که بینه وقتی که گفته شد یعنی دو شاهد عادل، باب عدالت هم یک صغرایش است. وقتی که دو شاهد عادل گفتند که زید عادل است این می‌شود اماره و زید می‌شود عادل به تعبد شرعی و می‌شود پشت سرش نماز خواند. اما اگر این نشد یعنی شک حاصل شد در اینکه "البینه" این کلمه در مصطلح

معصومین علیهم السلام مراد از آن دو شاهد عادل باشد. دو عبارت می خوانم:

۱- انّ البینه لم یثبت له حقیقه شرعیة ولا متشرعیة (مراد از متشرعیة نه یعنی در زمان ما، مراد متدینین زمان معصومین علیهم السلام است تا اینکه اگر حقیقت متشرعیة داشته باشد آن وقت تقریر معصوم از آن استفاده شود) و أنّا استعملت فی الكتاب والأخبار بمعناها اللغوی وهو ما به البیان والظهور.

۲- البینه بمعنی شهادة عدلین اصطلاح جدید حدث بین الفقهاء.

۳- والبینه بهذا المعنی (شهادة عدلین) اصطلاح بین العلماء ولعله ایضاً كانت ثابتاً فی الدور الأخير من زمانهم علیهم السلام.

۴- البینه حجة ببناء العقلاء الذي أمضاه الشارع.

ما با زید معاشرت نداشتیم تا بدانیم که حسن ظاهر دارد یا نه که از آن راه بگوئیم زید عادل است. اما دو نفری که عادل می دانیم گفتند زید عادل است. شما می خواهید از زید تقلید کنید، پشت سرش نماز بخوانید، آیا با این شهادت پیش شما عدالتش ثابت می شود؟ یک وقت از قول دو عادل اطمینان پیدا می کنید. این حتی اگر فاسق هم باشد حجیت دارد، نه چون فاسق است، چون علم حجیت دارد. بقول صاحب کفایه: حجیت علم فرقی در آن نمی کند که از چه سببی باشد و قابل جعل و رفع نیست و حجیت ذاتیه دارد. اگر علم پیدا کردید که خیلی وقتها حاصل می شود. این بحثی نیست چون مال حجیت علم است. اما اگر علم حاصل نشد، اینجا بحث است که بینه خودش خصوصیت دارد یا نه؟ اگر گفتیم که بینه یعنی ظهور، علم، اطمینان، فایده ای ندارد که دو عادل بگویند. چون تا ظهور حاصل نشده فایده ندارد و اگر هم ظهور حاصل شد آن ظهور و علم و اطمینان حجیت دارد. اگر عادل هم نمی گفت و شما مطمئن می شدید کافی بود. اما می خواهیم ببینیم اگر این علم

و ظهور نبود، آیا با بینة عدالت ثابت می شود یا نه؟ مشهور گفته اند ثابت می شود متقدمین و متأخرین، ولی نمی شود گفت اجماع است، چون هم در متقدمین و هم متأخرین مخالف دارد دلایلش چیست؟ والحاصلش دو دلیل است: یک دلیل مشترک الورد بین عدالت و غیر عدالت است و یک دلیل هم خاص به باب عدالت است.

در باب بحث مثبتات اجتهاد صحبت شد دلیل عام. دلیل عام عموم حجیه البینه است که مشهور هم گفته اند و به نظر می رسد که تام باشد یعنی در شرع دو قول در عادل حجت است و اماره است. شما می خواهید اطمینان پیدا کنید یا نه؟ بلکه اگر شک کردید یا ظن به اشتباهشان پیدا کردید، قول بینه منجز و معذر است. مگر در صورتی که علم به خطای بینه یا کذب بینه داشته باشید. آن هم نه از باب اینکه بینه گیری دارد بلکه از باب اینکه با علم موافقاً و مخالفاً هیچ حجیتی مجری ندارد. با موافقت علم که من اردع انحاء تحصیل حاصل است. با مخالفت علم که تناقض و تضاد می شود. پس البینه حجة، مثل چیزهای دیگر است که حجت است یعنی در جائی که علم نباشد. آن وقت خود بینه معنای لغوی اش علم است و گیری ندارد. آن وقت اگر معنای لغوی نبود چه چیزی دلیل حجیتش است؟ دلایلش عموم حجیه البینه است. این است که محل خلاف است اما به نظر می رسد که هیچ اشکالی در این عموم نکنیم. بینه حجت است مطلقاً، به چه دلیل است؟ شما در ابواب القضاء، شهادت، مواریث، حدود، قصاص، دیات، روایاتش را ملاحظه کنید اطمینان مسلم برای شما حاصل می شود که در اصطلاح خود ائمه علیهم السلام در روایات بینه که گفته شده یعنی شاهدین عدلین و این اصطلاح، اصطلاح فقهاء هست اما ریشه اش در خود معصومین علیهم السلام است. البته این ادعای مشهور است و شما هم که

ملاحظه کنید به حرف مشهور مطمئن می‌شوید که بینة لها عموم الحجیة. یکی و ده روایت نیست، از ابواب مختلف این استفاده می‌شود. معصومین علیهم‌السلام در جاهای مختلف کلمه بینه را فرموده‌اند که تبادر از آنها شاهدین عدلین بوده به مناسبات قرائن داخلی و خارجی. اگر این شد که در باب هلال با دو تا شاهد عادل و بینه ثابت می‌شود یا نه؟ اگر عموم حجیت بینه ثابت شد فقط می‌ماند ما خرج بالدلیل که مثل باب زنا باشد یا ادعای بر میت باشد که دلیل خاص دارد که در آنجا چهار شاهد می‌خواهد و دو تا فایده‌ای ندارد. بقول بعضی از اعظم خدا در باب زنا خواسته که زود ثابت نشود چون یک شرط تعجیزی فرموده که اگر دو عادل ادعای رؤیت کردند شکی نمی‌ماند عاده، ولی شارع خواسته در عین اینکه عقوبت را سنگین قرار داده خواسته زود هم ثابت نشود.

در باب ادعای بر میت اگر کسی گفت من از زید (که زنده است) طلب دارم یا گفت این خانه زید مال من است، دو شاهد عادل که آورد خانه را از او می‌گیرند اما اگر زید مرده بود کسی ادعا کرد که من از زید مرده طلب دارم یا این خانه زید مال من است. دو شاهد عادل بیاورد کافی نیست، قسم هم می‌خواهد این‌ها ادله خاصه دارد.

پس عموم حجیت بینة اگر ثابت شد که مشهور قائل هستند، عدالت هم یکی از مصادیقش است. کسانی که پیششان عموم بینه ثابت نشده است، در یک یک موارد تشکیک کرده‌اند. در باب عدالت بعضی تشکیک کرده‌اند که آیا با بینة ثابت می‌شود یا نه؟ حسن ظاهر گفته‌اند دلیل دارد، علم پیدا کرد، خودش حجت است، وثوق و اطمینان، علم عادی است، اما اگر عموم حجیت بینه را شما مطمئن نشدید، به چه دلیل با بینه ثابت می‌شود؟ تشکیک کرده‌اند

گرچه نادر است.

در باب ثبوت اجتهاد جماعتی تشکیک کرده‌اند اگر دوتا مجتهد عادل گفتند زید مجتهد است، آیا این برای شما کافی است؟ اگر عموم حجیت بینه شد که دیگر قابل تشکیک نیست و این یکی از مصادیقش است. اما اگر این عموم ثابت نشده و اطمینان به این عموم نشد دلیل می‌خواهد.

در باب ثبوت نجاست باشد، حتی بعضی از متأخرین شیخ انصاری، تشکیک کرده‌اند و گفته‌اند اگر دو عادل گفتند این فرموده نجس است، شما معامله طهارت می‌کنید چون کلّ شیء لک نظیف، دو عادل گفتند این عبا متنجس است اگر از قولشان علم حاصل کردید، علم حجیت دارد، اما اگر علم پیدا نکردید، گفته‌اند شما می‌توانید با این عبا نماز بخوانید و نمازتان هم درست است.

در باب قضاء و شهادت گیری ندارد که حجت است و اجماع است و تسالم است. اما آیا خاص به قضاء و شهادت است یا نه همه جاست. بعضی از اعظم فرموده‌اند که اینکه پیامبر خدا ﷺ فرمودند: **أَنَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْإِيمَانِ وَالْبَيِّنَاتِ**، ادعای اینطور ظهور کرده‌اند، فرموده‌اند: ایمان یعنی حجتی که مال باب قضاء است قسم جای دیگر حجیت ندارد. یعنی اگر زید کرد عادل نیست یا شک در حجیت قول عدل واحد در موضوعات، برای شما قسم خورد که این عبا متنجس است، آیا این قسمش حجیت می‌شود؟ نه، قسم مال باب قضاء است، آن هم در موارد خاص باب قضاء، قسم منکر ابتداءً یا قسم مدعی اگر منکر، قسم را به او برگرداند. اما اگر کسی قسم خورد این عبا نجس است، اگر اطمینان پیدا کردید این اطمینان حجیت دارد، اما اگر اطمینان پیدا نکردید برای شما حجیت ندارد فقط برای آن کسی که قسم خورده ایجاد تکلیف نموده

است. و بینات مال مطلق موارد است چه قضاء و چه غیر قضاء، از کجا همچنین حرفی؟ قرینه وافیہ ندارد.

پس صاحب عروه فرموده‌اند که العدالۃ ثابت می‌شود با بینة. دلیل این حرف چیست؟

۱- عموم حجیت بینة، این است که بحث می‌خواهد و فحص. به نظر می‌رسد هر کس که این فحص را در روایات کند مطمئن می‌شود. کسانی که مطمئن نشده‌اند به این تعبد، یک یکش دلیل می‌خواهد. کسانی که از غیر مشهور شک کرده‌اند در این عموم حجیت بینة در موارد یک یک بحث کرده‌اند که به چه دلیل عدالت با بینة ثابت می‌شود، به چه دلیل می‌گویند؟ بخاطر اینکه عموم حجیة البینة پیششان ثابت نیست.

به نظر می‌رسد که عموم حجیة البینة هست و تام هم هست و اگر بخواهیم خوب باز کنیم باید یک ماه صحبت کنیم و به نظر می‌رسد که روایات این کتب را تتبع کند شاید بیشتر از هزار روایت باشد به عنوان یک فقیه، این اطمینان برایش ثابت می‌شود.

اگر این وجه برای کسی تام نشد و مطمئن نشد به عموم حجیت بینة، دلیل دوم روایاتی است که من حیث المجموع از آنها استفاده می‌شود که عدالت با بینة ثابت می‌شود که چند روایت را عرض می‌کنم:

۱- روایت دارد که پیش پیامبر ﷺ وقتی که نزاع داشتند و می‌آمدند. حضرت به مدعی می‌فرمودند: **أَلْكَ بَيْنَهُ**، یعنی آیا دو شاهد عادل داری که مال توست؟ که معلوم می‌شود معنای بینة این است. البته در همین مورد تشکیک شده که پیامبر ﷺ منظورشان این بوده که آیا قرآنی داری که موجب علم از حرف تو شود؟ و اینجا نمی‌ایستیم چون اشکال تام نیست.

در همین روایت دارد که اگر دو شاهد عادل می‌آورد پیامبر ﷺ حکم می‌کردند. اگر آنها را به عدالت نمی‌شناختند، پیامبر دو نفر را می‌فرستادند در شهری که شهود از آن شهر و محله بودند تحقیق کنند که آیا این‌ها عادل هستند یا نه؟ وقتی که این دو محقق برمی‌گشتند. اگر متفق القول می‌گفتند: ما رأینا منه إلا خیراً، این حسن ظاهر است، حضرت حکم می‌کردند پس معلوم می‌شود بینه‌ای که گفته‌اند یعنی دو شاهد و اصطلاحی است که زمان پیامبر ﷺ بوده است. گرچه در این روایت تشکیک سندی شده است و بحث دارد. پس اگر دو نفر عادل بگویند شخصی حسن ظاهر دارد یعنی عدالت و با دو عادل ثابت می‌شود.

دیگر صحیحه عبد الله بن ابی یعفور است که عمده روایات باب عدالت بود می‌گفت: *فإذا سئل عنه في محلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً*. این قالوا آیه به دو نفر گفته می‌شود یا نه؟ جمع یعنی اقلش سه تا، این اصطلاح کتب نحو است فقط و فقط، نه در لغت این اصطلاح است و نه در شرع. جمع و جماعت اقلش دو نفر است. اما در لغت، ضم شخص الی شخص، این اسمش جمع است. در متبادر خود ما هم می‌گوید زید با عمرو اختلاف داشتند و مدت‌ها به دیدن یکدیگر نمی‌رفتند. می‌گوید من بین آنها جمع کردم، آیا این کلمه جمع غلط است؟ نمی‌گویند نگو جمع. اقل جمع سه نفر است. نماز جماعت با چند نفر متحقق می‌شود؟ دو نفر، امام و مأموم. روایت دارد: *المؤمن وحده جماعة* چرا؟ *لأنه يعلم ان الله معه*. پس قالوا بر دو نفر هم صدق می‌کند. پس در باب عدالت بالخصوص هم ثابت می‌شود.

روایت علقمه: *فمن لم تره بعینک یرتکب ذنباً ولم یشهد علیه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة*. که اگر دو شاهد شهادت می‌دادند حکم به فسق می‌کردیم.



با القاء خصوصیت در فسق و عدالت.  
والحاصل: عدالت شخص ثابت می‌شود با بینه، یعنی شهادت دو عادل و دو دلیل هست: ۱- ادله حجیت بینه در تمام موارد. ۲- ادله‌ای که از آن استفاده می‌شود در باب عدالت بالخصوص قول بینه (دو شاهد عادل) حجت است.

## جلسه ۳۹۶

۶ ذیحجه ۱۴۲۲

صاحب عروه فرموده شیاع المفیده للعلم. عدالت به شیاع ثابت می شود. شیاعی که علم آور باشد. این بحث در ثبوت اجتهاد گذشت. آنجا هم صاحب عروه فرموده بود که شیاع مفید للعلم باشد. اینجا هم در باب عدالت قید فرموده است. یک بحث راجع به این است که آیا ما یک چیزی و حجتی ما در شرع بعنوان شیاع داریم یا نه؟ بعضی از متقدمین و متأخرین منکر این شده اند که ما همچنین چیزی نداریم مگر در یک موارد خاصه ای که یکی روایت مرسله یونس هست که در آن هم حرف است. یک بحث این است که در عدالت بالخصوص آیا شیاع طریقت دارد یا نه؟

معروف بین متأخرین این است که شیاع باید مفید للعلم باشد. یعنی شیاع حجیت ندارد. چون این قید را به هر چه بزنی حجت می شود. در باب عدالت آیا قول کافر زن معتبر است؟ اگر گفت فلانی عادل است، نمی شود گفت اگر مفید علم باشد حجت است؟ بله. چون علم حجیت دارد. هر چه مفید علم باشد حجیت دارد. بقول مرحوم شیخ حجیت علم فرقی نمی کند که اسبابش

چه باشد؟ قابل جعل و رفع هم نیست. پس از اول طهارت تا آخر دیات، از اول اصول دین تا آخر اصول دین هر جا که علم باشد حجت است. امکان دارد که علم حجت نباشد (مقام ثبوت).

پس اگر گفتند المفید للعلم معنایش این است که لا تثبت العدالة بالشیاع. هر چه را که به قید علم زدند یعنی نه. خصوصیت ندارد. بله، پس چرا ذکرش کرده‌اند در باب اجتهاد و عدالت؟ از باب اینکه یکی از طرق متعارفه است و خیلی وقت‌ها هم افاده علم می‌کند یا از باب این است که بعضی فقهاء مطلق شیاع را گفته‌اند حجت است. آن وقت این آقایانی که حجت نمی‌دانند نخواستند شیاع را ذکر نکنند یا بگویند شیاع حجت نیست، اسمش را آورده‌اند، اما قیدی زده‌اند که معنایش مساوق با عدم حجیتش است. لهذا مرحوم آقای حکیم در مستمسک بعد از مناقشاتی که می‌کنند می‌گویند صاحب عروه تعرف ما فی کلام المصنف قدس سره، ما فقط سه حجت داریم: ۱- علم ۲- بینه ۳- وثوق. هر چه برگشتنش به این‌ها شد. فبها و هر چه برگشتنش به این‌ها شد فایده‌ای ندارد.

پس هر کس در هر جا شیاع را تقیید به علم کرد یعنی شیاع حجت نیست، هر چه علم آور باشد حجیت دارد. اگر یک بچه نابالغ ثقه یک حرفی زد اما شما روی هر جهتی از حرفش علم پیدا کردید، حرفش آیا حجت هست یا نه؟ اگر علم است می‌شود گفت: نیست؟ نگفتند و خواهند گفت و امکان گفتن هم ندارد.

