

# فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

## اجتهاد و تقلید

جلد یازدهم

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 ۵۵۵

۱۴۲۴ ذی‌قعدة ۱۷

صحبت این بود که کسی که قادر به استنباط است اما در یک مسأله، ده مسأله فعلاً استنباط نکرده آیا می‌تواند تقلید کند؟ عرض شد مشهور فرموده‌اند حق تقلید ندارد یا باید استنباط کند یا اینکه احتیاط کند. عرض شد که دلیل این مطلب چیست؟ بعضی هم غیر مشهور فرموده‌اند می‌تواند.

ادله ذکر شد اگر نوبت به اصل عملی رسید، مقتضای اصل عملی اشتغال است یا براءت؟ اگر ما اصل سببی و مسببی داشته باشیم. اگر یک جائی یک اصل مسببی داشتیم که مفادش براءت بوده و اصل سببی داشتیم که مؤدای اصل سببی اشتغال بود و اصل نسبی داشتیم که مؤدایش براءت بود. اینجا براءت جاری می‌شود، موضوع برای اصل مسببی که اشتغال باشد نمی‌ماند. و بالعکس، اصل سببی اشتغال بود و اصل مسببی براءت بود، اصل سببی جاری می‌شود و اشتغال می‌گوئیم و موضوع برای اصل مسببی نمی‌ماند. بلکه مرحوم شیخ فرمودند که حتی اگر اصلین سببی و مسببی مفادشان هر دو براءت یا اشتغال بود. در همچنین جائی باز اصل مسببی جاری نمی‌شود. چرا؟ چون

موضوع ندارد. اصل سببی وقتیکه جاری شد تنقیح می کند موضوع را. وقتیکه موضوع منقح شد بنحو تعبد به اصل سببی، دلیل اصل سببی اگر مورد را گرفت، موضوع داخل می شود بحث اصل سببی، وقتیکه اصل سببی جاری شد این دیگر تعبداً شک نیست تا نوبت به اصل مسببی برسد و فرموده اند اینکه ما می بینیم که جماعتی از بزرگان گاهی هر دو اصل را پهلوی هم ذکر می کنند در جائیکه تأیید است. بعضی مدققین یک حرف دقیق تر فرموده اند، فرموده اند تعیین اصلاً معنا ندارد. وقتیکه موضوع ندارد جاری نیست حتی در حد تأیید نمی تواند باشد. اصل مسببی اگر دلالت بر براءت کرد اصل سببی موضوع ندارد که آنهم می گوید براءت و فرموده اند اینکه جماعتی از بزرگان مکرر در فقه می بینیم که اصل سببی و مسببی هر دو را پیش هم ذکر می کنند در جائیکه این دو با هم موافق باشند و هر دو دلالت بر براءت دارند یا هر دو دلالت بر اشتغال دارند گفته اند برای این است که فقیهی که مسأله را مراجعه می کند اگر اصل سببی برایش مورد قناعت نشد بگوئیم اصل مسببی هم همین را می گوید. نه اینکه اصل مسببی حتی در حد تأیید اصل مسببی می تواند باشد. فرمودند این مثل این می باشد که فقهاء در کتب یک مسأله ای را که ذکر می کنند، روایت را ذکر می کنند جنب آن می گویند مقتضای استصحاب هم همین است و لا يعلمون و اشتغال هم همین است با اینکه شکی نیست که اصل اصیل حیث لا دلیل، روایت دلیل است. می گویند این را ذکر می کنند نه از باب اینکه اصل مؤید روایت خواهد بود. در حد تأیید هم نیست و اصل موضوع ندارد. وقتیکه ما در مسأله روایت داریم فرض کنیم که روایت دارد که یکی دو لباس دارد یکی طاهر و دیگری نجس فاشتبها، علم اجمالی به احد الثوبین دارد، روایت دارد که یصلی فیهما جمعاً. بعد می گویند مقتضای اشتغال در اطراف علم

اجمالی هم همین است اینکه گفته‌اند یعنی چه؟ این معنا ندارد. وقتیکه ما روایت معتبره داریم و مورد عمل است. امام علیه السلام می‌فرمایند: دو نماز بخواند. بعد بگوئیم خوب قاعده و حکم عقل به اشتغال که اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد هم این است. گفته‌اند این نمی‌تواند در صف روایت اصلاً وجود داشته باشد چون اشتغال موضوعش شک است وقتیکه روایت چیزی را فرمود ما تعبداً شک نداریم، وقتیکه شک نداریم پس اصل اشتغال مجری ندارد یعنی در اینجا عقل حکم نمی‌کند. عقل می‌گوید من جائی حکم می‌کنم که شما دلیلی ندارید. دلیل تعبداً رافع شک است و موضوعی برای اصل اشتغال ندارد پس چرا فقهاء این را ذکر می‌کنند؟ برای اینکه اگر کسی شک کرد در این روایت و اعتبار سندی و ظهور دلالتی آن و در اینکه آیا کسی به این روایت عمل کرده تا اعتبار داشته باشد. برای آن مجتهدی که این روایت کافی نیست برای اطمینانش بوجوب احتیاط و دو نماز خواندن، برای او می‌گوئیم اگر شما هم شک کردید مقتضای اصل هم همین است و اصل هم اشتغال می‌گوید و با هم تنافی ندارند.

پس اصل مسببی موضوع ندارد. هر اصلی معلول است نسبت به موضوعش تعبداً، علت و معلول تعبدی است. اگر موضوع نبود علت نبود آیا ممکن است که معلول وجود داشته باشد، حتی وجود اعتباری ندارد. پس اینکه ذکر می‌کنند گاهی اصل سببی و مسببی را پیش همدیگر، نه برای این است که اصل مسببی فائده و اثر دارد، نه برای این است که حتی مؤید می‌تواند باشد. چیزی که موضوع ندارد چطور جاری شود؟ بلکه برای این است که اگر اصل سببی برایش تام نبود و اشکال داشت، فرض کنید اصل سببی استصحاب بود شبهه‌ای بود که این شک در مقتضی باشد و در شک در

مقتضی استصحاب جاری نشود آنوقت می شود شک. آنوقت اصل مسببی را جاری کنند.

این مسأله متسالم علیهاست از شیخ به اینطرف. حرف بسیار خوبی هم هست و احدی در آن تشکیک نکرده است. خود شیخ در رسائل و در مکاسب هم دارند متعرض شده و نقل کرده اند از اعظامی مثل شیخ طوسی، محقق، علامه که گاهی اصل سببی و مسببی را ذکر کرده اند یکی مقتضایش برائت و یکی اشتغال و تعارض بین این دو انداخته اند.

پس اصل سببی و مسببی ولو جماعتی از اعظام و خود شیخ هم از آنها نقل کرده اند و مکرر در جواهر هم به چشم می خورد، خود صاحب جواهر با اینکه ایشان در دوره شادابی استدلالات علمی بوده اند و دوره اساتید ایشان قبل کاشف الغطاء و وحید بهبهانی و دوره معاصرین ایشان تلامیذ کاشف الغطاء و سید بحر العلوم در عین حال در جواهر مکرر می بینیم صاحب جواهر تعارض بین اصل سببی و مسببی می اندازند. شیخ می فرمایند: اینها که تعارض انداخته اند نه اینکه اصل سببی و مسببی را بلد نیستند، اینها در صغری به نظرشان نرسید، که سببیت و مسببیت باشد. شیخ در کبری گیری ندارند فقط گاهی گیر در صغراست و انطباق اینکه این سببی است و آن مسببی و آیا سببیتی و مسببیتی بینهما هست یا نه؟ یا آن سبب است و این مسبب یا آن مسبب است و این سبب، و گرنه اصل این مطلب که اگر ما یک اصل سببی و یک اصل مسببی در یک مجری، این تعبیر به اصل مسببی یک مجاز و یک فرض است نه یک حقیقت با جریان اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد. به این معنا که امکان ندارد اصل مسببی و در دایره اعتبار آنکه شارع اعتباره اگر اصل شرعی باشد و آنکه عقل اعتباره اگر اصل عقلی باشد، موضوع



ندارد و تئیکه موضوع نداشت، اصل معلول بی علت چطور می‌تواند تحقق پیدا کند؟ صرف یک فرض است. این مطلب در مختلف مسائل فقه مورد عنایت بوده است.

عنایت کنید، در جاهائی که مسأله به اصل می‌رسد، فقط این مسأله را در آن اصل مسیبی جاری می‌کنیم یا می‌گوئیم اصل سببی در آن نیست، مسأله مجتهدی که قادر بر استنباط است اما فعلاً در خلال مسأله اجتهاد نکرده و دوران بین این است که مخیر است بین تقلید و اجتهاد یا متعین است بر او اجتهاد؟ اگر نوبت به اصل رسید. اگر گفتیم اجماع که علی العین و الرأس که عرض شد مسلماً اجماع در مسأله نیست و معظم این مسأله را متعرض نشده‌اند. آنوقت آیا فقط همینجا این را می‌گوئیم یا در همه جا می‌شویم در دوران بین اصل تعیین و تخییر اصل تعیین است؟ آیا فقهاء فرموده‌اند؟ عیبی ندارد. یا نه، ما می‌بینیم فقهاء متعدد، اذواق و مشارب اصولی و فقهی مختلف در مسائل متنوع در جائیکه دوران بین تعیین و تخییر بوده تخییر گفته‌اند. حالا ممکن است خلاف در مسأله باشد. اما همان‌هائی که تخییری شده‌اند ولو نه به تعبیر تخییر، اما بالنتیجه طبق اصل ترخیصی فتوی داده‌اند که اصل سببی بوده و طبق اصل الزامی که اصل مسببی بوده فتوی نداده‌اند یا احتیاط کرده‌اند نه فتوی به الزام داده‌اند.

در مسأله اینکه در غسل ثوب عصر لازم است یا نه؟ ثوب نجس شد یقین به نجاست اشتغال یقینی تطهیر لازم دارد چون می‌خواهد نماز بخواند برائت یقینی می‌خواهد. اگر ثوب را شست بدون عصر شک می‌کند که طاهر شده یا نه؟ مقتضای اشتغال یقینی بوجوب تطهیر للصلاة این است که یقین پیدا کند بحصول طهارت. اگر عصر نکرد و پوشید و مشغول نماز شد اینجا شک

می‌کند که طاهر شده یا نه؟ جماعتی گفته‌اند عصر لازم است و بدون عصر طاهر نمی‌شود. از ادله هم چیزی بدستش نرسید. نوبت به اصل عملی رسید، مقتضای استصحاب که اصل تنزیلی است این است که عصر کند چون وقتیکه عصر کرد یقین می‌کند حصول طهارت، اما اگر عصر نکرد، مقتضای استصحاب بقاء نجاست است. وقتیکه استصحاب گفت این ثوبت نجس است، تمام احکام متنجس برایش جاری می‌شود. اما مشهور بین فقهاء و قدیماً و حدیثاً این است حتی صاحب عروه فرموده‌اند: عصر لازم نیست با اینکه ما یک روایت حتی ضعیف نداریم که عصر لازم نیست. یا چه گفته‌اند که عصر لازم نیست، دوران بین تعیین و تخییر است. فقیه شک می‌کند که آیا معین است بر او عصر تا ثوب طاهر شود یا مخیر است بین اینکه عصر بکند یا نکند. این مصداق دوران بین تعیین و تخییر است.

یک وقت جماعتی از فقهاء فرموده‌اند ثوب را که عصر نکند صدق غسل عرفاً نمی‌کند. این یک بحث دیگر است چون شارع فرموده اغسل. مثل اینکه فرض کنید ثوب را با آب نشست با الکل شست. صدق غسل نمی‌کند. اما اگر مشهور گفت که صدق غسل می‌کند وقتیکه صدق غسل کرد ما شک می‌کنیم که در غسل مخیریم بین عصر و غیر عصر یا اینکه متعیناً و مقیداً بالعصر است؟ همچنین جائی لزوم عصر یعلمون است، یا لا یعلمون؟ پس عصر لازم نیست. بیان لزوم عصر به ما رسیده است از قبل شارع؟ نه، اجماعی در کار نیست و آیه و روایتی هم نیست، عقل هم که حکمی ندارد. مسأله تعبدیه است. نوبت به اصول عملیه می‌رسد. بنائی از کتاب و نسبت نداریم پس موضوع برائت عقلی تحقق پیدا می‌کند. وقتیکه لا بیان شد و جائیکه لا بیان بود، محمولش و معلولش قبح العقاب است یعنی برائت عقلی یعنی اگر واقعاً

در لوح محفوظ عصر لازم باشد من معذور هستم چون بیان لزوم عصر که در لوح محفوظ است به من نرسیده است. عقل می‌گوید معذوری و شرع هم می‌گوید از تو مرفوع است.

سپس نسبت به اصل، مشهور اصل براءت جاری کرده‌اند. اصل براءت از این قید، وقتیکه اصل براءت جاری کرد لازم‌هاش این است که پس این ثوب با غسل بدون عصر شد طاهر، نه به روایت، به اصل عملی، به رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلا بیان، شد ثوب طاهر بالتعبّد ثوب طاهر قبلاً نجس بود، استصحاب نجاست اینجا موضوع ندارد. چون استصحاب موضوعش در جائی است که دو رکن باشد. یقین سابق به نجاست و شک لاحق در ارتفاع نجاست. اینجا ما شک لاحق نداریم، اینجا تعبداً یقین به ارتفاع نجاست داریم. پس اصل می‌گوید **الغسل واجب و العصر غیر واجب و تحقق الطهارة بالغسل بدون العصر** پس اینجا ولو سابقاً ثوب متنجس بود من شک در بقاء نجاست ندارم بمقتضای اصل براءت برای من محرز است ارتفاع نجاست، وقتیکه محرز شد لا تنقض الیقین بالشک، من شک ندارم بالتعبّد عقلی و شرعی. آنوقت در موارد مختلف در فقه خصوصاً متأخرین در جائی دنبال تعیین می‌روند که در آنجا ما یک اصل سببی نداشته باشیم. اگر اصل سببی داشتیم که مقتضای آن اصل سببی یا لازمه و نتیجه‌اش یا ملازمش یا ملزومش اگر مجرای اصل سببی تخییر بود یعنی عدم التعین و اصل غیر الزامی بود این موضوع برای اصل مسببی نمی‌گذارد، آنوقت ما نحن فیه یکی از مصادیق همین است. ما شک می‌کنیم که کسی که مجتهد است و قادر بر استنباط است در مسائلی یا اکثر مسائل استنباط کرده و نظر دارد، در آنها باید به نظر خودش عمل کند و حق تقلید ندارد. اما در یک مسأله استنباط نکرده در اینجا آیا حق دارد تقلید کند؟

یا باید برود و در این مسأله اجتهاد کند. اینجا دوران بین تعیین و تخییر است. یعنی هذا معین علیه، این مجتهدی که در یک مسأله جاهل است بر او اجتهاد متعین است یا مخیر بین الاجتهاد و التقلید در همچنین جائی اگر گفتیم اجماع است که متعین علیه که شیخ فرمودند و صغری و کبری اجماع تام بود بحثی نیست و تمسک به اجماع می‌کنیم، آیه و روایت هم نداریم. و عقل هم که اینطور جاها حکم نمی‌کند. اگر گفتیم بناء عقلاء بر این است که طیب اگر مسأله‌ای را جاهل بود برای خودش منجز و معذر نمی‌داند که به طیب دیگر رجوع کند، نه خودش را ملزم می‌داند یقیناً که خودش اجتهاد کند. اگر گفتیم بناء عقلاء بر این است که گیری ندارد و بناء عقلاء در طرق اطاعت و معصیت ملاک است تا حدی که شارع تضییق و توسعه نداده باشد و اینجا هم توسعه و تضییقی از شرع نرسیده، بناء عقلاء دلیل است نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

## جلسه ۵۵۶

۱۸ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

مرحوم شریف العلماء استاد شیخ این مسأله را در اجتهاد و تقلیدشان مفصل مطرح کرده‌اند، چند سطری از عبارت ایشان را می‌خوانم: الذی یقتضیه التحقيق، بعد از نقل اقوال در مسأله و اینکه استادشان سید مجاهد فتوای به جواز داده‌اند در فقه و اصول فرموده‌اند: الذی یقتضیه التحقيق هو لزوم التقليد في المقام (یعنی مجتهد اگر به یک مسأله‌ای برخورد کرد وقتش ضیق است که نمی‌تواند اجتهاد کند یا کتبی که باید فحص کند در اختیارش نیست. چون ایشان مسأله را در مقام کردند. یکی اینکه می‌تواند اجتهاد کند و نکرده و یکی اینکه الآن نمی‌تواند اجتهاد کند). والدلیل انحصار الأمر به بین أمور ثلاثه. سقوط التکلیف و لزوم الاجتهاد و التقليد منفي بالاجماع و الثاني منفي لقبح التکلیف بما لا یطاق فتعین الثالث (تقلید کند) فان قلت له طریق آخر هو الاحتیاط، قلت: لا شک في أن وجوب الاحتیاط هنا منفي بالجماع، اذ لم یقل بلزومه احد منا. در یک همچنین مسأله‌ای شاگرد ایشان شیخ انصاری اجماع برعکس نقل کرده‌اند. بعد ایشان فرموده‌اند: ثم قال: ثم اعلم انه يمكن التمسك مضافاً الى هذا البرهان القطعی (اگر

کسی این برهان قطعی را نپذیرفت نوبت به اصول عملیه رسید. ایشان فرموده‌اند باز هم مقتضای اصول عملیه این است که بر این مجتهد در این مسأله اجتهاد واجب نیست) باستصحابات عدیده سلیمه عن المعارض، آنوقت چند تا استصحاب را ذکر کرده‌اند که مفصل بیان نموده‌اند. فرموده‌اند الاول: استصحاب جواز التقليد له قبل اتصافه بالملکة (اجتهاد) و بعد ذلك نشک في بقاء الجواز و انقلابه الى الحرمة (اگر دلیل نداشتیم و این برهان و برهان خلافش را نپذیرفتم و نوبت به اصل عملی رسید. یعنی خود مجتهد شک کرد که برای او تقلید در این مسأله جائز است (ظهر و جمعه مثلاً) یا جائز نیست تقلید و باید احتیاط کند، ایشان فرموده‌اند این مجتهد قبل از اینکه ملکه اجتهاد پیدا کند در تمام مسائل تقلید برای او جائز بود یکی‌اش هم این مسأله بود، مسائل دیگر را در آنها اجتهاد کرده نسبت به این مسأله که اجتهاد نکرده یقین سابق به جواز تقلید له، شک لاحق در بقاء هذا الجواز و بعبارة اخرى، این مجتهد قبل از اینکه ملکه اجتهاد پیدا کرد و اجتهاد در مسائل دیگر پیدا کرد و ملکه اجتهاد هم در مسأله نماز جمعه دارد اما وقت اجتهاد را ندارد. نمی‌دانیم حصول الملکه موجب حرمت تقلید برایش می‌شود یا فعلیه الاجتهاد موجب حرمت تقلید می‌شود؟ اگر شک کردیم و نوبت به شک رسید ایشان فرمودند استصحاب جواز تقلید برایش می‌کنیم.

یک توضیحی بر فرمایش ایشان عرض می‌کنم، و آن این است که ما اینجا با اصل تعیین چکار می‌کنیم که ایشان در چند صفحه دیگر در مقامی دیگر این مطلب را فرموده‌اند با تعبیرهای دیگر چون دوران بین تعیین و تخییر است، این مجتهد که الآن ملکه اجتهاد در این مسأله را دارد چون فرض ایشان در جایی است که ملکه دارد ولی وقت ندارد. آیا اینکه الآن نمی‌تواند استنباط کند

آیا وظیفه‌اش این است که احتیاط کند؟ فرض کنید احتیاط هم می‌تواند بکند و هیچ عسر و حرجی هم برایش نیست، آیا وظیفه احتیاط است یا نه، جائز است تقلید کند. جائز است احتیاط کند و کسی منکر جواز احتیاط نیست صحبت سر این است که آیا بر مجتهد یحرم التقلید بمجرد وجود ملکه مطلقاً یا اینکه نه. اگر نوبت به اصل عملی رسید و شک، فرموده‌اند یقین سابق به اینکه در این مسأله تقلید برایش جائز بود شک لاحق به اینکه با حصول ملکه اجتهاد و عدم وقت اجتهاد آیا این جواز تقلید مبدل به حرمت تقلید می‌شود بمجرد حصول ملکه یا نه استصحاب جواز تقلید می‌کند؟

إن قلت اینجا اصل تعیین است و مجتهد شک می‌کند که آیا بر او واجب است احتیاط یا اینکه تقلید جائز است؟ محرز است بین تقلید احتیاط، اگر احتیاط کند علم به اداء مکلف به دارد. این تکلیف تعیینی‌ای که اذان ظهر گفتند به ذمه او آمد، برائت یقینی می‌تواند حاصل کند که هم نماز ظهر و هم جمعه بخواند.

این مجتهد نسبت به وجوب نماز جمعه و ظهر که کدام واجب است، قبل از اینکه ملکه اجتهاد در این مسأله را پیدا کند تقلید برایش جائز بود، اگر ملکه اجتهاد در پیدا می‌کرد و اجتهاد کرده بود یقیناً تقلید برایش جائز نبود و بنا بود به اجتهاد خودش عمل کند اما حالائی که اجتهاد نکرده و وقت اجتهاد هم ندارد فرموده‌اند: ما باشیم و اصل عملی، دلیل دیگری هم نداشته باشیم، یقین سابق به جواز تقلید لهذا حرمت تقلید می‌شود یعنی جواز تقلید سابق مبدل به حرمت می‌شود با استصحاب می‌گوید جواز. عرض این است که اصل تعیین معارض با این است.

الجواب: اصل تعیین مضافاً بر اینکه اصل غیر محرز است و با استصحاب

که اصل محرز است در یک مرتبه نیستند در جائیکه استصحاب نباشد نوبت به اصل تعیین و اصل اشتغال و براءت می‌رسد، گذشته از این اصل تعیین در مرحله مسبب است و استصحاب در اینجا در مرحله سبب است. در فقه هم نظائر زیاد دارد. یکی از مسائل معروفه‌اش که مشهور قائل هستند مسأله بقاء بر تقلید میت است. مرجع تقلیدی فوت شده مقلدش شک می‌کند مرجع میت را بقاء می‌تواند تقلید کند یا نه؟ ابتداءً نمی‌تواند تقلید کند، اما کسی که مقلد بوده می‌تواند باقی بماند؟ اگر نوبت به شک رسید، مشهور بین فقهاء قدیماً و حدیثاً این است که اینجا استصحاب جاری می‌شود. این مقلد تا قبل از فوت این مجتهد از عمل بقول همین مجتهد بعد الفوت مبدل به حرمت عمل شد یا جواز باقی است؟

مقتضای استصحاب این است که بگوئیم يحوز البقاء علی تقلید مجتهد میت، با اینکه مورد، مورد اصل تعیین است یعنی شک در این است که آیا معین است بر شخصی که مجتهدش مرد معین است تقلید از یک مجتهد دیگر بکند یا مخیر است بین بقاء بر میت و تقلید حی؟

مشهور که قائل به جواز بقاء بر تقلید میت شده‌اند در موردی است که دوران بین تعیین و تخییر است یعنی در موردی است که اصل تعیین می‌گوید به مجتهد حی عدول کن اما چون اصل تعیین دو اشکال اینجا دارد: ۱- مقابل استصحاب که اصل تنزیلی و محرز است، اصل تعیین که غیر تنزیلی و غیر محرز است در یک مرتبه نیست و مقابل استصحاب وجودی ندارد. چون شکی که مسبوق به یقین سابق است با این قید اخص مطلق است با شکی که مسبوق به یقین سابق نیست، آن مثل عام می‌ماند و این مثل خاص می‌ماند و خاص مقدم بر عام است. مضافاً به اینکه بر فرض اگر عکس بود یعنی جای



استصحاب اصل غیر محرز بوده و استصحاب جای اصل تعیین بوده باز هم این اصل مقدم بود. چرا؟ للسببیه. چون وقتیکه ما اصل را در دو مرحله و مرتبه قبل جاری کردیم یعنی شروط اصل تام بود و جاری شد، تعبد موضوع اصل مسببی رفع می‌شود. پس اصل تعیین اینجا موضوع ندارد؟ پس وقتیکه ما استصحاب می‌کنیم برای مقلد که مجتهدش مرده جواز البقاء علی تقلیده بعد فوت مجتهد، این حکمش بالاصل این است که يجوز لهذا المقلد البقاء علی تقلید مجتهد میت، پس شک نداریم که يجوز أو لا يجوز تا به اصل تعیین بگوئیم يتعين العدول به مجتهد حی. موضوع ندارد. این عین مسأله ما می‌ماند. در نظائر ما نحن فیه اگر نوبت به اصل عملی رسید باز هم چون سببیت دارد مقدم است و مسائل از این قبیل در فقه بسیار زیاد است و فقهاء هم پایبندش هستند و همانجا هم اصل تعیین را جواب داده‌اند. پس چطور در ما نحن فیه در مسأله اینکه آیا بر مجتهد ملکه اجتهاد داری که وقت اجتهاد در مسأله‌ای را ندارد و می‌گوئیم امرش دائر است بین تقلید و بین احتیاط مسلماً مبرء ذمه است، تقلید مشکوک است که مبرء ذمه است یا نه، دوران بین تعیین و تخیر، يتعين الاحتیاط. در همچنین جائی در نظائرش این را نفرموده و ملتزم هم نشده‌اند. خود مرحوم شیخ قائل به جواز بر تقلید میت هستند، استدلال هم به همین دلیل می‌کنند و همین عرائضی هم که بنده کردم به این مضمون مرحوم شیخ دارند. هم در کتاب قضاء و هم اجتهاد و تقلیدشان مفصل‌تر فرموده‌اند.

پس ما نحن فیه نوبت به اصل تعیین نمی‌رسد چون استصحاب است. استصحاب هم گیری ندارد. یقین سابق برای مجتهد و شک لاحق، بله اگر اجماع شیخ تام شد نه نوبت به اصل عملی می‌رسد نه استصحاب و نه چیز دیگر. اما اجماع شیخ، استاد خود مرحوم شیخ بلکه اساتید شیخ چند تا از

کسانیکه مرحوم شیخ پیش آنها تلمذ داشته‌اند یا در مرحله اساتیدشان هستند، اینها فتوای برخلاف داده‌اند، بلکه شریف العلماء نقل بر خلاف اجماع فرموده است.

و یؤید این مطلب را روایات. ائمه در روایات متعدد بعضی از فقهای اصحابشان را در یک مسأله‌ای که بلد نبوده تحویل به بعضی دیگر از فقهاء داده‌اند و فرموده‌اند احتیاط کن. که البته طائفه‌ای از روایات است که دو تا را نقل می‌کنم.

۱- روایت شعیب العرقوفی که یکی از ثقات است می‌گوید: قلت لابی عبدالله علیه السلام ربنا احتجنا ان نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال علیه السلام عليك بالأسدي یعنی ابا بصیر.

از این مهتر ابن ابی یغفور است. که از او تعبیر شده به من فقهاء الاصحاب. شیخ مفید راجع به ابن ابی یغفور فرموده: من الفقهاء الاعلام و الرؤساء المأخذ عنهم الحلال و الحرام (مرجع تقلید بود) قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ليس كل ساعة ألقاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من اصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه. فقال علیه السلام ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من ابي و كان عنده وجهاً (وسائل كتاب القضاء. ابواب كيفية الحكم، باب ۱۱ ح ۱۵ و ۲۳) که در اینجاها ائمه به این اصحابشان فرمودند: حالا که یک مسأله را بلد نیستی، راه هم به من ندارید که پرسید احتیاط کنید، بلکه تحویل به یک فقیه دیگر داده‌اند.