پس این قید که غالباً متأخرین زده‌اند: الشیاع المفید للعلم، معنایش این است که شیاع، نه. یک بحث حول مطلق شیاع هست و یک بحث حول شیاع در موارد خاصه هست و یک بحث حول شیاع در عدالت بالخصوص است. به

نظر می‌رسد حسب ادله در هر سه بحث می‌شود گفت شیاع حجیت دارد. و شیاع مثل قول ثقه یک حجت است. مثل بینه بما هو.

بحث ما حول شیاع در عدالت است. یعنی اگر شخص شما علم به عدالتش ندارید، معاشرت با او هم نداشته‌اید، دوتا عادل که محرز العدالة باشند هم پیدا نکردید که بگویند عادل است و ثوق شخصی هم پیدا نکردید، اطمینان ندارید. اما اهل محل می‌گویند آدم خوبی است و پشت سرش نماز می‌خوانند. یک وقت از این حرف‌ها شما علم پیدا می‌کنید، این علم حجیت دارد. یک وقت لابلای این‌ها چندتا محرز العدالة است می‌شود بینه، یک وقت از این‌ها علم دقی حاصل نمی‌شود اطمینان و وثوق حاصل می‌شود آن هم حجیت دارد. یک وقت هیچکس از این‌ها نیست، آیا حجت است یا نیست، این مورد بحث است.

چند کلمه نقل کنم. یک عبارت مرحوم کاشف الغطاء دارند در کشف الغطاء چاپ جدید ج ۱ ص ۲۲۳. فرموده‌اند: الشیاع المفید للظن، شیخ بهائی می‌فرمایند در رساله جامع عباسی ص ۱۰۴ می‌فرمایند: شیاع که از او ظن حاصل شود. غالباً تقييد به علم کرده‌اند در ج ۴۱ جواهر ص ۱۳۲ کتاب شهادات چند صفحه صحبت کرده‌اند. شیاع گفته‌اند بعضی‌ها اسمش را تسامع و بعضی استفاضه گذاشته‌اند. ایشان فرموده‌اند: إنَّ المراد بالسَّماع من التَّسامع المسمی بالشیاع تارة وبلاستفاضة أخرى. انما الکلام فی أصل المسألة وهو الاكتفاء بالتسامع وظاهرهم الاتفاق علیه فی الجملة، (اجماع است) وان حُكي عن الاسكافي الاقتضاء فيه على النَّسَب. یعنی لازم نیست بینه قائم شود که فلان کس که فوت شد این‌ها پسران و این‌ها دخترانش هستند تا ارث بین آن‌ها تقسیم شود. و قاضی نمی‌تواند بگوید شاهد بیاور که فرزند این هستی. و عن الاصباح الثلاثة:

النَّسَبِ والموت والملک المطلق. والنافع والتبصرة اربعة: بحذف الموت وزيادة النکاح والوقف. وفي القواعد ومحكي المبسوط والوسيلة وجامع المقاصد والاقتصاد والتلخیص سبعة. بزيادة العتق وولاية القاضي. وعن الوسيلة وجامع المقاصد: الولاء بدل الولاية. وفي التحرير ثمانية بزيادة: الولاء (والى) وعن غيره زيادة التاسع وهو الرِّق. ولاء غير عبودیت است. ولاء مسبب از عبودیت است. یعنی عبد است که ولاء پیدا می کند. ولی معتق است که یکی از مراتب ارشاد است. وفي شرح الصیمری عشرة بزيادة العدالة بل قال: هذا هو المحقق من فتاوى الأصحاب. یک شبه اجماع نقل کرده است که در باب عدالت شیاع حجت است. صاحب جواهر فرموده: بل قيل بزيادة سبعة عشر إليها که می شود ۲۷ مورد که شیاع حجت است وهي، العزل والرضاع وتورع الزوجة والتعديل والجرح، والإسلام والكفر، والرشد والسفح، والحمل والولادة والوصاية والحربة واللوث والغصب، والدين والاعسار. صاحب جواهر می گوید غیر از پنج تا در نصوص نیست ولم نعثر في شيء من النصوص الواصلة الينا على ما يستفاد منه حکم ذلك. مگر مرسله یونس که پنج تا را ذکر کرده است. خمسة اشیاء يجب على الناس الأخذ بها بظاهر الحكم. الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب. صاحب جواهر در آخر کار فرموده: هر کس این حرف ما را ببیند تعجب می کند بلکه مستبشع می داند ولی دلیل بر آن قائم است. نعم قد يقال: انّ الشیاع المسمى بالتسامع مرة وبالاستفاضة أخرى معنی وُحدانی وان تعددت أفراده بالنسبة الى حصول العلم بمقتضاه والظن المتأخّم له ومطلق الظن إلا ان الكل شیاع وتسامع واستفاضة. فمن فرض قيام الدليل على حجیة لم یختلف الحال في أفراده المزبورة التي من المقطوع عدم مدخلیتها فيه، بل هي في الحقيقة ليست من أفرادها وإنما هي احوال تقارن بعض افراده كما نجده بالوجدان بملاحظة افراد. شیاع یک چیز است. اگر حجت است،

حجت است. اگر حجت نیست، حجت نیست. یک وقت علم آور است یک وقت ظن آور. (البته نمی‌خواهم عرض کنم که این فرمایش درست است یا نادرست، این کلام صاحب جواهر است) بعد ایشان می‌فرمایند: وبذلك كله يظهر لك سقوط البحث في انه هل يعتبر فيه (شیاع) الظن المتأخم أو العلم وان في ذلك قولين بل في الرياض جعل الأقول ثلاثة بزيادة مطلق الظن. ونسبته كل قول الى قائل وذكر الأدلة لذلك. إذ قد عرفت ان هذه الأحوال لا مدخلية لها في حجية الشیاع. حالا ما هستیم و ادله. در باب ثبوت اجتهاد به شیاع، آنجا عرض شد که صاحب عروه فرموده که بالشیاع اجتهاد ثابت می‌شود به شیاع مفید للعلم. در باب عدالت بالخصوص بحث است. اگر شما قائل شدید که شیاع مطلق حجت است هر موضوعی با آن ثابت می‌شود إلا ما خرج بالدلیل، زنا و سرقت با شیاع ثابت نمی‌شود چون دلیل دارد. اما اگر در یک موضوعی شارع عنایت خاص ندارد. شارع گفته پشت سر عادل نماز بخوانید. عادل کیست؟ آیا با شیاع ثابت می‌شود. شارع فرموده للذكر مثل حظ الأنثیین، أوصیکم الله في أولادکم، اولاد چه کسانی هستند. آیا با شیاع ثابت می‌شود که اولاد کیانند؟ وهكذا تمام موضوعاتی که شارع برایش احکام قرار داده است. اگر فرمودید با شیاع ثابت می‌شود یا فردی از افراد شیاع یا حالی از احوال شیاع عدالت هم یکی از اینهاست که بحثی نیست. اما اگر کسی تشکیک کرد که شیاع بعنوان یک طریق در شرع معتبر نیست، آن وقت می‌آئیم سر ما نحن فيه. آیا عدالت بالخصوص با شیاع ثابت می‌شود؟

در مسأله ۲۰ باب تقلید عروه بحث اجتهاد صحبت شد که عرض کردم که می‌شود از ادله برداشت کرد که مثل قول ثقه می‌ماند مادامی که قرینه‌ای بر خلافش نباشد. اگر آن را گفتیم فبها، اگر نگفتیم در باب عدالت بالخصوص

باز می شود گفت که شیاع بنفسه حجیت دارد چندتا از ادله را عرض می کنم.  
 صحیحه عبد الله بن ابی یعفر: حضرت صادق علیه السلام می فرماید: **فإذا سئل عنه في محلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً**. آیا می گوئید این باید علم آور باشد؟ آیا فرمایش حضرت اطلاق ندارد؟ یعنی اگر شخصی شهادت داده می خواهید ببینید عادل است یا نه از اهل محله ای هایش می پرسید می گویند ما غیر خوبی از او چیزی ندیدیم. نمی گویند آدم خوبی است، نگفته اند معصیت کار نیست گفته اند ما بدی از او ندیدیم. آیا این شیاع را شامل می شود؟ حضرت نفرمودند از همه اهل محل پرسید، می فرمایند از چند نفر از محله اش پرسید، آیا این مصداق این صحیحه هست یا نه؟ ظاهراً مصداقش هست. اطلاقش اقتضاء می کند که شیاع حجت باشد. حتی اگر ظن آور باشد.

- روایت دیگر روایت مفصلی بود که محل اشکال سندی بود ولی پیش ما معتبر است و آن تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام است. روایت پیامبر صلی الله علیه و آله است که وقتی تحاکم می کردند و شهود آورده بودند پیامبر دو نفر از اهل مدینه را می فرستادند به محله و قبیله این دو شاهد تا از احوال آن ها باخبر باشند و اگر این دو برمی گشتند و می گفتند: **فان أتوا خيراً و ذكروا فضلاً** گفتند اهل خیر و نماز می خوانند خوب هستند. رجعوا الی رسول الله صلی الله علیه و آله وأخبراه. آن وقت پیامبر طبق شهادتشان حکم می کردند. آیا اطلاق ندارد. یعنی شیاع خوب بودن در محل همین مقدار کافی است.

- روایت جعفریات **عن الصادق علیه السلام ان رجلاً قطع في قطع الطريق، و همین شخص روزی آمد خدمت امیر علیه السلام و شهادت داد و شهد عند علی علیه السلام شهادة فسأل عنه قومه فقالوا فيه خيراً** (نکره در سیاق اثبات است نه ما قولوا فيه الا خيراً) **فأجاز علی علیه السلام شهادته حين تاب وعلمت منه التوبة**. حالا شما بیاید سر

"فقالوا" چقدر دلالت دارد؟ آیا دلالت بر شیاع نمی کنند. آیا صدق نمی کنند. آیا صدق نمی کنند که امیر علیه السلام در مورد او خیر گفته آیا در این صدق نمی کند؟ حضرت هم شهادتش را قبول کردند این علم دلالت نمی کند بر فید، چرا؟ چون این متفرع بر آن جمله جزئیه است. نه اینکه آن متفرع بر این است اگر علم قبل بود و خیر متنوع بود می گفتیم خیر، خیری است که علم آور است به عدالتش، اما قالوا خیراً، نکره در سیاق اثبات متفرع علیه است و این فرع است. بله جعفریات یک اشکال سندی دارد که به نظر نمی رسد که تام باشد و جعفریات معتبر است.



## جلسه ۳۹۷

۱۲ ذیحجه ۱۴۲۲

یک عبارت در رساله مجمع الرسائل مرحوم صاحب جواهر است در این مسأله، چون فتاوی اعظم را در حاشیه‌اش دارد. می‌خوانم. خوب است تأمل شود ببینیم در مقام استدلال چه استفاده می‌کنیم؟

مجمع الرسائل، رساله فارسی صاحب جواهر است، حاشیه شیخ انصاری، امیرزا محمد تقی شیرازی، آخوند، مرحوم مجدد، نائینی، عراقی، شیخ عبدالکریم حائری و دیگران. در مجمع الرسائل اولش بحث تقلید مسأله ۲۱. هرگاه بر مجتهد جنون یا فسق یا موت عارض شود یا عدول از مسأله کند و مقلد علم به آن پیدا نکند و بهمان فتوی عمل کند، عملش صحیح است. در اینجا هیچیک از این آقایان حاشیه زده‌اند. تنها مرحوم آسید محمد کاظم یزدی حاشیه زده‌اند و حاشیه ایشان این است که فرق گذاشته‌اند بین جنون و فسق و موت. گفته‌اند در موت عملش صحیح است اما در جنون و فسق نه. فرموده‌اند: بین جنون و فسق و موت تفاوت است که در موت جائز است بخلاف ما بقی که صحیح نیست. این رساله مجمع الرسائل بعد از میرزای

بزرگ یک چاپ دیگر شده که چند حاشیه دیگر دارد که آسید محمد کاظم یزدی دوباره حاشیه زده‌اند و در چاپ دوم این حاشیه را ندارند و این تفصیل بین موت و غیر موت را قائل نشده‌اند. و در عروه آسید محمد کاظم طبق نظر سابق نظر داده‌اند یعنی طبق حاشیه بر صاحب جواهر نظر داده‌اند.

گذشته از اینکه جمع کردن بین این سه مطلب، مرحوم صاحب عروه در مسأله ۲۴ که دیروز خواندم مسأله عدول از مجتهد از رأی را مطرح نکرده‌اند. مسأله عدول را جدا مطرح کرده‌اند. در این مسأله ۱۳ قسم مسأله مطرح شده است و در هر سه قسم فتوی داده‌اند که صحیح است. یکی جنون و فسق، یکی موت، یکی عدول. مرجع تقلید که عامی از او تقلید می‌کرده و جامع الشرائط بوده و تقلیدش هم صحیح بوده بعد جنون پیدا می‌کند یا می‌میرد یا نظرش عوض می‌شود، این سه‌تا، عاده از عروه به بعد فرق گذاشته شده بینشان. در موت غالباً می‌گویند يجوز البقاء. در مسأله عدول معظم گفته‌اند لا يجوز البقاء، ولو بعضی آنجا اشکال کرده‌اند اما ظاهراً اشکال علمی است و در مقام فتوی نمی‌گویند. یعنی اگر کسی مقلد مرجع تقلیدی بود که نظرش این بود که ارتماس مبطل روزه نیست، بعد این مرجع تقلید فتوایش عوض شد می‌گوید ارتماس مبطل روزه است. این مقلد بعد از تبدل خود مجتهد از فتوایش می‌تواند به فتوای سابقش عمل کند؟ در مقام فتوی شاید احدی قائل نداشته باشد. البته در اصول مسأله مطرح است و محل بحث است که آیا از حجیت می‌افتد، با عدول خود کسی که مستند این حجت بود یا نه؟ که ظاهراً بحث علمی است و در مقام فتوی کسی فتوی نداده که به فتوای سابق می‌تواند عمل کند.

پس این یک مسأله نیست و اینکه در رساله همه در یک جا جمع شده

است و فرموده‌اند عملش صحیح است، البته در رساله مجمع الرسائل در جائی است که مقلد نفهمید که عدول کرده است، اگر نفهمید روی چه مبنائی می‌گویند اعمالش صحیح است، باید اعمالش حکم عمل کسی را داشته باشد که تقلید نکرده است چون استصحاب اینجا حکومت نمی‌کند.

استصحاب می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک، و قتیکه عدول کرد آنکه مورد یقین به حجیت بود آنوقت من نمی‌دانستم، از نظر تکلیفی معذورم اگر قاصرم. اما اگر مجتهد عدول کرده و مقلد ارتماس می‌کرده اعتماداً بر فتوای مرجعی که می‌گفته ارتماس جائز است. نه این نمی‌گفته، خیال بوده است و جهل مرکب بوده است. سابقاً مجتهد می‌گفت من به گردن می‌گیرم روزه مقلد را اگر ارتماسی کند، اما حالا می‌گوید به گردن نمی‌گیرم پس ارتماس کرده است، عذرش در این روزه چیست؟ صلاة هم نیست که اگر بقاء الصلاة باشد. مسأله هم مسأله ناسی نیست که بگوئیم روزه‌اش صحیح است مسأله جاهل است، در جاهائی روزه‌اش بنا بر مشهور صحیح است. آنوقت نهایتش این است که روزی مقلد عذر داشته و آن فتوای این مجتهد بوده و اگر واقعاً ارتماسی مبطل روزه بود و روزه‌هایش همه باطل بوده در قتیکه ارتماس کرده، روز قیامت معذور است چون حجت می‌گفته روزه‌اش صحیح است. اما حالا که ارتماس کرده و مجتهد است، مجتهدی نبوده است که می‌گفته روزه است صحیح است و این خیال می‌کرده که هنوز مجتهد قائل بوده است. این خیال استصحاب است نه خود استصحاب. یک مطلب اینجا هست که بسیاری ملزم نیستند و اینجا هم حاشیه نکرده‌اند و آن مسأله اصل حجت است. یک بحثی است و مسأله‌ای است پر فایده و کثیره الابتلاء و آن این است که آیا اصل صحت جاری است نسبت به عمل خود انسان در جائیکه می‌داند حین العمل التفات نداشته است.