اشکال: خوب امام تحویل داده‌اند که از او روایت پرسند نه اینکه مسأله حدس آن فقیه دیگر بی‌رسد. این اشکال از جهاتی تام نیست: ۱- اطلاق دارد. یعنی اگر حضرت که به ابن ابی یغفور فرمودند. اگر مسأله بلد نبود از مجتهد بن مسلم پرس، ابن ابی یغفور آمده به محمد بن مسلم گفت ظهر جمعه است

نماز ظهر بخوانم یا جمعه؟ محمد بن مسلم گفت برو نماز ظهر بخوان و از معصوم نقل نکرد و فتوی داد آیا شاملش می‌شود؟ یا نه الا اینکه منصرف است به اینکه روایت بپرسد. این اطلاق چه گیری دارد اگر بگوئیم؟

اگر گفته شود که غالباً روات، روایت نقل می‌کرده‌اند و فتوی نمی‌داده‌اند این همین مسأله‌ای است که معروف است و فقهاء بر آن تسالم کرده‌اند و گفته‌اند کثرت وجود هیچوقت نمی‌تواند قرینه انصراف باشد. ما باید ببینیم که مسأله می‌پرسیده‌اند برایش روایت می‌خوانده اما دائماً اینطور نبوده و گاهی فتوی می‌داده‌اند و بین فتوایشان خلاف می‌شده، یعنی حدس خودشان را هم می‌گفتند. پس اینکه تسالم علیه است که کثرت وجود به تنهایی نمی‌تواند قرینه انصراف باشد. بله لفظ اگر ظهور عقلایی‌اش از اطلاق بعضی از مصادیق می‌گردد که خاص به آن می‌شود و انصراف تام است و انصراف احراز می‌خواهد.

ثانیاً: خود اعظم فقهاء یکی‌شان هم شیخ انصاری از همین روایات استفاده کرده‌اند حجیت فتوی را، خصوصیت در حدیث ندارد، خصوصیت در نقل خبر حسّی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل ج ۱ ص ۲۹۹. و منها ما دلّ علی ارجاع آحاد الروات الی آحاد اصحابهم بحیث یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی و الروایة یعنی این ارجاع برای صرف حدیث پرسیدن نبوده است. ظاهر ارجاعات این است که فرقی ندارد. ارجاع می‌کرده‌اند که او نقل روایت کند یا فتوی بدهد و این روایات ارجاعیه هم مؤید این می‌شود که اگر مجتهدی مسأله‌ای را ندانست نمی‌تواند از مجتهد دیگر فتوی بپرسد و فتوای مجتهدی دیگر برایش حجت باشد.

## جلسه ۵۵۷

۱۹ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

مسأله چون مربوط می‌شد به خود ما اهل علمی که در مقام استنباط هستیم طول کشید گرچه بیشتر از این صحبت کرده‌اند. چون مسأله پخش صحبت شد خوب است حاصل مسأله را عرض کنم.

حاصل مسأله این است که شخصی مجتهد است و قدرت استنباط دارد حالا در یک مسأله‌ای استنباط نکرده است آیا در یک مسأله‌ای می‌تواند تقلید کند از مجتهد دیگر که استنباط کرده و منجز و معذر برایش هست یا نه؟

یک قول که معروف از معظم است قدیماً و حدیثاً بلکه شیخ انصاری ادعای اجماع کرده‌اند و ظاهر اطلاق این قائلین بلکه اطلاق تعبیر شیخ مطلقاً کسی که ملکه استنباط دارد نمی‌تواند تقلید کند یا باید استنباط کند و اگر نمی‌تواند در مسأله احتیاط کند قول دوم تفصیل بود بین اینکه می‌تواند استنباط کند یا نمی‌تواند. اگر می‌تواند استنباط کند حق ندارد تقلید کند. اگر نمی‌تواند استنباط کند حق دارد تقلید کند این قول محقق حلی بود که عرض کردم و اگر نمی‌تواند استنباط کند و می‌تواند احتیاط کند باید احتیاط کند.

بعضی از متأخرین تصریح کرده‌اند که اگر احتیاط بر مجتهد حرج باشد باید احتیاط کند روی همان حرفی که خلاف بین مرحوم شیخ و آخوند هست که آیا لا حرج شرعی حکم عقل بوجوب احتیاط را برمی‌دارد یا بر نمی‌دارد، یک فرمایشی شیخ دارند که صاحب کفایه قبول نکرده‌اند. جمعی از متأخرین رد کرده‌اند آن را و مطلبی است که کمتر در کتابها مطرح شده است و آن این است که شیخ فرموده‌اند: ولو تشریح و تعبد است اما حکم عقل بوجوب احتیاط در شک در مکلف را برمی‌دارد نه اینکه حکم تعبدی را، اعتباری می‌تواند تخصیص در دلیل عقلی بزند. نه، بلکه برای این است که عقل چرا به عبد می‌گوید شما احتیاط کن؟ برای این است که به عبد می‌گوید مولی از شما چیزی خواسته و شما نمی‌دانی که جمعه است یا ظهر، پس احتیاط کن. شارع وقتیکه فرمود: ما جعل علیکم فی الدین من حرج، این خواست خودش اگر موجب حرج شود را رفع کرده است. یعنی آنچه من گفتم اگر حرجی بود لازم نیست و نمی‌خواهم. عقل چرا می‌گوید که شما می‌خواهید احتیاط کنی؟ تا آن واقعی که مولی خواسته به کبری برسید. شارع می‌گوید واقعی که من خواستم، اگر حرجی بود نمی‌خواهم، وقتیکه گفت آن را نمی‌خواهم عقل دیگر نمی‌گوید چون شارع خواسته، خود شارع می‌گوید من نمی‌خواهم. پس مرحوم شیخ فرموده‌اند لا حرج حکم عقل را بر نمی‌دارد و تخصیص نمی‌زند نمی‌تواند دلیل اعتباری حکم عقل را حتی معارض باشد تا تخصیص بزند یا رفع کند بلکه لا حرج شرعی منشأ حکم عقل را برمی‌دارد که حکم شرع باشد. پس حکم عقلی به موضوع می‌شود.

در ما نحن فیه فرموده‌اند فرمایش شیخ درست اما ما نحن فیه جواب شیخ از آن درست نمی‌شود. چرا؟ چون گفته‌اند اگر امتثال حکم شرعی موجب

حرج باشد مولی می گوید من این امثال را نمی خواهم یعنی فرموده لا حرج، هر حکمی که مال من است و حرجی شد نمی خواهم. اما گفته اند در ما نحن فیه امثال موجب حرج نیست، علم به حصول امثال موجب حرج است یعنی شارع فرموده است وضو بگیر و چون هوا سرد است و آب گرم ندارد وضو برایش حرج است، اینجا امثال امر مولی می شود حرجی، ما جعل فی الدین من حرج می گوید وضوئی که حرج باشد شارع جعل نکرده است. اما یک وقت امثال حرجی نیست. خود آن مأمور به را انجام دادن حرجی نیست، برای اینکه مکلف علم پیدا کند. که مأمور به واقعی را انجام داده تا اینکه علم پیدا کند که مأمور به واقعی را انجام داده، این تحصیل علم حرجی است. پس منشأ حکم عقل بوجوب احتیاط که امثال امر مولی باشد حرجی نیست، حصول علم برای عبد در امثال امر مولی حرجی است. گفته اند وقتیکه تحصیل علم حرجی شد پس لا حرج آن را بر نمی دارد چون لا حرج می گوید شارع لا حرج جعل نکرده، اینجا عقل می گوید: یجب علیک تحصیل العلم بامثال امر المولی، نمی گوید یجب علیک امثال امر المولی تا بگوئید امثال حرجی است و لا حرج آن را بر می دارد. به نظر می رسد که همان جواب شیخ می تواند جواب از همین باشد.

الجواب: عقل چرا می گوید شما باید علم پیدا کنی که امثال امر مولی کنی؟ چون می گوید اطلاق امر مولی ظاهرش این است که مأمور به را از شما می خواهد حتی در حالیکه علم شما به امثال امر مولی موجب حرج شود. شارع می گوید من حرج نخواستم. اینجا برای چه عقل حکم می کند؟ چون عقل بخاطر حکم شرع دارد حکم می کند. عقل می گوید اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد. می گوید چون امر مولی اشتغال یقینی برای شما آورده پس

باید یقین به برائت پیدا کنی. لا حرج می گوید امر مولی اشتغال می آورد در حدی که حرج نباشد. لا حرج می گوید یقین به اشتغال مرزش حرج است، یقین به اشتغال تا جائی است که حرج نباشد پس یقین به اشتغال حرجی نیست و شارع رفعش کرده است آنوقت از کجا می گوید ولو حرجی است شما یقین به برائت پیدا کن. پس فرمایش شیخ جواب از این نکته هم هست.

پس قول به اینکه مجتهدی که قدرت بر استنباط دارد اگر بخواهد استنباط کند و استنباط برای او حرجی باشد و تقلید حرجی نباشد نمی تواند تقلید کند به اینجهت که حکم عقل بخاطر تحصیل علم به امثال است و علم به امثال غیر خود امثال است و لا حرج خود امثال را رفع می کند نه علم به امثال را. نه حکم عقل به اینکه کسی که ملکه استنباط دارد واجب است تحصیل علم به امثال امر مولی حاصل کند، این حکم عقل بخاطر این است که امر مولی اطلاق دارد می گیرد حتی موردی را که تحصیل علم به امثال آن امر حرجی باشد. لا حرج می گوید همچنین اطلاقی امر مولی ندارد و تا اینجا را نمی گیرد و منشأ حکم عقل را رفع می کند.

به نظر می رسد که فرمایش شیخ گرچه صریح در جواب این نکته نیست اما شامل این می شود یعنی بیش از فرمایش شیخ یک جواب دیگر لازم نداریم. این قول دوم.

قول سوم که نقل شد جماعتی قبل مرحوم صاحب مفاتیح، استاد شیخ و بعضی دیگر فرموده اند: مجتهد ولو اعلم باشد دل مسأله ای که اجتهاد نکرده ولو بتواند اجتهاد کند و هیچ ضرری و حرجی هم برایش نباشد در این مسأله جاهل است، يجوز له الاجتهاد و التقليد و الاحتیاط. هذا تمام الکلام در این مسأله. یک تتمه است که متعرض شده اند و آن این است که تابع این مسأله، اگر

یک مجتهد در یک مسأله‌ای مثل نماز ظهر و جمعه خیلی هم زحمت کشید (مرحوم والد یک وقت فرمودند من در خدمت آقای میلانی و حاج آقای حسین قمی و آقای سید علی رامهریزی و عده‌ای دیگر سه هفته روی یک مسأله حج کار کردیم آخرش به نتیجه نرسیدیم). آخرش به نتیجه نرسید که ظهر واجب است یا جمعه؟ آیا این می‌تواند تقلید کند؟ بنا بر قول به اینکه (مشهور) ادعاء بر اجماع شده، اگر اجتهاد نکرده نمی‌تواند تقلید کند باید گفت به طریق اولی اگر اجتهاد کرده نمی‌تواند تقلید کند. چون بالنتیجه می‌خواهد تقلید چه کسی را بکند؟ آنکه می‌گوید ظهر یا جمعه خودش ادله را دیده و به نتیجه نرسیده است. پس همه ادله را دیده است.

اما بنا بر قول یا محقق حلی و شریف العلماء که تفصیل قائل بودند یا سید مفاتیح که مطلقاً می‌گفتند می‌تواند تقلید کند. آیا کسیکه اجتهاد نکرده می‌تواند تقلید کند و اگر اجتهاد کرد و توقف کرد آیا می‌تواند تقلید کند؟ لقائل که بگویند حرف آنها شامل اینجا نمی‌شود. چون آنکه اجتهاد کرده و ادله را دیده، مجتهدها هر چه که می‌خواهند بگویند این دیده که از این ادله در نمی‌آید که اینکه این مجتهد می‌خواهد بگوید یا لا اقل خودش این را نمی‌فهمد پس چطور می‌تواند تقلید کند؟

و لقائل که نه اینجا هم می‌تواند تقلید کند. چرا؟ لتلك الوجوه التي ذكرت برای کسی که استنباط نکرده می‌تواند تقلید کند. چرا؟ بخاطر همان وجوه. اگر دوران بین تعیین و تخییر بود و اصاله التخییر گفته شده در آنجا اینجا هم گفته اگر نوبت به اصل عملی رسید و اگر بناء عقلاست باز در همین جا ادعا شده بناء عقلاء در آن که بناء هست. عقلاء اگر به طبیعی مراجعه کردند که آن طبیب توقف پیدا کرد آیا خودش را ملزم می‌داند به احتیاط؟ گفته‌اند نه. احتیاط



خوب است اما ملزم نمی‌دانند و به یک اهل خبره دیگر مراجعه می‌کنند. یا حتی تصریح کرده‌اند که می‌تواند از یک اهل خبره دیگر بگیرد به مریض خودش بدهد؟ که ظاهر فرمایش حضرت صادق علیه السلام نسبت به عبدالله بن ابی یعفر اگر بگوئیم شامل فتوی می‌شود که صریح فرمایش شیخ انصاری بود که شامل فتوی و روایت هر دو می‌شود. اگر بگوئیم شامل فتوی می‌شود این بود. چون ابن ابی یعفر به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد از من مسأله می‌پرسند و جوابش را بلد نیستم، حضرت فرمودند از محمد بن مسلم پرس. یعنی از او پرس جواب را به سائل بگو. اگر گفتیم فتوی را هم شامل می‌شود که صریح عبارت شیخ بود و دیگر از این مجتهد می‌تواند از دیگری بگیرد خودش عمل کند و به دیگری هم بگوید اگر تام شود. بعد از این می‌آئیم سر فرمایش خود صاحب عروه راجع به مقلد.

## جلسه ۵۵۸

۲۰ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

مسأله ۶۰ عروه این بود: اذا عرض مسأله لا يعلم حکمها، فروعی که ایشان در مسأله ذکر کردند دلالت می‌کند که مراد ایشان مقلد است نه مجتهد. استطراراً من مسأله مجتهد را مطرح کردم.

اگر مقلد مسأله‌ای برایش اتفاق افتاد که حکمش را نمی‌داند و لم یکن الاعلم حاضرّاً فان تمکن من تأخیر الواقعه الی السؤال وجب ذلک (تقسیم ارث است که می‌شود تا فردا بگذارد و بروند پیش مرجع تقلید از او پیرسند.) و الا (اگر جمع واجب باشد باید تا ظهر نگذشته بخواند و اگر ظهر واجب است که تا قبل از غروب بخواند و امروز به اعلم دسترسی ندارد پس نمی‌شود تأخیر واقعہ کند. چکار کند؟) فان امکن الاحتیاط تعین (یا ظهر بخواند یا جمعه) و ان لم یمکن (احتیاط ممکن نبود) یجوز الرجوع الی مجتهد آخر، الاعم فالاعلم (که بعد از مجتهد خودش که اعلم است نسبت به بقیه مجتهدین اعلم باشد) و ان لم یکن هناک مجتهد آخر و لا رسالته یجوز العمل بقول المشهور بین العلماء.

اذا کان هناک من یقدر علی تعیین قول المشهور. این چهار فرع که صاحب

عروه در این مسأله ذکر کرده‌اند. صحبت این است که این چهار فرع یکی یکی بینیم دلیلش چیست؟

اما فرع اول که ایشان فرمودند برای مقلد مسأله‌ای اتفاق افتاد، و به مرجع تقلید اعلامش دسترسی ندارد و ممکن است که واقعه را تأخیر بیاندازد تا در آینده از مرجع تقلید بپرسد و وقت برایش تنگ نیست. ایشان فرمودند: وجب ذلک. این وجب دلیلش چیست؟ اگر یجوز بود که بحثی نبود. مسأله وقتی که نیست می‌تواند تأخیر بیاندازد تا از مرجع تقلیدش سؤال کند یجوز که تأخیر بیاندازد. اما بر او متعین باشد، اینجا دو مطلب است: ۱- مگر برای این آدم احتیاط جائز نیست؟ صاحب عروه احتیاط را بعد انداخته‌اند. احتیاط مقدم بر اجتهاد و تقلید است و در عرض اجتهاد و تقلید، نه مقلد حتی خود مجتهد اعلم که فتوی هم در مسأله دارد آیا می‌تواند احتیاط کند یا نه؟ بله بلکه خوب هم هست. پس احتیاط رتبه‌اش متأخر نیست. حتی در خود مجتهد با اینکه اجتهاد کرده می‌تواند احتیاط را ردیف این قرار دهند. اگر تأخیر واقعه قاعده‌اش این است که ایشان احتیاط را ردیف این قرار دهند. اگر تأخیر واقعه ممکن است *يجوز تأخیر الواقعه و يجوز له الاحتیاط*. تأخیر واقعه تا از مرجعش بپرسد تعیین دارد یا ندارد؟ قطعاً مراد صاحب عروه این نبوده است اما عبارت رسا نیست. یقیناً خود صاحب عروه قبول دارند و تصریح دارند که مجتهد می‌تواند به اجتهاد خودش عمل نکند و احتیاط کند و مقلد هم که فتوای مرجعش را نمی‌داند می‌تواند احتیاط کند خود صاحب عروه در مسأله دو باب تقلید فرمودند: *الاقوی جواز العمل بالاحتیاط مجتهداً کان اولاً*. پس عمل به احتیاط هم عدل اجتهاد و تقلید است و هم در صورتیکه فتوی را بدانند می‌تواند احتیاط کند.

پس مقلد که فتوی مرجع تقلیدش که اعلم است را نمی‌داند و می‌تواند تأخیر بیاندازد تا از مرجعش بپرسد بر او متعین و واجب نیست تأخیر و می‌تواند احتیاط کند. مطلب دیگر این است که مقلد اعلم است. در یک مسأله‌ای فتوای اعلم را نمی‌داند، ایشان می‌فرمایند تأخیر بیاندازد تا اینکه از اعلم سؤال کند. یک مطلب این بود که می‌تواند احتیاط کند اشکالی ندارد.

مطلب دیگر این است که خود مرحوم عروه در اصل تقلید اعلم فتوی نداشته و فرمودند: **يجب تقلید الاعلم مع الامکان علی الاحوط**. وجوب تقلید اعلم مثل بسیاری از متأخرین احتیاط و جویی است. بنابر این سؤال این است که در اینجا صاحب عروه یک علی الاحوط چه عجب نفرمودند با اینکه نظرشان فتوی نیست. فرمودند: وجب ذلک در حالیکه باید می‌فرمودند: وجب ذلک علی الاحوط. نمی‌خواهیم اشکال به مرحوم صاحب عروه بکنیم ولی روی مبنای ایشان وجب روی احتیاط و جویی اینجا هست و اگر از خود ایشان سؤال شود که آیا در همچنین جایی شما فتوی دارید که صبر کند تا اینکه تقلید اعلم کند؟ می‌فرمایند: نه. من اصل تقلید اعلم به نظر احتیاط و جویی است. یک مسأله اینجا هست، کسی که تقلید اعلم می‌کند در یک مسأله‌ای اعلم فتوی ندارد یا این شخص راهی به تحصیل فتوای اعلم ندارد. جماعتی از فقهاء فرموده‌اند: بر او احتیاط واجب نیست بلکه جائز است در همچنین مواردی به یک مجتهد دیگر رجوع کند حتی احتیاط متعین نیست. یکی از آنها مرحوم میرزای نائینی است که از قائلین بوجوب تقلید اعلمند و یکی مرحوم والد، مرحوم اخوی، مرحوم آشیک عبدالکریم حائری. یک مجموعه‌ای از فقهاء هستند که تقلید اعلم را ابتداءً واجب می‌دانند یا فتوی و یا احتیاطاً و جویاً اما می‌گویند اگر دسترسی به فتوای اعلم در یک مسأله‌ای نبود می‌تواند تقلید

مجتهدی دیگر بکند و در اینجا تقلید اعلم واجب نیست. پس لازم نیست منتظر شود تا فتوای اعلم را پیدا کند. من در ذهنم است که خود صاحب عروه یک جایی این مطلب را دارند که خود ایشان هم قائل به این حرف هستند.

پس این وجب ذلک مورد تأمل یا مناقشه در آن می‌آید. کسانی که تصریح به این مطلب کرده و به صاحب عروه اشکال کرده‌اند که شما چطور فرمودید: متعین است و بعد فرمودید احتیاط متعین است و هیچکدام در آن متعین نیست نه آنجا صبر متعین است تا فتوای اعلم را پیدا کند و نه اینجا احتیاط متعین است در فرع دوم. مرحوم حاج شیخ، مرحوم میرزای نائینی، آقای بروجردی، کاشف الغطاء، مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی، مرحوم والد، مرحوم اخوی و عده‌ای دیگر هم هستند. عبارت مرحوم حاج شیخ در حاشیه این است: الظاهر جواز الأخذ من غیر الاعلم مع اجتماع الشرائط. حاج شیخ از قائلین بوجوب تقلید اعلم هستند اما می‌گویند در همچنین جایی فتوی به الظاهر می‌دهند که أخذ از غیر اعلم جائز است.

مرحوم میرزای نائینی می‌فرمایند: بل، يجوز الرجوع اليه (غیر اعلم) و إن امکن الاحتیاط ایضاً (نه صبر کردن برای اعلم لازم است و نه احتیاط) و لا يتعين هو (احتیاط الامع عدم امکان التقلید بالکلیة).

پس اینکه فرمودند: وجب ذلک، یکی صحبت این می‌آید که اولاً علی الاحوط لازم دارد و مسلماً به نظر صاحب عروه هست چون الفرع لا یزید علی الاصل، یا فرع است یا یک جزئی از جزئیات وجوب اعلم است. یکی دیگر اینکه هم احتیاط عدل است بنابر اجماع و هم بنابر قول جماعتی زیاد از فقهاء و اعظم تقلید غیر اعلم عدل دیگر است. پس حق عبارت روی این قاعده این است که اینطور اگر بود خوب بود: اذا عرضت للمقلد مسألة لا يعلم

حکمها و لم یکن الاعم حاضرّاً تخیر بین تأخیر الواقعه و بین تقلید غیر الاعلم و بین الاحتیاط.

فرع دوم ایشان فرمودند: و الا (اگر تأخیر واقعہ ممکن نیست) نماز ظهر است و جمعہ و وقتی ندارد تا بپرسد) فان أمکن الاحتیاط تعین (در این تعین باز همان اشکال می آید. اختیاراً هم می تواند احتیاط کند) ظاهر این فرمایش ایشان خلاف مشهور است بلکه خلاف فتوای خود ایشان است. چون تعین یعنی هیچ راهی دیگر ندارد و باید احتیاط کند. حتی خود صاحب عروه در حواشی رساله های قبلیهایشان این را نفرموده اند.

یک مسأله از رساله صاحب جواهر میخوانم که صاحب عروه هم حاشیه دارند. مجمع الرسائل مسأله ۲- اگر ممکن شود تقلید اعلم مقدم است و الا باید تقلید غیر اعلم نمود ولی تقلید بر مقلد متعین و لازم نیست بلکه جائز است که به احتیاط عمل کند. یعنی کسی که تقلید اعلم نتوانست بکند متعین بر او احتیاط نیست، مخیر است احتیاط کند یا تقلید غیر اعلم کند. اعلام ثمانیه که یکی شان صاحب عروه باشند هیچکدام حاشیه نکرده اند و نفرموده اند که اینجا تقلید غیر اعلم نمی تواند بکند و احتیاط بر او متعین است.

## جلسه ۵۵۹

۲۱ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

صاحب عروه فرمودند: و ان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر العلم فالاعلم. این فرع سوم این مسأله است. اگر شخص مقلد برایش مسأله‌ای اتفاق افتاد نمی‌تواند تأخیر واقعه بیاندازد تا از مرجعش سؤال کند، احتیاط هم نمی‌تواند انجام دهد. چکار کند؟ عروه فرمود که جائز است برای این مقلد به اعلمی از مجتهدین رجوع کند.

اینجا دو مطلب است: ۱- توضیح است. یعنی باید این یجوز که ایشان فرموده مرادشان بحث باشد. وگرنه تام نیست از باب اذا جاز وجب. چون تقلید بنا بر وجوب تقلید اعلم تقلید غیر اعلم جائز نیست. آنوقت در همچنین جائی تقلید غیر اعلم می‌شود جائز. یجوز در اینجا یعنی یجب. چرا. چون راه دیگری ندارد. مقلد مجتهد که نیست و امرش منحصر به احتیاط و تقلید است. فرض این است که مسأله یک مسأله‌ای است که لا يمكن الاحتیاط و دوران بین المحذورین است. اینجا چکار کند؟ مقلد که مجتهدش نیست پس راه اجتهاد ندارد. احتیاط هم علی الفرض ایشان فرمود و ان لم يمكن، همیشه

تخیر اگر اطرافش امکان نداشت و یک طرف مانده بود متعین می شود. اینجا تعین علیه، یجب علیه، تقلید مجتهد دیگر را بکند.

مطلب دوم این است که ایشان فرمودند حالائی که مقلد راهی به فتوای مرجع تقلید خودش ندارد. مسأله هم احتیاط پذیر نیست و نمی شود در آن احتیاط کرد، دوران بین المحذورین است یا احتیاط حرج است، بنابر اینکه حرج رفع احتیاط می کند، پس احتیاط لا یمکن یا وجداناً و یا تعبداً، آنوقت اینجا تقلید یک مجتهد دیگر می کنند این مجتهد دیگر صاحب عروه فرمودند **الاعلم فالاعلم**. یعنی باید در بقیه مجتهدین اعلم باشند. اینجا یک مطلب هست و آن اینکه در فرع دیگر به آن اشاره شد که صاحب عروه و شاید معظم فقهاء المتأخرین در تقلید اعلم فتوی نداشتند، احتیاط وجوبی داشتند. بنابر این در احتیاط وجوبی هم ایشان فرمودند می شود از مجتهد دیگر تقلید کرد. پس اینکه در این مسأله مقلد فتوای مرجع خودش که اعلم است را نمی داند و راهی به آن ندارد، احتیاط هم نمی تواند بکند، از یک مجتهد دیگر می گیرد. از یک اعلم باید بگیرد و این باید علی الاحوط باشد. چون این نمی شود از اصل وجوب تقلید داغتر باشد. باید اینطور گفت: **علی الاحوط از الاعلم فالاعلم** بگیرد. خوب چرا صاحب عروه فرمودند علی الاحوط؟ شاید اعتماد کردند بر اینکه نظرشان علی الاحوط هست و نگفته اند، نه اینکه فتوایشان عوض شده یا اینکه اینجا را اشد می دانند و اینجا فتوی دارند نسبت به فالاعلم. نه، اشکال به عبارت متن نیست می خواهیم مسأله روشن شود.

پس اینجا که رجوع به یکی دیگر از مجتهدین می کند، این احتیاط است که آن بقیه به اعلمشان رجوع کند به هر کدام که شد، وقتیکه احتیاط شد در احتیاط وجوبی که می شود رجوع به دیگری کرد، اگر مجتهدی جامع الشرائط



هست (که غالباً همچنین چیزی بوده) که رجوع به اعلم را لازم نمی‌داند، یا از اول تقلید اعلم را لازم نمی‌داند یعنی حتی احتیاط وجوبی ندارد یا در مثل همچنین جائی که در الاعلم فالاعلم مکرر از مراجعی که حاشیه کرده‌اند عروه را و قائل به وجوب تقلید اعلم هستند فرموده‌اند در همچنین جائی تقلید اعلم واجب نیست، تقلید عموماً، تقلید اعلم واجب است یا فتوی و یا احتیاطاً، اما عده‌ای مثل مرحوم میرزای نائینی و غیر ایشان و جماعتی از تلامیذہ ایشان که تقلید اعلم را احتیاط وجوبی نمی‌دانند و فتوی دارند نسبت به تقلید اعلم، در همچنین فرعی فرموده‌اند: فالاعلم لازم نیست و گفته‌اند به یکی دیگر از مجتهدین رجوع کند. فرض کنید مجتهد جامع الشرائطی هست که می‌گوید تقلید اعلم یا مطلقاً لازم نیست و یا لا اقل در این ما نحن فیه لازم نیست. چون مسأله مبنی بر احتیاط وجوبی است بر فرض که این احتیاط وجوبی در این فرع باشد، این مقلد می‌تواند در این احتیاط وجوبی رجوع به مجتهد جامع الشرائط دیگر کند و به فالاعلم رجوع نکند. این مسأله احتیاط وجوبی است.

پس در فالاعلم دو مطلب هست: یکی اینکه اصلاً لازم است فالاعلم در همچنین جائی که جماعتی از قائلین بوجوب تقلید اعلم فتوی فرموده‌اند لازم نیست. یکی دیگر بر فرض که لازم باشد، روی مبنای مشهور که احتیاط وجوبی دارند نه فتوی در تقلید اعلم، در اینجا هم می‌تواند به غیر اعلم رجوع کند. اگر یک مجتهد جامع الشرائط که بگوید تقلید اعلم در این فرع لازم نیست موجود باشد.

پس این فالاعلم هم یک علی الاحوط لازم دارد روی مبنای کسانیکه احتیاط می‌دانند و هم اینکه اگر ما در اینجا اعلمیت را مطلقاً لازم ندانیم یا اینکه علی الاحوط وجوباً لازم بدانیم قاعده‌اش این است که فالاعلم لازم

نباشد اینهم نسبت به فرع سوم این مسأله.

فرع چهارم عروه این بود: و ان لم یکن هناک مجتهد آخر و لا رسالہ. دسترسی به هیچ مجتهدی ندارد، رساله‌ای هم در اختیارش نیست، در سفر است مسأله‌ای برایش اتفاق افتاده وقت هم ضیق است یک نفر را می‌خواهند غسل دهند نمی‌دانند چگونه؟ ایشان فرموده‌اند: (یجوز العمل بقول المشهور بین الفقهاء اذا کان هناک من یقدر علی یقین قول المشهور).

اینجا چند مطلب باید عرض شود: ۱- عین این مسأله در رساله‌های صاحب جواهر و رسائل شیخ انصاری، مجدد شیرازی و مرحوم صاحب عروه همه اینها حاشیه دارند و این آقایان قبل از صاحب عروه از این فرع سوم و چهارم صاحب عروه یک فرع دیگر ذکر کرده‌اند که صاحب عروه متعرض نشده‌اند. با اینکه در آن رساله‌ها هیچکدام آنجا را حاشیه نکرده‌اند. آن آقایان در عرض نیم قرن یا بیشتر، رساله‌های فقهاء قبل از صاحب عروه فرموده‌اند اگر نتوانست به مجتهدی دسترسی داشته باشد و رساله‌ای هم در اختیارش نیست اینجا نوبت فتوای مشهور نیست، گفته‌اند این شخص باید از این جایی که مسأله‌اش را نمی‌تواند بفهمد هجرت کند. در مجمع الرسائل و المسائل مسأله ۳۸ می‌فرمایند: اگر احتیاط ممکن نباشد هجرت از آن محل بر او واجب است البته، اگر منجر به عسر و حرج نباشد (یعنی جایی برود که مسائل را از مرجعش، یا با احتیاط یا با رجوع به یک مرجع دیگر یا مطلق تحصیل کند) و الا اخذ به قول مشهور اصحاب کند.

پس یکی مسأله وجوب هجرت است و یکی مسأله اخذ بقول مشهور است. خود مرحوم صاحب عروه هیچکدام را حاشیه نکرده‌اند که هجرت لازم نیست. پس ایشان قبول کرده‌اند که اگر عسر و حرج نباشد، هجرت لازم است.

صاحب کشف الغطاء می‌فرماید: ج ۱ ص ۴۲: واذا تعذر الجميع وجبت الهجرة عن تلك الديار و ربما قبل بوجوب في جميع اقسام الاضطرار. آن‌هائی که گفته‌اند هجرت دلیلش چیست؟ دلیلش واضح است. اگر کسی در یک جائی هست و حکم شرعی الزامی خودش را نمی‌تواند تحصیل کند و عسر و حرج برایش نیست که به کشور دیگر یا شهر و ده دیگر هجرت کند که بتواند حکم شرعی الزامی‌اش را تحصیل کند واجب است چون مقدمه وجوب داشت، واجب مطلق است. هر واجب مطلق، تحصیل او واجب است. ایشان باید تحصیل کند که قبله از کجاست، اگر جائی است که نمی‌تواند تحصیل قبله کند و می‌تواند منتقل شود به جائی که می‌تواند تحصیل قبله کند. جائی نمی‌تواند لباسش را طاهر کند، اگر برایش عسر و حرج نیست باید سوار ماشین شود و به جائی برود که لباسش را طاهر کند. چون نماز با لباس طاهر خواندن واجب مطلق است نه مشروط. یعنی اینطور نیست که وجوب طهارت لباس مشروط باشد به اینکه خود لباس طاهر حاضر شده باشد، خیر، باید تحصیل کرد.

هر واجبی نسبت به هر جزئی، قیدی، شرطی، مانعی، قاطعی، اصل خود آن واجب اگر مطلق بود و مشروط نبود مقدمات وجود آن جزء و وجود تحقیق آن واجب و آن شرط و مانع و قاطع تمامش واجب است تحصیلش و این از مسلمات فقه و اصول است و وجوب عقلی است، چون مولی یک چیزی را بنحو مطلق از عبد خواسته و عبد بدون عسر و حرج می‌تواند امر مولی را امتثال کند و واجب هم واجب مطلق است. و حرف هم حرف تام است. بله غالباً این مطلب عسر و حرج است اشکالی ندارد و اگر کسی حرج را رافع احکام عقلیه نمی‌داند حتی اگر عسر باشد اشکالی ندارد. اما اگر کسی

حرج را رافع احکام عقلیه می‌داند که قاعده‌اش این است که تام باشد چون رفع منشأ حکم عقل را می‌کند نه اینکه رفع حکم عقل را می‌کند تا تخصیص در احکام عقلیه شود، قاعده‌اش این است که لازم باشد.

می‌آئیم سر فرمایش خود صاحب عروه و بقیه که بعد فرمودند: عمل به قول مشهور کند. دلیل این حرف چیست؟ وجوه متعدده‌ای برایش ذکر کرده‌اند. چهار وجه ذکر کرده‌اند که دو وجهش تام نیست و به نظر می‌رسد که دو وجهش خوب باشد.

یک وجه از دو وجهی که تام است، گفته‌اند مناط رجوع به مجتهد دیگر در این هست اگر اقوی نباشد فقط فرقی تعین مجتهد دیگر و عدم تعین مجتهد در اینجاست و این از نظر عقلاء اگر اقرب نباشد اضعف نیست. یعنی به همان وجهی که گفته شد که وقتی ممکن نبود رجوع به یک مجتهد دیگر کند یا الا علم فالاعلم یا بدون این قید وجه حجیت آن چیست؟ وجهش رجوع به اهل خبره است و اهل خبره اعلم هم دسترسی به او ندارد و احتیاط هم نمی‌تواند بکند به یک اهل خبره دیگر رجوع می‌کند. اگر مراد از اهل خبره شهرت اموات باشد که از نظر عقلاء گیری ندارد و از نظر شرع گرفتار دلیل اجماع بودیم در تقلید ابتدائی میت، آنوقت تقلید ابتدائی لمشهور الاموات، ثانیاً در حال انسداد معلوم نیست که مورد اجماع باشد اگر مقطوع نباشد عدم موردیت اجماع. اگر مراد مشهور احیاء است که این اشکال بر او وارد نیست، اگر مراد شهرت مطلقه است، اعم از احیاء و اموات بر اولی تام است. پس ملاک رجوع به مجتهد دیگر در مشهور هست اگر نگوئیم به اولویت. فقط فرقی این است در وقتیکه فرمودند، رجوع به مجتهد بکند آنجا رجوع به مجتهد معین کرد و اینجا مجتهد معین نیست و بر فرض تعیین لازم باشد که

جماعتی لزوم دانسته‌اند قبل صاحب عروه و بعضی دیگر که صاحب عروه فرموده: التقليد هو الالتزام و مشهور فرموده‌اند: عمل بقول مجتهد معین. بر فرض لازم باشد در باب تقلید که مقلد عامی رجوع به مجتهد معین نکند در همچنین جائی این تعین لزومی ندارد.

وجه دیگر که عمدۀ حرف است در باب تقلید دلیل رجوع به مجتهد بود؟ بناء عقلاء بود، طریقت عقلائیۀ من دون ردع شرعی، عمدۀ دلیل تقلید در اول بحث **يجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ أن یکون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً**، در آنجا صحبت کرده‌اند که عمدۀ دلیل بناء عقلاست و بناء عقلاء در رجوع به مشهور اهل خبره شاید مورد شبهه و اشکال نباشد. اگر مقدم نباشد بر رجوع به یک مجتهد الا علم فالاعلم یا بدون الا علم فالاعلم در ردیف آن است، چه برسد به اینکه بخواهیم از آن تأخیرش بیان‌دازیم. پس خود رجوع فتوای مشهور ولو مشهور اموات باشد، یک نفر اهل علم پیش دستش هست می‌گوید من فتوای علمای فعلی و معاصر را نمی‌دانم اما مشهور بین علماء گذشته این است. این تقلید میت ابتداءً دلیلش اجماع بود اینجا را نمی‌گیرد، دوران بین تعیین و تخیر اینجا را نمی‌گیرد و موردی ندارد و تعین و تخیری اینجا نیست و راهی دیگر ندارد و حتی اگر اموات باشد بناء عقلاء بر آن هست. رجوع جاهل به عالم.

## جلسه ۵۶۰

۲۴ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

صاحب عروه فرمودند: و اذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفة لفتوى مجتهد فعلية الاعادة او القضاء. شخصی که مقلد مجتهدی است، آن مجتهد قولش برای او حجت است در مسأله یا مسائلی راه به تحصیل قول مجتهدش نداشت با گذشتن مراتب، عمل به احتیاط کند و راه احتیاط را بلد نبود تا رسیدند به اینجا که عمل به قول مشهور فقهاء بکند. حالا می‌فرمایند: اگر عمل بقول مشهور کرد این مقلد بعدها بدستش آمد فتوای مجتهدش و معلوم شد که به نظر مجتهدش این علم باطل است. این شخص که عمل به مشهور فقهاء کرده در حالیکه منسد شده بوده بر او راه احتیاط و فتوای مجتهدش، حالا که کشف خلاف برایش شد باید ترتیب آثار صحت را ندهد، اگر اعاده است، عمل سابق را اعاده کند و اگر قضاء است، قضاء کند.

صحبت این است که دلیل این حرف چیست؟ فرموده‌اند دلش این است که اجزاء را که قائل نشدیم این یکی از صغریات اجزاء است. این شخص که مقلد مرجعی بود فتوای مجتهدش را بدست نیاورد وظیفه شرعی اش اولاً و

بالذات این بود که به نظر مجتهدش عمل کند حالا نظر مجتهدش را تحصیل نکرد، پس وظیفه شرعی اش را نمی‌تواند انجام دهد. عقل به او می‌گوید نمی‌توانی مطلقاً ترک کنی، به قول مشهور عمل کن، اینها هم اهل خبره هستند و عدول، بحکم عقل عمل بقول مشهور کرد حالا که کشف خلاف شد، حکم عقل مراتبی است به عدم کشف خلاف، اگر کشف خلاف شد عقل حکمش را برمی‌دارد، نه فقط برمی‌دارد، حکم عقل چهار چوبه‌اش عدم انکشاف خلاف است. یعنی اگر شخص دسترسی به مجتهدش ندارد، عقل می‌گوید به این مقلد، شما مادامی که فتوای مجتهدت را نمی‌دانی معذور هستی که به قول مشهور عمل کنید، وقتیکه فتوای مجتهدش را فهمید و فهمید که بر خلاف قول مشهور بوده و به نظر مجتهدش عمل این شخص باطل بوده، در همچنین جائی عقل حکم ندارد، چون حکمش مادامی بود و موضوع ندارد، این عمده فرمایشی است که در این زمینه فرموده‌اند و تقریباً غالباً بر فرمایش صاحب عروه ساکت شده‌اند. ایشان هم فتوی دادند و احتیاط نکردند، فرمودند: فعليه اعادة او القضاء.

این حرف تام است یا نیست چون مسأله که دلیل خاص ندارد؟ اینجا چند تا مناقشه می‌شود کرد.

۱- در اصول و فقه یک مسأله‌ای محل خلاف است که آیا اگر شخصی که به حجتی عمل کرد بعد برایش کشف خلاف شد، ما دو تا کشف خلاف داریم: یکی کشف واقعی، یکی کشف ظاهری، یعنی یک وقت زید مدیون به کسی است فکر می‌کند که دائن عمرو است و نه، همه می‌گویند دائن عمرو است و عمرو هم قسم می‌خورد، پول را به عمرو می‌دهد، بعد یقین می‌کند که دائن عمرو نبوده بکر بوده است. یک وقت کشف خلاف واقعی می‌شود، این

مدیون به بکر است و باید پول را به بکر بدهد، اشتباهی به عمرو داده، در این بحثی نیست مگر دلیل خاصی در مسأله باشد.

یک وقت کشف خلاف، اول حکم ظاهری بوده و منجز و معذر بوده کاشف هم منجز و معذر است. یک بحثی است که قبلاً هم گذشت در مسأله تقلید مجتهدی را می‌کرد او مُرد بعد تقلید حی کرد و فتوای حی بر خلاف میت بود دیگر در مسأله عدول از حی به حی در جائیکه عدول واجب است یا جائز است، تقلید مجتهدی می‌کرد بعد معلوم شد دیگری اعلم است که عدول به اعلم خواست بکند بنابر وجوب یا جواز عدول که محل خلاف هم هست و فتوای بعدی خلاف فتوای قبل بوده، عمل قبل باطل بود. این کشف تبعیدی خلاف است و کشف ظاهری خلاف است. اصلاً تعبیر کشف در اینجا مسامحه است چون کاشف و منکشف، آنکه کشف خلافش شده اینها در یک مرتبه هستند. بله از نظر عقل و عقلاء اگر شخص برایش کشف خلاف شد یعنی مجتهد از نظر خودش عدول کرد ولو کشف ظنی باشد، دیگر قبلی‌ها برایش حجت نیست و حکم عقل و عقلاست و الا در همان جا هم احتمال واقعی مجتهد می‌دهد که حرف اولش درست بوده نه دوم، بله اینجا حجت ندارد. خلاصه یک وقت کشف، کشف واقعی است که در اینجا بحثی نیست. ما نحن فیه کشف واقعی نیست. بحث این است که این شخص مقلد مرجعی بوده فتوای آن مرجع را در مسأله‌ای بدست نیاورده بعد از طی مراتب یا عدم وجود مراتب سابقه نوبت رسیده به عمل بقول مشهور، عمل بقول مشهور کرده، چه کسی می‌گوید عمل بقول مشهور کن؟ عقل و عقلاء. همانی که به او می‌گفت تقلید مجتهد قبل را بکن. این مقلد مرجع خودش که بود به چه دلیلی مقلد این مرجع شد؟ رجوع جاهل به عالم، حکم عقل بود. بناء عقلاء بود،



شارع اضافه فرمود: در بناء عقلاء باید عادل باشد وثاقت تنها کافی نیست، عادل هم بود، شارع اضافه کرد باید ولد حلال باشد، عقلاء این شرط را لازم نمی‌دانند، ولد حلال هم بود، بناء عقلاء و حکم عقل متطابق بود نه به اینکه این رجوع جاهل به عالم کند و رجوع کرد و فلان مجتهد را انتخاب کرد، حال یا بخاطر اینکه اعلم است یا متساویان بودند و مخیر بود این مجتهد را انتخاب کرد. پس حجت برای او فتوی مجتهدش بود. این حجیت حجیت واقعیه نیست، منجز و معذر است و بیش از این چیزی نیست. حالا مسأله را نمی‌داند رجوع کرد به قول مشهور، چه کسی به او می‌گوید رجوع به قول مشهور کن؟ آیه و روایت؟ نه. همان عقل، رجوع جاهل به عالم، رجوع به قول مشهور کرد بعد فهمید فتوای مجتهدش برخلاف بوده است. احتمال دارد واقعاً آن یا این درست باشد. بحث مقام واقع نیست چون راهی به آن نیست، بحث مقام ظاهر و حجیت است. این وقتیکه در همچنین جایی برای او فتوای مشهور حجت بود، اینهم به فتوای مشهور عمل کرد، بعد کشف ظاهری خلاف برای او شد، قاعده اجزاء را ما قبول نداریم، اصل در کشف خلاف عدم اجزاء است و لکن اینجا یک مطلب است که اولاً در کشف خلاف واقعی عدم اجزاء است. و ثانیاً در کشف خلاف ظاهری اگر برای خود مجتهد این کشف خلاف ظاهری شود و مجتهد از نظر اولش عدول کند، یا برای مقلدین این مجتهد که از نظر ظاهری اولش عدول کرده، از این به بعد دیگر آن قبل حجیت ندارد.

چون کلام صاحب عروه اطلاق دارد می‌فرماید: شخصی که مقلد مجتهدی بود که شرعاً قول او برایش حجت است، این را بنحو مطلق گفته‌اند. نگفته‌اند مقلد مجتهد اعلم باشد چون گاهی شخص اعلم را تشخیص داده و راهی به تحصیل فتوایش داشته، حرج و ضرر در علم به فتوایش نداشته، اینجا

تقلید اعلم می‌کند اما بسیاری از مردم در بسیاری از زمانها یا اعلم را تشخیص نمی‌دهند و یا راهی به فتوایش ندارند. پس تقلید اعلم برایش واجب نیست حتی بنا بر قول به وجوب یا بخاطر اینکه مجتهدین متساوین هستند، متساوین ولو لاصل عدم الاعلمیه که مباحثش گذشت. اگر شخص و مرجع تقلید متساوی در فضیلت و عمل بودند مخیر است بینهما بنا بر مشهور. روی این تخییری که دارد تقلید زید را کرد. صاحب عروه بنحو مطلق فرمودند این شخص که تقلید زید را کرد و انتخابش کرد نه بخاطر اعلمیتش از بقیه مجتهدین بوده، برای اینکه اعلمی را تشخیص نداده است. این اگر فتوای مجتهدش را در یک موردی ندانست نوبت می‌رسد بعد از سلسله مراتب به شهرت. پس فتوای مشهور با فتوای مجتهد خودش که فرض این است که محرز الاعلمیه نبوده بلکه فرض کنید محرز المساوات بوده چون صاحب عروه بنحو مطلق فرمودند. اگر فتوای مجتهدش را نداشت نوبت به عمل مشهور می‌رسد: اطلاق کلام صاحب عروه و کلام فقهاء این مورد را هم می‌گیرد، آنوقت در همچنین جایی که عمل به مشهور کرد چه کسی گفت که عمل به مشهور کنی؟ صاحب عروه که گفتند عمل به مشهور کند و بقیه فرمودند، مدرکشان چیست؟ مدرکشان رجوع الجاهل الی العالم است و بناء عقلاء رجوع به اهل خبره ثقات است.

پس عمده دلیلی که به این گفته بود که تقلید آن مجتهد را بکن، همان دلیل و حکم عقل و بناء عقلاء می‌گوید اگر در یک مسأله‌ای راهی به قول آن مجتهد نداشتی، عمل بقول مشهور بکن، آنوقت همان حکم عقل و بناء عقلاء می‌گوید اگر حکم مشهور بعد کشف شد برخلاف فتوای مجتهد خود شما بوده باید اعاده کنی؟ حکم عقل می‌گوید در همچنین حال رجوع جاهل باید

به عالم شود، آنوقت هم می‌گفت رجوع جاهل به عالم کن، فقط آنوقت می‌گفت کسی که باید به او رجوع کنی زید است و گاهی بخاطر اینکه خودش زید را انتخاب کرده و می‌توانست عمرو را انتخاب کند و رجوع جاهل به عالم می‌شود رجوع به عمرو. چون در یک مواردی تعیین مرجع تقلید به اختیار خود مقلد است، در جائیکه تقلید اعلم لازم نباشد یا بنابر قول بعدم لزومش یا بنابر تساوی مجتهدین، یا بنابر حصر لزوم تقلید اعلم در جائیکه احراز مخالفت بینه و بین اعلم کند و بالخصوص در جائیکه احراز کند در مسائل محل ابتلاش اختلاف دارند، در تمام اینجاها اگر هر یک قیدی که زده شد تقلید اعلم لازم نیست ولو اعلم باشد. آنوقت بنحو مطلق همین آقایانی که این فتوی را داده‌اند و تقلید اعلم را مقید به این قیود می‌کنند، این آقایان بنحو مطلق فرمودند اگر فرمایش مجتهدش را در یک مسأله‌ای ندانست و نوبت به شهرت رسید به شهرت که عمل کرد بعد دید که نظر مشهور برخلاف فتوای مجتهد بوده، این باید تمام اعمالش را اعاده کند. مدرک این اگر مسأله عدم القول بالاجزاء است که ما اجزاء را قبول نداریم، عدم قول به اجزاء را قبول داریم، اما این اصل عدم اجزاء است آیا این اصل عملی است یا اماره است؟ قاعده عقلائییه است، بناء عقلاست عدم اجزاء یا اصل عقلی وجوب دفع ضرر محتمل است. اصل عدم اجزاء یعنی لا دلیل علی الاجزاء فلا بقول بالاجزاء. پس نمی‌تواند برای انسان معذر باشد. پس انسان اگر مخالفت کرد احتمال دارد مخالف واقع درآید و عذری ندارد عند المولی، اصل عدم اجزاء یک اصل عقلی محض است، اصل عملی غیر تنزیلی است و ملاک و مدرکش وجوب دفع الضرر المحتمل با یک اصل تنزیلی کنار می‌رود چه برسد به اماره، بناء عقلاء اماره است. اگر عقلاء گفتند وظیفه شمائی که فتوای

مجتهدتان را در این مسأله نمی دانید این است که رجوع به قول مشهور اهل خبره بکنید این اگر بناء عقلاء بود که هست، چون دلیل دیگری ندارد. شهرت دلیل خاصی ندارد. اگر بناء عقلاء بوده اماره است، وقتیکه اماره شد در اینجا افاده اجزاء می کند. عین همین حرفی که در چند تا مسأله دیگر که باز دلیل دیگر غیر از بناء عقلاء ندارد. خود فقهاء فرموده اند که شخصی که مجتهدش مُرد و مقلد مجتهد دیگر شد اگر به نظر این مجتهد جدید حجی که به فتوای مجتهد سابق انجام داده و او می گفته صحیح است، مجتهد جدید حی می گوید حجت باطل است عروه داشت و غالب بر آن ساکت بودند که اعاده و قضاء نمی خواهد. چون در باب تقلید و رجوع جاهل به عالم و اهل خبره بنای عقلاء بر این است که اگر کشف خلاف شد، نه کشف واقعی، اعاده و قضاء نمی خواهد. چون احتمال دارد این باطل باشد نه آن. ما اگر از باب اجزاء بخواهیم بگوئیم حرف درستی است، اجزاء نیست و ما قائل به اجزاء نیستیم. اگر کشف خلاف شد نمی گوئیم اجزاء هست. در آن باب فقهاء روی چه ملاک گفتند اگر مجتهد میت یعنی مجتهدی که حی بود مقلدش بود بعد مُرد حالا رجوع به حی کرد دیگر نباید تمام اعمال قبل را که مجتهد حی باطل می داند بگوید باطل است. عقد فارسی به فتوای او کرده یا گوشت خریده فروخته گفته مزکی است این می گوید میت است و می داند هم به چه کسی فروخته اگر حرام بوده پولش را باید پس دهد و ضامن است. و هکذا مجتهد خودش نظرش عوض می شود. علامه حلی در بعضی از مسائل ۱۰ بار نظرش عوض شده است. آیا حالا ملزم است که تمام اعمال قبش را اعاده کند؟ گذشت در مسأله که اعاده نمی خواهد. این برای چیست؟ برای قاعده اجزاء است اگر ما بگوئیم اجزاء نیست لذا قبول نداریم. برای آنجا دو دلیل آورده اند:

یک اجماع که محل اشکال و خلاف زیاد است و عمدہ‌اش بناء عقلاست. عقلاء اگر یک طیب معین دارند یا بخاطر اینکه اعلم است یا اوثق، همیشه به این مراجعہ می‌کنند، اگر این طیب یک روز مریض شد و دسترسی به او نداشتیم رجوع به طیب دیگر می‌کنیم. اگر به نظر این طیب آن کارهائی که قبل کردیم باطل بوده عقلاء می‌گویند چون این طیب گفته باطل است پس باید اعاده و قضاء کنی؟ نه. و بالعکس اگر برگشتیم به طیب قدیم خودمان مراجعہ کردیم، گفت آنها درست نبوده، آیا اعاده و قضاء می‌کنند؟ مدعی این است که رویش بنا شده اجزاء در باب تقلید و رویش بناء شده اجزاء در باب نکاح. آخر بحث اجزاء در محاضرات، تصریح می‌کنند که این دو مورد استثناء شده است. الاصل عدم الاجزاء یعنی اصل عقلی از این اصل خارج شده بدلیل اقوی که بناء عقلاء باشد یا به اجماع حسب فرمایش شیخ و بعضی دیگر مواردی که یکی‌اش باب تقلید است که رجوع جاهل به عالم است. اگر بنا شد در باب رجوع جاهل به عالم که حکم عقل است، در باب رجوع به اهل خبره که بناء عقلاست و هر دو اینها اماره است، در اینجا ما قائل به اجزاء شویم و لهذا مسائل متعددی را مرتب بر آن کرده‌اند و کشف خلاف را گفته‌اند مانعی نیست، این کشف خلاف بدر نمی‌خورد، چون عقلاء بنائشان بر این نیست چون اجماع است که در باب تقلید نباید اعاده و قضاء کند بخاطر این جهت. در ما نحن فیه وقتیکه عمل بقول مشهور کرد بجهت اینکه فتوای مقلدش را نمی‌دانست که عذر است و اشکالی ندارد و صحیح است که اگر این عذر نبود عمل به فتوای مشهور نمی‌توانست بکند، مثل اینکه بگوئید بخاطر اینکه مرجع تقلیدش مرد این رجوع به حی کرد که اگر مرجع تقلیدش زنده بود حق نداشت رجوع به حی کند چون از حی به حی جائز نیست. آنوقت در همچنین

جاهائی سبب اینکه عقلاء می گویند رجوع به مشهور بکن، سبب عذر است اما چه کسی به او می گوید فتوای مشهور در این حال برای شما حجت است؟ بناء عقلاء، اگر بناء عقلاء شد می شود اماره، اماره که بود قاعده عدم الاجزاء را کنار می زند.

تمام جاهای دیگری که ما واقع را نمی دانیم و دوران بین متباینین هم هست و احتیاط ممکن است چرا احتیاط را لازم نمی دانیم؟ چون وقتیکه بناء عقلاء باشد احتیاط بخاطر احتمال ضرر است، بناء عقلاء می گوید احتمال ضرر نیست اگر مخالف واقع درآمد شما معذور هستید.

والحاصل این است آیا عمل بقول مشهور در همچنین حالی چه کسی می گوید عمل بقول مشهور درست است؟ نه آیه و نه روایت داریم و یک اصل اولی و عملی نداریم. چه کسی می گوید قول مشهور؟ بناء عقلاء. اگر بناء عقلاء گفت می شود اماره، اماره که شد اصل عدم اجزاء را کنار می زند و می شود اجزاء.

## جلسه ۵۶۱

۲۵ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

صاحب عروه فرموده بودند: واذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة او القضاء. شخصی که تقلید مرجعی را می‌کند. مسأله یا مسائلی از فتاوی مرجع ندانست، نتوانست احتیاط کند، به مجتهد دیگر دسترسی نداشت فرمودند به فتوای مشهور عمل کند. بعد فرمودند: حالاً که به فتوای مشهور عمل کرد بعد رسید به مجتهد خودش اگر معلوم شد این فتوای مشهور که این عمل کرده به آن فتوی موافق بوده با فتوای مجتهدش خوب عیبی ندارد، اما اگر معلوم شد مخالف بوده با فتوای مجتهدش، اگر وقت است باید اعاده کند و اگر وقت گذشته باید آن عمل را قضاء کند.