خود صاحب عروه هم قائل نیستند، یا نه؟ غالباً قائل نیستند. اصل صحت در عمل غیر مطلق جاری است. حتی اگر من بدانم که حال العمل ملتفت نبوده است اما در عمل خودم. مثل اینکه انگشتر تنگ دستش بوده و وقت وضوء می داند که غافل بوده و انگشتر را حرکت نداده تا آب زیرش برود اما احتمال می دهد که آب زیرش رسیده باشد، در اینجا آیا اصل صحت جاری است که غالباً می گویند خیر جاری نیست. بله یک عده ای مثل آسید عبد الهادی شیرازی قائلند که اصل صحت جاری است و اخوی، ولی این ها کم هستند و اکثر اشکال می کنند. آنوقت در ما نحن فیه مصداق و جزئی این کلی است. چه فرقی می کند؟ اگر گفته شد که التفات یا احتمال التفات، شرط است در جریان اصل صحت، اگر می داند که حال العمل ملتفت نبوده است گفته اند اصل صحت یک قاعده تسهیلی است و برای تسهیل بر عباد قرار داده و گفته اند برداشت ما این است. آنوقت که قاعده تسهیلی شد هر جا که مکلف علم پیدا کرد به بطلان عمل سابق آن را باید تدارک کند. اما تا علم به بطلان عمل سابق ندارد تدارک و جبران نمی خواهد. این حرف بدی هم نیست و قرائنی هم دارد ولی غالباً آقایان ملتزم نیستند آیا ما نحن فیه از این قبیل هست یا نه؟ عبارت این بود. مجتهد عدول از مسأله ای کند و مقلد علم به آن پیدا نکند و به همان فتوی عمل کند عملش صحیح است. این واقعاً اگر روز قیامت معلوم شود که روزه اش باطل بود عذرش چیست؟ عذر تکلیفی تا الآن دارد که معصیت کار نیست و معذور است اگر قاصر باشد، اما از نظر عمل می گویند عملش صحیح است، این صحت مبتنی بر چیست؟ غیر اصل صحت هیچ راهی دیگر ندارد. چون استصحاب نیست و خیال می کرده مجتهدش باقی بوده و شک لاحق دارد، و قاعده یقین شد و مبدل شد به علم به تبدل یقین.

مسأله‌ای است که اگر کسی تقلید زید را می‌کرد و زید فوت شد عدول به عمرو کرد عمرو فتوایش با زید مختلف است و بعضی از اعمال سابقه‌اش طبق فتوای مرجع تقلید دوم باطل است فرض کنید ارتماس را مبطل صوم می‌داند و اولی نمی‌دانست به دومی می‌گوید من ارتماس می‌کرده‌ام می‌گوید باطل است چه کنم؟ روزه‌هایت را قضاء کن، کفاره ندارد چون عمد نبوده است. معروف بین فقهاء از شیخ انصاری به اینطرف عروه هم دارد و غالباً قائل هستند که تبدل مجتهد، تبدل کسی که ملتزم به عذر عمل شما، تبدلش در مقام تنجیز و اعدار موجب تنجیز نیست ولی می‌گویند شما نباید روزه‌هایت را قضاء کنید طبق فتوای مجتهد دوم. خیلی گیر اینهم هستند که چه دلیلی برایش بیاورند. لهذا جماعتی از فقها قدیماً و جدیداً بشدت اشکال کرده‌اند و گفته‌اند وقتیکه کشف خلاف شد کسی که قاعده اجزاء را قبول ندارد حکم ظاهری را مجزی از واقع نمی‌داند به چه ملاکی می‌گوید این درست است؟ این معذور است وقتیکه عمل کرده است. آقایان می‌گویند اگر اینطور است هر کسی در عرض عمرش چند مجتهد عوض می‌کند و هر دفعه‌ای این مجتهد دوم یک نظر دارد و سوم و چهارم یک نظراتی دیگر دارند و این تمام اعمالش را باید اعاده کند عسر و حرج است. می‌گویند هر قدر عسر و حرج بود ترک کند و چرا حکم کل می‌دهد. عسر و حرج که نوعی نیست، شخصی است. پس یا شما ملتزم به قاعده اجزاء شوید و بگوئید **الحکم الظاهری یجزی عن الواقع حتی بعد کشف الخلاف** که در متقدمین بوده اما از شیخ به اینطرف در مقام فتوی ظاهرراً کسی نیست. اگر ملتزم شدید در اینجا هم بگوئید مجزی است، با اینکه اگر ملتزم به قاعده اجزاء نمی‌شوید این مصداق اجزاء است و مصداق اصل صحت است چون یکی از ادله اجزاء اصل صحت است. آنوقت نه اجزاء را

کبرایش قائل هستند اینجا مصداقش است و نه اصل صحت را در صورت علم به عدم التفات حین العمل قائل هستند این جا صغری می شود. یا اگر آن دو ملتزم شدند گیری ندارد که ملتزم نیستند. پس این فرع سوم را که اگر فهمید که تبدل رأی شده است و اگر می دانست نمی تواند بر رأی قبل بماند. حالا که نفهمید عذر صحتش چیست؟ عذر تکلیفی هست معذور است و معصیت نکرده چون نمی داند شرطی که قاصر باشد، اما حکم وضعی اش چیست؟ مجتهد می گوید عملت صحیح است که در آن وقت می گفته عملت صحیح نیست، سابق می گفته صحیح است که با عدول از حجیت افتاد، خود آنکه می گفت علمت صحیح است می گوید اشتباه کردم. و خود اینهم که مقلد عامی است. یک چیزی هست و حرف خوبی هم هست و آن اینکه در باب تقلید تسهیل است و دلیلش هم بنای عقلاء است و آن این است که عقلاء رجوع به اهل خبره می کنند و هر چه اهل خبره گفت علم می کنند و بعدش هم اگر کشف خلاف واقعی شد حتی اگر بلاء هم سرش آمد می گوید چکار کنم، جبران را لازم نمی دانند. اگر این بناء عقلاء باشد که خیلی خوب است چون ما دلیل خاصی در مسأله نداریم، اما اگر کسی اصل صحت را معتبر بداند حتی مع علم المکلف بعدم التفات حیت العمل مثل آسید عبد الهادی آنهم گیری ندارد روی آن کبری این را درست می کنیم. اما نه آن و نه این را قائل هستند، این چطور درست می شود؟ چه خصوصیتی دارد؟ روایت هم ندارد که اینمورد را خارج کند پس دلیل این عملش صحیح است چیست؟ مرحوم آسید محمد کاظم این دقت را اینجا فرموده اند اما خودشان در چاپ بعد این حاشیه را برداشته اند اما این دقت آسید محمد کاظم در حاشیه رساله صاحب جواهر باز یک مورد سؤال دارد و آن این است که ایشان اسم جنون و فسق را آوردند اما

اسم تبدل عمل را نیاوردند. با اینکه مسأله تبدل عمل روشتر است که باید صحیح نباشد. عبارت صاحب جواهر این است که می‌فرمایند هرگاه بر مجتهد جنون یا فسق یا موت عارض شد، یا عدول از مسأله‌ای کند و مقلد علم به آن پیدا نکند (بعد برایش منکشف شود که حال العمل ملتفت نبوده است که این فتوی ملتزم ندارد و پشتوانه ندارد) و به همان فتوی عمل کند عملش صحیح است. مرحوم آسید محمد کاظم عبارتشان این است: بین جنون و فسق و موت تفاوت است (و اسم عدول را نیاورده‌اند با اینکه همینجا حاشیه کرده‌اند) که در موت جائز است (بقاء بر تقلید بعد فوته) بخلاف ما بقی. مگر ما بگوئیم ما بقی شامل عدول هم می‌شود. اما ایشان اسم دو تا را آوردند. پس بنابراین این مسأله ما نحن فیه از نظر فتوی اینطور است، جنون و فسق اشکال دارد. آنوقت این بحث می‌آید که مسأله ما این بود که مرجع تقلید عاقل بود و زید هم مقلدش بود بعد عقلش از دست رفت آیا این مقلد می‌تواند به فتاوی زمان عقلش عمل کند الآن که می‌داند عقلش از دست رفته است یا نه؟ گفته‌اند نمی‌تواند عمل کند می‌گویند چون حجیت ندارد. اگر حجیت ندارد چطور بعد که فهمید حجیت پیدا می‌کند؟ آیا این غیر از قاعده اجزاء و اصل صحت است. یعنی خود این آقایان که فرموده‌اند، ملاکشان و فرق بین این دو مسأله چیست؟ اگر مرجع تقلید عاقل بود و زید هم مقلدش بود و سالها هم تقلید می‌کرد، بعد کسالت پیدا کرد و عقلش مبدل شد، زید هم فهمید که عقلش مبدل شده است آیا می‌تواند به فتاوی زمان عمل کند؟ می‌گویند نه. خوب اگر نفهمید که عقلش مبدل شده و به فتاوی زمان عقل عمل کرد، بعد از مدتها فهمید که این مدتی بوده که عقلش را از دست داده بوده می‌گویند اعمالش صحیح است. ملاک این صحت چیست؟ اگر می‌فهمید صحیح نبود حالا که

فهمید صحیح است، یا باید قاعده اجزاء را بفرمایند که نمی گویند، یا اصل صحت را باید بگویند شامل حال علم به عدم التفات می شود که در موارد متعدده قائل نیستند. مگر بگوئیم که در تقلید تسهیل است. حرف خوبی است و مرحوم صاحب عروه دارند می گویند اگر فتوای مجتهد عوض شد و شخصی نمی دانست نمی تواند اعتماد کند و عمل کند مگر در دو مورد. یکی در باب نکاح و یک مورد دیگر که مدققین بر این دو هم اشکال می کنند که از کجا این دو مورد را استثنا می کنید؟ آیا اجماع مسلمی دارید؟

بله مگر بگوئیم در باب تقلید که مصداق رجوع جاهل الی العالم است، عقلاء اینطور جاها بنا بر حجیت می گذارند. این حرف خوبی است و چاره‌ای هم نداریم و اگر نگوئیم مبتلا به مشکلی می شویم و باید تمام این موارد را بگوئیم باطل است مگر جانی که عسر و حرج شود.

مرحوم آقا ضیاء در آخر اصولشان این مسأله را مفصل بحث کرده‌اند و در باب تقلید مسأله را بالخصوص عنوان کرده و شقوق مختلفی کرده و یک تفصیلی کرده‌اند که باز بر آن اشکال است چون این تفصیل از کجا؟



## جلسه ۳۹۸

۱۳ ذیحجه ۱۴۲۲

مرجع تقلیدی جامع الشرائط بود کسی از او تقلید می‌کرد و فتوایی هم داشت و به این فتاوی عمل می‌کرد، غیر از موت و از اعلیّت افتادن و شروطی که قابل تبدل نیست مثل بلوغ، حرّیت، ولد الحلال بودن، بقیه شروط مثل اجتهاد مطلق، اصل اجتهاد با عدالت، ایمان. اگر این مجتهد جامع الشرائط که زید از او تقلید می‌کرد فاقد بعضی از شرائط شد، آیا زید واجب است عدول کند. مشهور متأخرین فرموده‌اند: بله. عرض شد عبارت صاحب عروءه. وجب العدول عنه و غالباً حاشیه نکرده و این فرمایش را قبول کرده‌اند.

عرض شد که اقوالی در مسأله هست و عمده قول اول است که دلیلش: ۱- روایات و اطلاق بود که یک روایاتش: **خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا** بود و اطلاقش ما نحن فیه می‌شود این روایت دو اشکال دارد: سندی و دلالتی. به نظر می‌رسد که هر دو اشکال غیر وارد است اشکال سندی این است که این روایت را شیخ طوسی با دو واسطه در کتاب غیبت از حسین بن روح، نقل فرموده است. حرف سر این دو واسطه است، حسین بن روح نقلی که فرموده

این است که شلمغائی در غیبت صغری وقتیکه از حضرت ولی عصر علیه السلام اوقاتش تلخ شد که چرا او را نائب خاص نفرمودند و یک حرفهای غیر مناسبی از او صادر شد شیعه آمدند پیش حسین بن روح و عرض کردند که چه کنیم با کتب ابن ابی العضاfer. کتابهایش در منازل ما پر است و به اینها عمل می کردیم چکار کنیم. بعد ما ذمه و خرجت اللعنة فيه، حسین بن روح گفت کتابهایش، آنهایی که روایاتش است از معصوم نقل کرده و به روایاتش عمل کنید آنهایی که نظرش است و فتوای اوست عمل نکنید. اقول فیها ما قاله ابو محمد علیه السلام في كتب بني فضال خذوا بما رووا و ذروا بما رأوا. بر این دو اشکال شده است. گفته اند شیخ طوسی این را با دو واسطه نقل فرموده و هر دو نمی دانیم چگونه آدمی هستند. نمی گوئیم آدم بدی هستند ولی باید محرز شود که کیانند؟ یکی استاد شیخ طوسی است: ابوالحسین ابن تمام و دیگری خادم حسین بن روح است شیخ عبدالله الکوفی. خود شیخ طوسی ابوالحسین ابن تمام را توثیق نکرده و نگفته که ثقة است. خادم حتی بن روح هم خادم بودن که وثاقت نمی آوردند. خادم معصوم بودن هم وثاقت نمی آورد چه برسد به حسین بن روح. پس روایت معتبر نیست وجداناً معتبر نمی دانم و تعبداً هم دلیلی بر اعتبارش نداریم. پس کانه همچنین روایتی از معصوم علیه السلام صادر نشده است.

به نظر می رسد تبعاً لجمهره من الاعاظم، این اشکال تام نباشد. اما ابوالحسین بن تمام که شیخ طوسی است، یک بحث مبنائی است ولی مهم است چون مسلم صدها روایت مبتنی بر این است، یعنی روی این بحث هر چه وقت صرف کنید و از تردد بیرون بیائید و یکطرفی شوید می ارزد. چون صدها روایت احکام مبتنی بر این بحث است و تابع آن صدها مسأله اختلاف

نظر پیدا می‌شود. یکی از موارد مهم نظر اختلاف فقهاء همینجا است که این سند را شیخ انصاری در چند جا تصریح کرده‌اند، الحسنه او الصحیح، شیخ انصاری هم کسی نیست که چون یک نفر قبلش فرموده ایشان هم بگویند. من نمی‌خواهم بگویم چون شیخ فرموده الحسنه او الصحیح بپذیرید. شما خودتان باید تأمل کنید و نظر دهید. اما حق تأمل چیست؟ ما باشیم و اینکه وجهی برای اعتبار این دو نفر نباشد، روایت معتبر نیست و اعتبار دلیل و احراز می‌خواهد. اما می‌خواهیم ببینیم این دو امثال این دو تا خصوصاً اول که شیخ طوسی است آیا این اعتبار؟ جماعتی از اجلاء قدیماً و حدیثاً این را معتبر می‌دانند و اجمال و جهش این است (ولو بحث بحث درایه است اما خوب است در فقه به مناسبتی صحبت شود و من جمله از کسانی که این را اعتبار می‌دانند نه این شخص را، شیخ اجازه بودن را، وحید بهبهانی است که از محققین و رجالین هستند و اسم بردن اجلاء برای رفع استبعاد است که ما تنها نیستیم).

کسانیکه معتبر نمی‌دانند مدرکشان اصل است. می‌گویند این مقدار برای ما اطمینان آور نیست، خوب فقیه متعبد به اطمینانش است و اگر اطمینان حاصل نشد، اصل جاری می‌کند و اصل عدم حجیت است. اما می‌خواهیم ببینیم آیا این مقدار اطمینان آور هست یا نه؟ یک وقت شیخ طوسی با شیخ کلینی تک روایت از یک نفر یا دو روایت و این فرد گاهی آدم خوبی نیست و یا خود شیخ طوسی با کلینی فرموده آدم بدی است. عرض این نیست که حرف روایت و نقل شیخ طوسی از کسی این سبب توثیقش باشد تا نقض به این شود که گاهی این اصلاً از آدمهای معلوم الفسق روایت نقل کرده‌اند. نه عرض این نیست. شیخ صدوق گاهی از یک شخص روایت نقل می‌کند نه روایت

احکام، روایت فضائل اهل بیت علیهم السلام و خود شیخ صدوق می فرمایند: ما رأیت أنصب منه (از او ناصبی تر من ندیدم) ولی از او روایت نقل می کند می گوید در شهید نمازش می گفت: اللهم صلی علی محمد فرداً، قید می کرد. نه اینکه مطلق می گفت که قابل این باشد که کسی بگوید یادش رفت که آن را بگوید یا بی تفاوت بوده است. بعضی از بزرگان این مثال را برای نقض آورده اند. ما نمی خواهیم بگوئیم هر کسی را که شیخ طوسی یا صدوق نام می برند آدم خوبی است. صحبت سر نقل حرف روایت نیست، و اگر یک ناصبی در رابطه با فضائل اهل بیت علیهم السلام چیزی بگوید قوتش بیشتر است و قطعاً شیخ صدوق می داند که این که این راوی اعتبار ندارد. پس اینها را نمی شود نقض آورد.