اینجا حرفی است که بعضی فرموده‌اند که اگر منکشف نشد مخالفت یا موافقت با فتوای مجتهدش و دسترسی پیدا نکرده به مجتهدش، بعد از آن مجتهدش فوت شد، گفته‌اند مطلقاً اعاده و قضاء می‌خواهد. پس ملاک این است که احراز موافقت نشود با فتوای مجتهدش نه اینکه احراز مخالفت شود.

فرموده‌اند: و وجوب الاعادة في مثله غير مقيدة لما بعد الانكشاف لانه لو لم

ینکشف الخلاف ایضاً وجبت اعادته (چرا؟ دلیل این اعاده چیست؟ دلیل این اعاده این است که عذر ندارد این شخص) لترده فی مطابقة عمله للواقع و عدمها (مطابقت) چون این شخص مقلد مجتهدی بود که باید به فتوی مجتهدش عمل کند حالا در چند مسأله فتوی مجتهدش را پیدا نکرد و راهی دیگر هم نداشت، تقلید مشهور را کرد در آن چند مسأله، قول مشهور را می‌داند که مطابقت با واقع است؟ نه واقع وجدانی و نه واقع تعبدی که فتوای مرجع تقلید خودش بوده است. پس مردد است و نمی‌داند که مطابقت با واقع هست یا نیست، وقتیکه تردد دارد که این عملش مطابق با واقع هست یا نیست، پس اگر مخالف با واقع بود، معذور نیست.

پس آنطور که صاحب عروه فرمودند و غالب هم قبول کرده‌اند، فرمودند اگر کشف خلاف شد باید اعاده و قضاء کند. بعضی گفته‌اند اگر کشف به وفاق نشد چه کشف خلاف بشود یا نشود، باید اعاده و قضاء کند لترده.

در اینجا یک مناقشه در مطلب هست و آن این است که چه کسی به این مقلد در وقتیکه فتوای مجتهدش را نمی‌داند و دسترسی به مجتهد دیگر هم ندارد و احتیاط هم نمی‌تواند بکند و یا راه و کیفیتش را بلد نیست یا دوران بین المحذورین است و امرش کشید به فتوای مشهور، چه کسی به این مقلد می‌گوید شما به فتوای مشهور عمل کن؟ یا عقل یا شرع. چون به دلخواه خودش که نرفته است. روی هر کدام که باشد همان عذرش است اگر کشف خلاف نشد. آیا این لا یکفی عذراً اگر مخالفت واقع درآمد این کاری که کرده است.

بقول مرحوم شیخ می‌فرماید در موارد امارات و اصول چه شرعی و چه عقلیه احتمال اشتباه و عدم موافقت با لوح محفوظ هست، اما این احتمال



ملغی است یعنی دلیل حجیت آن حجت و اصل در آن مورد و دلیل وظیفه می‌گوید الغ احتمال الخلاف، تردد هست اما آن دلیلی که می‌گوید وظیفه این شخص رجوع به مشهور است چه عقل باشد آن دلیل و چه شرع باشد به او می‌گوید این احتمال خلاف را ملغی کن و بحساب نیاور. پس اگر کشف خلاف شد مورد بحث است. اما اگر کشف خلاف نشد ظاهراً تکلیفی ندارد به مشهور عمل می‌کند و بعد هم برایش کشف خلاف شد که فتوای مجتهدش در اینجا چه بوده، وقتیکه کشف خلاف نشد روز قیامت می‌آید اگر فتوای مشهور مطابق با واقع است فبها و فرض کنیم اگر مخالف با واقع درآمد به این نمی‌گویند چرا عمل به فتوای مشهور کردی؟

پس همانطوری که صاحب عروه و قبل از ایشان صاحب جواهر و اعظم محققین فرمودند و این اطلاق را فرمودند و اعاده و قضاء را قید کرده‌اند بصورت کشف خلاف، به نظر می‌رسد که این اقرب و بهتر باشد.

ما سه مسأله داریم که فقهاء در آن دو گونه فتوی داده‌اند. ببینیم فارق دارد یا نه؟ اگر فارق دارد، چیست؟ یک مسأله داریم که شخص مقلد مجتهدی بود، مجتهدش فوت شد رجوع به مجتهد حی کرد، مجتهد حی می‌گوید: اعمال قبلیت باطل بوده است. مسأله‌اش گذشت که اعاده و قضاء نمی‌خواهند. یک مسأله دیگر است: عدول کرده است مجتهد از نظر خودش، نظرش این بوده که ارتماس مبطل نیست و خود مجتهد هم ارتماس می‌کرده حالا نظرش این است که ارتماس مبطل صوم است مشهور می‌گویند خود مجتهد لازم نیست روزه‌های قبل را قضاء کند ولو عمداً ارتماس کرده، مقلدین هم لازم نیست روزه‌های قبل را قضاء کنند. چرا؟

مسأله سوم، مسأله ما نحن فیه است که فتوی مجتهدش را نمی‌دانست،

نوبت به عمل مشهور رسید، به فتوی مشهور عمل کرد بعد معلوم شد فتوای مجتهد خودش مخالف مشهور است، اینجا می گویند باید اعاده و قضاء کند.

سؤال این است که چه فرقی بین آن دو مسأله و این مسأله است؟ گفته اند فرق دارد. اگر این فرق تام بود تسلیم می شویم. فرق چیست؟ گفته اند فرق این است که در آن دو مسأله اول گفته اند وقتیکه در حال صوم ارتماسی کرده، بینة و بین الله حجت داشته است، خود مجتهد اگر از نظرش عدول کرد، در وقت سابق حجت داشته بینة و بین الله، اما در ما نحن فیه که عمل به قول مشهور کرد، حجت نداشته، از باب انسداد بوده و از باب لابدیت بوده، چرا عمل به مشهور کرد؟ اینکه مقلد بود و مرجع تقلید داشت، خوب احتیاط می کرد، خوب رجوع به مجتهد دیگر می کرد، خوب چرا به مشهور عمل کرد؟ بخاطر انسداد، فقهاء گفتند به مشهور رجوع کن بخاطر انسداد بود. پس این حجت ندارد و خیال الحجیة است. اما در دو مسأله اول سابقاً عملی که می کرده حجت داشته، فتوای خود مجتهد بوده سابقاً یا فتوای مرجع تقلید این مقلد بوده است. آیا این حرف تام است یا نه؟

به نظر می رسد که در این حرف دو مناقشه است: ۱- حجت اقسام دارد: حجت یعنی: **الذي هو عند العقل والعقلاء منجز لدى الاصابة معذر لدى الخطاء.** یعنی یحتج و یعتذر به. یا مولی حجت دارد می گوید چرا عمل نکردی، یا عبد حجت دارد که اشتباهی رفتم. یعنی تنجیز و اعذار که گاهی سبب اماره است و گاهی اصل عملی و سبب آن حجت گاهی انسداد و گاهی غیر انسداد است. انسداد یکی از اسباب حجت است. اگر در یک مواردی که انسداد صغیر شد یا کسی قائل به انسداد کبیر بود. کسی که قائل است به اینکه ظن مطلقاً حجت است روی انسداد، این انسداد سبب حجیت ظن است. لهذا تعبیر فقهاء هم همین است. حجیة الظن للانسداد. پس معلوم می شود در حال انسداد ظن

حجت است. اگر مسأله این است که در جائیکه مجتهد از فتوای سابقش عدول کرد و می‌گوئید اعاده نمی‌خواهد چون حجت داشته و ممکن است گاهی همان حجت بر فتوای سابق انسداد بوده یا صغیر یا کبیر.

حجت حجت است یعنی منجز و معذر. اسباب این حجت فرق می‌کند. یعنی باید این شخص در وقتیکه عمل کرده است اگر مخالف با واقع درآمد معذور باشد آیا این مقلد که به فتوای مراجع تقلید به شهرت عمل کرد در همچنین حالی اگر خلاف واقع بود معذور هست یا نیست؟

ما می‌خواهیم ببینیم فارق در اینجا چیست؟ خود آقایان از انسداد تعبیر به حجت می‌کنند. گاهی منجز و معذر مدرک و سببش اماره است مثل خبر زراره است و گاهی مدرکش استصحاب است و گاهی مدرکش رفع ما لا یعلمون است و گاهی اصل عقلی مثل اشتغال است و گاهی سببش انسداد است. لهذا خود فقهاء تعبیر به حجت می‌کنند و می‌گویند اگر مقدمات انسداد در جائی و مسأله‌ای تام شد یكون الظن المطلق حجة. یعنی چه حجت؟

ما باید یک حلی برای این مسائل که زیاد هم در فقه است داشته باشیم اما اینکه بگوئیم که بعضی فرموده‌اند و گفته‌اند: الاجزاء غیر تام در باب تقلید هم تام نیست. در باب نکاح هم تام نیست و استثناء هم ندارد. یعنی بگوئیم اگر مجتهد از فتوایش عدول کرد باید اعمال سابقه‌اش را اگر طبق فتوای اول عمل کرده و طبق فتوای دوم باطل است و اعاده و قضاء می‌خواهد همه را باید اعاده و قضاء کنید. اگر مرجعی فوت شد و مقلدینش تقلید حی را کردند و عدول به حی کردند چه جوازاً و چه وجوباً، دیگر فتوای میت برایشان حجت نیست. این حی در بعضی از مسائل می‌گوید حج و روزه و نماز باطل است بگوئیم ما اجزاء را قائل نیستیم، بلکه باید حج و روزه و نمازش را اعاده کند و هر جا عسر و حرج شد دست برمی‌داریم.

## جلسه ۵۶۲

۲۶ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

نتیجه مسأله سه وجه یا سه قول پیدا کرد. کسی که فتوای مجتهدش را ندانست و نوبت به عمل به قول مشهور بود آیا اعاده و قضاء دارد یا نه؟ یک قول اعاده و قضاء دارد مگر کشف وفاق با قول مجتهد خودش شود. یک وجه که مطلقاً اعاده و قضاء ندارد حتی اگر انکشف خلاف قول مجتهد. قول سوم قول صاحب عروه بود و معظم بعدی‌ها (ایشان که ساکت بر فرمایش ایشان شده‌اند که تفصیل قائل شده‌اند که اگر کشف خلاف شد اعاده و قضاء می‌خواهد و اگر نشد نمی‌خواهد. این مسأله را همینجا تمام می‌کنم و سر چند مطلب حول همین مسأله می‌روم تا بعدی که فروع بعد را از عروه بخوانیم. یک مؤید اینجا ذکر می‌کنم که مطلقاً اعاده و قضاء نمی‌خواهد و آن این است که این مسأله به عینها با یک فوارقی عرض شد سابقاً در رساله‌های صاحب جواهر، شیخ انصاری، میرزای بزرگ و بعدی‌ها وارد شده و احدی از اینها متعرض اعاده و قضاء نشده‌اند که مرحوم صاحب عروه در عروه در همین مسأله دو بار تصریح کرده‌اند که اعاده و قضاء می‌خواهد. یکی همین

جائی که مورد بحث است که اگر عمل بقول مشهور کرد و کشف شد که مخالف بود. قول مشهور با فتوای مجتهد خودش اعاده و یا قضاء می‌خواهد و یکی هم بعد آخر مسأله که انشاء الله می‌آید.

مسأله ۳۸ کتاب مجمع الرسائل منصوب به صاحب جواهر و حواشی هشت تا از اعظام. هر گاه شخص اصلاً دستش به مجتهد یا کتاب او و یا ناقل عادل نرسد اجب است که به احتیاط عمل کند. اگر موجب عسر و حرج بود. و اگر در عمل به احتیاط تقصیر نماید اعاده و یا قضاء بر او لازم است و اگر احتیاط ممکن نباشد هجرت از آن محل بر او واجب است، البته اگر منجز به عسر و حرج نباشد هجرت از آن محل بر او واجب است، البته اگر منجز به عسر و حرج نباشد و الا أخذ بقول مشهور اصحاب کند ثم الا شهر فالاشهر. بلی باید به موثق خبیر و آگاه به موارد شهرت بدون مسامحه رجوع کند و اگر متعذر در جمیع آنها باشد به اوثق اموات در فتوی رجوع کند و الا باید به مظنون خود رجوع کند و اگر ظن ندارد به احتمال عمل کند و تکلیف تقلید در هیچیک از احکام مزبور ساقط نمی‌شود.

با این خورده ریزه‌هایی که ذکر کردند که یکی دو جایش هم چیزهایی که صاحب عروه ذکر نکرده‌اند ایشان ذکر کردند مع ذلک نه خود صاحب جواهر اشاره کرده‌اند. که حالا اگر بعد کشف خلاف شد چکار کند. و نه احدی از محشین متعرض شده‌اند. بله خود صاحب عروه همینجا متعرض شده‌اند. فرموده‌اند: و بعد از وصول به مجتهد اگر عملش مخالف باشد اعاده با قضاء کند. یعنی تا صاحب عروه اینقدر که من رساله‌ها را دیدم مثل اینکه صاحب عروه متفرد هستند در این مطلب حالا ممکن است کسی بگوید مراجع قبل از صاحب عروه به ذهنشان نیامده اگر مسأله که متعرض شوند و صاحب عروه به

ذهنشان آمده، خوب معلوم می‌شود که آنها در ذهنشان اعاده و قضاء بوده چون در وسط مسأله ذکر کردند اعاده و قضاء را اما نسبت به این تکه‌های دیگر اعاده و قضاء را ذکر نکردند. احتمال عقلی هست اما خیلی بعید است. اینهمه محقق و اعظم هیچکدام به ذهنش نیامده باشد یا اینکه به ذهنشان آمده و به نظرشان اعاده و قضاء بوده در صورت کشف خلاف، چون کشف خلاف هم که یک امر مستحیلی که نیست گاهی اتفاق می‌افتد یا بسیاری ممکن است اتفاق بیفتد. به نظرشان بوده اما می‌تواند مؤید این باشد که شاید خود این آقایان هم قائل به اعاده و قضاء در این صورت نباشند.

یکی دیگر اینکه این اعاده و قضاء چه ما بگوئیم بنابر اعاده و قضاء و چه مطلقاً اعاده و قضاء بگوئیم ولو لم یكشف الخلاف، فقط همینکه لم ینکشف الوفاق اعاده و قضاء می‌خواهد یا مثل صاحب عروه و معظم بگوئیم در صورت کشف خلاف اعاده و قضاء می‌خواهد. این آیا خاص به شهرت است یا در غیر شهرت هم همین است. ظاهر فرمایش صاحب عروه که خاص به شهرت است اما مقتضای دلیل لزوم اعاده و قضاء عند انکشاف خلاف این است که خاص به شهرت نباشد.

مسأله‌ای که عروه فرمود این بود: اذا عرض مسأله لا یعلم حکمها و لم یکن الاعلم حاضرًا فان تمکن من تأخیر الواقعه الی السؤال و جب ذلك و الا فإن أمکن الإحتیاط تعین و إن لم یمكن یجوز الرجوع الی مجتهد آخر الأعلّم فالاعلم و ان لم یکن هناك مجتهد آخر تا اینکه ایشان فرمودند یجوز العمل بقول المشهور بین العلماء بعد فرمودند: واذا عمل بقول المشهور ثم تبین له بعد ذلك مخالفة لفتوی مجتهده فعلیه الاعادة و القضاء. یعنی خاص کرده‌اند اعاده و قضاء را در جائیکه کشف خلاف شود به اینکه عمل به قول مشهور کرده باشد. اگر شخصی مقلد مرجع

تقلید است اعلم، در یک مسأله یا چند مسأله فتوای مرجعش را نتوانست بدست آورد، نوبت به الاعلم فالاعلم رسید، حالا اگر بعد کشف شد که این فتوی فالاعلم مخالف بود با فتوای مجتهد خودش آیا در اینجا هم اعاده و قضاء می‌خواهد یا نه؟ قاعده‌اش این است که روی ملاکی که در مخالفت فتوای مشهور لمرجع تقلیده فرموده‌اند اعاده و قضاء می‌خواهد اینکه در اینجا هم اعاده و قضاء می‌خواهد چون نسبت به مشهور آیه و روایت نداریم. از یکطرف دیگر صاحب عروه اعاده و قضاء را خاص به عمل به مشهور کرده‌اند نه اینکه فقط بعد از او فرموده‌اند. اگر بعد عمل به مشهور فرموده بودند می‌گفتیم مال مشهور و قبلش هم هست اما فرمودند: و اذا عمل بقول المشهور ثم تبین له بعد ذلک مخالفتہ لفتوی مجتہدہ. به نظر نمی‌رسد که وجه این تفریق که ظاهرش تفریق است بین اینکه عمل کرده باشد به فتوای مجتهد دیگر فالاعلم و بعد کشف خلاف با فتوای مجتهد خودش شده باشد یا عمل به مشهور کرده باشد بعد کشف خلاف با فتوای مجتهدش شود. اگر مطلب این است که در عمل به فتوی فالاعلم اینهم مجتهد عادل است جامع الشرائط است و اعلم هم هست فقط نیست به بقیه مجتهدین اعلم است. خوب این مجتهدی که جامع الشرائط است نسبت به بقیه مجتهدین اعلم است اما نسبت به مجتهد خودش اعلم نیست اینهم بخاطر انسداد دارد به فتوایش عمل می‌کند. چون انسداد علیه باب العلم و العلمی فتوای مجتهد خودش نوبت به این رسیده، مثل اینکه اگر اینرا هم گیری آورد و نوبت به مشهور می‌رسید. آیا این فارق دارد یا نه؟ ظاهراً فارق ندارد یعنی همینطوری که در فرع چهارم فرمودند: اگر عمل بقول مشهور کرد بعد کشف شد که مخالف بوده با فتوای مجتهدش اعاده و قضاء لازم است، همان دلیلی که آنجا فرمودند، قاعده‌اش

این است که گفته شود اگر به فتوای مجتهد دیگر است فالاعلم عمل کرد و بعد کشف شد مخالف با فتوای مجتهد خودش بوده آنهم اعاده و قضاء لازم دارد.

خلاصه بحث این است که آیا در مسأله بالا اعاده و قضاء می‌خواهد یا نه؟ این یک مطلب است که باید دید این خاص به شهرت است، بر فرض اینکه معرف شهرت معرف مسلمی بود و شهرت قطعی بود یعنی بر اساس این فرض علی الاصل الموضوعی. آیا اگر شهرت قطعی بود، اعاده و قضاء نمی‌خواهد چون معرف ممکن است اشتباهی معرفی کرده باشد، یا اینکه ایشان ظاهر فرمودند علی الاصل الموضوعی اگر به مشهور عمل کرد. مطلب دیگر که واضح است و بد نیست عرض شود اینکه ایشان فرمودند: در جائیکه کشف خلاف شد اعاده و قضاء می‌خواهد، این اعاده و قضاء ظاهراً از باب مثال باشد. یعنی کل احکام مخالفت حجت برایش مرتب است. کل احکام تکلیفی و وضعیه. چون مسأله غالباً محل ابتلاء مسائل عبادات است، نماز و روزه و حج و غسل و وضو، لهذا اعاده و قضاء را فرموده‌اند و گرنه مسأله دلیل خاص ندارد و علی القاعدة است آنوقت اعاده و قضاء خصوصیت ندارد. ملکیت و عدم ملکیت و طهارت و نجاست، زوجیت و عدم زوجیت، کفاره، فدیة، ضمان، قصاص و دیگر احکام مرتب می‌شود. یعنی مقلدی که فتوای مجتهدش را بدست نیاورد در هر جای فقه که باشد و منتقل به فتوای مشهور شد و عمل هم کرد به قول مشهور، بعد انکشف که فتوی مجتهدش مخالف است. مثلاً نظر مرجعش این بوده که کفاره قضاء روزه را باید به فقراء بدهد و این به فقراء و اغنیاء داده است.

یک مطلب دیگر که غالباً متعرض نشده‌اند و حرف بدی نیست، یک



مثالی عرض می‌کنم تا مطلب روشن شود. فتوای مرجع تقلیدش را نمیدانست که چیست و از مشهور گرفت، بعد انکشف که عملی که کرده مخالف مرجع تقلیدش است باید دید آیا مرجع تقلیدش می‌گوید اعاده و قضاء می‌خواهد یا نه؟ چون گاهی مرجع تقلید فتوایی دارد اما در عین حال می‌گوید اگر کسی اشتباه کرد و جاهل بود و طور دیگر عمل کرد اعاده و قضاء نمی‌خواهد. مثلاً: در اعمال منی که اول رمی کند بعد ذبح کند بعد تقصیر یا حلق کند. جماعتی از فقهاء گفته‌اند که ترتیب واجب است. همینهایی که گفته‌اند ترتیب واجب است بعضی گفته‌اند اگر کسی جاهلاً عوض کرد و رمی را عبد کرد و گوسفند را قبل کشت جماعتی گفته‌اند باید یک گوسفند دیگر بکشد. بعضی از همینهایی که می‌گویند ترتیب واجب است گفته‌اند اگر جاهلاً جلو و عقب کرد اشکالی ندارد. یعنی در عین اینکه فتوای مرجع تقلید این است که حق ندارد اول گوسفند بکشد و سر بتراشد بعد رمی کند اما بعضی عمل به آن روایت پیامبر ﷺ کرده‌اند که بعد از حجه الوداع مسلمانان آمدند پیش پیامبر ﷺ هر کسی می‌گفت من اینکار را اول انجام دادم آن کار و عمل را بعد، فما من شيء الا قدموا و اخرّوا، و كان ﷺ يقول لا حرج لا حرج. حالا اگر جماعتی از فقهاء طبق این عمل کردند در غیر مواردی که ادله خاصه داریم چون ادله خاصه اخص مطلق از این عام است.

پس اینکه ایشان فرمودند اگر مخالف فتوای مجتهدش در آمد اعاده و قضاء می‌خواهد باید گفت این خاص است به جایی که در عین اینکه مخالف فتوای مجتهدش است، فتوای مجتهدش این باشد که جاهلاً هم که مخالفت کرده باشد باز هم اعاده و قضاء بخواند اما اگر فتوای مجتهد بر خلاف باشد و لکن برای جاهل اعاده و قضاء مجتهدش قائل نیست، این باید مسلم باشد که

اعاده و قضاء نخواهد چون مشهور که گفته‌اند درست است، مجتهدش هم که می‌گوید درست نیست می‌گوید اگر کسی جاهلاً اینکار نادرست را کرد اعاده و قضاء نمی‌خواهد.

یک مسأله دیگر اینجا هست. فرمایشاتی که صاحب عروه به ترتیب فرمودند و قبلیهای صاحب عروه هم فرموده بودند که رجوع به یک مجتهد دیگر الا علم فالاعلم این ترتیب دلیلش چیست؟ اینها حجج عقلائی هستند. بله مادامی که فتوای مجتهدش را بداند حق ندارد به فتوای مجتهد دیگر عمل کند. شهرت طریقت عقلائی است. آیا این ترتیب الزامی است که ظاهر عبارت از صاحب جواهر تا صاحب عروه و آقایان دیگر یعنی اگر یک مجتهد دیگر الا علم فالاعلم می‌تواند فتوایش را پیدا کند حق ندارد به فتوای مشهور عمل کند چون مشهور را مترتب کرده‌اند به اینکه الا علم فالاعلم در مجتهدین دیگر پیدا نکند و هكذا ترتیبهای دیگر. آیا این ترتیبها الزامی است، طریق عقلائی است که لم یدل دلیل خاص بر اینکه این یا آن مقدم است؟ اگر ما یک دلیل خاص داشته باشیم که این یا آن مقدم است، غیر از اینکه آقایان اینگونه ترتیب داده‌اند همانطور که عبارت صاحب عروه است. اگر دلیل خاص باشد که اشکالی ندارد. اما اگر دلیل خاص نداریم یعنی این شخص فتوای مجتهدش را نمی‌دانست دو نفر ثقه اهل خبره هستند، یکی می‌تواند دلالتش کند بر فتوای مشهور و یکی می‌تواند دلالتش کند در فالاعلم در بقیه مجتهدین، آیا خصوصیت دارد عمل به فالاعلم که حق ندارد در این حال انسداد عمل به قول مشهور کند؟ یعنی فتوای مجتهدش انسداد کند، انسداد شود فتوای اعلم تا به شهرت برسد یا این یک طریقه عقلائی و آن یک طریق دیگر است؟

وقتیکه ما یک دلیل بر ترجیح الزامی نداشته باشیم قاعده‌اش این است که

بگوئیم مکلف مخیر است این طریق یا آن طریق را بگیرد. فرض این است که فتوای اعلم را نمی‌داند، فالاعلم یعنی غیر اعلم، اصلاً بحث این که آیا دلیلی داریم که تقلید اعلم بعدش منتقل به فالاعلم شود نه شهرت؟ لقائل که بگوید شهرت اقرب به واقع است تا یک مجتهد. چون فرض این است که انسداد به اینجا کشیده بالنتیجه و ما در باب تقلید اعلم که یک آیه و روایتی نداریم که به اطلاقش عمل کنیم تا هر جا فالاعلم بود فالاعلم و بخاطر اطلاق بگوئیم.

پس باید بررسی شود که یک دلیل معتبری از عقل یا شرع داریم بر ترتیب، چون ترتیب یک حکم شرعی است، اگر دلیل معتبر بر ترتیب داشته باشیم که قائل به آن می‌شویم، اگر دلیل معتبری نبود یا کسی شک در اعتبار کرد، قاعده‌اش این است که بگوئیم مخیر بین این طرق است، مخیر است بین اینکه دنبال فالاعلم بگردد یا دنبال شهرت بگردد.

## جلسه ۵۶۳

۲۷ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

نسبت به همین مورد که شخص عمل به قول مشهور کرد بعد کشف خلاف شد با فتوای مرجع تقلید خودش، بعضی تفصیل فرمودند: مرحوم صاحب عروه فرمودند: اگر مخالف فتوای مجتهدش منکشف شد اعاده و قضاء می‌خواهد. بعضی در اینجا تفصیلی فرموده‌اند و آن این است که فرموده‌اند اگر مسأله‌ای که کشف خلاف شد مسأله داخل نماز بود، اجزاء و شرائط، موانع و قواطع نماز بود و رکن نبود، با این دو قید در چهارچوبه نماز آنهم مسأله غیر رُکنیه، در اینجا اگر اختلاف بود، مثل جلسه استراحت که رکن نیست، مفصل فرموده اعاده و قضاء نمی‌خواهد چون لا تعاد آن را می‌گیرد و اما اگر در اجزاء رُکنیه نماز بود یا غیر نماز مطلق بود چه رکنی و چه غیر رکنی و کشف خلاف با فتوی مرجع تقلیدش شد اعاده و قضاء می‌خواهد. هر دو طرف این تفصیل، عقد الایجاب و عقد السلبش روشن است. اما اینکه فرموده است قضاء نمی‌خواهد در اجزاء غیر رکنیه نماز خوب لا تعاد می‌گیرد گرچه محل خلاف است چون لا تعاد خاص به ناسی نیست و

جاهل را هم می‌گیرد. وقتی که جاهل بود این شخصی که جلسه استراحت نکرده نمی‌دانسته که واجب است و عمداً ترک کرده باشد بلکه فتوای مشهور این بوده که واجب نیست، پس به وجوب جلسه استراحت جاهل بوده است حسب فتوای مرجع تقلیدش لا تعاد الصلاة.

اما بالنسبة به عقد السلیبش که اعاده می‌خواهد یا من جهة العقد و الایجاب گفته‌اند چون اصل اعاده و قضاء است. این تکلیفش بود. به نظر آن مرجع تقلید عمل کند و عمل نکرده، فاقد جزء فاقد کل و فاقد شرط فاقد مشروط است. و مانع و قاطع، مانع و قاطع از نماز است مطلقاً. این حرف که امثال صاحب عروه که لا تعاد را شامل جاهل می‌دانند مانع از آن نباشند، گرچه عبارت عروه اطلاق دارد و غالباً هم آقایان حاشیه نکرده‌اند. اما این مورد را که این مفصل بیرون کشیده و فرموده اعاده و قضاء نمی‌خواهد، کسانی که لا تعاد را شامل جاهل می‌دانند، این تفصیل علی القاعده است برایشان. پس باید گفت خود صاحب عروه این تفصیل را قبول دارند و فقہائی که لا تعاد را شامل جاهل می‌دانند باید آنها هم قبول داشته باشند چون یک مصداقی از مصادیق لا تعاد است.

بعضی فرموده‌اند: نه، حتی اینهم اعاده و قضاء می‌خواهد، حتی اگر جلسه استراحت را این مقلد ترک کرده است بخاطر فتوای مشهور که فرموده‌اند جلسه استراحت لازم نیست بعد کشف شد که مرجع تقلیدش جلسه استراحت را واجب می‌داند ولو رکن نیست ولی در همچنین جائی باید اعاده و قضاء کند. چرا؟ با اینکه لا تعاد را قبول دارند و شامل جاهل هم می‌دانند. چرا؟ فرموده‌اند یک حرفی در لا تعاد هست که مشهور می‌گویند و آن این است که نماز در جائی اعاده نمی‌خواهد که آنکه نماز را خوانده در مقام نماز

صحیح خواندن بوده و خیال می کرده صحیح است بعد کشف شد که اشتباه خوانده، اینجا اعاده نمی خواهد. پس کسی که بر خلاف واقع نمازی را انجام داد و تخلف در غیر ارکان داشت باید معتقد به صحت نمازش باشد و الا اعاده می خواهد. یعنی گفته اند لا تعاد ظهور دارد نسبت به کسی که معتقد باشد و الا اعاده می خواهد. یعنی گفته اند لا تعاد ظهور دارد نسبت به کسی که معتقد به صحت نماز بوده بعد کشف خلاف برایش شده و این شخصی که دسترسی به فتوای مرجع تقلیدش نداشته از باب انسداد و ناچاری آمده به فتوای مشهور جلسه استراحت را ترک کرده بود. همان وقت نمی دانسته که این نماز درست است یا نه و معتقد صحت نبوده است. پس لا تعاد خودش خلاف اصل است. چون لا تعاد می خواهد بگوید فاقد الجزء لیس فاقد الكل و این یک قاعده بر خلاف اصل است و اگر لا تعاد را نداشتیم مثل غیر صلاه می گفتیم اگر کسی جزء را ترک کرد باید اعاده کند مثل صوم یا جاهای دیگر. گفته اند پس این شخص معتقد صحت صلاتش نبوده است و نمی دانسته که صحیح است یا نه. چون مأمور به فتوای مجتهد خودش بوده حالا که فتوای مجتهدش را نمی داند و از مشهور تبعیت می کند هم همین نماز که می خواند نمی دانند که درست است یا نه. آنکه برایش حجت است فتوای مرجعش است و نمی دانند مرجعش این نماز را درست می داند یا نه؟ پس چون اینطور است لا یعتقد بصحة صلاته و لا تعاد این را نمی گیرد. به نظر می رسد که اگر حرف همین باشد، این چند جواب دارد:

اولاً: اگر ما گفتیم که مسأله تقلید ملاکش بناء عقلاست الا ما وسع الشارع او ضیق، عقلاء در باب رجوع جاهل به عالم دو شرط بیشتر ندارد یا یک شرط سوم هم بگوئید. ۱- عالم و اهل خبره و فقیه باشد ۲- ثقه باشد. ۳- اعلم باشد.

اما اینکه باید عادل باشد را بلد نیستند. شارع فرموده می‌پذیریم. ولد حلال باشد، برای عقلاء ربطی ندارد. مهم این است که این طبیب و مهندس خبره به این مطلب باشد و ثقه. اما مرد باشد یا زن، مسلمان یا کافر، مؤمن یا غیر مؤمن برایشان فرقی نمی‌کند. شارع عدالت، ولد حلال، مرد، ایمان را اضافه فرمود عیبی ندارد همه را قبول داریم. آنوقت هر جا که از شارع چیز خاصی نرسیده است می‌رود در بناء عقلاء، رجوع به جاهل عالم که حکم عقل است و رجوع به اهل خبره ثقات که بناء عقلاست. اگر ما این مسأله ما نحن فیه را نه روی انسداد، روی بناء عقلاء تصحیح کردیم، بناء عقلاء بر این نیست و برایشان فرقی نمی‌کند نماز یا غیر نماز. در باب تقلید اگر کسی رجوع به اهل خبره کرد و بعد کشف خلاف نه بالقطع، بلکه بالحجّه کرد، اعاده نمی‌خواهد.

ثانیاً: اگر روی انسداد گفتیم حجت است. یعنی از باب اینکه وظیفه‌اش رجوع به مرجع تقلید خودش است و حالا راه برایش منسد است، فتوای مرجعش را نمی‌داند چه کند؟ نوبت به فتوای مشهور رسید، چون انسداد بود و راه علم و علمی به فتوای مجتهد خودش که حجت است برایش منسد بود، نوبت به شهرت رسید و علم بقول مشهور کرد بعد کشف خلاف شد، اینجا می‌افتد توی بحث مفصل انسداد که انسدادیها مشهور قائل به حکومت هستند. غیر مشهور قائل به کشف هستند. یعنی غیر مشهور یک عده‌ای فرموده‌اند که در حال انسداد با تمامیت مقدمات انسداد عقل کشف می‌کند که شارع در همچنین جائی ظن را حجت کرده است. شارع در همچنین جائی برای همچنین مقلدی که راه به مرجع تقلیدش در این مسأله ندارد شهرت را حجت کرده است. اگر ما کشفی شدیم و گفتیم بعد از مقدمات انسداد نتیجه انسداد و کشف عقل است از اینکه شارع صحبت کرده این را (قول مشهور) این

نتیجه مهمله خواهد بود و اطلاق ندارد و جای آن حرف هست که اعاده و قضاء می خواهد. اما اگر حکومتی شدیم که مشهور در انسداد اگر تام باشد حکومتی هستند. می گویند خود عقل حکم می کند که ملاک اطاعت همین غیر علم و علمی است و همین ظن است. این ملاک اطاعت و معصیت است یعنی ترکش معصیت است. اگر قائل به حکومت شدیم در نتیجه مقدمات انسداد آنوقت این نتیجه مطلقه است نه مهمله. یعنی عقل می گوید برای این شخصی که راه تشخیص وظیفه اش مُنسد است، برای او شهرت حجت است. چه کسی می گوید؟ عقل. وقتیکه عقل گفت تکلیف همین است و اعاده و قضاء لازم ندارد.

این نسبت به اینکه بناء عقلانی شویم یا انسدادی. یعنی ملاک حجت قول شهرت را در همچنین حالی برای همچنین شخصی بناء عقلاء بدانیم یا انسداد علی الکشف او الحکومه.

اینکه فرموده اند لا تعاد مال کسی است که عمل را انجام داده معتقد به صحت عمل بوده این معتقد به صحت، مراد صحت وجدانی است یا صحت تعبدی؟ اگر مراد صحت وجدانی است که اکثر حتی مجتهدین صحت وجدانی را نمی دانند و می گویند منجز و معذر است این است که دست ماست ما نمی دانیم که با لوح محفوظ موافق یا مخالف است و اگر مراد صحت تعبدی است و اعتباری، ما نحن فیه صحت اعتباری است. یعنی بالتیجه این مقلد که دستش از فتوای مرجعش کوتاه است به خود مرجع تقلید مراجعه کرده و در یک مسأله فتوای ایشان را در رساله پیدا نکرده، بعد دید که ایشان نوشته اند وقت دسترسی به مرجع تقلید نبود با این سلسله مراتب بیا پائین تا می رسد که عمل به شهرت کند. این مقلد که دارد عمل بقول مشهور می کند. خودش



انتخاب کرده عمل به مشهور را مرجع تقلیدش می‌گوید در اینچنین حالی عمل به قول مشهور کن؟ پس این صحت اعتبار دارد. پس وقتی که نماز می‌خواند مرجعش می‌گوید شما عمل به مشهور کن در همچین حالی، اینهم تحقیق کرد، فرض کنید شهرت را پیدا کرد که جلسه استراحت لازم نیست، نمازی که این مقلد بدون جلسه استراحت می‌خواند لا یتعقد صحتها الواقعية، حتی خود مجتهد هم که نماز می‌خواند در اکثر مسائل لا یتعقد صحتها الواقعية. یتعقد صحتها بمعنای معذر بودن که اگر واقعاً جلسه استراحت واجب باشد فتوای مشهور برای او عذر است صحت بمعنای عذری هست. پس این شخص چون مرجع تقلیدش می‌گوید در این موقع عمل به مشهور کن عمل کرد. و مثل همان است که مرجعش گفت یک تسبیحه کافی است اینهم یکی می‌خوانده، به او می‌گوئیم آقا شما معتقدی که نماز با یک تسبیحه صحیح است؟ می‌گوید صحت لوح محفوظ را نمی‌دانم، مرجع هم نمی‌داند، صحت بمعنای اینکه اگر اشتباه درآمد من معذورم، بله به این معنا هست.

آیا کسی که عمل به قول مشهور می‌کند آیا اعتقاد به صحت عملش دارد یا نه؟ بله دارد. گذشته از اینکه اصل مبنا محل اشکال است. کسی که نماز می‌خواند سه قسم است: ۱- نماز می‌خواند بدون تقلید، می‌گوید نماز می‌خوانم یا صحیح یا باطل، این را لا تعاد نمی‌گیرد. ۲- مجتهد است و طبق اجتهادش نماز می‌خوانده یا مقلد است طبق اجتهاد مقلدش نماز می‌خواند، بعد مجتهد نظرش عوض شد و معلوم شد که این نماز فاقد جزء بود و شرط. اگر آن جزء و شرط رکن نبوده لا تعاد بدون شک آن را می‌گیرد. چرا؟ چون یقین تبعدی داشته به صحت نمازهایش. ۳- عامه مردم مسلمان که نماز می‌خواند در مقام عصیان خدا هم نیست و نمی‌داند که آیا این نمازش صحیح

است یا نه؟ می‌گویند: نمازت صحیح است یا نه؟ می‌گوید خدا انشاء الله از من قبول می‌کند و دلیل برای صحت نمازش ندارد و مسأله‌دان هم نیست. آیا لا تعداد این را می‌گیرد، یعنی احراز صحت و چهارچوبه لا تعداد است. یعنی این کلام را همان مسأله‌ای که قبل گذشت که صاحب عروه فرمودند و غالباً هم قبول کردند معلقین، این کسانی که مدتها تقلید نکرده و اعمال انجام داده گفته‌اند حالا که تقلید می‌کنند آنچه که یادش است از اعمالش که تطبیق می‌کند با مرجع تقلید فعلی، اگر مخالف بود اعاده و قضاء می‌خواهد اما اعمالی که یادش نیست، و جاهل قاصر هم بوده و اعمالش هم در مقام امتثال بوده فقط راه را بلد نبوده، می‌گویند آن اعمال را بنا به اعاده کند بعضی هم تصریح می‌کنند که اگر در جهر و اخفات مقصر بوده اعاده نمی‌خواهد. این نمازهایش درست است یعنی چه؟ در عین اینکه نماز غیر صحیح انجام داده شارع می‌گوید اعاده و قضاء نمی‌خواهد و تسهیلی برای عبادش قرار داده است.

فرموده‌اند شارع در لا تعداد لحنش لحن تسهیل است. اگر چهار چوبه و ارکان نماز درست باشد این کم و زیاده‌ها اعاده و قضاء نمی‌خواهد. البته این را اکثر نمی‌گویند.

پس در لا تعداد این تفصیلی که بعضی داده‌اند ظاهراً تفصیل خوبی است و می‌شود گفت که مشهور هم قائل به این تفصیل هستند.

می‌آئیم سر فرمایش بعد صاحب عروه که فرع پنجم باشد. عروه فرمود: و ان لم یقدر علی تعیین قول مشهور، یرجع الی اوثق الاموات.

این فرمایش صاحب عروه اخذ شده است از همان فرمایش اساتید خودشان، مرحوم مجدد و شیخ و صاحب جواهر. چون عین همین مطلب در

رساله مجمع الرسائل آمده و هیچیک از آن هشت بزرگوار که تعلیقه بر رساله دارند اینجا را حاشیه نکرده‌اند که اوثق اموات نه و قبول کرده‌اند. وجهش چیست؟ تقلید میت که ابتداءً جائز نیست و این تقلید میت ابتداءً است.

## جلسه ۵۶۴

۲۸ ذی‌قعدة ۱۴۲۴

فرمودند: وان لم يقدر على تعيين قول المشهور، نتوانست قول مشهور را بدست آورد. يرجع الى اوثق الاموات. کدامیک از مجتهدین گذشته اوثق از همه است اگر فتوای او را دارد به او مراجعه کند؟

عرض شد معنای این کلام این است که ابتداءً از میت تقلید کند. مجوز این چیست؟ مجوز این بعد از اینکه ادله تقلید میت ابتداءً همچین حالی که حال ضرورت باشد نمی‌گیرد چون این شخص فتوای مرجعش را نمی‌داند، راه به احتیاط ندارد و واقعه را نمی‌تواند به تأخیر بیاندازد تا فتوای مرجعش را پیدا کند، الا علم فالاعلمی در احیاء نیست، اینجا نوبت به اوثق اموات می‌رسد فقط میت هستند. چه کسی می‌گفت تقلید میت جائز نیست؟ اجماع، اجماع دلیل لیبی است و در اینمورد معلوم نیست که اجماعی باشد. پس محرز نیست که دلیل اینطور جا را گرفته باشد. انظروا الی رجل منکم، استناد کرده‌اند برای حیات و اینکه تقلید میت ابتداءً جائز نیست. خوب اگر ممکن نشد و فرض این است که این مقلد در این مسأله، انظروا الی رجل منکم نتوانست پیدا کند،

اما برای این شخص مصداق نیست. بعد از اینکه در همچنین موردی بناء عقلاء بر تقلید میت هست و دلیل شرعی که اجماع باشد یا روایت مثل انظرو الی رجل منکم و امثال اینها یا مسلماً شامل اینطور شخص نیست و اینطور مورد یا لاقل محرز نیست که شامل باشد. یعنی تقیید بناء عقلاء که بناء عقلاء بنحو مطلق رجوع به اصل خبره ثقه است، تقییدش بآن یکون حیاً در تقلید ابتدائی این قید، دلیلی که این تقیید را می‌کند یا محرز العدم است نسبت به این مورد غیر محرز. پس دلیل نداریم و بناء عقلاء می‌شود بدون ردع تعبّدی. بعد از مسلم بود این آنوقت چه چیزی می‌گوید اوثق اموات؟ یکی از دو چیز: روی بنائی که عرض شد بناء عقلاء، عقلاء رجوع به اهل خبره می‌کنند ابتداءً من غیر فرق لهم بین الابتداء و الاستدامة. بله در جائی که ابتداءً امکان داشته باشد رجوع به حی، ما دلیل تعبّدی داریم که رجوع به میت نکنید. اجماع است یا روایت. یا اینکه می‌گوئیم انسداد. یعنی مقدمات انسداد که تام باشد یعنی این شخص در این مسأله وظیفه دارد یا بی وظیفه است؟ بله وظیفه دارد. طریق علم و علمی برایش مُنسد است. احتیاط هم ممکن نیست، نوبت به ظن می‌رسد. قبل از ظن اوثق اموات مقدم بر ظن شخصی عامی مقلد است چون لاقل او اهل خبره است فقط میت است. این وجه این مطلب.

عرض شد همین مسأله را صاحب جواهر در مجمع الرسائل دارند و آقایان محشین هم امضاء کرده و حاشیه نکرده‌اند. مرحوم صاحب عروه بعد از اینکه مشهور را نتوانست تعیین کند مستقیم رفته‌اند سر اوثق اموات. یعنی بین شهرت و بین اوثق اموات واسطه‌ای در عروه نیست و در رساله صاحب جواهر با امضای شیخ و میرزای بزرگ و دیگر اعظام هشت گانه، یک رابطه اینجا قرار داده‌اند. عبارت عروه ابن بود: وان لم یقدر علی تعیین قول المشهور،

یرجع الی اوثق الاموات. در رساله صاحب جواهر اینطور دارند که اگر شهرت را نتوانست بدست آورد نوبت به الاشهر فالاشهر می‌رسد. اگر نتوانست بدست آورد نوبت به تقلید میت می‌رسد.

مشهور معنایش این است که اگر فقهاء هزار تا هستند، ۹۰۰ تا یکطور و ۱۰۰ تا گونه‌ای دیگر می‌گویند، ۹۰۰ تا اسمش مشهور است. اشهر معنایش این است که هر دو قول مشهور است و قائل زیاد دارد اما یکی از دیگری بیشتر دارد. فرض کنید اگر فقهاء ۱۰۰۰ تا هستند ۶۰۰ تا یکطور و ۴۰۰ تا یکطور که ۴۰۰ تا هم کم نیست اولی ۶۰۰ تا بیشتر است. این را مشهور می‌گویند.

فرموده‌اند اگر تعیین مشهور شد و می‌شد اشهر را بدست آورد چون گاهی که می‌بینیم قول طرف نادر نیست، این مشهور باشد و آن نادر، هر دو مشهور است که به حضرت عرض کرد اگر هر دو مشهوران بودند. اما اگر محرز است یکی از دیگری اشهر است صاحب جواهر و آقایان فرموده‌اند آن مقدم است و مرحوم صاحب جواهر عروه هم حاشیه نکرده و فرموده‌اند، نه، دنبال الاشهر نروید، بعد از مشهور نوبت تقلید میت می‌رسد.

آقایان فرموده‌اند اگر مشهور را نمی‌توانید بدست آورید اما اشهر را می‌توانید بدست آورید (اشهر از احیاء) نوبت به تقلید میت نمی‌رسد.

سؤال اینجاست صاحب عروه همه رساله‌های شیخ و میرزای بزرگ را حاشیه کرده‌اند و اینجا را حاشیه نکرده‌اند و دیده‌اند آن‌ها گفته‌اند اشهر، آن‌هائی که گفته‌اند اشهر واسطه بین ظن و بین مشهور، اشهر را قرار داده‌اند. چرا؟ این‌هائی که مثل صاحب عروه اصلاً ذکر اشهر را نکرده‌اند چرا؟ ممکن است آن‌هائی که اشهر را ذکر کرده‌اند گفته‌اند مقدم بر تقدیم میت است. اقوائت عقلائیه دارد و اگر می‌گوئیم سبب این اقوائت عقلائیه انسداد باشد

باز اینجا اقواست. خوب آنهایی که مثل صاحب عروه ذکر نکرده‌اند این را چرا؟ شاید به این جهت است که قلیل المصداق است. یعنی مسأله مسأله این است که مقلد فتوای مرجع تقلیدش را پیدا نکرد حالا مراتب رسید به جایی که می‌گویند اگر مشهور کسی بود که برایش تعیین کند که قول مشهور چیست به قول مشهور عمل کند حالا اگر مشهور نبود اشهر. یک مقلد چطور همچنین چیزهایی را پیدا می‌کند. شاید از باب اینکه فرض، فرض نادر است صاحب عروه در عروه نیاورده‌اند. گرچه خودشان هم این را قبول داشته باشند لهذا رساله صاحب جواهر و شیخ را حاشیه نکرده‌اند و اشهر را قبول کرده‌اند اما خودشان چرا ذکر نکرده‌اند شاید بخاطر اینکه نادرست است. و لهذا یک عده‌ای از محققین مثل میرزای نائینی و آشیخ عبد الکریم حائری که هر دو رساله را حاشیه کرده‌اند هم رساله صاحب جواهر و هم عروه. و اینجا هیچکدام را حاشیه نکرده‌اند و قاعده باید برای قلۀ مصداق باشد نه اینکه مطلب را قبول ندارند. اگر مطلب را قبول ندارند بنا بود که رساله میرزا و شیخ را حاشیه کنند که نکرده‌اند. پس اصل مطلب طبق فرمایش صاحب جواهر و آقایان حرف بدی نیست. این مطلب فنی.

یک مطلب علمی و واقعی هست و مطلبی است بسیار مهم که در بحث تقلید اعلم حجت شد و بعضی مطرح کردند از قبلها و آن این است که صاحب عروه در همین مسأله ۶۰ دو جا دو گونه فرموده‌اند. در اول مسأله فرمودند: اگر شخص مقلد فتوای مرجع تقلیدش را پیدا نکرد و نتوانست واقعه را تأخیر بیاندازد و نتوانست احتیاط کند تقلید یک مجتهد دیگر را می‌کند الا علم فالاعلم. در اینجا که به اموات رسیدند نفرمودند اعلم الاموات، فرمودند: اوثق الاموات. فرق است بین اعلم و اوثق. گاهی ممکن است یک مرجعی

اعلم باشد اما یک مرجعی دیگر اوثق باشد یعنی چه؟ یعنی ممکن است یک مرجع تقلید در احاطه‌اش به مسائل واردتر باشد اعلم باشد اما سریع الاطمینان است و سریع الفتوی است. یک مرجع دیگر در آن حد احاطه ندارد اما یک مسأله را چند ساعت تأمل می‌کند. یعنی اوثق و اعلم بینهما عموم من وجه، قد یكون الاعلم اوثق و قد یكون الاوثق اعلم و قد ینفصلان یکی اعلم و یکی اوثق است. در همچنین جایی تقلید کدامیک لازم است؟ سؤال این است که تفریق صاحب عروه در یک مسأله واحده با اینکه دلیل خاص و آیه و روایتی ندارد و اجماع و دلیل عقلی نیست ملاکش یا بنای عقلاست و یا انسداد است، آیا فرق می‌کند در احیاء الاعلم فالاعلم و در اموات اوثق؟ نمی‌شود گفت صرف تغییر تعبیر است، چون مسلماً صاحب عروه بعید است که اوثق و اعلم را مترادف داشته باشند. دو تا معنی و لفظ و مفهوم هستند و مفهومشان یلتقیان و ینفرقان و بینشان عموم من وجه است. پس چرا ایشان این را فرمودند؟ به نظر من یک فارقی اینجا نیست. یعنی اگر ملاک اعلم است به نظر کسی مطلق حتی اگر نوبت به تقلید میت رسید باید بگوید اعلم الاموات که بحثی هست ولو روشن نیست و بعضی گفته‌اند اعلم اموات علامه است و بعضی گفته‌اند محقق است. در رساله شیخ انصاری فروعی است؟ در عروه نیامده است. یعنی امکان دارد و مقلد امروز در رساله مرجع تقلیدش یک فرعی محل ابتلاش باشد و اهل علم هم هست ولی مجتهد نیست، اگر اعلمی تعیین شد که قاعده‌اش این است که اعلم اموات باشد، چرا اوثق؟ اگر بخاطر این است که تعیین اعلم الاموات است مشکل است چون هزاران فقیه بوده‌اند. مگر تشخیص اوثق سهل است، اینکه مشکل‌تر است چون دقت بیشتر می‌خواهد تا او را یافت. مثلاً در زمان صاحب جواهر می‌گفتند صاحب جواهر اعلم هستند



ولی شیخ انصاری اوثق هستند و دقتش در مسائل بیشتر است. این تفریق چیست؟ یا در هر دو جا بگوئیم اعلم احياء و اعلم الاموات و اگر ممکن نشد می‌رویم به مراتب بعد یا در هر دو جا بگوئیم اوثق. یک جا اعلم و یک جا اوثق، برای من یک وجه فارق و مُلزمی نمی‌آید و ندیده‌ام که کسی از شرّاح و محشین تنبیه بر این مطلب کرده باشند.

یکی دیگر ایشان فرمودند: اوثق الاموات، همینطوری که فقهاء در باب تقلید اعلم این را فرموده‌اند و حرف فی محله است. گاهی گفته‌اند اعلم بنحو مطلق ممکن است بدست آید و گاهی اعلم بالنسبه را بدست می‌آورد. فرض کنید در مراجع فعلی نمی‌تواند بدست آورد و مطمئن شود که چه کسی واقعاً اعلم است. وقتیکه دسترسی به اعلم بنحو مطلق ندارد یا نمی‌تواند تشخیص دهد که زید اعلم بنحو مطلق است نوبت می‌رسد به اعلم بالنسبه. یعنی در این مراجعی که رساله دارند و در دسترس هستند اعلم فلان کس است این را می‌گویند اعلم نسبی.

اگر اوثق که صاحب عروه فرمودند اوثق الاموات را نشد بدست آوریم نوبت به اوثق نسبی می‌رسد. چه این نوبت را می‌رسد به اینجا؟ عدم قدرت بر اوثق بنحو مطلق و لزوم اوثق بخاطر سلسله مراتب، بنابر فرمایش آقایان. عرض شد که از اول تا آخر مسأله جای اشکال و منع جماعتی از محققین فقهاء شده است که گفته‌اند این مراتب نیست و یک فقیه جامع الشرائط پیدا کند منهای حیات، اعلمیت، به او عمل کند.

صاحب عروه بعد از اوثق الاموات رفته‌اند سر ظن خود مقلد. فرموده‌اند: وان لم یمكن ذلك ایضاً یعمل بظنه مقلد عامی بیند برداشت خودش چیست در این مسأله به آن عمل کند. بعضی از محشین فرموده‌اند: نه، از اوثق زود به ظن

خودش نمی‌رود، از اوثق می‌رود به فقیه ثقه. یعنی کسی نمی‌تواند تشخیص دهد که شیخ اوثق هستند یا میرزای بزرگ، اما هر دو ثقه هستند به فتوای یکی عمل کند. این حرف، حرف فی محله است. چرا؟ چون بالتیجه این مقدم بر ظن خود عامی است. چون فقیه جامع الشرائط اهل خبره است فقط میت است رجوع به اهل خبره مسلماً مقدم است بر رجوع به ظن شخصی خودش. پس اگر اوثق اموات را پیدا نکرد اینطور نیست که بیاید سر ظن خودش. به نظر می‌رسد که حرف خوبی باشد. ممکن است مسأله‌ای در فتوهای مراجع زنده نباشد رجوع می‌کند مقلد به مجتهد میت.