قسم دوم این است که گاهی این اجلاء و اعظام مثل صدوق و طوسی و مفید و کلینی چند روایت نقل کرده اند از فردی که او هم مجهول است و این را هم نمی خواهیم بگوئیم سبب اعتبارش است. یک وقت شیخ طوسی و صدوق از کسی روایات احکام شرعیه در مقام اعتماد نقل می کنند و از این تعبیر می کنند به شیخ اجازه که شیخ طوسی و صدوق از او اجازه گرفته است که اجازه بدهید روایات شما را نقل کنم. اگر کسی شیخ اجازه شد جماعتی از اعظام گفته اند اعتبار دارد. علامه مجلسی در رجال مختصرشان بنام وجیزه که با شدت احتیاط نوشته اند و خیلی جاهائی که افرادی را که اعظام قبل از ایشان مثل محقق و علامه و ابن ادریس توثیق کرده اند نپذیرفته و توثیق نکرده است. اما سرتاسر این کتاب غالباً شیخ اجازه را اعتبار دانسته و "ح" نوشته یعنی ممدوح.

پس اگر کسی شیخ اجازه شد آیا این در اعتبار کافی است که این محل خلاف است جماعتی گفته اند خوب شیخ اجازه باشند وقتیکه خود شیخ

طوسی و صدوق او را توثیق نکرده‌اند ما چه می‌دانیم موثق است، اجازه گرفته که باشد. شیخ صدوق که از او تقلید نکرده، اگر کسی به نمی‌دانم ماند که حجت دلیل می‌خواهد و احراز می‌خواهد و نمی‌دانم احراز نیست و نمی‌تواند عمل کند. اما به نظر می‌رسد اگر کسی شیخ اجازه بود و اجلاء از او روایات متعدد در احکام، که مورد عمل است در مقام حکم است، اینطور شخصی اعتبار دارد. اگر صحیح نباشد همانطور که شیخ انصاری در کتابهایشان فرموده‌اند اقلش این است که ممدوح است و روایاتش حسنه خواهد بود.

پس شیخ یکی از اجلاء بودن سه قسم است: بحث سر قسم سوم است که شیخ اجازه شد آیا شیخ اجازه بودن که ابوالحسین بن تمام از این دو قسم است آیا این یکفی فی الاعتبار یا لا یکفی فی الاعتبار؟ اگر بنایشان نشد که یکفی فی الاعتبار از ابوالحسین بن تمام عبور می‌کنیم و می‌گوئیم معتبر است وگرنه اگر ماندیم بر شک، اصل عدم اعتبار است ما اصالة العدالة ای نیستیم، اصل عدم عدالت است.

یکی از کسانی که احدی از متقدمین او را توثیق نکرده‌اید خود شیخ صدوق است. شیخ مفید شاگرد صدوق است. یک عده از اجلاء شاگردان صدوق هستند. شیخ طوسی بواسطه شیخ مفید از شیخ صدوق روایت نقل می‌کند. در تمام کتابهای شیخ طوسی اگر بگردید یک کلمه نگفته که شیخ صدوق ثقة. و همینطور شیخ مفید که در کتابهایشان خیلی از افراد را توثیق کرده و یک کلمه نگفته شیخ صدوق ثقة و نجاشی نگفته ثقة و ابن غضائری نگفته ثقة و همدیگر را هم می‌دیده‌اند و کتب رجال هم داشته‌اند. لذا صاحب حدائق در بعضی از کتبش می‌گوید ما چه می‌دانیم شیخ صدوق ثقة هست یا نه؟ بعضی از اعظام در کتابهایشان نوشته‌اند که اگر شیخ صدوق شک در

وثاقتش نشود پس علی الفقه سلام. بله اگر بزرگی را توثیق کنند اشکالی ندارد و معتبر است آنوقت حرف این است که تا کجا اعتبار دارد و ندارد. هر جا بعنوان یک محقق شک کردید، شک موضوع عدم حجت است و مشکوک هم لازم ندارد. هر چند شک بی مشکوک نمی شود و شک علت مشکوک است و مشکوک معلول شک است. حتی لازم نیست که معلول را در کار بیاورید و خود علت کافی است و شک موضوع عدم حجیت است. اما بحث این است که حجیت چقدر است و کجاست؟ به نظر می رسد که تبعاً لجمهره من الاعاظم بسیاری از اعاظم را پیدا می کنید که شیخ اجازه بدون را اعتبار می دانند. اگر این درست شد که به نظر می رسد تام باشد. آنوقت یک ابوالحسین بن تمام نیست، دهها هستند که شیخ اجازه اند و توثیقی هم ندارند. آنوقت اینها صد روایت و صد فرع فقهی بر آنها مبتنی می شود و روایت منحصر است. آن هم روایتی که معرض عنها نیست و منحصر می شود در اینکه شیخ اجازه است.

خوب ابوالحسین بن تمام شیخ اجازه است. خادم حسین بن روح که شیخ اجازه نیست و خیلی هم روایت نقل نکرده است. هیچکس هم او را توثیق نکرده است. شیخ انصاری که این روایت را که در آن عبدالله بن کوفی ناقل از حسین بن روح نقل کرده، ایشان می گوید "الحسن او الصحيح" ایشان روی چه ملاکی این حرف را می زنند؟ روی یکی از دو ملاک: ۱- حسین بن روح در عهد غیبت صغری بوده است و از روی قرائن مختلفه استفاده می شود که حسین بن روح را که حضرت انتخاب کرده بودند بعنوان نیابت خاصه و مورد تنازع شدید و خلاف بین شیعه شده، یک نزاعی که مثل شلمغانی که یکی از اعاظم علماء شیعه بوده، خرجت فیه اللعنه. نوبخت که یکی از اعاظم

علماء شیعه بوده است، آمده بود به دیدن نائب دوم حضرت و مریض بود بالای سرش نشسته بود و حسین بن روح پائین پای آن نائب بود و حسین بن روح یک آدم غیر معروفی بود در نزد شیعیان بغداد، نوبخت و شلمغانی از آدمهای معروف بودند. وقتیکه نامه حضرت دستش رسید و خواند. در آن نعی خودش بود و نامه را برای آن عده‌ای که بودند خواند که یکی از آنها حسین بن روح بود که پائین پا نشسته بود و یکی هم که نوبخت بود و از علماء معروف شیعه بود. وقتیکه این نامه را خواند حضرت نوشته بودند بعد از چند روز از دنیا می‌روی به شیعه بگو که حسین بن روح نائب خاص ماست. تا نوبخت این را شنید بلند شد به حسین بن روح گفت برخیز بیا بالای سر بنشین و من پائین پایش. حسین بن روح تعارف کرد، نوبخت آنطوری که نوشته‌اند گفت: حضرت تو را انتخاب کرده‌اند و تو مقامت از من بالاتر است. و بعد شیعیان گفتند چه عجب؟ چون شیعه فکر می‌کردند که نوبخت نائب می‌شود. پرسیدند چه عجب حضرت تو را انتخاب نکردند؟ گفت هر چه که حضرت صلاح بدانند و به من ربطی ندارد. به عکس شلمغانی حرفهای نامناسب زد. و حسین بن روح در یک قصه پر ماجرا قرار گرفت. ائمه هم از طرف خدا شیعیان را امتحان می‌کردند. آنوقت ابن حسین از روح یک خادم دارد که به افرادی اجازه می‌دهد و هیچ امر منفی نسبت به او نقل نشده است. آیا همین کافی نبود که آدم خوبی باشد. چون خادمها معمولاً یک تصرفاتی می‌کنند که مورد غضب بعضی مراجعین قرار می‌گیرد. خادم حسین بن روح در آن موقعیت حساس، همینکه نفی‌ای در موردش نیست (ما نمی‌خواهیم بگوئیم خادم حسین بن روح بودن دلیل وثاقتش است، حتی خادم معصوم بودن هم دلیل وثاقتش نیست). اگر همین جهت بود به نظر می‌رسد از نظر

عقلانی کافی باشد. جهت دوم اعتماد فقهاء بر اوست. فقهای که خلفاً بعد از سلف نقل کرده‌اند. و افرادی چون شیخ انصاری حسنه او الصحیح از او تعبیر کرده‌اند. آیا همین مقدار از نظر عقلانی بر اعتبار کافی نیست، لقائل که بگویند: خیر کافی نیست، شاید نظر شما هم همین باشد اگر شک شد اصل عدم حجت است. اما به نظر می‌رسد که تبعاً لجمهره من الاعاظم کافی باشد. اگر اینجا گیر کردیم که نوبت به دلالت نمی‌رسد. اما اگر از اینجا گذشتیم می‌آئیم سر مسأله دلالت.

حسین بن روح راجع به کتابهای ابن ابی العضاfer فرمود: من در رابطه با این کتب همان را می‌گویم که ابو محمد حسن بن علی علیه السلام درباره کتابهای بنی فضال فرمودند: **خذوا ما رووا و ذروا ما روئی**. صحبت سر ذروا ما روأ است. گفته‌اند این یا مجمل است یا از ما نحن فیه خارج است. چرا؟ حتی دیدم بعضی از معاصرین این را نوشته‌اند قبل هم کسی این حرف را گفته‌اند ایضاً. گفته‌اند خذوا ما رووا یعنی شلمغانی از حضرت ولیعصر علیه السلام منحرف شد، شما تبعیت از این انحرافش نکنید، همان روایاتی که نقل کرده بگیریید، گفته‌اند یا معنایش این است یعنی رأی عقائدی خرابش را نگیریید ولی به روایاتش عمل کنید یا لااقل مجمل است و احتمال می‌دهم که این معنا باشد. اگر کسی این معنا را استظهار کرد که بعضی استظهار کرده‌اند یا لااقل شک کرد و مجمل شد، اما یا اصلاً این احتمال، احتمال درستی است؟ شیعه آمده‌اند از حسین بن روح سؤال می‌کنند که راجع به کتب شلمغانی چکار کنیم؟ حالا مرتد شده است؟ آیا احتمال دارد که حسین بن روح بگوید شما هم مثل او مرتد نشوید؟ آیا در این مقام است، آنها می‌دانند که شلمغانی مرتد شده است، آنها می‌گویند با کتابهایش چکار کنیم؟ حسین بن روح نمی‌خواهد بگوید شما مثل او مرتد



نشوید، می‌خواهد بگوید شما خبرهای حسّی‌اش را عمل کنید فتوهایش را عمل نکنید. نهی باید موقعیت داشته باشد و طرف باید در مقام احتمالی باشد که از او نهی کنند. در باب نهی از منکر آقایان می‌گویند اگر شخصی منکری انجام داد و اماره الاقلاع در او ظاهر شده، نه اینکه دیگر انجام نمی‌دهد، از او پیدا است که پشیمان شده، از او نهی از منکر نکنید بلکه بعضی چون صاحب جواهر گفته‌اند نهی‌اش حرام است چون اهانت حساب می‌شود آنوقت آیا این احتمال داشته که وقتیکه شیعه از حسین بن روح سؤال می‌کنند با کتب شلمغانی چکار کنم؟ بگوید شما مثل او مرتد نشوید و روایاتش را بگیرید. این اولاً.

ثانیاً: در مورد کتب شلمغانی که آنها سؤال کردند توی آن کتب که ارتداد شلمغانی نبوده است، ارتداد بعد از این کتب بوده است. لذا بعضی اشکال کرده‌اند ذروا ما روا، شاید رأی عقیده‌اش باشد. بنی فضال هم که امام حسن عسکری علیه السلام فرمودند: خذوا ما رووا و ذروا ما روا، یعنی بنی فضال که ۱۲ امامی نیستند حضرت نمی‌خواهند بگویند بنی فضالی که مرا امام نمی‌دانند از آنها تبعیت نکنید، آیا این احتمالش داده می‌شود تا اشکال دلالی تام باشد. پس اشکال دلالی اصلاً وجهی ندارد. دلالتش می‌خواهد بگوید فتوایش را نگیرید و از او تقلید نکنید در حلال و حرام اما اگر گفت حضرت عسکری علیه السلام فلان چیز را فرموده‌اند آن را قبول کنید. آنوقت این شاهد ما نحن فیه می‌شود.

## جلسه ۳۹۹

۱۴ ذیحجه ۱۴۲۲

این روایت خذوا ما رووا و ذروا ما روأ، دو اشکال سندی و دلالی که عرض شد خوب است مقداری این بیشتر باز شود چون به نظر می‌رسد، ادله دیگر مسأله تام نیست آنوقت دلیل منحصر به این می‌شود، آنوقت اگر این دلیل تام نباشد باید تمسک به اجماع، ارتکاز و سیره کرد.

مسأله این روایت که حضرت عسکری علیه السلام نسبت به کتب بنی فضا ل فرمودند: خذوا ما رووا و ذروا ما روأ، که عرض شد که شیخ طوسی ناقل است و در حسین بن روح گیری نیست. بین این دو ابوالحسین بن تمام است و عبدالله کوفی خادم حسین بن روح. تنها چیزی و اشکالی که نسبت به این دو نفر هست، اشکال سندی و جهالت است و احدی این‌ها را تضعیف نکرده است. آنوقت اگر ما یک تصحیح معتبر داشته باشیم، این تصحیح بدون معارض خواهد بود. یعنی مسأله، مسأله تصحیح نداشته است، آنهایی که اشکال کرده‌اند گفته‌اند مجهول است.

چند خط را می‌خوانم: انها (روایت) ضعیفه، لجهاله (نه ضعف) حال ابی

الحسین بن تمام و عبدالله الکوفی فلا يمكننا الاعتماد عليها فلم يثبت ان هذا الكلام قد صدر عن ابن روح حتى يقال انه ينقله عن العسكري عليه السلام اگر محرز شود که حسین بن روح این عبارت خذوا ما رووا را از حضرت عسکری عليه السلام نقل کرده که گیری ندارد و سند تام می شود، اما می گویند وقتیکه ما این دو نفر را شناسیم چطور می توانیم تصدیق تبعدی کنیم که حسین بن روح همچنین حرفی را نقل کرده از حضرت عسکری عليه السلام پس مسأله جهالت است و مسأله تضعیف در کار نیست. اگر ما یک تصحیح داشته باشیم این تصحیح بدون معارض است و می تواند سند را حجت کند. تصحیحی که داریم، سابقاً یک بار مفصل عرض کردم که در باب توثیق ما غیر از بناء عقلاء یک چیز معتمدی نداریم، البته صحبت زیاد شده خصوصاً تسالماً متأخرین از شیخ انصاری به اینطرف در باب توثیق فقط ما هستیم و بنای عقلاء. بنای عقلاء چه ربطی به شرع دارد ربطش این است که بنای عقلاء کشف طریقت می کند. اگر عقلاء گفتند هذا طریق، نه یعنی طریق که کاشف از واقع است، کشف تنجیز و اعدار می کنید. یعنی اگر به نظر عقلاء این مقدار در مقام تنجیز و اعدار واقع مشکوک یا تغییر از واقع مشکوک در نظر عقلاء کافی بود، بعنوان منجز و معذر تحقق پیدا می کند. اگر کافی نبود، منجز و معذری در کار نیست.

اینجا دو عرض هست که یکی اش سابقاً صحبت شد و یکی اش را در آن عرض می کنیم که مورد عنایت و تأمل خوب است قرار بگیرد که خیلی جاها به نفع می شود. اشکالی که به بسیاری از اعظم شده که چرا یک جا یک گونه حرف زده و در جائی دیگر بگونه ای دیگر فرموده اند.