## جلسه ۵۶۵

### ۱ ذیحجه ۱۴۲۴

مسأله تقلید یک مسأله‌ای است عقلی و عقلائی، شارع بر عقل و بنای عقلاء یک اضافاتی فرموده‌است. هر قدر که شارع اضافه فرموده یا در جائی توسعه داد ما شکی نیست که دنبال شرع هستیم و باید طبق توسعه و تضییق شارع بنای عقلاء را یا حکم عقل را توسعه یا تضییق دهیم. در جائی هم که به حکم عقلاء یا بنای عقلاء عمل می‌شود. از باب این است که شارع در آن مورد توسعه یا تضییقی فرموده است. وقتیکه توسعه یا تضییق فرموده مطلب هم حکم شرعی نبود. طریق به حکم شرعی بوده اینجا از عقل یا عقلاء گرفته می‌شود که طرق اطاعت و معصیت عقلائی همین است معنایش. یعنی هر جا که شارع چیزی را که عقلاء طریق می‌دانند شارع تضییق نکرده بود، یا توسعه‌ای نداده بود، در آنجا از عقل می‌گیریم از باب اینکه طریقت عقلائیّه دارد یعنی طرق اطاعت و معصیت همان طرقی است که عقلاء رفته و می‌روند و اگر یک جائی شک کردیم که این بناء عقلائی که هست شارع بر این بناء عقلاء زده یا نه، و به عبارۀ اخری دلیل معتبر از کتاب، سنت، اجماع نداشتیم

بر یک تضییق شرعی، اینجا بر همان بناء عقلاء عمل می‌کنیم. لهذا خوب است به کتب اصول که یکی مفاتیح الاصول استاد شیخ مرحوم سید مجاهد است و کتابهای دیگر، راجع به مرجع تقلید ده تا شرط از سابقین متقدمین فرموده‌اند که هیچکدام را متأخرین قبول ندارند. چرا؟ چون می‌گویند دلیل شرعی نداریم و بناء عقلاء هم بر آن نیست. مثلاً شرط کرده‌اند که نابینا نباشد. مشهور فرموده‌اند این شرط نیست. چرا؟ چون دلیل شرعی خاص که نداریم که مرجع تقلید باید بینا باشد و ادله‌ای هم که ذکر کردند تام نیست، چون گفته‌اند عقلاء از رجوع جاهل به عالم علمش را می‌خواهند چه چشم داشته باشد یا نداشته باشد. بله اگر نابینائی به علمش صدمه می‌زند و ضعف است و اهل خبره نیست، این اهل خبره و مجتهد نیست، اما اگر مجتهد جامع الشرائط است و نابینا شده، مشهور قدیماً و حدیثاً گفته‌اند اشکالی ندارد، می‌شود تقلیدش کرد. چرا؟ چون عقلاء که همچنین قیدی ندارند و برایشان فرقی ندارد که طیب خبره نابینا باشد. یا گفته‌اند مرجع تقلید باید بتواند بنویسد. بعضی از متأخرین تصریح کرده‌اند در کتابشان که مرجع تقلید باید خوش سلیقه باشد خوش ذوق باشد. بله مرجع تقلید نباید کج فهم باشد و غیر متعارف در فهم نباشد اما اینکه با مستقیم السلیقه باشد. آیا این مستقیم السلیقه‌گی دلیل خاص دارد؟ وقتیکه ما دلیل خاصی نداشتیم و بنای عقلاء هم بود، قاعده‌اش این است که بگوئیم شرط نیست.

می‌آئیم سر ما نحن فیه. در ما نحن فیه مرحوم صاحب عروه از اینکه رجوع به مشهور بکنند منتقل فرمودند اگر رجوع به مشهور نمی‌شود کرد عامی بظن شخصی خودش در حکم شرعی عمل کند. عرض شد بین رجوع به مشهور و بین اینکه عامی به ظنش عمل کند باز مرتبه هست که

بعضی را ذکر فرموده‌اند که الا شهر فالاشهر.

عرض این است که در رجوع جاهل به عالم عقلاء شروطشان چیست تا ببینیم شارع هر چه اضافه فرموده علی الرأس و العین بپذیریم و هر چه لم یثبت اضافه شرعی، طبق بناء عقلاء عمل کنیم.

عقلاء در رجوع جاهل به عالم فقط دو شرط دارند. عالم باشد و خبره باشد و در رشته‌اش بخاطر اینکه حدسش اعتبار داشته باشد. ۲- ثقه باشد بخاطر اینکه نقلش اعتبار داشته باشد. اگر اهل خبره بود وقتیکه به نظرش این زمین اینقدر ارزش دارد این نظرش اعتبار ندارد. مجتهد مطلق نبود اگر به نظرش آمد که فلان چیز حکمش این است این حدسش اعتبار ندارد. ثقه که بود وقتیکه گفت من حدسم این است، اطمینان به نقلش داشته باشیم. که دروغ نمی‌گوید پس عقلاء به کدام طیب مراجعه می‌کنند و به کدام اهل خبره مراجعه می‌کنند؟ به طیب و اهل خبره‌ای که دو شرط داشته باشد: اهل خبره و ثقه باشد فرقی نمی‌کند مرد، زن - بالغ - غیر بالغ، برایشان فرقی نمی‌کند ولی شارع اضافاتی فرمود که عدالت داشته باشد و ولد حلال باشد، حرّ باشد، مرد باشد در مقلد هر چه شارع اضافه کرد می‌پذیریم. اما اگر درها بسته شد نمی‌داند فتوای مرجع تقلیدش چیست و شهرت و اشهر را نمی‌تواند بدست آورد و اوثق الاموات را نمی‌تواند بدست آورد. اینجا چکار باید بکند. صاحب عروه بعد از اوثق اموات منتقل به ظن شده است. یعنی شخصیکه نمی‌داند نظر تقلیدش چیست و مشهور هم نمی‌داند چیست؟ احتیاط هم نمی‌تواند بکند یا وقت نیست و یا راه احتیاط بلد نیست یا دوران بین المحذورین است، باید به یکطرف عمل کند. به نظر می‌رسد در همچنین جائی دلیل که می‌گوید مرجع تقلید در تقلید ابتدائی زنده باشد نه میت اینجا را نمی‌گیرد چون راهی دیگر

ندارد. لذا خود مشهور رفتند سر اموات و گفتند تقلید ابتدائی اینجا اشکال ندارد چون این شخص راهی به حی ندارد. حالا یا اوثق الاموات یا این فقیه ثقه میت. همانطور که آن برداشته می شود تمام شروط دیگر هم برداشته می شود. چرا؟ چون راهی ندارد. و راهش منحصر است به اینکه رجوع کند به آنچه عقلاء حجت می دانند بدون شروط شرعی. چون شروط شرعی برایش ممکن نیست. این مقدم است از نظر عقلاء در همچنین حالی یا عامی و مریضی می تواند رجوع کند به یک طبیب حالا چه نسخه طبیب میت و چه طبیب حی ای که نمی داند که اعلم هست یا نیست، این اولی است عند العقلاء یا نه؟ می گویند این مریضی که این راهها برایش بسته است به ظن شخصی خودش عمل کند (ظن شخصی ای که اعتبار ندارد) از نظر عقلاء ظن شخصی در اینجا آیا اعتبار دارد یا نه می گویند هنوز راه به اهل خبره دارد؟ به نظر می رسد که عقلاء می گویند هنوز راهی به اهل خبره دارد.

فقهاء در اصول و فقه هی می روند سر بناء عقلاء، ما چکار به بناء عقلاء داریم. چرا فقهاء سر بناء عقلاء میروند. چرا استدلال به بناء عقلاء می کنند؟ و تصریح می کنند که در باب تقلید ما هیچ دلیل معتبری جزء بناء عقلاء نداریم. مستمسک، مستند را ببیند تصریح می کنند که تنها دلیل معتبر ما برای تقلید بقاء عقلاست.

خلاصه بحث این است که آقایان تصریح می کنند که در باب تقلید عمده دلیل ما بعضی تصریح می کنند که تنها دلیل معتبره بناء عقلاءست. بله شارع اضافاتی فرموده که آنها را قبول داریم منها، فرموده باید عادل باشد. حالا دسترسی به عادل نیست، شهرت نیست احتیاط نمی شود کرد و الآن یک فقیه ثقه غیر عادل هست، فتوایش این است که تسبیحات اربع سه تا لازم است

بخواند، خود عامی ظن شخصی‌اش این است که تسبیحات اربع یکی کافی است. آیا در همچنین جائی معذر برایش هست عندالعلاء که یک تسبیحه بخواند این ظنش در مقابل مخالفت فتوای فقیهی که مسلماً فقه است و مسلماً ثقه است اما عدالت ندارد یا آن مقدم است، کدام منجز است و معذر؟

اگر یک همچنین فرضی شد که فقیه غیر عادل بود، فتوایش را می‌توانست بدست آورد این دنبال فقیه غیر عادل برود چرا؟ چون بناء عقلاء در رجوع جاهل به عالم دو شرط می‌خواهد، فرضاً این غیر عادل آن دو شرط را داراست، یکی فقیه و دیگری وثاقت، آن شروطی هم که شارع فرموده یکی‌اش عدالت است فرض بر این است که برایش میسور نیست. پس فاقد شروط دیگر مرجع تقلید مقدم است بر ظن شخصی خودش. بله در یک شرط این را من قائل نیستم و نمی‌خواهم بگویم و نمی‌شود هم گفت. نمی‌شود از باب ادله نه محذور دیگری هست و آن این است: ۱- که اگر فتوای ابوحنیفه دم دستش است، کتاب اوزاعی این مسأله را مطرح کرده است عن غیر طرق اهل البیت علیهم‌السلام. ۲- مؤمن نیست (اتنی عشری نیست). حالا اگر فقیهی هست که فاقد یکی از این دو شرط است. فقیه است و ثقه هم هست ولی از طرق اهل بیت علیهم‌السلام نگرفته و یا محرز نیست که این در راه اهل بیت است یا از غیر اهل بیت علیهم‌السلام گرفته. آیا این مقدم است یا ظن؟ به نظر می‌رسد که اینجا ظن مقدم است. چون مؤمن نباید دنبال غیر مؤمن برود.

جماعتی از فقهاء استظهار کرده‌اند از روایاتی که به عرض می‌رسد. که دو مورد را استثناء کنند که فقیهی است ثقه ولی محرز نیست که از طرق اهل بیت علیهم‌السلام گرفته، حتی مشکوک هم داخل در عدم احراز حکم است و دیگر اینکه از طرق اهل بیت علیهم‌السلام گرفته اما خودش از عامه است مثل ابوحنیفه آیا

این مقدم است برای یک مؤمن اثنی عشری یا ظن شخصی اش مقدم است. طائفه‌ای از روایات هست که یک جا جمع نشده که یکی اش این است: صحیح علی بن سواد. قال: کتبت الی ابوالحسن موسی علیه السلام و هو فی الحبس کتاباً اسئله عن حاله و عن مسائل کثیرة فاحتبس الجواب علیّ اشهر، ثم اجابنی بجواب هذه نسخه، از این جواب ظاهر می شود که حضرت در حبس سندی بن شاهک بوده اند. چون حصرت می فرمایند:

انعی الیک نفسی فی لیالی هذا غیر جزع و لا نادم، یعنی همین چند شب آینده از دنیا می روم و هم جزع ندارم و هم پشیمان از راه خودم نیستم. لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا فانک ان تعدیتهم أخذت دینک من الخائنین الذین خان الله و رسوله و خانوا اماناتهم. (وسائل کتاب قضاء، ابواب صفات القاضی باب ۱۱ ح ۴۲) از این لا تأخذن با نون تأکید، با تعلیل از آن استفاده می شود که ائمه علیهم السلام خواسته اند شیعه در خانه عامه برای مسائل شرعی نرود و از آنها نگیرد گرچه کسی بگوید این در جائی است که در خانه شیعه باز باشد و بتواند از اثنی عشری مسائل شرعی اش را بگیرد و فرض ما نحن فیه ما این است که انسد علیه این باب و راهی ندارد. اما این تشدید در تعبیر و اینکه از آنها می گیری داری از خائنین می گیری. شخصی که می خواهد احکام شرعی را بگیرد، از این تعبیرها برداشت می شود که تحت هیچ شرائطی یک شخص عامی مؤمن احکام دین را از غیر مؤمن و از غیر راه معصومین علیهم السلام اجتهاد می کند ولو خودش اثنی عشری باشد نمی گیرد و خدا خواسته که در این خانه ها بسته باشد و در خانه مؤمنین باز باشد. آنوقت نمی شود گفت این دو شرط اگر مفقود بود چون فقیه ثقه است مقدم بر ظن شخصی است.



## جلسه ۵۶۶

### ۲ ذیحجه ۱۴۲۴

مرحوم صاحب عروه در فرع ششم همین مسأله فرمودند: وان لم یکن ذلک ایضاً بعمل بظنه، مقلد هیچکدام از این مراتب را نمی توانست انجام دهد، اوثق الاموات را هم فتوایش را تحصیل نکرده فرمودند نوبت به ظن خود مقلد می رسد. ببینید اگر ظن دارد کدام طرف بنظر خودش به آن عمل کند.

نتیجه ترتیب اینطور شد: ابتداءً اگر می توانست شهرت تحصیل کند بعد از اینکه احتیاط نشد و فتوای الاعم فالاعلم را نتوانست گیر بیاورد نوبت به شهرت می رسد، اگر شهرت نشد، اشهر، اگر این ممکن نبود، اوثق فقیه میت، اگر آنهم گیر نیامد یکی از فقهاء گذشته که جامع الشرائط باشد غیر اینکه عادل نیست. اگر آنهم نشد یک فقیه ثقه مؤمن که استنباطش از ادله منتهیه به معصومین علیهم السلام باشد اگر آنهم نشد، نوبت به ظن شخصی می رسد. شخص عامی که ملاک ادله را بلد نیست، نه فقط فعلیت ندارد، قوه اش را ندارد، نمی تواند بدست آورد. ظن شخصی است دلیلش چیست در اینجا؟ دلیل حجیتش یکی از دو چیز است: ۱- انسداد صغیر برای این مقلد در این مسأله.

وقتیکه مقدمات انسداد تام شد نوبت به ظن می‌رسد چون فرض این است که این نمی‌تواند در اینجا تکلیف دارد. احتیاط هم ممکن نیست. تأخیر واقع هم نمی‌شد. با این مراتب که گذشت اینجا به ظن عمل می‌کند آنوقت چه کسی می‌گوید این ظن حجیت است؟ یکی از دو چیز: ۱- عقل، عقل می‌گوید من کشف می‌کنم که مولای حکیم در همچنین جائی برای همچنین شخصی ظن را حجت کرده که بعضی فرموده انه که اسمش کشف است نه حکومت. آنوقت مسأله عموم نتیجه یا اهمال نتیجه و مباحثی که نتیجه دارد که جای بحث اینجا نیست. ۲- تمسک به بناء عقلاء، یعنی نوبت به حکم عقل نمی‌رسد. چون عقل وقتی حکم می‌کند که دلیلی نداشته باشم. بناء عقلاء در طریق اطاعت و معصیت، دلیل است مثل در باب خبر واحد که می‌گویند بناء عقلاء بر حجیتش است یا در باب تخییر در مواردی که تمسک به بناء عقلاء می‌کنند. و کسانی که در ادله لفظیه خدشه می‌کنند یا سنداً یا دلالتاً یا هر دو، می‌گویند عمده دلیل بناء عقلاست. آنوقت در طرق اطاعت و معصیت بناء عقلاء حجت و اماره است. البته یک وقت عرض کردم که به نظر می‌رسد قابل مطرح کردن باشد و آن این است که عقلاء که همیشه بناهایشان اماره نیست، بناء عقلاء یعنی سیره عقلاء، یعنی عقلاء گاهی در یک جائی بعنوان کاشف تبعدی از واقع است مثل در باب خبر واحد، اقرار، تقلید. عقلاء می‌گویند وقتیکه ثقه یک چیزی نقل می‌کند این طریقت منجزیت و معذرت به واقع دارد. عاقل که اقرار می‌کند طریقت منجزیت و معذرت به واقع دارد. اما در همچنین جائی که عامی که ملاکات را بلد نیست عقلاء در اینجا چکار می‌کنند. عمل به ظن می‌کنند. بناء عقلاء غیر حکم عقل است و دو مطلب است. گرچه عقلاء من حیث انهم عقلاء اینکار را می‌کنند. اما خود بناء عقلاء

دلیل است و حکم عقل دلیل دیگر. عقلاء عمل به ظن که می‌کنند، این ظن شخص عامی را کاشف ولو کاشف ناقص از واقع می‌دانند؟ نه. اما اینجا وظیفه اینطور می‌بینند. یعنی بناء عقلاء بعنوان یک اصل عملی است. این را بیاورید در مسأله‌های غیر باب تقلید که بناء عقلاء هست، یعنی فرض کنید پدری بچه‌اش مریض شده راه به اهل خبره هیچ ندارد در یک روستاست و هیچ هم سرش نمی‌شود. ملاکات طبی هم هیچ بلد نیست، این مرض چیست و علاجش چیست؟ چکار باید کرد؟ با این پدر چکار باید کرد. عقلاء چکار می‌کنند؟ به او می‌گویند به چه مناسبتی این دوا را به این بچه می‌دهی؟ می‌گوید: از هیچ جا. این نه بعنوان اینکه ظن عامی کاشف از واقع طب است. نه، از باب اینکه اگر احد الطرفین رجحانی داشت به آن راجح عمل می‌کند نه به مرجوح. به ظن عمل می‌کنند نه به وهم. از این باب است. بله ظن فقیه کاشفیت دارد. یعنی اگر انسداد برای محقق قمی تحقق پیدا کرد و ایشان فرمودند: ظن من در احکام حجت است، در همچنین حالی ظن که لَا يُغْنِي مَنَ الْحَقُّ شَيْئًا یعنی ظن در کنار انفتاح کاشفیت ندارد اما در حال انسداد این ظن کاشفیت دارد، کاشفیت ناقصه در این مرتبه. اما ظن یک عامی هیچ کاشفیتی ندارد. پس این حجت ظن اگر ما گفتیم به بناء عقلاء که به نظر می‌رسد که سیره عقلاء هم بر این هست و این یک مدرک دیگری می‌تواند برای مسأله باشد، آنوقت این بناء، بنای به اعتبار کونه اماره نیست، این اصل عقلانی است، این دلیلش است و کسی ندیدم که مخالفش باشد. یعنی وقتی که به اینجا رسید می‌گویند عامی به ظن خودش عمل کند. لازمه این حرف این است که این ظن برای او منجز و معذر است، اینجا را تعبیر نمی‌کنیم که ظن حجت است چون کاشفیت ندارد. از ظن فقیه می‌شود تعبیر حجت بر آن کرد

اما ظن خود شخص عامی که هیچ سوادى ندارد روی چه ملاکى هست خودش هم نمى داند. مى گوید به نظر من این ارجح مى آید. این ظن عامی منجز و معذر است و اگر به ظن عمل نکرد و در خلاف واقع قرار گرفت معذور نیست و اگر به ظن عمل کرد و در خلاف واقع قرار گرفت معذور نیست و اگر به ظن عمل کرد و در خلاف واقع قرار گرفت معذور است عند العقل و العقلاء. بنابر این پس طرف ظن که وهم است (فرض کنید مسأله به اینجا رسید که این عامی یک طرف مسأله برایش مظنون است برایش وقتی که ظن شد طرف دیگر مى شود موهوم. این عامی در حالیکه ظن دارد به وهم حق ندارد عمل کند یعنی وهم برای او نه منجز است لدی الاصابه و نه معذر است، احتمال مقابل ظن. این را هر کسى را که دیدم قدری تتبع کردم بنحو مطلق فرموده اند. حتی در بحث انسداد توی اصول که شیخ مفصل مطرح کرده اند باز این جهتی که مى خواهم عرض کنم بنحو مطلق بیان فرموده اند و به ذهنم نیست تفصیل در مسأله بنحو مطلق فرموده اند اگر انسداد شد و نوبت به اینجا رسید ظن حجت است معنایش این است که وهم منجز و معذر نیست و حق ندارد بطرف ظن که وهم است عمل کند.

اینجا یک عرض به نظر مى رسد و آن این است که ظن مراتب دارد و جاهای دیگر مراتبش را مى گویند: ظن قوی، متوسط، ضعیف و همه اش لا یعنی من الحق شیئاً مگر اطمینان که اطمینان موضوعاً از ظن خارج مى شود یا حکماً از ظن خارج است. یعنی فرض کنید احتمال ۵۱ درصد تا ۸۰ درصد همه اش ظن است، ۹۰ درصد ۹۵ درصد اطمینان است آن را نمى گوئیم. ظن ضعیف داریم ۵۱ به ۴۹، ظن متوسط، ۶۰ به ۴۰ درصد وهم، ظن قوی ۸۰ درصد به ۲۰ درصد وهم. در جائیکه ظن قوی باشد یا متوسط

باشد حرف، گیری ندارد چه شخص و چه مجتهد چه عامی اگر به بن بست رسید به ظن عمل کند و طرف ظن که وهم است منجز و معذر نیست. اما اگر ظن، ظن ضعیف شد که طرفش ولو وهم است اما نزدیکتر ظن است. ۵۱ درصد ظن است راجح است فقط رجحانش دقّی است، ۴۹ درصد مرجوح است. مرجوحیت ۴۹ درصد نسبت به ۵۱ درصد مرجوحیت ضعیف است و بین نیست. ۲۰ درصد مقابل ۸۰ درصد مرجوحیت بین است. ولی ۴۹ در مقابل ۵۱ درصد، آیا در همچنین جایی هم احتمال مرجوح، و هم باز منجز و معذر نیست؟ یک فرمایشی مرحوم حاج آقا رضا دارند که متأخرین از نظر ایشان غالباً پذیرفته‌اند، در کلمات مرحوم شیخ هم توی فقه و اصول برداشت می‌شود ولی حاج آقا رضا مفصل مطرح کرده‌اند. از باب تنظیر عرض می‌کنم، در ادله اگر دو خبر با هم تعارض پیدا کرد قاعده‌اش این است که تخییر یا احتیاط یا تراجیحی که در روایات ذکر شده است. موضوع تعارض چیست؟ تنافی است یعنی این دلیل نفی آن و آن نفی این می‌کند. در عام و خاص مطلق این تنافی نیست، اگر نسبت به موارد خاص، آنهم خاص مقدم است چون اظهر است. در عموم من وجه این تنافی در دو ماده افتراق نیست. چون به همدیگر کاری ندارد، انسان ابیض، انسان غیر ابیض، ابیض او را نمی‌گیرد و ابیض غیر انسان، دیوار سفید. تنافی‌شان در ماده اجتماع است. پس می‌ماند جایی که عموم مطلق نباشد چون خاص مقدم است تنافی نیست اصلاً. ابتداءً تنافی یری اما با تقدیم اظهر بر ظاهر که بناء عقلاست دیگر تنافی نمی‌ماند نسبت خاص، نسبت به عام هم که باز تنافی نیست چون خاص عام را نگرفته. در عموم من وجه و در دو مورد من وجه هم در دو افتراق تنافی نیست تنافی‌اش فقط در یک مورد است و آن مورد اجماع است. آنوقت تعارض که تنافی است گفته‌اند

نه آنکه عموم من وجه باشد نه عموم مطلق، اما فرمایشی که حاج آقا رضا مفصل دارند و مکرر هم رویش بنا کرده‌اند این است که گاهی بالدقه بین دلیلین عموم مطلق است. عام و خاص مطلق است اما به عرف که می‌دهید تنافی می‌بیند. بالدقه بین دلیلین عموم مطلق است. عام و خاص مطلق است، اما به عرف که می‌دهید متنافی می‌بیند اینها را. حاج آقا رضا می‌فرمایند: ادله‌ای که گفته است اگر دو دلیل با هم تعارض کرد تخییر است یا ترجیح یا هر چه، اینجا را می‌گیرد ولو دقة عموم من وجه است ولو دقه عموم مطلق است اما اگر عرف تنافی بین این دو دلیل دید باید گفت این دو حرف با هم منافات دارد از نظر عرفی نه دقّی. ایشان فرمودند احکام تعارض اینجا می‌آید. اگر کسی قائل به ترجیح است، ترجیح می‌گوید اگر کسی قائل به تخییر است تخییر و اگر کسی قائل به احتیاط است، احتیاط، هر چه در آنجا می‌گویند اینجا هم می‌گویند. در ما نحن فیه می‌خواهم همچنین عرضی را مطرح کنم که آیا اینکه ظن حجت است در مورد فقیه و منجز و معذر است در مورد عامی، آیا مطلق الظن حتی الظن ضعیف که ۵۱ درصد مقابل ۴۹ درصد که یعنی این عامی حق ندارد به آن طرف عمل کند یا نه، در قبل ۵۱ و ۴۹ درصد به عرفش بدهید، این ظن ضعیف را ظن حساب نمی‌کند گرچه دقه ظن است. یعنی وقتیکه گفته می‌شود *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* عرف ۷۰ درصد مقابل ۳۰ درصد حساب می‌کند ظن را. اما نه ۵۱ درصد مقابل ۴۹ درصد. این ولو موضوعاً عند الدقة ظن است چون راجح است و بالتیجه دو تا بیشتر است این ۵۱ آن ۴۹. یعنی روی حساب احتمالات که بگذارید، احتمال مطابقت با واقع اینطرف ۵۱ احتمال و آن طرف ۴۹ احتمال اما به عرف که بدهید ۴۹ و ۵۱ را متساوی حساب می‌کنند عرفاً، نه عرفاً مسامحیاً نه عرفاً حقیقه. در وقت ما

مسامحه و غیر مسامحه داریم. در عرف هم مسامحه و غیر مسامحه داریم. عرف حقیقهٔ ۴۹ درصد و ۵۱ درصد را به آن ظن و به این وهم نمی‌گوید. کلمه وهم را منصرف از ۴۹ درصد می‌داند و به ۳۰ درصد هم مقابل ۷۰ درصد می‌گوید. عرض این است که آقایان که فرموده‌اند ظن حجت است مراد ظن دقی است یا عرفی؟ اگر ظن دقی باشد که ظاهر اطلاق کلماتشان هست اینهم ظن است و این بیشتر از ۴۹ درصد است. اگر مراد ظن عرفی باشد از باب اینکه ادله به عرف گفته شده و ظواهر حجیت دارد. یعنی قرآن کریم که فرموده *ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً* و جائی که گفته می‌شود که ظن حجت است این به عرف که گفته شده مراد الظن به تعبیر آقایان بالحمل الشائع است یا الظن بالمعنی الدقی عقلی است. اگر مراد از ظن در کلمات فقهاء که فرموده‌اند عامی به ظنش عمل می‌کند، اگر مراد بالحمل الشائع باشد به این ظن و به آن وهم نمی‌گوید به این دو احتمالین متساوین می‌گویند. تساوی عرفی نه دقی که در مسأله بعد صاحب عروه مطرح کرده‌اند. اگر بگوئیم مراد از آن ظن دقی است، نه اینهم ظن است.

یک مطلبی هم اینجا و هم جاهای دیگر، احتیاج به این تأمل دارد اگر استظهار شد که مراد از ظن اطلاق است حتی الظن الضعیف بانزل المراتبه الضعف اشکال ندارد. اما اگر استظهار شد که مراد از ظن ظن عرفی است که ۵۱ یا ۵۲ را نمی‌گیرد و عرفاً به همه اینها می‌گویند احتمال. احتمالات متساویه، آنوقت احتمالات متساویه این یک مو بیشتر است آن دو مو کمتر. اما از نظر عرفی بالحمل الشائع که حمل شایع مبنای قضایای عرفیه است. وقتیکه کسی می‌گوید: زید قائم، قائم یک مفهوم است و زید یک مفهوم. زید یک وجوب خارجی است، زید ذات و عین است، قائم عرفی است یعنی قیام

وصف، عرفی، کیف است. چطور می شود ذات با عرض با هم اتحاد پیدا کنند. هیچوقت با هم اتحاد پیدا نمی کنند. وقتیکه می گوئیم این زید است و به همین اشاره می کنیم و همین متصف به قیام است، این یعنی چه؟ یعنی بالحمل الشائع. اگر توی دقت بروید این شخص منصف به قیام نیست دقه. چرا این نمی پذیریم و می گوئیم بالحمل الشائع؟ بالحمل الشائع ظهور عقلائی است، ادله، الفاظ در قرآن کریم، سنت مطهره، در سیره عترت طاهره و کلمات فقهاء به عرف گفته شده، وقتیکه برای عرف گفته شده باید از آن برداشت عرفی کرد، ریشه این غیر از بحث این است که عرف مرجع است در مفاهیم نه در مصادیق که آن یک بحث دیگر است.