عرض اول که سابقاً صحبت شد این است که ما عند العقلاء و اهل خبره که حدسش اعتبار دارد آیا فرقی می گذاریم بین معاصر و متأخر، بین متقدم و

متأخر از متقوم یا نه؟ یعنی فرض کنید اگر یکی از شاگردان شیخ انصاری محل ابتلائی شد وثاقتش، یکی از شاگردان شیخ فرض کنید میرزا حبیب الله رشتی این را توثیق کرده، آمیرزا حبیب الله ثقه معاصر آن شیخ، گیری ندارد. می‌آئیم در معاصرینش هیچ کسی او را توثیق نکرد، نه تضعیفش کردند، مجهول می‌شود. ولی می‌دیدیم مرحوم آخوند یا میرزای نائینی که شیخ انصاری را درک نکرده‌اند، یکی از شاگردان شیخ را توثیق کرده‌اند، آیا از نظر بناء عقلاء فرقی هست که هم عصرش را توثیق کرده باشد یا در عصر بعدی توثیق شده باشد. یا اینکه هیچیک از این‌ها توثیق نکرده‌اند. یک ثقه اهل خبره او را امروز توثیق کرد، آیا فرقی می‌گذاریم و می‌گوئیم چون معاصر اقرب است و قرائن حالیه و مقالیه را بیشتر در اختیار دارد معتبر است. عند التعارض با اینکه فرقی نگذاشته‌اند مشهور، باز هم یک حرفی که مشهور آن را هم فرق نگذاشته‌اند اما اگر تعارضی در کار نیست و مسأله آنطرف جهل و نمی‌دانم است، اصل عملی است، اینطرف یک متأخر خبره توثیق کرده است، قاعده‌اش این است که قویاً به نظر می‌رسد که از نظر بنای عقلاء فرقی نکند. مسأله مسأله عقلائی است و در سوق عقلاء آیا جداً فرقی می‌کند؟ یعنی شیخ طوسی معاصرین خودش را توثیق کرده باشد یا کسانی که صد سال قبل بوده‌اند یا کسانی که ۴۰۰ سال قبل بوده‌اند. اصحاب امیر المؤمنین، امام حسن علیه السلام و امام سجاد علیه السلام و صادقین علیهم السلام، آیا از نظر عقلاء فرقی می‌کند قوه و عدم قوه، بله فرقی می‌کند ولی فارق نیست. یعنی آنکه نزدیکتر است دقیق‌تر وافق است، این درست است اما این دقیقتر لازم‌ه‌اش این نیست که ما در این دقیقتر حصر حجیت کنیم، آن کسی که متأخر است اگر اهل خبره است قاعده‌اش و بناء عقلاء این است که حجت باشد و آیا از نظر عقلاء این مطلب فرقی می‌کند. اگر

روی هر جهتی فرق می‌کند که هیچ، اما اگر گفتیم روی بناء عقلاء فرقی نمی‌کند که ظاهراً هم همینطور است و مشهور قدیماً و حدیثاً همین است که فرقی نمی‌کند توثیق اهل خبره معاصر باشد یا نباشد یا متأخر باشد.

بنابر اینکه با استعراض امثله عقلائیة می‌شود از این مطلب مطمئن شد چه اینطرف چه آنطرف. اگر اطمینان پیدا کردید و **عدم الفرق في الحجية، نه عدم الفرق بالقوة والضعف**، چون حجیت خودش درجات دارد. شما یک وقت اعتماد می‌کنید بر دو اهل خبره و عادل‌های که یکی‌اش صاحب جواهر و دیگری شیخ انصاری است، فرمودند این لباس ظاهر است، یک وقت اعتماد می‌کنید روی کل شیء نظیف، این خیلی فرق دارد اما فارق نیست. همانطوریکه با قول صاحب جواهر و شیخ انصاری حکم به طهارت این عبا می‌کنید همانطور بر آن دیگری که نه صاحب جواهر را دیده و نه شنیده اعتماد می‌کنید روی کل شیء نظیف که از نظر حجیت است. اصل حجیت آیا در این مطلب که الخیر شهد بوثاقه شخص، فرق می‌کند که شیخ انصاری باشد یا شیخ طوسی؟ ظاهر این است که فرقی نکند. بلکه شیخ انصاری ۷۰۰ سال بعد از شیخ طوسی است، این درجه قوتش کمتر است اما آیا از نظر حجیت فرق می‌کند؟ ظاهراً نه.

اگر بنابر این شد که فرقی نکند و به نظر می‌رسد اینگونه باشد و شهد له نقل متواتر نه روایت متواتر، اگر ما باشیم و نمی‌دانم، آیا این نمی‌دانم را توثیق متأخرین کنار می‌زند و حجت برای من می‌شود در مقام تنجیز و اعدار یا نه؟ اگر الزامی را اثبات می‌کند منجز است و اگر الزامی را رفع می‌کند آیا معذر است؟ به نظر می‌رسد از نظر عقلاء در اصل حجیت نه در مراتب حجیت فرقی نمی‌کند. و یؤید این را متواتر، نه تواتر روایت، جواهر و مستمسک را

ملاحظه کنید و دیگر کتب را، همانطور که اعتماد می‌کنند بر توثیق شیخ طوسی و نجاشی، همانطور اعتماد می‌کنند بر توثیق علامه و محقق حلی و جامع الروایات و سید بحرالعلوم و متأخرین از این‌ها فرق هم نمی‌گذارند. همه این‌ها خبراء و اهل خیره هستند در فقه، اصول و رجال. اگر این شد، در ما نحن فیه شیخ انصاری شهادت داده‌اند به صحت این سند. عبارت رسائل ۴ جلدی، ج ۱ ص ۳۰۵ در باب خبر واحد، و مثل ما فی کتاب الغیبة سنده الصحيح الی عبدالله الکوفی (شیخ انصاری شکی در دقتشان نیست، البته معنایش این نیست که تمام فرمایشات پیشنهادی ایشان در اصول و رجالی ایشان را هر کسی قبول می‌کند، نه، فقیه باید تأمل کند که چه را می‌پذیرد و چه را نمی‌پذیرد. اما بعنوان یک خبر ثقه ایشان شهادت داده‌اند که صحیح است و کسی دیگر نگفته که حسین بن ابی تمام ضعیف است و شیخ در جائی دیگر فرموده: الحسن او الصحيح در رسائل که از نوشته‌های آخر شیخ است. حتی با اینکه مرحوم آشیخ مهدی کجوری که علمی‌ترین حواشی رسائل را نوشته‌اند مع احترامی لحواشی مرحوم آقای آشتیانی، آقای کجوری نوشته‌اند این حاشیه رسائل را شیخ از اول تا آخر دیده است ولی حاشیه مرحوم آقای آشتیانی یک تکه‌اش بعد از فوت شیخ نوشته شده است. و شیخ با اینکه حاشیه مرحوم کجوری را دیده از کلمه صحیح در مورد حسین بن ابی تمام عدول نکرده است.

تکرار فقهاء در فقه، استدلال به توثیقات متأخرین مثل استدلال به توثیقات متقدمین کرده‌اند. بله توثیقات متأخرین کمتر است و توثیقات متقدمین ۹۰ درصد است، آیا این مقابل نمی‌دانم حجیت دارد یا نه؟ که سابقاً عرض شد عرضی که می‌خواهم در آن بکنم اگر جائی دیدید که کسی متعرض

شده و اصولاً من باید یک چیزی در جائی دیده باشم بفرمائید تا مؤید حساب شود و آن این است که از مولی شخصی، الزامی، تعذیری برای عبد نقل کرد، شخصی یک تنجیزی و اعداری که اصل عدم التنجیز بود، این تنجیز نقل کرد. اصل عدم العذر بود، این اعدار نقل کرد و شما شک می کنید که از نظر عقلاء آیا این نقل معتبر ام لا؟ اینجا تکلیف چیست؟ تمسک می شود به اصل عدم اعتبار و می گوئید پس تنجیز نیست، پس اعدار نیست که کل فی مورده که فرق می کند. یا اینکه نه شک در عذر است. همین مثالی که از زمان شیخ طوسی تا الآن محل کلام فقهاء است، عدل واحد که حکم شرعی نقل کند اعتبار دارد. اما اگر عدل واحد موضوع حکم نقل کرده اگر زراره از معصوم علیه السلام نقل کرد که کُرّ ۲۷ و جب است، گیری ندارد که اعتبار دارد. اما اگر همین زراره گفت این حوضی که در منزل ماست ۲۷ و جب است، و موضوع نقل کرده آیا اعتبار دارد یا نه؟ یک عده ای گفته اند اعتبار دارد و عده ای گفته اند اعتبار ندارد و یک عده ای که اکثر هستند با تردد یاد کرده اند. آنهایی که گفته اند اعتبار ندارد، منهم مرحوم شیخ که تصریح کرده اند خبر واحد در موضوعات فایده ای ندارد هم در اصول و هم فقه می گویند. اما خود همین شیخ را در کتبشان بگردید می بینید فلان موضوع، فلان موضوع مثل ۸ فرسخ در سفر، یا موضوع لیل و نهار در صوم یا قبله می گویند یثبت شهادة عدلین و علم وجدانی و تواتر و هل یثبت بخبر الواحد؟ فیه اشکال، فیه تردد، اما آخرش فتوای به احتیاط می دهند. چرا فتوای به احتیاط می دهند؟ اینجا که اصل عدم جاری است ما اگر در حجیت قول یک ثقه شک کنیم، **الشک فی الحجة موضوع عدم الحجية**. ببینید حجت است به قولش عمل می کنم، فاسق واحد حجیت ندارد و به اصل عمل می کنید. عدل واحد در عین اینکه می گوید

لم تثبت حجیة، تردد است در حجیت، مع ذلك می بینید سرتاسر فقه بسیاری احتیاط و جوبی می کنند. خیلی از احتیاطهای وجوبی در مسأله عدل واحد است با اینکه عدل واحد را موضوع در حجیات نمی دانند یعنی لم یثبت حجیته، چرا؟ این یک نکته به نظر می رسد دارد و آن این است که فرق می کند شک در حجیت یعنی شک در جعل تعبدی شرعی که موضوع است لعدم الحجیة و شک در خارج، یعنی در حجج عقلائییه اگر ما شک کردیم عند العقلاء عدم واحد در موضوعات منجز و معذر هست یا نه؟ یک وقت مثل متأخرین می گوئیم منجز است، گیری ندارد که حجیت ندارد و موضوعات با آن ثابت نمی شود. یک وقت است که می گوئیم نمی دانیم شک در حجیت است. صحبت سر این است که چه وجهی دارد که در عین اینکه خبر واحد را در موضوعات گفته اند نمی دانم حجت، شد نه اینکه می دانم که حجت نیست، اما در عین حال کبرای کلی هم داشته اند و الیک فی الحجیة موضوع عدم الحجیة، چرا احتیاط و جوبی کرده اند؟ می خواهم عرض کنم اگر ما احتمال دادیم عقلاء یک شیء ای را حجت می دانند باید با آن احتیاط کرد، چرا؟ چون اگر احتیاط نکرد شک در عذر است و با شک در عذر نه لا بیان تحقق پیدا می کند (این احتمال بیان می شود نه لا یعلمون تحقق پیدا می شود) احتمال یعلمون (می شود). وقتی که لا بیان تحقق پیدا نکرد لا بیان موضوع براءت عقلیه است، برای عقل حکم به براءت می کند. وقتیکه لا یعلمون محرز نشد که مصداق لا یعلمون باشد، لا یعلمون موضوع براءت شرعیه است. نمی شود حکم به براءت کرد. چرا؟ چون اگر احتمال دارد عقلاء این را طریق می دانند، این چه عذری هست؟ این عین مسأله تمسک به اصول ترخیصیه است در شبهات حکمیة قبل الفحص. چرا تا فحص نکرده یا باید احتیاط کند وجوباً یعنی یجب علیه



الاحتیاط یا فحص کند. چرا؟ وجهش چیست که در شبهات حکمیة قبل الفحص می‌گویند لا تجری نه برائت عقلیه و نه برائت شریعه، با اینکه وجداناً لا بیان است و وجداناً لا یعلمون است. وجهش یک مسأله مشترک با ما نحن فیه است و وجهش این است که اگر فحص نکرده و مکلف برائت جاری کرد و در واقع تنجیزی بود، این جهل عذر نیست عند العقل و العقلاء همین فرمایش که آنجا متسالم علیه بینهم است آیا در ما نحن فیه می‌آید یا نه؟ به نظر می‌رسد که همان فرمایش اینجا هم می‌آید. یعنی یک وقت است که ما می‌دانیم فلان شیء لیست حجه عقلائی، گیری ندارد و به اصول ترخیصیه عمل می‌کنیم. یک وقت شک می‌کنیم. یک عده از فقهاء می‌گویند که عدل واحد در موضوعات حجیت عقلائیه دارد، یک عده می‌گویند حجیت عقلائیه ندارد، شما مردد می‌شوید که اگر مطمئن به احد الطرفين شدید که عمل می‌کنید اما اگر تردد پیدا شد و اطمینان به حجیت و اطمینان به عدم حجیت هیچیک نبود، آیا در همچنین جائی الجهل عذر ام لا؟ مثل شیخ انصاری به گردن گرفته است و فرموده است: این ثقة (حسین بن التمام). اگر شیخ طوسی فرموده بود حسین بن التمام ثقة گیری نبود، گیر این است که شیخ انصاری متأخر فرموده است ثقة.

یک وقت ما فرقی بین متقدم و متأخر در توثیق نمی‌گذاریم که به نظر می‌رسد مطمئن الیه است فبها، یک وقت به ضرس قاطع می‌گوئیم فرق دارد، فایده ندارد ایضاً اشکالی ندارد. اما اگر کسی مردد شد و شک کرد آیا می‌تواند اصل عدم حجیت اینجا جاری کند یا نه؟ به نظر می‌رسد که همچنین جائی اصل عدم حجیت جائی ندارد. نه اینکه ما می‌خواهیم بگوئیم عند الشک فی حجیه توثیقات شیخ انصاری، الاصل الحجیه، نه همچنین چیزی نمی‌گوئیم،

می‌خواهیم عرض کنیم عند الشک فی حجیته توثیقات متأخرین در همچنین  
جائی جهل عذر عقلاً او شرعاً یا لیس بعذر؟ به نظر می‌رسد که لیس بعذر. اگر  
به نظر رسید که لیس بعذر، در تمام مواردی که احتمال طریقت عقلائی داده  
می‌شود باید احتیاط وجوبی کرد.

## جلسه ۴۰۰

۱۴ ذیحجه ۱۴۲۲

صحت سندی روایت حضرت عسکری علیه السلام: خذوا ما رووا و ذروا ما روأ قدری شد. بعد از تمام بحث سندی که علی المبنی لجمهرة من الاعاظم المتاخرین، روایت سنداً معتبر شد. اینجا اشکال دلالتی بر آن شده است که ذروا ما روأ یعنی چه؟ روأ یعنی رأی هایشان. رأی های بنی فضال یعنی چه رأی هائی؟ حسین بن روح که این را تطبیق بر شلمغانی فرموده، رأی های شلمغانی یعنی کدام رأیش؟ چه حدسهائی از شلمغانی را حسین بن روح از ذروا استفاده فرموده است؟

یکی از سه احتمال است که هر سه احتمال گفته شده که بنا بر از سه احتمال روایت بر فرض که سندش تام باشد دلالتش به مانحن فیه نمی خورد. ما نحن فیه این است که اگر از مجتهد جامع الشرائط تقلید می کرد بعد فاقد یکی از شرائط است که اگر مجتهد جامع الشرائط تقلید می کرد بعد فاقد یکی از شرائط شد آیا جائز است بر تقلیدش باقی بماند، البته غیر از شرائط حیات و اعلمیت اگر شرط عدالت را فاقد شد و فتواهایش مال زمان عدالت است آیا

می شود الآن باقی بماند؟ ذروا ما رؤا یعنی رأی، حدس و فتوی، اینجا سه احتمال دارد: ۱- رأی در عقیده فاسده، بنی فضال از چند تا از ائمه علیهم السلام فاسد شدند و معتمد به ۱۲ امام نبودند. شلمغانی هم از حضرت ولی عصر علیه السلام و از امامت ایشان منحرف شد آیا این ذروا ما رؤا، یعنی این عقیده فاسده‌ای که شلمغانی پیدا کرد و آن اینکه ۱۱ امامی نشوید؟ آیا این احتمال دارد؟ یا استظهار می شود از کلمه رؤا کرد؟ رأی آیا شامل عقیده بما هو می شود و یا شامل فتوهای عملی هم می شود؟ اما آیا این احتمال، احتمالاً معتبر، یعنی حسین بن روح می خواهد بگوید کتابهایش بد نشد اما شما هم عقیده‌اش نشوید. آیا احتمال داشته که شیعه هم عقیده‌اش شوند؟ وگرنه نمی آمدند از حسین بن روح سؤال کنند. با اینکه بعضی‌ها این نظر را تقریب فرموده‌اند و قبول فرموده‌اند. به نظر می رسد که ابعاد الاحتمالات است که حسین بن روح می خواهد بگوید روایاتش را قبول کند و فتوهایش را قبول کند اما مثل خودش ۱۱ امامی نشوید. حضرت امام حسن عسکری علیه السلام می خواهند بفرمایند روایات و فتوهایشان را قبول کنید اما مثل آنها نشوید و ۱۲ امامی باشید. اگر این احتمال آمد روایت مورد استدلال ما نحن فیه نیست و اجنبی می شود. اما به نظر می رسد که این ابعاد الاحتمالات است. بلکه شاید به تواتر شود گفت که به ذهن نمی رسد اگر نقل شده بود همچنین احتمالی. البته اگر این احتمال داده شد گذشته از اینکه استظهار شود که بعضی استظهار کرده‌اند. اگر احتمال دادیم روایت می شود مجمل، نمی شود به آن استدلال کرد و باید برویم سر ادله دیگر که دلیل چیست؟

احتمال دوم که جماعتی گفته‌اند این است که خذوا ما رووا و ذروا ما رؤا، یعنی قبل از اینکه عقیده شلمغانی خراب شود هم روایات حسیه و هم

فتوهای حدسیه‌اش معتبر بود. حالا که عقیده‌اش خراب شد روایات حدسیه‌اش قبول است، فتاوی حدسیه حالا بعد از انحراف قبول نیست. یعنی کتب شلمغانی قبل از انحراف هم فتاوی و هم روایاتش معتبر است. اما حالا که منحرف شده، و روایاتش معتبر است اما رأیها و فتاویش معتبر نیست. آنوقت می‌شود یکی از ادله اشتراط ایمان در مرجع تقلید. به نظر می‌رسد که این احتمال هم داده نمی‌شود. چرا؟ چون ظاهر سؤال و جواب هم از حسین بن روح نسبت به شلمغانی و هم از حضرت عسکری علیه السلام نسبت به کتب بنی فضال ظاهر این است که آن چیزهایی که قبل بوده ما چکار کنیم با آنها؟ یعنی کتب شلمغانی که در آنها روایات و فتاوی بوده چه کنیم؟ که ظاهر عبارت حسین بن روح که نقل فرموده که شیعه از حضرت عسکری علیه السلام در مورد کتب بنی فضال چه کنیم که در خانه‌های ما پر است؟ و صحبت مال بعد از انحراف نیست صحبت سر حرفهای قبل از انحراف است. حسین بن روح هم یک قیاس مساوات درست کرده است بین شلمغانی و بنی فضال و بین سؤال شیعه از حسین بن روح و سؤال شیعه از حضرت عسکری علیه السلام. این خلاف ظاهر است.

مضافاً به اینکه از نظر فنی خلاف اطلاق هم هست. مگر کسی استظهار کند که ظاهر فقط همین است نه احتمال. فرض هم بگیرد رأی‌های بعد را. چرا رأی‌های قبل را بگیرد؟ آیا اطلاق ندارد. ذروا ما رؤا، رأی‌های قبل و بعد از انحراف و همینطور شلمغانی. رؤا چه گیری دارد که هر دو را بگیرد؟ آیا انصرافی هست که فقط رأی‌های بعد از انحراف؟ اگر انصرافی باشد عیبی ندارد. اما دلیل این انیطرف چیست؟ به نظر می‌رسد بالتبادر که رأی‌های شلمغانی و بنی فضال یعنی رأی‌های قبل از انحراف، فتوهای که وقت

استقامت شلمغانی داده بود حالا که منحرف شده به آن فتواها نمی شود عمل کرد و به نظر می رسد که همین ظاهر باشد یا لااقل اعم از آن است. این احتمال دوم. که باز تام نیست و باید استظهار باشد. یا اینکه اجمال باشد تا نشود به روایت استدلال کرد.

احتمال سوم که اصلاً متبادر همین است. عبارتی که سابقاً در روایت خوانده شد اینگونه بود. وقتیکه حسین بن روح جهت نیابت خاصه انتخاب شد شلمغانی اوقاتش تلخ شد و حرفهای نامناسب نسبت به حضرت ولی عصر علیه السلام زد و حرمت اللعنه علیه و مطرود و ملعون شد. شیعه از حسین بن روح سؤال کردند که با کتابهای شلمغانی چه کنیم؟ مورد سؤال کتب شلمغانی است. حسین بن روح فرمود: خذوا ما رووا و ذروا ما رؤا. خبرهای حسنی را بگیرید و خبرهای حدسی را نگیرید. به نظر می رسد که ظاهر همین باشد که اگر ظاهر این بود و یا لااقل اطلاق رؤا شامل این می شود که متعلق ذروا قرار داده شده است، آنوقت اگر این شد دلیل ما نحن فیه می شود. یعنی معنایش این است که اگر مرجع تقلیدی از شرائط افتاد و ایمانش و عدالتش از بین رفت به رأیهایش نمی شود عمل کرد ولو رأیها مربوط به قبل از انحراف باشد. بنابر این حرفها، دلیل ما می تواند همین روایت باشد، از نظر سندی آن عرائضی که قبل گفته شد از نظر دلالی با این استظهار که به نظر می رسد که همین باشد و یا لااقل من الاطلاق پس این روایت سنداً و دلالتاً تبعاً لجمهوره من الاعاظم که منهم مرحوم شیخ انصاری و عده ای دیگر می تواند دلیل ما باشد و اگر هیچ دلیلی نداشته باشیم که اگر مرجع تقلید فاقد شرائط شد غیر از حیات و اعلمیت، فتاوی زمان اجتماع بودنش شرائط هم از حجیت می افتد. از نظر عقلاء از حجیت نمی افتد چون فتوی مال وقتی بوده که منحرف نشده

بوده اما این روایت تعبد شرعی درست می‌کند و بنای عقلاء را با وجود تعبد شرعی کنار می‌گذاریم و به آن بناء عقلاء کاری نداریم با وجود این دلیل، اگر این دلیل شد دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و اماره است. در اینجا برای همین قول اول که قول مشهور است، استدلال به اصول عملیه شد، کسانیکه استدلال به روایت را تام ندانسته‌اند. آنوقت می‌شویم بدون اماره و نوبت به اصول عملیه می‌رسد.

اینجا به دو اصل استدلال کرده‌اند ۱- اصل عدم حجیت فتاوی کسی که بعضی از شرائط را فاقد شد ۲- اصل تعیین. یک عرض فنی اینجا هست که این‌ها دو اصل نیستند گرچه بعضی پشت سر هم ذکر کرده‌اند و در دو مرتبه هم نیست که بگوئیم از باب این است که اگر کسی آن را قبول ندارد این را قبول کند. یک مطلبی در کتب فقهی هست که فرض کنید صاحب جواهر استدلال به روایتی می‌کند و فتوی می‌دهد و بعد استدلال به همان اصل عملی می‌کند. بعضی‌ها گفته‌اند اگر روایت تام است استدلال به اصل عملی برای چه؟ صاحب جواهر یا غیر، وقتیکه استدلال می‌کنند علی سبیل ترتیب است یعنی می‌گویند دال بر این مسأله هم حجت دانست که عمل به روایت می‌کند و اصل عملی ندارد. اما اگر کسی روایت را نپذیرفت و سندش و دلالتش تام نبود باز مسأله همان است که روایت گفته چون اصل عملی هم همین را می‌گوید از این باب است. در ما نحن فیه اصل تعیین با اصل عدم حجیت اصلاً دو تا نیست، دو تعبیر است ولی واقعاً یک چیز است و آن استدلال به اصل تعیین شده است، اصل تعیین همان اصل عدم حجیت است. یعنی اذا دار الامر بین تعیین المولی هذه الفتوی، و بین التخییر بین هذه الفتوی و تلك الفتوی. بین این مفتی و آن مفتی تخییر هست یا بالنسبه به این مفتی تعیین است. اصل

تعیین است یعنی اصل عدم حجیه تلک الفتوی است تا تخییر باشد و مولی مخیر کرده باشد بین این یا آن فتوی و این همان اصل عدم حجیت است و یک تعبیر است ولی با دو لفظ بیان شده است.

در ما نحن فیه اصل تعیین و اصل عدم حجیت، گفته‌اند که این فقیه عادلی که فرض بفرمائید عدالتش از بین رفت، این فتوی داده بود سابقاً که یک تسبیحه کافی است و مقلد هم سالها یک تسبیحه می‌گفت، حالا آیا می‌تواند روی همان فتوی یک تسبیحه بخواند؟ می‌گویند ما شک داریم که بعد از این فقد شرائط آیا باز هم قول سابقش حجت باشد؟ اصل عدم حجیت است. و امر دائر است بین اینکه من مقلد مؤظف باشم به مجتهدی که فعلاً جامع شرائط است و به رأیش عمل کنم یا مخیر هستم بین این مجتهد جامع شرائط و بین مجتهدی که سابقاً جامع شرائط بوده و حالا نیست. نسبت به مسلم جامع شرائط مسلّم الحجیه است و نسبت به مجتهدی که سابقاً جامع شرائط بوده و حالا فاقد بعضی از شرائط شده شک در حجیت است. اصل عدم حجیت است و اصل می‌شود عدم تخییر یعنی اصل تعیین.

پس کسانی که تمسک به این روایت نکرده‌اند و گفته‌اند این روایتین تام نیست تمسک به اصل تعیین کرده و گفته‌اند اصل تعیین هم دلالت می‌کند بر اینکه مجتهد باید فعلاً در حال عمل المقلد جامع شرائط باشد ولو سابقاً جامع شرائط بوده و فایده‌ای ندارد.

قبلاً عرض شد و به نظر می‌رسد که خیلی جاها اصل تعیین با این عرض خراب می‌شود که این عرض هم از فرمایش خود فقهاء برداشت می‌شود. ما خیلی جاها اصلاً اصل تعیین نداریم و یکی از آنها ما نحن فیه است. اگر نوبت به اصل عملی برسد، اصل تعیین نیست بلکه تخییر است. چرا؟ چون تعیین



ضیق است. وقتیکه تعیین ضیق بود، هر تضییقی، چه تضییق به جزء جدید و شرط جدید و مانع جدید و قاطع جدید و پی در پی بودن، هر تضییقی لا یعلمون است و رفع ما لا یعلمون می شود.

از اول تا آخر فقه عبادات و غیر عبادات، انشائیات و غیر انشائیات بالتبیین بنای اصول و فقه بر این است از شیخ به اینطرف تسالم هست که هر جا شک در شرطیت و جزئیت کردم و هر تضییقی رفع ما لا یعلمون و براءت عقلیه می گیرد و این تضییق را رفع می کنند، اینجا می شود یکی از اینها.

ما می دانیم که مرجع تقلید باید مؤمن باشد و عادل و اگر نوبت به اصل عملی رسید، عرض شد ذروا ما رؤا را ما معتبر می دانیم پس نوبت به اصل عملی نمی رسد. اما اگر ذروا ما رؤا را معتبر ندانستیم و نوبت به اصل عملی رسید اصل تعیین است نه تخییر. چرا؟ چون می دانیم مرجع تقلید با مؤمن و عادل باشد اگر شک کردیم و نوبت به اصل رسید می دانیم قطعاً که وقت فتوی دادن باید مؤمن باشد و عادل، اما شک می کنیم که آیا وقت فتوی دادن که عادل بود وقت عمل مقلد هم باید عادل باشد و مؤمن باشد؟ اگر شک کردیم رفع ما لا یعلمون می گوید نه. در خود مرجع تقلید یک عده شروط هست که بعضی می گویند ده تاست که مشهور قائل نیستند مثل اینکه اعمی نباشد، بتواند بنویسد و غیره. آنهایی که اینها را رد کرده اند با اصل عدم شرطیت رد کرده اند با اینکه همین اصل تعیین آنجا هم می آید و اگر نوبت به اصل رسید دوران بین تعیین و تخییر می شود.

پس اگر امر دائر شد بین تعیین و تخییر، اصل تخییر است نه تعیین. بله ممکن است گفته شود ما نمی دانیم این حجیت دارد. صحیح است. ما وجداناً نمی دانیم اما تعبداً می دانیم که حجیت دارد. چون اصل عدم حجیت اصل

مسببی است. اگر اصل براءت گیری نداشت و جاری شد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد. اگر کسی بگوید که اگر ما شک کردیم که مرجع تقلید باید کاتب باشد یا نه؟ در مباحث سابق عرض شد که گفته‌اند اصل براءت جاری است در هر شکی که در مرجع تقلید کنید. با اینکه نتیجه شک دارید که آیا حجیت دارد یا نه؟ و شک در حجیت مسبب است از شک در تضییق در اینکه آیا کتابت هم شرط هست یا نه؟ رفع ما لا یعلمون می‌گوید نمی‌دانیم که کتابت شرط باشد، شرطیت را برمی‌دارد. وقتیکه شرطیت را برداشت، مجرای اصل این می‌شود که کتابت شرط نیست، وقتیکه این شد مرجع تقلید که کاتب نیست قولش حجت است. اینجا هم همینطور است.

## جلسه ۴۰۱

۲۰ ذیحجه ۱۴۲۲

قول دوم که ظاهراً قول با التزامی از کسی نباشد که مطرح شده است که منسوب به مرحوم کاشف الغطاء است و فرزند ایشان شیخ حسن که یکی از محققین فقهاء و اصولین است و صاحب فصول و آن این است که بقاء شرط نیست فقط حدوداً این شروط مرجع تقلید شرط است. البته عرض شد غیر از حیات و اعلمیّت و غیر شروطی که مرجع تقلید شرط است. البته عرض شد غیر از حیات و اعلمیّت و غیر شروطی که اذا ثبتت دامت مثل بلوغ، رجولیت، حریت و ولد الحلال بودن.

اذا كان المرجع وجداناً لهذه الشرط و قلّده المقلد ثم صار فاقداً لهذا الشرط هل

يجوز البقاء على تقليده ام لا؟

عرض شد که قول اول که عدم جواز باشد مشهور است بلکه مدعی علیه اجماع است و تسالم است و همین قول منصور است. قول دوم گفته حدوداً اینها شرط هستند نه بقاء.

ادله‌ای که ذکر کرده‌اند تمام ادله هر ادله فی نفسه تام است لولا لمانع. اگر

ما بودیم و این چهار ادله و مانعی نبود این ادله یک یک تام است. عمده این است که ادله قول اول مانع است. یکی اجماع یا تسالم و دیگر روایت خذوا ما رووا و ذروا ما رووا اگر بنا بر تمامیتش گذاشتیم سنداً و دلاله که تقریب شد که تام است تبعاً لجمع من الاعظام، یکی هم ارتکاز متشرعه که یک عده به آن استدلال کرده‌اند. اگر ما این‌ها را خدشه کردیم و گفتیم اجماع نیست یا محتمل الاستناد است و معتبر نیست تسالم هم که اضعف از اجماع است. خذوا ما رووا هم که سند ندارد یا دلالتش مجمل است یا هر دو اشکال دارد، ارتکاز متشرعه صغری اشکال شد یا کبرایش، اگر همه این سه دلیل که عمده بود در آنها اشکال شد، و اصل هم که عرض شد اصل مسبی است، ادله قول ثانی تام می‌شود. چون ما از مرجع تقلید چه می‌خواهیم که ببینیم دلیل برای چه چیزی می‌خواهیم اقامه کنیم؟ از مرجع تقلید ما صرف تنجیز و اعدار می‌خواهیم. وقتی که مرجع تقلید گفت فلان چیز حرام یا واجب است آیا منجز و معذر هست یا نه. ما نه حکم واقعی می‌خواهیم که راهی به آن نداریم و نه حکم ظاهری می‌خواهیم که حکم ظاهری نداریم علی ما هو التحقيق. ما در باب طرق صرف تنجیز و اعدار می‌خواهیم. مقلد که به رساله عملیه عمل می‌کند می‌خواهد فردای قیامت آنهایی که مخالف واقع بود در آنها معذور باشد و آنهایی که موافق با واقع بود اگر انجام نداده باشد فتوای مجتهد برایش منجز واقع باشد و بیش از این هم نداریم. آنوقت در این مقام اگر یکی از سه دلیلی که سابقاً صحبت شد پذیرفتیم علی سبیل منع الخلو ولو یکی فبها، اگر نپذیرفتیم این ادله‌ای که الآن عرض می‌شود یک یک تام است. البته چون پذیرفتیم ادله ثلاثه سابقه را نوبت به این قول نمی‌رسد و قائل به قول ثانی نیستیم. اما اگر آن سه ادله نبود، این قول ثانی تام است.