بحث این است که کلمه ای که فقهاء فرمودند اینجا آیا بنحو دقت عقلی مراد است، یعنی اگر این شخص عمل به وهم ۴۹ درصد کرد که دقه اسمش وهم است، عرفاً بالجمل الشائع به این وهم نمی گویند، احتمالین متساویین می گویند ولو دقه فرق دارد و تساوی نیست. آیا معذور است اگر خلاف واقع درآمد یا نه؟

بعد از این مرحوم صاحب عروه آمده اند راجع به احتمال صحبت کرده اند. حالا اگر احتمالین متساویین شد. یک وقت شخصی برایش اطمینان حاصل می شود و شما بعنوان یک فقیه مطمئن می شوید که ظن ظن دقی و وهم یعنی وهم دقی اشکال ندارد. هم در ظن و هم در وهم، اگر کسی به نظرش آمد مراد دقه است بگوئید ۵۱ درصد معذر است و ۴۹ درصد معذر نیست عیبی ندارد. اگر کسی به نظرش عکس آمد که نه، ظن، ظن عرفی است، وهم، وهم عرفی است. اگر ۵۱ و ۴۹ درصد بود این ظن و وهم اسمش نیست این احتمالین است. عرفاً متساویین است ایضاً به این عمل می کند یعنی می گوید در همچنین جائی شک احتمالین می شود اینطور ظن دقی یا عرفاً ذو



احتمالین است. اگر هم یک فقیه شک کرد که ظن دقی است یا عرفی است. در همچنین جائی ما یک اصلی نداریم که به ما بگوید که ظن عرفی است یا دقی است. یعنی اگر کسی برداشت کرد که این ظن دقی است شک نیست که نوبت به اصلی عملی برسد. اگر کسی برداشت کرد که ظن عرفی است، شک نیست تا بخواهیم حکم شک و اصل عملی برایش بار کنیم. اما اگر یک فقیه سوم شک کرد و گفت واقع را نمی دانم، نتوانست به اینطرف یا آنطرف مطمئن شود. آیا ما یک اصل داریم که بگوید *الاصل في الظن الدقیة*؟ نه. آیا یک اصلی داریم که بگوید *الاصل في الظن العرفیة*؟ نه. اینجا فقیه به مقلد چه بگوید؟ لازم است تقدیم بداری یا ظن با آنطرفش در جای دقیه متساوی است. اگر نوبت به اینجا رسید وقتیکه موضوعاً دلیل نداریم و نوبت به شک رسید اینجا باید ظن را مقدم بردارد. در مورد شک روی یک مبنا و بناء در حال شک. مبنی این است که در باب تراحم عده‌ای می گویند: *محمتم الاهیة یجب تقدیمه*. اگر این مبنی را پذیرفتیم و یک بناء هم رویش بناء کردیم و آن این است گفتیم این مورد که مسأله را مقلد نمی داند و امرش دائر شد بین ظن دقی و وهم دقی ۵۱ و ۴۹ درصد. اینجا یا باید مظنون را مقدم بردارد ۵۱ درصد یا مخیر است بین آن مظنون و موهوم و حتی چون کسی نگفته ۴۹ درصد یجب تقدیمه. اگر گفتیم این مورد تعارض ملاک تراحم آن را نمی گیرد یعنی *محمتم الاهیة* است، در باب تراحم هم مبنی را تسلیم کردیم که *محمتم الاهیة* یجب تقدیمه باز هم در مورد شک در ما نحن فیه اینجا جانب ظن دقی را مقدم می داریم اما اگر اصل مبنی را در باب تراحم نپذیرفتیم یا در باب تراحم پذیرفتیم گفتیم ما نحن فیه مصداق تعارض است. ملاکاً هم تراحم نیست بنا بر این می شود مخیر بین ظن و وهم دقی.

## جلسه ۵۶۷

۳ ذیحجه ۱۴۲۴

مرحوم صاحب عروه در فرع هفتم این مسأله که فرع آخر است فرموده‌اند: فان لم یکن له ظن باحد الطرفين بینی علی احدهما.

مقلدی که مراتب ششگانه قبل برایش حاصل نشد، دسترسی به مرجع تقلید ندارد، احتیاط نتوانست بکند حتی ظن هم ندارد. باحد الطرفين، اینجا فرموده‌اند بینی علی احدهما. یکطرف را انجام دهد. فرض این است که نمی‌تواند احتیاط کند چون وقت ضیق است یا بخاطر اینکه دوران بین المحذورین است نمی‌تواند بین الطرفين جمع کند یا بخاطر اینکه عسر و حرج است احتیاط. بنا بر یک طرف می‌گذارد. دلیل این حکم چیست؟ این را تعبیر می‌کنند به تخییر عقلی. تخییر باب تفعیل است یعنی حکم کردن به اینکه طرف مخیر است. این حاکم به اینکه این شخص مخیر است کیست؟ شرع است؟ نه. عقل است. عقل می‌گوید یکی را انتخاب کن. اینکه عقل می‌گوید یکی را انتخاب کن یعنی می‌گوید در همچنین حالی وظیفه این شخص این است که احدهما را انتخاب کند. یک وقت است که مسأله دوران بین

المحذورین است نمی تواند احتیاط کند چون مسأله قابلیت ندارد.

حاکم به این تخییر یعنی حاکم به اینکه این مکلف در اینجا مخیر است چه کیست؟ عقل است چون دلیل شرعی اینجا نسبت به تخییر نداریم. در باب روایات داریم اذاً فتخییر فرموده. اما در همچنین جائی که امر از باب ناچاری موکول شد به خود مقلد عامی. اینجا شارع حکمی نکرده که چکار باید بکند. عقل می گوید این مکلف عامی مخیر است. این حاکم به تخییر عقل است.

در یک جائی عقل حکم می کند و در یک جاهائی نیست. این فرمایش مرحوم میرزای نائینی است و شیخ هم همین حرف را دارند. حرف عملی است. حاکم عقل است. یک وقت مورد مورد غیر دوران بین المحذورین است که حرف لا یأسی نیست، عقل حکم می کند که عبد مکلف است. اما در دوران بین محذورین فرموده اند اینجا عقل حکم ندارد و نه شرع حکم دارد. چون حکم مورد قابل لازم دارد. دوران بین المحذورین مورد قابل نیست. قابلیت حکم ندارد. اگر شخصی امرش دائر شد بین اینکه امروز سفر کند واجب است یا حرام. آیا می تواند هم سفر کند و هم سفر نکند؟ خیر. قابلیت تکلیف ندارد تا بگوئیم آن کسی که تکلیف کرده شرع است یا عقل. بلکه این لابدیت عقلیه است. یعنی عقل در اینجا حکم ندارد چون مورد قابلیت حکم ندارد، و انما عقل یری و درک می کند که این شخص چون لابد است از فعل یا ترک یا فاعل است یا تارک و تعبیر به تخییر عقلیه که غالباً فقهاء فرموده اند حتی خود مرحوم میرزای نائینی در فقهشان و اصولشان این یک مجاز است نه یک حقیقت چون حاکم به تخییری نیست چون امکان تخییر نیست. لابدیت عقلیه است. بله تخییر عقلی به یک معنی درست است که باز آنهم مجاز است بالحمل الشائع و آن این است که عقل به این عبد می گوید شما در اینمورد

مخیرید یعنی در همچنین موردی خود سفر برای شما لزوم ندارد. در مقابل ترکش، ترک سفر لزومی ندارد در مقابل سفر. تخییر می گوید عقل می گوید حالا که به اینجا رسید بر شما الزام نیست که وجود را مقدم بر ترک بدانید یا بر شما الزامی نیست که ترک را مقدم بر وجود بدانید. این تخییر عقلی است یا همان لابدیت عقلی است که عقل درک می کند.

مرحوم صاحب عروه در ذیل مسأله باز فرمایش قبلشان را اعاده کرده اند. فرموده اند: **وعلى التقادیر كلها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد** (دید ظنی که به آن عمل کرده بر خلاف فتوای مجتهد است یا احد الاحتمالین که به آن عمل کرده در موردی که ظن نبوده این احتمال خلاف فتوای مجتهد بوده است.) **ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة او القضاء.**

مرحوم عروه یک ملای محققى است بلا شک، تکرار این مطلب با فاصله دو سه خط در یک مسأله، چه احتیاجی داشت که ایشان بفرمایند فعليه الاعادة و القضاء؟ این یک مطلب علمی است اینجا، مطلب گسترده است، مطلبی است سیال در این مسأله، گرچه مسأله از بعد از آسید محمد کاظم یزدی قلیله الخلاف است اما قبلها یک عده از محققین تصریح به خلاف کرده اند و آن این است که صاحب عروه مسأله را دو تکه کرده اند در هفت فرعی که فرموده اند و آخر هر دو مسأله سه قول دارد که این یک قولش است. یک قول این است که مقلد اگر دسترسی به فتوای مجتهدش نداشت فرمودند که برود به شهرت عمل کند، بعد به اشهر، بعد احتیاط، بعد فتوای اوثق الاموات که تمام اینها رجوع به اهل خبره است اما اهل خبره ای که جامع الشرائط نیست، تکه بعد مسأله رجوع به ظن یا احتمال خود مکلف عامی است که اهل خبره نیست، مرحوم صاحب عروه می خواسته اند یا این را بفرمایند که اگر مقلد یک

مرجعی فتوای مرجع تقلیدش که برای او حجت است بدست نیاورد و نتوانست احتیاط کند چه به اهل خبره دیگر رجوع کرده باشد فقیه دیگر الاعلم فالاعلم، شهرت، اشهر، فقیه میت و چه به غیر اهل خبره رجوع کرده باشد بخاطر اینکه دسترسی به اهل خبره ندارد. به ظن خودش عمل کرد و اگر ظن نداشت به احتمال عمل کرد، اگر بعد برایش منکشف شد که فتوای مرجع تقلید خودش خلاف مشهور بوده که این عمل کرده و خلاف آن اوثق الامواتی بوده که عمل کرده و خلاف ظن و احتمال خودش بوده که عمل کرده است. در تمام اینها اعاده و قضاء دارد. اینکه دو بار ایشان تکرار کردند یکی بعد از رجوع به اهل خبره فرموده‌اند اعاده و قضاء می‌خواهد و دیگری بعد از اینکه عمل به ظن خودش یا احتمال خودش کرد.

این مسأله از عروه به بعد غالباً فقهاء فرمایش ایشان را پذیرفته‌اند و حاشیه نکرده‌اند. که اعظم قائل به آن هستند. یک قول گفته است اگر رجوع به اهل خبره کرده یا به شهرت یا به کسی که مأمور بوده شرعاً رجوع به او بکند بعد کشف خلاف شد با فتوای مجتهدش، کشف خلاف با واقع نشد، با آن حجتی شد که اگر آن حجت را می‌دانست جائز نبود منتقل شود به فالاعلم، مشهور، اوثق الاموات. در همچنین جایی اگر کشف خلاف با آن شد مطلقاً نه اعاده و نه قضاء لازم دارد. اما اگر کشف خلاف با ظن و احتمال خودش شد یعنی به ظن خودش عمل کرد و به احتمال خودش عمل کرد بعد منکشف شد که فتوای مجتهدش بر خلاف این است اینجا اعاده و قضاء احتیاج دارد.

یک قول دیگر است تفصیل بین اعاده و قضاء. گفته‌اند اگر انکشف الخلاف با ظن و احتمال خودش بوده اینجا هم اعاده و قضاء احتیاج دارد. اما اگر به اهل خبره رجوع کرده ولو از باب انسداد بعد دید این فالاعلم نظرش

مخالف نظر مجتهد خودش است در همچنین جائی گفته‌اند اگر وقت هست اعاده کند اما اگر وقت گذشته قضاء ندارد.

مرحوم صاحب عروه که دو بار فرمودند: اعاده و قضاء، می‌خواهند بگویند فرقی ندارد. کسی که مقلد مرجعی است که فتوای او برایش حجت است اگر دسترسی به فتوای او نداشت و احتیاط هم نتوانست بکند رجوع به فالاعلم کرد انکشاف که مخالف فتوای مرجع تقلیدش است باید اعاده کند حتی اگر بعد از ۵۰ سال بود و اگر فرزند اکبرش هم بعد فهمید باید اعمالش را قضاء کند.

چند عبارت از چند تا اعظم بعنوان نمونه بخوانم و وجهش را عرض کنم:

عبارت کاشف الغطاءست در کتاب کشف الغطاء، ج ۱ ص ۳۵ - بنی علی صححة ما تقدم من العمل سواء كان عن اجتهاد او تقليد ولو حصل العلم بخلافه اعاد ما فاد (علم نه حجت) یعنی بعد از عمل علم پیدا می‌کند که خلاف واقع انجام داده است اگر به فتوای مرجعش عمل کرد و بعد برایش علم حاصل شد خلاف واقع بوده آنجا هم اعاده لازم دارد چون فتوای مجتهد یک اماره که بیشتر نیست مگر در مواردی مثل لا تعاد که شارع استثناء فرموده است).

مرحوم شیخ انصاری رساله‌ای دارند بنام سرور العباد ص ۱ مسأله ۳، می‌فرمایند. شخصی شنید قول مجتهدش را از عادل‌ی که رجوع به عادل مأمور به است) و عمل کرد بعد خلافتش ظاهر شد. (مرحوم آسید محمد کاظم حاشیه زده‌اند: یعنی معلوم شد اشتباه در نقل) اگر وقت هست نمازش را اعاده کند و اگر وقت گذشته ضرر ندارد. هم صاحب عروه و هم مجدد فرموده‌اند: مشکل است، یعنی قضاء هم لازم دارد.

عین همین عبارت در مجمع المسائل است که به فتوای مرحوم میرزای بزرگ است و حواشی جماعتی از فقهاء به ایشان که یکی خود آسید محمد کاظم، مرحوم آخوند، آسید اسماعیل صدر و امیرزا محمد تقی شیرازی، آنجا عین همین عبارت است. که اگر وقت گذشته ضرر ندارد. معلوم می‌شود مرحوم میرزای بزرگ نظرشان در اینجا عوض شده است. ولی آسید محمد کاظم حاشیه کرده‌اند. که فرموده‌اند هم اعاده و هم قضاء می‌خواهد. ولی دیگران حاشیه نکرده‌اند.

یکی از شاگردان معروف صاحب جواهر بنام آشیخ زین العابدین مازندرانی که رساله‌ای دارند از عروه بزرگ‌تر و خود آسید محمد کاظم و دیگران آن را حاشیه کرده‌اند بنام ذخیره المعاد، عبارت ایشان اوضح از بقیه است: ص ۱۲. اگر مقلد بفهم خود از کتاب و غیره چیزی فهمید و مخالف واقع شود اعاده و قضاء لازم است.

در اینجا وجه دو طرف را اجمالاً ذکر کرده‌اند) بجهت آنکه معذور بوده نه مأمور و مثل اینکه فراموش کرده رأی مجتهد را و اعتقاد خطائی کرده و اگر عادل یا خود مجتهد خبر دهد اعاده و قضاء لازم نیست بجهت اینکه مأمور به امر شرعی بوده و امر شرعی ظاهری بحسب عرف و شرع منشأ سقوط اعاده و قضاء میباشد. جماعتی از فقهاء که حاشیه دارند بر اینجا که یکی خود مرحوم آشیخ زین العابدین هستند اینجا را حاشیه نکرده‌اند و پذیرفته‌اند. همین مسأله در عروه گذشت که اگر مسأله گو خطا کرد مقلد علیه الاعاده و القضاء.

## جلسه ۵۶۸

### ۴ ذیحجه ۱۴۲۴

مسأله انکشاف خلاف یک مسأله‌ای است که موارد مختلف دارد در اصول در بحث اجزاء مطرح است، در فقه در موارد مختلف مطرح می‌شود که یکی همین مسأله مذکوره است. در خود اصل مسأله در جائی اگر دلیل خاص داشته باشیم مثل لا تعاد در صلاة بنا بر قول شمولش للجاهل و بنا بر قول به شمول لا تعاد در این قسم از جاهل (جاهل ملتفت خوب در باب صلاة هست، اما در جائی که دلیل خاص نداریم و از ادله استفاده رکنیت و شرطیت واقعی نسبت به چیزی نشد. یک وقت از ادله شرطیت واقعی استفاده می‌شود در یک جائی. فرض کنید در باب طلاق اینکه دو شاهد عادل باید طلاق را بشنوند تا بینونت حاصل شود بین زوجین، جماعتی از ادله خاصه باب طلاق استفاده کرده‌اند که عدالت واقعی شرط واقعی است که اگر کسی طلاق داد و دو شاهد عادل نبودند گفته‌اند طلاق نبوده و اگر رفته شوهر کرده این عقد باطل است و وطی به شبهه بوده و احکام بر آن مرتب است. اینهم مورد بحث نیست که اگر از دلیل خاص در یک جائی کسی استفاده شرطیت واقعی کرد،



یعنی گفته عند الشارح اینطوری است بحث در جائی است که نه آن و نه این باشد. مثل معظم مسائل از اول باب تقلید تا آخر دیات. معظم مسائل نه ادله اینطرف و نه آنطرف دارد. نه برای اجزاء دلیل خاص هست مثل لا تعاد بنا بر آن دو مبنی و نه در عدم اجزاء دلیل خاص هست مثل باب طلاق و در همچنین جائی این وجود ثلاثه‌ای که دیروز عرض شد اجمالاً وجهش چیست؟ یک قول بود که قول مشهور است و صاحب عروه که اعاده و قضاء در هر دو قسم مسأله چه به اهل خیره رجوع کرده باشد بعد کشف شود مخالفتش با مرجع تقلیدش و چه به ظن شخصی یا احتمال عمل کرده باشد بعد کشف شود مخالفتش با مرجع تقلیدش. وجه این قول اصل عدم اجزاء است، اصل اولی این است که اگر شخصی عملی انجام داد و برایش منکشف شد عدم صحت این عمل چه انکشاف، انکشاف واقعی یا ظاهری و تعبدی باشد. اگر عدم صحتش منکشف شد آثار صحت بار نمی‌شود. اینکه نظر مرجع تقلیدش این بود که در صوم ارتماس مفطر است و این چون نظر مرجع تقلیدش را بدست نیاورده بود امرش منتهی شد که به ظنش عمل کند و به ظن خودش بعنوان یک عامی چه ربطی دارد به سر زیر آب کردن با صوم، ظن پیدا کرد به عدم مفطریّت. و در حال صوم سرش را زیر آب کرد بعد فتوای مرجع تقلیدش را پیدا کرد دید ایشان مفطر می‌داند، باید روزه را قضاء کند، اصل عدم اجزاء است و این خیال بوده نه حجت و هکذا در جائی که حجت عذری داشته است. دستش به مرجع تقلیدش نرسیده به قول فالاعلم عمل کرده است، فالاعلم گفت که ارتماس مفطر نیست و اینهم طبق قول او ارتماس کرده بود. حتی صاحب عروه در هر دو جا فرمود معظم فعلیه الاعاده و القضاء. بلکه معظم من حیث المجموع من تقدم. وجه قول دوم که تفصیل بود بین

اعاده در وقت و عدم المقضاء خارج الوقت، این وجهش، اما اعاده در وقت گفته‌اند اگر وقت هست و منکشف شد که عملی که انجام داده خلاف حجت بر او بوده ولو طبق حجت عذری انجام داده اما چون وقت هست دلیل اول هنوز باقی است. فرض کنید به فالاعلم مرجعه کرد گفته بود سوره در نماز کامله واجب نیست و او هم نماز کامله بدون سوره خوانده بود اتفاقاً مرجع تقلیدش پیدا شد و دسترسی قرار گرفت، پرسید، گفت: سوره کامله واجب است. اگر بگوئیم لا تعداد اینطور موارد را می‌گیرد خوب از باب لا تعداد اعاده نماز واجب نیست اما اگر گفتیم لا تعداد اینطور موارد را نمی‌گیرد. آنوقت چه چیزی به او می‌گوید نمازت درست است. می‌گویند دلیلی که می‌گوید نماز بخوان، این دلیل هنوز قائم است و وقت هم که نگذشته، برایش منکشف شد که حجتی که برایش حجت است فتوای مرجع تقلیدش این است که این نمازی که خوانده نماز نبوده و دلیل اقم الصلاة آن را می‌گرد. پس باید در وقت اعاده کند. در هر دو قسم چه رجوع به اهل خبره کرده باشد و چه رجوع به ظن شخصی یا احتمال خودش کرده باشد و اما خارج الوقت چرا قضاء نمی‌خواهد؟ چون یا ما می‌گوئیم القضاء بامر جدید یا القضاء تابع للأداء. اگر گفتیم القضاء بامر جدید که مشهور قائل هستند. چون یکی از مواردی که امر ساقط می‌شود همانطور که در فقه و اصول می‌گویند عصیان و یکی‌اش امثال است. اگر عبد عصیان کرد، ولو عصیان فعلی یعنی مخالفت و استحقاق عقاب نداشته باشد. اگر عبد عصیان کرد امثال امر را، امری که موقت به وقت بود و وقت گذشت، دلیل می‌خواهد که این امر بعد از وقت ایضاً باقی است، می‌گویند باید بر قضاء دلیل داشته باشیم. دلیلی که می‌گوید: ثم اتموا الصيام الى الليل می‌گوید وقت روزه از صبح تا شب است. حالا اگر

کسی از صبح تا شب روزه نگرفت، همان دلیل آیا می‌گوید که شب تا صبح روزه بگیر؟ نه، چون دلیل گفت: *الی اللیل و تحدید کرده أقم الصلاة لدلوك الشمس إلی غسق اللیل* شد، آن دلیل ساقط شد آن می‌گفت امر این است حدسش وقتیکه ساقط شد دلیلی دیگر می‌خواهد که بگوید بعد از وقت قضاء کن. بعضی در باب قضاء قائل شده و به روایات استدلال کرده‌اند و به ادله عقلانی و اصول عملیه استدلال کرده‌اند که اصل قضاء است. آن می‌شود تبعیه القضاء للاداء. مشهور این حرف را قبول نداشته و می‌گویند اصل عدم القضاء است. اگر گفته شد که القضاء بامر جدید گفته‌اند چون دلیل خاص نداریم اگر گفته شد که القضاء تابع للاداء. باز هم اینجا قضاء نمی‌خواهد. چرا؟ چون القضاء تابع للاداء اگر انجام نداد. غرض این است که این انجام داده و انجامی که داده معذور بوده، یا به اهل خبره رجوع کرده و یا به ظن و احتمال خودش عمل کرده که آنوقت راهی غیر از این نداشته، لهذا یک مجموعه‌ای از آقایان که تفریق بین اداء و قضاء کرده‌اند، گفته‌اند اگر وقت هست اعاده واجب و اگر وقت گذشته قضاء واجب نیست وجه مختصرش این است. اما کسانی که مطلقاً گفته‌اند نه اعاده و نه قضاء می‌خواهد تفصیل بین جائی که حجت شرعیه یا عقلانیه عمل کرده و به اهل خبره رجوع کرده از باب ادله خاصه تبعیه یا از باب بناء عقلاء در طرق اطاعت و معصیت، اینجا نه اعاده و نه قضاء می‌خواهد و اگر به ظن و احتمال عمل کرده هم اعاده و هم قضاء می‌خواهد وقتیکه کشف خلاف شد بخاطر اینکه ظن خودش و احتمال طریقت ندارد. این بخاطر صرف این است که استفاده شده از ادله چون یکی از مقدمات انسداد بود که اهمال واقعه جائز نیست یعنی جائز نیست در همچنین حالی نماز نخواند خوب پس باید نماز بخواند در همچنین جائی، عقل به او می‌گوید

حالا که راهی نداری به ظن خودت عمل کن.

مفصلین که فرموده‌اند اگر به حجت عمل کرد اعاده و قضاء نمی‌خواهد ولو حجت عذریه باشد با اینکه انکشف مخالفته با فتوای مرجع تقلیدش، وجه این چیست؟ وجهش همین است که در عبارت ذخیره المعاد بود، اجمالاً اگر شخصی فتوی مرجع تقلیدش را نداشت و راه احتیاط را هم نداشت نوبت به فالاعلم رسید، از او مسأله را پرسید گفت ارتماس مفطر نیست او هم ارتماس کرد بعد که فتوای مرجعش را پیدا کرد گفت ارتماس مفطر است. آقایانی که فرموده‌اند در همچنین جایی روزه‌های گذشته‌اش که ارتماس بوده ولو انکشف الخلاف با فتوای مرجعش قضاء نمی‌خواهد وجهش چیست؟ گفته‌اند فرق است بین معذور و مأمور. در جائیکه به ظن و احتمال خودش عمل کرده مأمور نیست و دلیلی به او نمی‌گوید که ظن برای تو حجت است و احتمال حجت است. دلیل به او می‌گوید شما حق نداری در این حالت نماز بخوانی، خوب چه کنیم راهی نداریم که نماز چطور بخوانم، عقل به او می‌گوید حالا بناست نماز را هر طوری که هست بخوانی طبق ظنت بخوان چون راهی دیگر نداری و این ظن و احتمال هیچ کاشفیتی در واقع ندارد. پس این معذور است نه مأمور. اما وقتیکه به فتوای فالاعلم مراجعه کرد در حال عدم اینکه فتوی مرجع تقلیدش را پیدا نکرد، در این حال این مأمور است من الشرع اگر بگوئیم ادله لفظیه در باب تقلید داریم که به نظر من داریم تبعاً به آقایانی که می‌گویند داریم. این مأمور مراجعه به اهل خبره اگر بگوئیم نداریم و ادله ارشادیه است یا اشکال سندی و یا دلالی یا هر دو دارد از قبل عقلاء و طریقیات عقلاء امرش می‌کند که به فالاعلم مراجعه کن و این مأمور بود و طبق مأموریت خودش عمل کرد. وقتیکه مأمور بود ولو در حال عذر

بود و عذر حال بودند اینکه عذر معین تکلیف بود. معین تکلیف طریقت عقلاء بود. و ادله تعدیه بود. چون مأمور بود گفته‌اند العقلاء در همچنین جاهائی یکتفون، پس در این مورد به این دلیل عرفی عقلائی اجزاء هست.

یک مثال عرض کنم. ائمه علیهم‌السلام در روایات متعدد دارد که ارجاع به روایت داده‌اند. محمد بن ابی عمیر را به محمد مسلم و دیگران را به دیگران ارجاع داده‌اند. اگر یک شخصی که امام به او فرمودند به زکریا ابن آدم مراجعه کن، او هم رفت از زکریا پرسید که در روزه ارتماسی جائز است یا نه؟ او هم گفت که ارتماس منافات با روزه ندارد، اینهم ارتماس کرد. بعد نه اینکه علم به بطلان روزه پیدا کرد آن مورد بحث نیست. یکوقت امام معصوم را می‌بیند و کشف خلاف می‌شود. یکوقت حجت اقوی استفاده می‌شود که زکریا بن آدم اینجا اشتباه کرده اما خود او می‌گوید اشتباه نکردم، فالاعلم فتوایش باقی است فقط این برایش حجت اعلم بود که بدست نیاورد آمد سر حجتی که اینهم حجت است و اهل خبره و طریقت دارد. فقط مادامیکه شخص دسترسی سر به اعلم دارد، این حجیت ندارد. اما وقتیکه دسترسی به اعلم نداشت همین حجت است چه در یک مسأله یا مسائل. حالا اگر بعد کشف شد که بین اعلم و زکریا ابن آدم اختلاف هست. او می‌گوید ارتماس مبطل روزه است، زکریا می‌گوید مبطل نیست. آیا از نظر عقلائی این کشف به غیر علم، بطلان حجه بحجه اقوی منها که مورد بحث است، آیا این موجب اعاده و قضاء هست یا از نظر عقلاء این مجزی است؟ گفته‌اند از نظر عقلاء مجزی است. چرا؟ چون هنوز هم معلوم نیست که مطابق با واقع باشد. فقط این شخص مادامی که دسترسی به اعلم داشت حق نداشت بقول غیر اعلم مراجعه کند. قول غیر اعلم حجت بود برای کسی که دسترسی به اعلم ندارد. قول شهرت حجت است

برای کسی که دسترسی به مجتهدش ندارد. حجت است نه عذر، طریقت دارد نه اینکه صرف عذر است. مأموریت عقلائییه یا تعبدیه دارد. در همچنین جائی اجزاء گفته‌اند طریقت عقلاء است و قتیکه دلیل خاصی بر خلافش نداشته باشیم. قاعده‌اش این است؟ طرق اطاعت و معصیت مربوط به عقلاست اگر تضییق و توسعه شرعی نباشد. بعضی بالاتر از این گفته‌اند، گفته‌اند حتی در جائی که علم قطعی پیدا شد به اینکه اشتباه کرده بود زکریا بن آدم مثلاً، مع ذلک بر این شخص اعاده و قضاء نمی‌خواهد. چرا؟ چون مأمور بوده است. یک قول در اجزاء هست که مطلق مجزی است در حجت نه در ظن شخصی عامی و احتمالش. یک قول عدم الاجزاء است مطلقاً که اینکه گفته است عدم الاجزاء مطلقاً فکر می‌کنیم هر کسی را که پیدا کنید که اینطور فرموده در فقه که بگردید می‌بینید خودش نتوانست پایبندش شود. نه بخاطر اینکه دلیل خاص نداشته، اگر جائی اجماع و دلیل خاصی بر اجزاء داریم بحثی نیست و نقض نمی‌شود. اما فکر می‌کنم قائلین بعدم الاجزاء مطلقاً، اینها در فقه نتوانسته‌اند پایبند به این قول شوند.