این چهار دلیل چیست؟ ۱- بنای عقلاء. عقلاء برایشان یک مسأله است و آن اینکه اهل خبره وقت نظر دادن و فتوی دادن جامع الشرائط باشد. در باب تقلید ابتدائی للمیت عرض شد عمده دلیل ما تعبد شرعی است که جائز نیست و الا عقلاء برایشان فرقی نمی‌کند که حی باشد یا میت. وقت عمل و وقت اخذ ملاک برای عقلاء این است که اهل خبره وقت نظر دادن جامع الشرائط باشد. ابن سینا در کتابش نظراتی دارد که اعتبار دارد و فرقی نمی‌کند که حالا زنده باشد یا مرده. مگر اینکه ما شک کنیم که آیا این مرض عین همان مرضی است که ابن سینا گفته یا نه؟ اگر طبیعی بود که مجنون شد یا کثیر السهو شد اما نظراتش را نوشته که همه به آنها عمل می‌کنند. پس باید وقت نظر دادن جامع الشرائط باشد ولو وقت عمل کردن دیگران به این نظر این صاحب نظر جامع الشرائط نباشد یا اینکه حتی وقت اخذ جامع الشرائط نباشد و یدل علی ذلک سوق العقلاء و مهندسه‌ها که نقشه کشیده برای یک ساختمان با تمام خصوصیات و بعد این مهندس دیوانه شد عقلاء آیا این را خصوصیت می‌دانند حالا که دیوانه شد پس آنوقت هم که نقشه کشیده روی عقل کامل نبوده و می‌شود طبق آن نقشه عمل کرد؟ خیر. بله ذروا ما رؤا حضرت امام حسن عسکری علیه السلام جلوی ما را می‌گیرد. وقتیکه شرع فرمایشی دارد بنای عقلاء کنار می‌رود. تنجیز و اعدار مال فرمایش شرع می‌شود. اگر اجماع یا تسالم بود و در کبرایش اشکال نکردیم و نیز در صغرایش، این می‌شود دلیل شرعی. اگر ارتکاز متشرعه نکردیم و نیز در صغرایش، این می‌شود دلیل شرعی. اگر ارتکاز متشرعه شد و صغری و کبری اشکال نکردیم می‌شود دلیل شرعی و بنای عقلاء را کنار می‌زند و اگر کسی در تمام آنها اشکال کرد بنای عقلاء حرف حسابی است.

دلیل دوم که از مرحوم کاشف الغطاء منقول است گفته‌اند اطلاقات است. اطلاقات باب تقلید (بنابر اینکه اطلاقات داشته باشیم که برداریم) که فائل هستیم، اطلاقات اینجا را می‌گیرد. اما من کان من الفقهاء... فللعوام ان یقلدوه چه موقع را می‌گوید فقیهی که اینچنین باشد و این شروط را دارا باشد. عوام می‌توانند از او تقلید کنند. تقلیدی که حرام است اینجا نیست. این اطلاق می‌گیرد جایی را که مرجع تقلید جامع الشرائط بوده و زید هم تقلیدش کرده است بعد از مدتی فاقد بعضی از شرائط شد و منصرف از اطلاق روی مناسبت حکم و موضوع همان بنای عقلاء است و این دلیلی دیگر غیر از بنای عقلاست. فقط بنای عقلاء سبب مناسبت حکم و موضوع در این اطلاق می‌شود که این اطلاق می‌گوید کسی که وقت نظر دادن فقیه است و عادل است ولو الآن فقیه و عادل نباشد و کثیر النسیان شده باشد. حرف حرف خوبی است. بله اگر گفتیم ذرو ما رؤا تام است دلالة و سنداً، این تقیید می‌کند این اطلاق را. و اگر گفتیم اجماع و تسالم است، این اطلاق را تقیید می‌کند. و اگر به این‌ها اشکال وارد شد قاعده‌اش این است که بگوئیم اطلاقات تام است. سوم استصحاب است. کسی که جامع الشرائط بود و زید تقلیدش کرد بعد فاقد بعضی از شرائط شد قبل از اینکه فاقد بعضی از شرائط شود یقیناً عمل به قول او جائز بود، می‌گفت یک تسبیحه در نماز کافی است و سالها هم این مقلد یک تسبیحه می‌خواند. حالا از فقاہت افتاده و یا عدالتش از بین رفته، تا دیروز این مقلد یک تسبیحه می‌خواند و معذر داشت شک می‌کند که آیا این معذر هنوز هست یا نه؟ آیا منجز قطع شد یا نه؟ آیا منجز قطع شد یا نه؟ شک می‌کند که صحت که حکم وضعی است عدم جزئیت، شرطیت و عدم شرطیت، مانعیت، قاطعیت که تا دیروز بود که این عبادت است و آن عقد

است نه ایقاع و ... این چیزها و احکام وضعیه و تکلیفیه که تا دیروز بود حالا که این فاقد بعضی از شرائط شده آیا احکام وضعیه و تکلیفیه ارتفعت؟ لا تنقض الیقین بالشک. چون یقین که ندارد که ارتفاع شده باشد و بحث سر این است که شروط حدوثی است یا بقائی هم هست؟ این می گوید شروط حدوثی است و همینکه شروط حدوث پیدا کرد لازم نیست احراز بقاء کنیم و استصحاب آن را می کشد. اینجا اگر کسی بخواهد بگوید احکام تکلیفیه و وضعیه نسبت به زید مقلد بار بود، امروز آن احکام رفت، این یک یقین می خواهد که یقین سابق را کنار بزند. اگر شک است متیقن سابق می گوئیم باقی است، لا تنقض الیقین بالشک.

دلیل چهارم: اصل برائت است که اگر شک کردیم در سه دلیل بالا نوبت به اصل رسید جای اصل برائت است. چرا؟ چون ولو ما الآن شک دارم که این قولش الآن برای ما حجت است یا نه. چون تا دیروز حجت بود. عرض شد استصحاب می گوید حجت است. اگر کسی یک همچنین اشکالی دارد.

در فقه یک مسأله ای است که اگر شبهه موضوعه برای کسی شد که یکی از مبطلات تحقق پیدا کرده است یا نه؟ آیا ریح از او خارج شده یا نه؟ چکار می کند؟ استصحاب طهارت می کند. شک کرد یک آبی روی عبایش ریخت آیا آب بود یا بول و وجدناً مطمئن شد که بول باشد. اینجا استصحاب می کند. اما یکی از مبطلات محو صورت صلاة است. اگر شخصی وسط نماز ساکت شد و چیزی نمی خواند و قدم بقدم چند متر پایش را روی زمین کشید و بطرف قبله بود که ماحی صورت صلاة نبود اشکالی ندارد. اگر در نماز ۲۰ متر رو به قبله دوید، این ماحی صورت صلاة است. اما اگر بینهما بوده بگونه ای راه رفت که شک می کند که آیا این مصداق محو صورت صلاة هست یا نیست که اینجا

را نمی‌تواند با استصحاب درست کند. جماعتی اشکال کرده‌اند که استصحاب باید به جایی بند باشد و این بند نیست و گفته‌اند شمائی که نمی‌دانید الآن در نماز هستید یا نه. چون اگر محو صورت صلاة شده باشد از نظر متشرعه این در نماز نیست چه را ادامه می‌دهد؟ احتمال دارد که در نماز نباشید، می‌گویند اینجا جای استصحاب نیست، مشهور گفته‌اند اینجا هم جای استصحاب است. لا تنقض الیقین بالشک چه قصوری دارد که اینجا را نگیرد.

ما در استصحاب چه می‌خواهیم؟ متیقن سابق، شک لاحق یا بگوئیم شک مقید به سبقه بالیقین. بله شرطش این است که اتصال زمان یقین به شک باشد و فعلیت یقین به شک باشد. فرقی نمی‌کند که ما شک کنیم که ماحی صورت صلاة هست یا نه؟ چون کلاً می‌خواهیم چیزی باشد که شارع اسمش را نماز بگذارند. حالا اگر شک کردیم که شارع اسمش را نماز نمی‌گذارد از باب اینکه نماز نیست یا اسمش را نماز نمی‌گذارد از باب اینکه ولو متشرعه این را نماز می‌دانند اما این نمازش بخاطر اینکه یکی از مبطلات باطل شده است. ما نحن فیه هم همینطور است. یعنی این اشکال اینجا وارد نمی‌شود مثل اینکه جاهای دیگر وارد نمی‌شود. و مشهور این اشکال را نکرده‌اند. پس به استصحاب هم می‌شود تمسک کرد اگر نوبت به آن رسید. اگر دلیل شرعی نداشتیم و اطلاعات و بناء عقلاء هم گیری پیدا کرد نوبت به استصحاب می‌رسد. شما الآن شک می‌کنید که تقلیدش جائز است یا نه؟ آیا این تسبیحات اربعه یکی خواندن برای شما معذر هست یا نه؟ این شک مسبب است از شک در اینکه تقلید باطل شد، استصحاب می‌گوید تقلید باطل نشد و استصحاب تعلیقی هم هست.

دلیل چهارم اصل است. اگر همه این‌ها نشد نوبت به اصل عملی می‌رسد.



اصل عملی شک در شرطیت است. ما یقین داریم که عقل شرط است و ایمان شرط است و مسلم است که عدالت شرط است اما اگر نوبت به اصل غیر عملی رسید و نوبت به شک غیر مقید رسید این اقل و اکثر نیست؟ اگر هست که براثت در آن جاری می‌کنیم و اگر نیست چرا نیست؟ ما یقین داریم که عقل شرط است اما حدوثاً و بقاءً یا فقط حدوثاً؟ اگر شک کردیم. اگر هر جا شک کردیم که حدوثاً و بقاءً است یک اطلاقی در کار نداشته باشید که شک را بزنند، اگر نوبت به شک رسید، شک کردید که حدوثاً و بقاءً است این شرط، این اکثر است، یا حدوثاً فقط هست، این اقل است، قدر متیقن حدوثاً است. عقل در مرجع تقلید شرط است، چقدر؟ وقت فتوی دادن مسلم شرط است، آیا بقاءً وقت اخذ مسأله هم شرط است؟ وقت علم هم شرط است؟ این می‌شود اقل و اکثر؟ دوران در شرط بین اقل و اکثر می‌شود. رسائل، کفایه، جواهر، مکاسب، و لیس بعزیز که دائماً براثت جاری می‌کنند.

این چهار دلیل یک یک دلیل قول ثانی می‌تواند باشد لولا ادله اول. که ظاهراً حتی قائلین به این قول این سه نفری که از آنان نقل می‌کنند گرچه هر سه از اعظم هستند. کاشف الغطاء و فرزندشان و صاحب فصول، اما در فقه که مراجعه کنید پایند نشده‌اند.

می‌آئیم سر تفصیل که بعضی داده‌اند. تفصیل بین مرجع عام مسلمین که گفته‌اند آن شرط است حدوثاً و بقاءً و مرجعی که فقط می‌خواهد از او مسأله یاد بگیرد، و می‌خواهد عذری برای ما باشد بین ما و خدا در نماز و روزه و حج و خمس و زکات و معاملات و غیره که اگر خلاف واقع در آمد معذور باشیم و بعنوان یک اهل خبره می‌خواهیم عمل کنیم. و در این نوع مرجع، شروط فقط حدوثاً است و بقاءً لازم نیست. به نظر می‌رسد که این تفصیل

روی هر دو قسم ادله مورد مناقشه است. چرا؟ اگر ادله قول اول را گفتیم که فرقی نمی‌کند. تسالم چه فرقی در آن می‌کند؟ بلکه این تسالم و اجماعی که ذکر شد اخذ شده از زمانی که مسأله مرجعیت عامه خیلی مطرح نبوده بین قدماء، مطلب مطلب تعلم احکام و عذر بوده است و تقلید در اسلام جائز نیست، در اصول دین هم مسلماً جائز نیست، در فروع دین کجا جائز است و دلیلش چیست و سعه و ضیقش چقدر است؟ بحث بحث تعلم مسائل بوده است. اگر هم ذروا ما رؤا است که بلا شک اطلاق دارد و فرقی ندارد که مرجع عام باشد یا اینکه فقط بخواهند از او مسائل پرسند. بنابر اینکه شروط حدوثی و بقائی است که قول اول بود. اگر هم آمدید سر قول دوم که باز چه فرقی می‌کند بنای عقلاء برایش فرقی نمی‌کند. مسأله این است که این اهل خبره است می‌خواهد نظر اسلام را برای شما منعکس کند. وقتیکه تأمل کرده و نظر داده جامع الشرائط بوده، چرا نتوانیم به آن عمل کنیم؟ اطلاقات چه گیری دارد؟ استصحاب چه گیری دارد؟ اصل عملی در اینجا چه گیری دارد؟ پس ما باید قائل به قول اول شویم یا دوم. اگر ادله اول را پذیرفتیم که پذیرفتیم می‌گوئیم این شروط حدوثی است و بقائی. حیات حدوثی است نه بقائی. بقاء بر تقلید میت جائز است. اما بقاء بر تقلید مجنون، فاسق، غیر مؤمن جائز نیست. چرا؟ به این دلیلهائی که ذکر شد. اگر هم کسی در این ادله خدشه کرد که ندیدیم کسی خدشه کند غیر از بحث علمی، که ادله قول دوم و هر دو هم مطلق هستند.

و الحاصل شروط ایمان، عدالت و عقل، این سه شرط ظاهر این است که حدوثی است و بقائی، مرجع تقلید اگر یک مسأله هم بخواهد جواب دهد و مردم به قولش عمل کنند وقت عمل هم باید عاقل، مؤمن و عادل باشد.

## جلسه ۴۰۲

۲۰ ذیحجه ۱۴۲۲

صحبت این بود که فقیه جامع الشرائط کسی از او تقلید کرد و بعد فاقد بعضی از شرائط شد، اینجا بقاء بر تقلید حی مثل بقاء بر تقلید میت است یا نه؟ آنچه مشهور فرموده‌اند و عرض شد که به نظر می‌رسد همین تام باشد، این است که اگر فاقد شرط شد مثل بقاء بر تقلید میت نیست و جائز نیست باقی بماند، اگر قبل که جامع الشرائط بود و تقلیدش کرد و بعد فاقد ایمان، عدالت شد این جائز نیست که بر تقلید آن مرجع باقی بماند ولو تا یکساعت قبل عمل به فتوایش کرده است و منجز و معذر بود. عرض شد دلیلش سه تاست که به نظر می‌رسد هر یک به تنهایی هم بود در مقام تنجیز و اعدار کافی بود. ۱- تسالم بین فقهاء نسبت به تشکیک در کبرای اجماع به لحاظ احتمال استناد که این طریقت عقلائییه دارد. ۲- خذوا ما رووا و ذروا ما رووا اطلاق رووا اگر نگوئیم متبادر از آن است که تقریب شد سابقاً که بعید نیست که متبادر باشد. بر فرض که متبادر نباشد اطلاقش هست. سنداً و دلالة هم تام است ۳- ارتکاز متشرعه. متشرعه فرق می‌گذارد بین دو مجتهد و مرجع تقلید که

یکی فوت شد و دیگری عدالتش از بین رفت، بالنسبه به آنکه فوت شد در ارتکاز متشرعه گیری ندارد و بقاء بر تقلید میت، اما بالنسبه به آنکه عدالتش از بین رفت این منکر است و ارتکاز متشرعه تقلیدش. حتی جماعتی از متأخرین بعنوان تنها دلیل استدلال به ارتکاز متشرعه کرده‌اند بعد از اینکه تسالم و ذروا ما رووا را رد کرده‌اند و این اجمال اصل مطلب است. پس بالتیجه بنابر این است که اذا فقط مجتهد جامع الشرائط بعضی شروطی که عرض شد لا يجوز البقاء علی تقلیده، ولو نماز ظهر را خوانده به فتوای او یک تسبیحه خوانده حالا می‌خواهد نماز عصر را بخواند بعد از اینکه مجتهد فاقد شرط ببیند آیا می‌تواند یک تسبیحه بخواند؟ نه. مشهور بلکه متسالم علیه این است که تام است.

یک بحثی هست که دیروز اشاره از آن گذشتیم و خوب است باز شود با اینکه قبلاً صحبت شده است. و آن بحث اصل عملی در مسأله است. اصل عملی دو چیز است: ۱- استصحاب ۲- اصل غیر تنزیلی. استصحاب که عرض شد که به آن استدلال شده است برای قول دوم که قول به جواز بقاء باشد و عرض شد که قائل ملتزمی من پیدا نکردم اما بعنوان قول در اصول نسبت به مرحوم کاشف الغطاء و ولده و صاحب الفصول داده شده است اما در فقه ندیدیم که کسی پایبند به آن باشد. بحث علمی است و عیبی ندارد. و آن استصحاب است. اینکه فرضاً نماز ظهر خواند با یک تسبیحه اعتماداً بر فتوای این مجتهد، این یک تسبیحه برای او معذر هست یا نه؟ اگر واقعاً روز قیامت کشف شد که یک تسبیحه کافی نیست، این بر این مرجع تقلید اعتماد کرده و جامع الشرائط بوده و یک تسبیحه خوانده برایش معذر است، خوب شک می‌کند حالا که می‌خواهد نماز عصر بخواند آیا باز این معذر است یا نه؟ در

موارد تنجیز آیا منجز هست یا نه؟ در موارد تکلیف و جوب هست یا نه؟ جواز و حرمت و عدم حرمت هست یا نه؟ استصحاب می‌کند. اگر نوبت به اصل عملی رسید و اماره‌ای در کار نداشتیم اینجا قاعده‌اش این است که استصحاب کنیم و استصحاب بما هو گیری ندارد الا، مسأله براءت و اشتغال، اگر قائل به براءت شدیم یا قائل به اشتغال بر خلاف استصحاب است در بعضی از مسائل، چون سببیت دارد نوبت به استصحاب نمی‌رسد، در مواردی که براءت و اشتغال بر وفق استصحاب است، چون سببیت دارد موضوع برای استصحاب نمی‌گذرد. شک در بقاء نیست یا لا تنقض الیقین، بالشک آن را بگیرد، در مرحله سبب اصل سببی جاری شده است، حالا چه براءت و چه اشکال و نوبت به اصل استصحاب که شک در آن مسبب است از شک در سبب، یعنی از عدم وجود اصل تبعدی فی مرحله السبب، موضوعیه از بین می‌رود.

عرضی که می‌خواهم بکنم مسأله براءت یا اشتغال در ما نحن فیه است. بالنسبه با اینکه استصحاب جاری نمی‌شود با وجود اصل غیر تنزیلی چه براءت و چه اشتغال بخاطر سببیت و مسببیت این قدری سابقاً عرض شد، اما نسبت این است که حال آن اصل غیر تنزیلی در مثل ما نحن فیه براءت است یا اشتغال؟ ملاک براءت چیست؟ ملاک اشتغال چیست؟ ملاک براءت جهل است، اگر هم اشتغال در اطراف علم اجمالی می‌فرمائید بخاطر اینکه یعلمون است، لا یعلمون نیست، اگر لا یعلمون بود و علمی در کار نبود، نه تفصیلی و نه اجمالی، این موضوع براءت تبعدی شرعیه است. موضوع براءت شرعی لا یعلمون است. بمجردی که نمی‌دانم، این نمی‌دانم، رفع حکمش است. نمی‌دانم اعم است از دانستن تفصیلی یا اجمالی موضوع براءت عقلی چیست؟ لا بیان است به قول مشهور (که مناقشه‌ای است اینجا که به نظر می‌رسد موضوع

برائت عقلی لا بیان نیست چیز دیگر است اما حالا بر اساس آنچه که در رسائل و کفایه خواندیم بحث را ادامه می‌دهیم) لا بیان چه خصوصیتی دارد که وقتیکه لا بیان شد قبح العقاب درست می‌شود؟ عقل به لا بیان کاری ندارد، خصوصیت برای عقل ندارد، عقل کار دارد به اینکه این عبد در مقام عبودیت اگر مخالف واقع انجام داد، انکشف که کارش بر خلاف واقع بوده است، آیا هذا استحق العقاب در این مخالفت یا لا يستحق؟ این دو معنا. این ریشه و تمام موضوع برائت و اشتغال عقلی است.

در مقام حکم عقلی موضوع این حکم عقلی چیست؟ در برائت عدم استحقاق و العقاب و در اشتغال استحقاق العقاب، این دو کلمه موضوع است. لا بیان هم آقایان تعبیر فرموده‌اند، گفته‌اند قبح العقاب بلا بیان، برای این است که وقتیکه بیان مولی به عبد نرسید و واقعاً عبد خالف الواقع و مولی بیان نکرده بود حالا به هر جهتی یا بیان فرموده بود و به عبد نرسید. وقتیکه بیان مولی به عبد نرسید این عبد در مخالفت با واقع معذور است. عبد معذور عقل می‌گوید لا يستحق العقاب، نه لا بیان خصوصیت دارد، خصوصیت مال عدم استحقاق العقاب است. اگر عبد مخالفت مولی کرد اما این مخالفت در آن معذور بود، این عذر عدم استحقاق عقاب است و عمده موضوع برای برائت عقلی عدم استحقاق عبد است برای عقاب و تمام موضوع عقل برای اشتغال استحقاق العبد للعقاب است. در علم اجمالی در دوران بین متباینین چرا آقایان می‌فرمایند اشتغال و تام هم هست؟ بخاطر اینکه وقتیکه عبد می‌داند یکی از این دو ظرف نجس واقعی است و مولی فرموده حالا هم که نمی‌دانی این ظرف است یا آن ظرف، من از تو می‌خواهم که از نجس واقعی دوری کنی. در همچنین جایی عبد می‌گوید من که نمی‌دانم این ظرف دست راستی نجس

است می‌آشامد و واقعاً این همان نجس بود، این نمی‌دانم برای عبد عذر نیست برای عقل، چون متباینین است و متباینین هم که هست قادر بر امتثال واقع هست و علم به تکلیف مولی حتی حین التردد بین اطراف الاجمالی المحصور دارد. وقتیکه اینطور است و تو نمی‌دانی که این ظرف دست راست نجس است اما اگر آشامید و واقعاً همین نجس بود این نمی‌دانم عند العقل عذر نیست، وقتیکه عذر نبود يستحق العقاب، وقتیکه يستحق العذاب شد، عقل می‌گوید احتمال ضرر دارد؟ بله دفع ضرر محتمل واجب است. این دفع ضرر محتمل واجب است از کجا درست شد؟ از استحقاق عقاب. چون اگر استحقاق عقاب عبد نداشته باشد احتمال ضرر ندارد چون مولی حکم است. مولی عبدی که لا يستحق العقاب است را یقیناً عقاب نمی‌کند، مولی جائی احتمال دارد که عقاب کند عبد را که عبد مستحق عقاب باشد. پس تمام مطلب در حکم عقلی نسبت به برائت عدم استحقاق العقاب است. هر جا که عبد مستحق عقاب نبود اذا انكشف المخالفة للواقع، عقل می‌گوید قبح العقاب. مولی حکیم است و کار قبیح نمی‌کند. پس امن از ضرر است حتی اگر مخالفت واقع درآید و منکشف به مخالفت واقع شود و برای عبد هم خیلی سهل باشد که احتیاط کند. این تمام موضوع برائت عقلی عدم استحقاق العقاب است. اگر هم تعبیر کرده‌اند آقایان به لا بیان چون مع لا بیان استحقاق عقاب نیست و اگر آقایان لا بیان را تقیید کرده‌اند به لا بیان و اصل بخاطر این است که لا بیان غیر واصل لا يستحق العبد للعقاب و گرنه لا بیان که آیه و روایت ندارد. فقط عقل ملاکش در برائت یعنی تمام موضوع برائت عقلی عدم استصحاب العقاب است و تمام موضوع اشتغال عقلی استحقاق العقاب است و تماش به این‌ها برمی‌گردد.

اگر ملاک استحقاق عقاب و عدم استحقاق العقاب باشد و این محور برائت و اشتغال عقلیین است، این شد که هست، روی همین جهت است که آقایان تفصیل قائل هستند بین اینکه علم اجمالی با اینکه علم است و خودشان می‌فرمایند العلم الاجمالی در تنجیز کالعلم التفصیلی است اما در عین حال می‌گویند اگر طرفین علم اجمالی متباینین باشد اینجا جای اشتغال است و اگر اقل و اکثر باشد جای برائت است. با اینکه هر دو آنها علم است. نمی‌داند از او نماز صبح قضاء شده یا نماز مغرب، می‌گویند اینجا جای اشتغال است و باید دو نماز بخواند نمی‌داند نماز صبح یکبار از او قضاء شده یا دو بار؟ می‌گویند اینجا جای برائت است و یک عدد نماز بخواند. این مال چیست؟ مال این است که در متباینین علم اجمالی هست سر جایش، در اقل و اکثر علم اجمالی ابتداءً علم است ولی واقعاً علم نیست، یک علم تفصیلی و یک شک بدوی است، در علم اجمالی بین متباینین در تردد بین متباینین، واقعاً علم است و شخص علم دارد و شارع به او فرموده یک نماز بخوان و آن نماز واقعی را می‌خواهم که قضاء کنی، نمی‌داند که نماز واقعی صبح است یا مغرب؟ صبح را می‌خواند نمی‌داند که انجام وظیفه کرده است یا نه و اگر مغرب را نخواند و واقعاً مغرب به گردنش بود این معذور نیست و یستحق العقاب که چرا آیا نماز واقعی که به گردنش بود و می‌توانستی انجام دهی و انجام ندادی، اما در جائیکه دو نماز به گردنش و هر دو هم صبح است ولی نمی‌داند که یک صبح یا دو صبح در اینجا ولو علم اجمالی دارد وجداناً که یا یک نماز صبح به گردنش است یا دو نماز صبح؟ آیا واقعاً علم است؟ ابداً. کسی که یقین دارد که یا یک نماز صبح یا دو نماز صبح، این در واقع و عند التأمل، یقین تفصیلی دارد که یک نماز صبح به گردنش است و نسبت به نماز صبح دوم شک بدوی



دارد، اقل و اکثر، علم اجمالی منحل (باز) است و علم اجمالی نیست، دو طرف ندارد و علم اجمالی یک سراب است. لهذا در اقل و اکثر و اطراف علم اجمالی می‌فرمایند برائت از زائد لازم است. یک نماز صبح بخواند کافی است. در اینجا دو عرض هست: ۱- مسأله یک مسأله پیچیده است، به اعظام فقهاء در فتوهایشان نظری بیفکنیم:

۱- مجمع الرسائل صاحب جواهر مسأله ۱۰۶۳ در نماز قضاء، هر گاه شخصی نداند چند نماز یا نماز چند شبانه روز به ذمه اوست، آنقدر نماز بخواند تا به برائت ذمه خود مطمئن شود. یعنی علم اجمالی، دوران بین اقل و اکثر، منجز واقع مجهول است. اقل و اکثر است و استقلالی و ارتباطی نیست. هیچکس از آقایان هم حاشیه نکرده‌اند. و بیش از ده حاشیه دارد. حاشیه شیخ انصاری، میرزای بزرگ، امیرزا محمد تقی، میرزای نائینی، آسید محمد کاظم یزدی، مرحوم آخوند، آقا ضیاء عراقی، آشیخ عبدالکریم حائری. فتوی هست و احتیاط هم نیست. یکی از محشین اینجا مرحوم صاحب عروه است که حاشیه نفرموده‌اند.

آنوقت می‌آئیم عروه، عروه صلاة القضاء، مسأله ۲۶ می‌فرماید: اذا علم فوت صلاة معينة كالصبح او الظهر مثلاً، مرّات و لم يعلم عددها، يجوز الاكتفاء بالعدد المعلوم على الافتوى، "یعنی اقل" لكن الاحوط (احتیاط استحبابی است) التكرار بمقدار يحصل منه العلم بالفراغ خصوصاً مع سبق العلم بمقدار و حصول النيسان و كذا لو علم بفوت صلوات مختلفة و لم يعلم مقدارها. اینجا عروه را صاحب عروه بر خلاف آنجا فتوی داده‌اند و میرزای نائینی در هر دو رساله حاشیه دارند و هیچکدام را حاشیه نکرده‌اند تکه اول را و آقا ضیاء هم همینطور و آشیخ عبدالکریم هم همینطور. یک مسأله در دو رساله دو فتوی

داده شده است. مسأله متباینین هم نیست. یک صلاة معینه چند مرتبه از او قضاء شده است، این اقل و اکثر استقلالی است. همین مسأله در کتاب صوم است، اگر چند روز روزه از او قضاء شده که نمی داند پنج روز یا هفت روز، در عروه قضاء الصوم مسأله ۶ می فرماید: **اذا علم انه فاته ايام من شهر رمضان و دار بين الاقل و الاكثر يجوز له الاكتفاء بالاقل**. یعنی برائت. آنجا چه را فرموده اند اشتغال. آنقدر قضاء کند تا مطمئن به فراغ ذمه شود. اینجا می گویند فراغ ذمه نمی خواهد. اینجا ما باید این مسأله را خوب حلای کنیم. یعنی ببینیم برائت عقلی چیست و کجا عقل می گویند عبد معذور است اگر مخالفت واقع درآمد. اگر شخصی هشت نماز به گردنش بوده و قدر متیقین پنج تا نماز است و پنج تا را قضاء کرد و سه تایی دیگر را قضاء نکرد، این در آن سه تا مخالف واقع کرده، کجا معذور و کجا معذور نیست؟ کجا جهل عذر است، تا وقتیکه عذر باشد لا يستحق العقاب باشد وقتیکه لا يستحق العقاب است چون مولی حکیم است عبد غیر مستحق عقاب را عقاب نمی کند. کجا عذر نیست که مستحق العقاب که وقتیکه مستحق العقاب باشد عقل می گوید اگر مستحق عقاب بودی احتیاط کن، نگفته مولی عقابت می کند، دفع ضرر محتمل عقلاً واجب است، این کجاست؟ به نظر می رسد از اول تا آخر فقه ما باید یک تفصیل دهیم، قاصر و مقصر، هر چند جهل عبد در نتیجه ناتوانی اش است، در نتیجه قصورش است این عبد معذور است، جهل، نسیان، و غفلت باشد و لا يستحق العقاب علی المخالفة، اما هر جا جهل باشد، نسیان و غفلت باشد عن تقصیر باشد، چون تقصیر کرده نمی داند، آیا عند العقل مقصر معذور است؟ نه. وقتیکه معذور نبود، مستحق العقاب، وقتیکه مستحق العقاب، احتمال ضرر است وقتیکه احتمال عقاب است، عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است و

خود آقایان بین قاصر و مقصر را فرق گذاشته‌اند و همان جاهائی که فرق گذاشته‌اند دلیل خاصی ندارد، همین فرمایش را از آنها می‌گیریم تعمیم در کل فقه می‌دهیم. القاصر معذور، و المعذور لا يستحق العقاب، و الذی لا يستحق العقاب مأمون من عقاب مولی الحکیم، حتی اگر مخالفت واقع باشد و مقصر يستحق العقاب.



## فهرست

۵ .....	جلسه ۳۵۲
۱۶.....	جلسه ۳۵۳
۲۱.....	جلسه ۳۵۴
۳۱.....	جلسه ۳۵۵
۴۰.....	جلسه ۳۵۶
۴۹.....	جلسه ۳۵۷
۵۶.....	جلسه ۳۵۸
۶۵.....	جلسه ۳۵۹
۷۰.....	جلسه ۳۶۰
۷۷.....	جلسه ۳۶۱
۸۶.....	جلسه ۳۶۲
۹۴.....	جلسه ۳۶۳
۱۰۱.....	جلسه ۳۶۴
۱۱۰.....	جلسه ۳۶۵
۱۱۶.....	جلسه ۳۶۶

۱۲۲.....	جلسه ۳۶۷
۱۲۸.....	جلسه ۳۶۸
۱۳۶.....	جلسه ۳۶۹
۱۴۴.....	جلسه ۳۷۰
۱۵۶.....	جلسه ۳۷۱
۱۶۵.....	جلسه ۳۷۲
۱۷۴.....	جلسه ۳۷۳
۱۸۲.....	جلسه ۳۷۴
۱۹۱.....	جلسه ۳۷۵
۱۹۸.....	جلسه ۳۷۶
۲۰۶.....	جلسه ۳۷۷
۲۱۵.....	جلسه ۳۷۸
۲۲۱.....	جلسه ۳۷۹
۲۲۸.....	جلسه ۳۸۰
۲۳۴.....	جلسه ۳۸۱
۲۴۱.....	جلسه ۳۸۲
۲۵۰.....	جلسه ۳۸۳
۲۵۶.....	جلسه ۳۸۴
۲۶۴.....	جلسه ۳۸۵
۲۷۳.....	جلسه ۳۸۶

۲۸۰.....	جلسه ۳۸۷.....
۲۸۹.....	جلسه ۳۸۸.....
۲۹۶.....	جلسه ۳۸۹.....
۳۰۵.....	جلسه ۳۹۰.....
۳۱۳.....	جلسه ۳۹۱.....
۳۲۲.....	جلسه ۳۹۲.....
۳۳۰.....	جلسه ۳۹۳.....
۳۳۷.....	جلسه ۳۹۴.....
۳۴۵.....	جلسه ۳۹۵.....
۳۵۴.....	جلسه ۳۹۶.....
۳۶۱.....	جلسه ۳۹۷.....
۳۶۹.....	جلسه ۳۹۸.....
۳۷۸.....	جلسه ۳۹۹.....
۳۸۷.....	جلسه ۴۰۰.....
۳۹۵.....	جلسه ۴۰۱.....
۴۰۳.....	جلسه ۴۰۲.....
۴۱۳.....	فهرست.....