یک قول اجزاء است بعد الوقت و عدم الاجزاء فی الوقت. یک قول که مرحوم آخوند در کفایه به آن تصریح می‌کنند و استدلال به آن می‌کنند گرچه قدیماً و حدیثاً مخالف این قول هستند می‌فرمایند اگر به حجت عمل کرد، اجزاء نیست و اگر به اصول عملیه عمل کرده بود اجزاء هست. یعنی اگر شخصی به روایت عمل کرده بود بعد کشف خلاف شد اجزاء نیست اما اگر به استصحاب عمل کرده بود و بعد کشف خلاف شد فرموده‌اند اجزاء هست. علی کل چون یک بحثی پر فرع است و پر مسأله در فقه لهذا عنایت روی آن زیاد شده است. این وجوه ثلاثه این قول.

از باب اشباه و نظائر گرچه یک فوارقی با مسأله خود ایشان داشته باشد اما بالتیجه ممکن است برای جاهای دیگر از آن استفاده کند چند مورد را اشاره می‌کنم. در عروه کتاب صلاة، فصل فی مستحبات الجماعة و مکروهاتهما، در مسأله ۷ می‌فرمایند: اذا كان الامام يصلي اداءً أو قضاءً يقينياً و المأموم منحصر بمن يصلي احتياطاً، (مأموم دارد در ثوب دیگر که شک دارد اولی طاهر بوده یا نجس دارد نماز دوم را احتیاطی می‌خواند.) یشکل اجزاء حکم الجماعة من اغتفار زیادة الرکن. مأموم سرشار از رکوع برداشت دید امام هنوز در رکوع است این مأموم آیا حق دارد دوباره به رکوع برود؟ می‌فرمایند مشکل است. چرا؟ چون اگر این نماز نباشد تحقیق پیدا نکرده چون یک نفر بیشتر نیست. وقتیکه جماعت تحقق پیدا نکرده نمی‌تواند رکوع تبعی انجام دهد چون زیاده رکوع مطلقاً باطل است مگر تبعی باشد، در کجا؟ در جماعت، معلوم نیست که جماعت باشد یا اگر امام جماعت شک کرد، نگوئید نماز صحیح است و شک در ثانی مبطل است، نماز ظهر می‌خواند و شک کرد که در رکعات می‌تواند به مأموم رجوع کند؟ گفته‌اند: نه، چون معلوم نیست که جماعت باشد. نعم، لو كان الامام أو المأموم أو كلاهما يصلي باستصحاب الطهارة، نمی‌داند که چرت زده یا نه، استصحاب طهارة از حدث را می‌کند. اینجا در اثناء جماعت امام شک کرد در رکعت، آیا می‌تواند رجوع به مأموم کند؟ مأموم شک کرد در رکعت، آیا می‌تواند رجوع به امام کند؟ مأموم شک کرد در رکعت، می‌تواند رجوع به امام کند؟ صاحب عروه فرموده‌اند: لا بأس بجريان حکم الجماعة (در اینجا ولو احتمال می‌دهد که اصلاً جماعت تحقق پیدا نکرده باشد. چون اگر مأموم محدث باشد جماعتی نبوده و امام دارد فرادی می‌خواند. اگر امام محدث باشد مأموم دارد فرادی می‌خواند. اگر هر دو محدث باشند اصلاً

نمازی نیست) لانه و ان كان لم یحرز كونها صلاةً واقعية لاحتیال كون الاستصحاب مخالفاً للواقع (چون استصحاب که همیشه موافق با واقع نیست) الا انه حکم شرعی ظاهری صاحب عروه استدلال می کنند که این می تواند رکوع تبعی کند و رجوع مأموم به امام و امام در رکعت کند و احکام شک بار نمی شود در جائیکه جماعت باشد اما چون مقتضای استصحاب این است که این جماعت است اشکالی ندارد.



## جلسه ۵۶۹

۵ ذیحجه ۱۴۲۴

مسأله ۶۱: اذا قلّد مجتهداً ثم مات فقلّد غيره ثم مات، فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت او جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول او الثاني، الاظهر الثاني و الاحوط مراعات الاحتياط. احتياط بعد از فتوى احتياط استحبابى است يعنى هر جائى كه فتواى اين دو مجتهد مُرده موافق با احتياط است به آن عمل كند و هر جا هم كه متباينين است جمع بينهما كند مثل ظهر و جمعه كه هر دو را بخوانيد.

صاحب عروه يك صورت را متعرض نشده‌اند چون واضح است و كسى ديگر هم متعرض نشده فقط براى يكى از مطالب واضحه عرض مى‌كنم و آن اين است كه اگر مجتهد سوم كه زنده است و بعد از فوت آن دو مجتهد حجت براى اين مقلد فتواى زنده است و فتوايش براى مقلد حجت است اگر اين بقاء بر تقليد ميت را حرام مى‌داند، بحثى نيست نه بر فتواى اول و نه دوم باقى مى‌ماند. ولو اول و دوم خودشان جائز و يا واجب مى‌دانند بقاء را. چون بعد از موت يجوز او يجب البقاء مسأله‌اش گذشت و نمى‌شود بر ميت اعتماد كرد.

قبل از اینکه به بحث مسأله برسیم چند تمهید است عرض می‌کنم که بی‌مدخلیت در روشن شدن مسأله نیست:

۱- لا اشکال که خصوصیت ندارد دو مجتهد مرده، سه تا و چهار تا هم همینطور است. و در حکم فرقی نمی‌کند که مجتهد سوم یا ششم باشد اگر آن نظرش این است که بقاء بر تقلید میت واجب است یا جائز است، صاحب عروه می‌گویند باید به آن مجتهد آخری باقی بماند.

۲- اگر این مقلد تقلید مجتهد اول را که کرد، تقلیدش صحیح بود، بعد که او مُرد و تقلید مجتهد دوم را که کرد ایضاً تقلیدش صحیح بود، حالا که دومی مرده است می‌خواهد تقلید سوم کند و کرد، فرض در اینجا است که اگر دو تقلید قبل یا یکی از آنها باطل بوده البته به نظر مجتهد ثالث مراد از صحت و بطلان است. صحت و بطلان تقلید اول و دوم به نظر مجتهد اول یا دوم هیچ اثری فعلاً بر آن بار نیست بنابر مشهور. اینکه اگر تقلید مجتهد اول کرد و مُرد بعد تقلید مجتهد دوم کرد و او هم مرد و بعد تقلید سومی را کرد و سومی می‌گوید يجب یا يجوز البقاء، این باید بر تقلید اول بماند یا دوم، صاحب عروه فرموده‌اند: دوم. این در جائی است که به نظر مجتهد سوم که زنده است که می‌گوید يجب یا يجوز البقاء، به نظر این مجتهد تقلید این مقلد مجتهد اول را صحیح بوده و تقلید این شخص مجتهد دوم را نیز ایضاً صحیح بوده اما اگر به نظر این مجتهد تقلید این شخص برای هر دو باطل بوده بحث بقاء معنا ندارد. چون بقاء بر تقلید باطل معنی ندارد. چون يجب یا يجوز البقاء در جائی است که تقلید صحیح بوده است. اما اگر اصل بقاء موضوعاً تام نیست به نظر مجتهد سوم تقلید مجتهدهای اول و دوم هر دو باطل بوده است. حتی اگر مجتهد سوم نظرش يجب البقاء باشد يجب و يجوز البقاء علی تقلید الصحیح. یا

به نظر سوم بقاء بر تقلید اعلم ولو مرده باشد واجب است و این ترک وجوب کرده و تقلید مجتهد زنده را کرده، پس عدولش به مجتهد دوم اصلاً باطل بوده به نظر مجتهد سوم، ولو به نظر مجتهد آنوقت درست بوده است در همچنین جائی که صاحب عروه می‌فرماید: الاظهر الثانی، این مورد را ایشان نمی‌خواهد بگوید. چرا؟ چون تقلید این شخص بر مجتهد دوم باطل بوده و بنا بوده از مجتهد اول عدول نکند به زنده چون فرضاً اولی اعلم بوده و به نظر سوم بقاء بر اعلم واجب است. به نظر صاحب عروه وقتی درست است که تقلید دوم درست بوده و هکذا اگر تقلید این شخص مجتهد اول باطل بوده و تقلیدش از مجتهد ثانی صحیح بوده است، اینجا الاظهر نمی‌خواهد و متعین است یجوز یا یجب.

۳- اگر این مقلد تقلید مجتهد اول را مدتی کرد و آن مجتهد مُرد، بعد مجتهد ثانی زنده می‌گفت عدول به حی واجب و بقاء بر میت حرام است، مع ذلک این مقلد اعتناء نکرد و باقی ماند بر تقلید اول یا به عکس مجتهد دوم می‌گفت: **یجب البقاء**، ولی مقلد مع ذلک باقی ماند بر تقلید اول یا به عکس مجتهد دوم می‌گفت: **یجب البقاء**، ولی مقلد مع ذلک باقی نماند و عدول به زنده کرد، این برای شخصی که مجتهد دومش مرده و مقلد سومی شده است باید دید که نظر سوم چیست چون نظر این برایش حجت است. اگر مجتهد سوم می‌گوید **یجب البقاء یا یجوز البقاء**، بر تقلید مجتهد اول باقی می‌ماند ولو مجتهد دوم می‌گفته یحرم البقاء، این صرف یک تجری کرده بوده در زمان مجتهد دوم. پس ملاک مجتهد سوم است، چه مجتهد دوم حرام بداند بقاء را یا واجب بداند و این مخالفت کرده باشد. پس اگر این شخص عدول به مجتهد دوم کرده در حالیکه مجتهد دوم می‌گفته یجب البقاء، این مقلد آن وقت کار

بی خود کرده، اما اگر مجتهد الآن می گوید کار آنوقت درست بوده صرف یک تجری بوده است. مثل کسی که تقلید مجتهدی می کرده که آن مجتهد می گفته نماز جمعه واجب، مقلد نماز جمعه نمی خوانده بعد آن مجتهد فوت شده، حالا تقلید از یک مجتهد زنده کرده که می گوید نماز جمعه واجب نیست، نماز ظهر واجب است یعنی مجتهد زنده الآن می گوید نمازهای ظهری که خواندی فی محله یک تجری بوده اما آن نمازها قضاء ندارد. ملاک این مجتهد سوم چیست؟ پس فرمایش صاحب عروه اصلاً شامل اینجا نمی شود. اینها خارج از فرمایش ایشان است.

می آئیم سر فرمایش خود صاحب عروه، ایشان فرمودند که تقلید مجتهد دوم را بکنند. در مسأله بین خود صاحب عروه و محشین بعدی های صاحب عروه خلاف هست و شاید ۵ - ۶ قول در مسأله هست، اما عمده اش دو قول است، دو قول دیگر هم عده ای از اعظام فرمودند: قول اول قول خود صاحب عروه است، دو قول دیگر هم عده ای از اعظام فرمودند: قول اول قول خود صاحب عروه است، صاحب عروه و یک عده ای دیگر که عروه را حاشیه نکرده اند مثل مرحوم والد، مرحوم اخوی، میرزای نائینی: حاج شیخ عبدالکریم حائری، آقای بروجردی و فرمایش صاحب عروه را قبول کرده اند که در اینجا که مجتهد سوم می گوید يجب البقاء یا يجوز البقاء باید بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند یا اینکه جائز است باقی بماند.

قول دوم که قائلش را پیدا نکردم گرچه گفته شده و عکس این قول است که بگوئیم در همچین بر فرض صحت تقلیدین، اما اگر مقلد دوم باطل است مورد بحث نیست، اینکه برگردد به تقلید اول، مجتهد سوم که می گوید يجب البقاء یا يجوز البقاء، بر تقلید مجتهد اول باقی بماند وجوباً یا جوازاً.

قول سوم که از اقوال معروفه هست که مجموعه‌ای از اعظام قائل شده‌اند مثل مرحوم آسید عبد الهادی، حاج آقا حسین قمی، مرحوم آقا ضیاء در اینجا دو قول دارند. نهایتاً الاحکام ج ۴ - ص ۲۶۷ که حرفشان در اصول با حاشیه عروه فرق دارد. در اصول قول سوم را انتخاب کرده‌اند. قول سوم تفصیل است گفته‌اند فرق می‌کند اگر مجتهد یجب و یجوز با هم فرق می‌کند. قائلین به این قول فرموده‌اند اگر مجتهد سوم می‌گوید یجوز البقاء، می‌تواند باقی بماند و اگر بخواهد باقی بماند باید بر تقلید دوم باقی بماند اما اگر مجتهد سوم می‌گوید یجب البقاء، باید به تقلید اول برگردد. صحبتش می‌آید که ملاک بحث چیست و این اختلاف از چه درست شده است.

۴- مرحوم آقا ضیاء در حاشیه عروه فرموده‌اند و در اصول بعنوان احتمال ذکر کرده‌اند. و این قول، قول به تخییر است، اگر مجتهد سوم می‌گوید: یجب البقاء یا یجوز البقاء مقلد مختار است که به تقلید اول باقی بماند که مدتی در زمان دوم آن را ترک کرده بوده و می‌خواهد به تقلید دوم باقی بماند. باید ببینیم ریشه این اختلافات که اعظام در آن اختلاف زیادی دارند چیست؟

## جلسه ۵۷۰

### ۱۱ ذیحجه ۱۴۲۴

مسأله این بود که شخصی تقلید یک مرجع را کرد فوت شد تقلید مرجع دیگر کرد فوت شد حالا اگر بخواهد باقی بماند باید به مرجع حی رجوع کند، فتوای خود مرجع میت در جواز بقاء بالمعنی الاعم دوری است لذا باید به یک مرجع سوم که زنده است ببیند جائز است باقی بماند یا نه؟ اگر مرجع سوم می گوید حرام است باقیماندن، بحثی نیست و خلافی نیست چه مطلقاً حرام بداند یا در آن مورد حرام بداند، فرضاً حی اعلم از میت است و گفته که بقاء بر میت جائز نیست اما اگر سوم گفت: يجب البقاء یا مطلقاً یا میت اعلم است. یا حی گفت يجوز البقاء. این بقاء در مجتهد اول که عدول کرد از او به مجتهد دوم یا بر مجتهد دوم باقی بماند. این مورد خلاف بین اعظام شده که اقوالی را نقل کردم. ملاک این خلاف چیست؟ مسأله ملاکش چیست تا در اثر آن ملاک ببینیم خلاف چیست؟ یک خلاف مبنائی است که مهم است و یک خلاف بنائی هست که بعد عرض می کنم. عمده خلاف مبنائی است. اعظامی که خلاف کرده اند اینطرف یا آنطرف مثل مرحوم میرزای نائینی و حاج شیخ و

آقای بروجردی و صاحب عروه، مبنای اختلافشان چیست؟ تا مبنایمان را چه قرار دهیم تا در اثر آن چه بگوئیم؟

صاحب عروه و جماعتی فرموده بودند که باید اگر بخواهد باقی بماند چه وجوباً و چه جوازاً بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند نه اول که از او بعد از موتش عدول کرد. جماعتی دیگر گفته‌اند فرق می‌کند که مجتهد سوم بگوید يجب البقاء یا يجوز البقاء اگر گفت يجوز البقاء که باید بر تقلید مجتهد دوم باقی بماند اما اگر گفت يجب البقاء باید برگردد به تقلید مجتهد اول. مبنای این خلاف چیست؟

مبنای این خلاف صحت و تقلید الثانی و عدم صحت تقلید الثانی. مبنای این خلاف این است که وقتیکه مجتهد اول مُرد و عدول کرد به مجتهد دوم که او هم مُرده باید ببینید مجتهد سوم نظرش چیست، این عدول چند سال قبلش از مجتهد اول به دوم، این عدول آیا به نظر مجتهد سوم صحیح بوده یا باطل؟ اگر گفتیم عدولش صحیح بوده پس تقلیدش برای مجتهد دوم که حالا فوت شده صحیح بوده. مجتهد سوم می‌گوید يجب البقاء، یعنی بر مجتهد دوم، می‌گوید: اما اگر عدولش از مجتهد اول بعد موته به مجتهد دوم باطل بود، به نظر مجتهد سوم، پس این مدتی که داشته از مجتهد دوم تقلید میکرده به نظر مجتهد فعلی تقلیدش باطل بوده و از همان اول که مجتهد اول فوت شده بنا بود که باقی بماند بر مجتهد اول، چون مجتهد دوم می‌گفته عدول به حی جائز یا واجب است عدول کرد. اما به نظر مجتهد سوم عدولش بعد از موت مجتهد اول به دوم، این عدول باطل بوده و اینمدت هم تقلیدش باطل بوده، اگر این است پس بقاء باید بقاء بر مجتهد اول باشد و برگردد به مجتهد اول. پس این مبنی است که باید مورد تأمل قرار گیرد.

یک مسأله‌ای در عروه گذشت که این مبتنی بر آن مسأله است. مسأله ۵۳ که اگر کسی تقلید مجتهدی را می‌کرد و طبق فتوای آن مجتهد اعمالی را انجام داده بود و بعد به مجتهد دیگر عدول کرد که به نظر این مجتهد فعلی اعمال سابق باطل بوده، آیا اعاده و قضاء می‌خواهد اعمال سابق یا نه؟ این بحث تابع آن مسأله است. یعنی اگر شخصی در وقتی عمل به حجت آن وقت کرد بعد حجت بعدی گفت اعمال سابقه‌ات در همان وقت هم باطل بوده و آن حجت آنوقت خیال بوده، صاحب عروه فرموده‌اند و جماعتی قبول کرده‌اند و ما هم قبول کرده‌ایم فرمایش ایشان را که از این به بعد باید طبق فتوای مجتهد فعلی عمل کند اما نسبت به اعمال گذشته‌اش اعاده نمی‌خواهد و صحیح است. اگر ما در آن مسأله قائل شدیم که شخصی در زمانی عملی انجام داد که حجت او در آن زمان می‌گفت عملت درست است بعد الآن حجت دیگری دارد، حجت این زمان می‌گوید اعمال گذشته است باطل بوده، در مسأله ۵۳ گفته اعمال گذشته صحیح است، از این به بعد باید طبق این حجت عمل کرد، اگر ما این حرف را در مسأله ۵۲ پذیرفتیم که صاحب عروه هم پذیرفته‌اند قاعده‌اش این است که بگوئیم تقلید مجتهد دوم در وقت مجتهد دوم صحیح بوده، ولو مجتهد سوم الآن می‌گوید به نظر من تقلید مجتهد دوم در همان قدیم باطل بوده است. نظرش مجتهد سوم از حالا به بعد برای این شخص حجت است اما مال قبل خیر. اگر ما این را گفتیم و مبنی این شد، قاعده‌اش این است که در مسأله ۶۱ همانطور که صاحب عروه فرموده‌اند بگوئیم این که تقلید مجتهد سوم را کرد مجتهد سوم می‌گوید عدولت به مجتهد دوم باطل بوده، این موجب بطلان عدول به مجتهد دوم نمی‌شود. بلکه عدول به مجتهد دوم چون در آن زمان مجتهد گفته این عدول صحیح است، الآن هم عدول در آن زمان



يعتبر صحيحاً، پس تقلیدش برای مجتهد دوم تقلید درست بوده ولو مجتهد الآن می گوید باطل بوده. حالا مجتهد می گوید بر تقلید صحیح اگر مجتهد مرد می توانی باقی بمانی، این باید بر مجتهد دوم باقی بماند. اینجا فرقی نمی کند چه مجتهد سوم بگوید يجب یا يجوز البقاء. چون بنا شد تقلید مجتهد دوم را بگوئیم صحیح است ولو مجتهد سوم بگوید باطل بوده اگر مجتهد سوم می گوید يجب البقاء، واجب است که باقی بماند. پس متعلق وجوب و جواز بقاء هر دو روی این مبنی تقلید مجتهد دوم می شود: اگر مسأله ۵۳ را اینطور گفتیم.

اما اگر مسأله ۵۳ بجای لا يجب عليه اعادة الاعمال السابقة گفتیم يجب عليه اعادة اعمال السابقة که بعضی فرموده اند و اگر کسی گفت اصل عدم اجزاء است و باب تقلید استثناء نیست چه فتوای مجتهد واحد عوض شود اصل عدم اجزاء است و چه خود مجتهد برای مقلد عوض شود. مجتهد قبل بمیرد مجتهد دوم فتوایش این باشد که اعمالی که طبق نظر مجتهد قبل از زمان حیاتش انجام دادی باطل بوده و ما اجزاء قائل نشویم.

اگر در مسأله ۵۳ مبنی عدم اجزاء بود حتی در باب تقلید، در اینجا این تفصیلی که عرض شد می آید و آن این است که مجتهد سوم (بنابر این مبنی، عدم اجزاء حتی در باب تقلید) فرق می کند. بگوید يجب البقاء علی تقلید المیت یا بگوید يجوز البقاء علی تقلید المیت، اگر بگوید يجب البقاء اینجا این شخص عدولش از مجتهد اول به دوم باطل بوده چون فتوای سوم می گوید يجب البقاء، همان وقت که مجتهد اول فوت شد بنا بوده که باقی بماند و عدولش به مجتهد زنده باطل بوده، پس باید برگردد به مجتهد اول، اما اگر مجتهد سوم فتوایش این است که يجوز البقاء علی تقلید المیت، اگر بگوید يجب

البقاء اینجا این شخص عدولش از مجتهد اول به دوم باطل بوده چون فتوای سوم می گوید يجب البقاء، همان وقت که مجتهد اول فوت شد بنا بوده که باقی بماند و عدولش به مجتهد زنده باطل بوده، پس باید برگردد به مجتهد اول، اما اگر مجتهد سوم فتوایش این است که يجوز البقاء و يجوز العدول، این مقلد وقتیکه مجتهد اولش فوت شده برایش جائز بوده که باقی بر میت بماند یا عدول کند و این عدول کرده پس عدولش صحیح بوده، پس تقلید این شخص برای مجتهد دوم صحیح بوده، وقتیکه تقلید صحیح بوده مجتهد سوم می گوید يجوز البقاء این باقی می ماند بر تقلید صحیح که مجتهد دوم باشد. پس باید مبنی را در مسأله ۵۳ درست کرد. اگر بگویند يجب البقاء که باید به تقلید اول برگردد و بگویند يجوز البقاء که بر تقلید دوم باقی بماند. اما اگر قائل بالاجزاء شدیم در باب تقلید، مطلقاً باقی می ماند بر تقلید دوم چون تقلید دوم مطلقاً صحیح است. این مبنای این حرف و در مسأله ۵۳. بالتیجه همانطور که صحبت شد مبنی بر این شد که در باب تقلید اجزاء را قائلیم بخاطر بناء عقلاء یا هر چیز دیگر که شخص عامی وقتی که رجوع به اهل خبره می کند و اهل خبره یک چیزی را تصحیح می کنند و سالها به قول اهل خبره عمل می کند دیگر اگر رجوع به اهل خبره دیگر کرد که به نظر اهل خبره دیگر آن اعمال گذشته باطل است نمی آید کل عمرش را بهم بریزد و این بنای عقلاء نیست و در این مورد قائل به اجزاء هستند. اگر اجماع را هم تام دانستیم که شیخ نقل کردند و اگر گفتیم بر فرض اجماع نباشد شهرت است. بالتیجه ما فی محله حرف را پذیرفتیم. چون پذیرفتیم پس فرمایش صاحب عروه را در مسأله ۶۱ ایضاً می پذیریم و تفصیل قائل نمی شویم. یعنی می گوئیم مجتهد سوم که می گوید يجب البقاء یا يجوز البقاء، در هر دو صورت بقاء و جوباً یا جوازاً

نسبت به مجتهد دوم است نه اول.

اینجا یک حرف بنائی هست که عرض شد این مسأله ۶۱ مبتنی بر مسأله ۵۳ است. اصلاً در دو مسأله باید یک نظر باشد آنطور که اجمالاً عرض شد. فقط باید بینیم کسانی از فقهاء و محشین عروه در مسأله ۵۳ حاشیه نکرده‌اند و فرمایش صاحب عروه را نپذیرفته‌اند اما دو مسأله ۶۱ حاشیه کرده‌اند و فرمایش صاحب عروه را نپذیرفته‌اند، باید دید این چه وجهی دارد. آیا به نظر اینها دو مسأله فرق می‌کند، یعنی این مسأله بر آن مبتنی نیست، که می‌گفت مجتهد الآن می‌گوید اعمالی که طبق فتوای مجتهد قبل انجام دادی اعاده نمی‌خواهد یا بگوید اعاده می‌خواهد. کسانی که گفته‌اند اعاده نمی‌خواهد حاشیه نکرده‌اند، این تفصیلی که اینجا فرموده‌اند آنجا فرموده‌اند که اعاده نمی‌خواهد علی تفصیل، اما اینجا که ایشان فرمود باقی بماند بر تقلید مجتهد دوم، فرموده‌اند این در صورتی است که مجتهد سوم بگوید يجوز البقاء، اما اگر بگوید **يجب البقاء، لا يجوز البقاء** بر تقلید مجتهد دوم، وجهش چیست؟

یک وجهی که باور داشته باشیم به نظرم نرسید غیر از اینکه بخواهیم توجه کنیم چون مسأله را اینجا گفته‌اند یعنی عن ذکره هناک.

ملاحظه کنید تخییری که مرحوم آقا ضیاء در حاشیه عروه دارند بینیم می‌توانیم تخییر را بپذیریم که مخیر است بین اینکه باقی بر مجتهد اول بماند و بین اینکه باقی بر مجتهد دوم بماند. چون همه غیر از مرحوم آقا ضیاء گفته‌اند یا اول یا دوم یا مطلق گفته‌اند، دوم که صاحب عروه فرموده بود و هیچکس تخییر را در اینجا نگفته است.

## جلسه ۵۷۱

### ۱۲ ذیحجه ۱۴۲۴

یک فرمایشی آقا ضیاء اینجا دارند. اصل مسأله و مبنایش گذشت در مسأله ۱۰ باب تقلید عروه که این مطلب در اینجا مبتنی بر آن مسأله است. در مسأله ۱۰ صاحب عروه فرمودند: **اذا عدل عن المیت الی الحي لا يجوز له العود الی المیت**. بعد از فوت مرجعش اگر عدول به یک حی کرد فرقی نمی کند که چند روز از این حی تقلید کرده باشد آیا حق دارد که به مرجع سابق که فوت شده برگردد یا نه؟ صاحب عروه و بعدی های ایشان فرمودند که نه حق ندارد چون تقلید ابتدائی است و قتیکه از میت عدول کرد، اگر باقی می ماند بر تقلید میت، بنابر مشهور تقلیدش درست بود حالا که عدول به حی کرد تقلید سابقش قطع شد و مقلد مجتهد زنده است. حالا که مقلد مجتهد زنده است اگر بخواهد برگردد به میت ولو حتی که سابقاً از او تقلید می کرده و سالها مقلدش بوده است. الآن تقلید ابتدائی است و جائز نیست. مرحوم آقا ضیاء در مسأله ۱۰ حاشیه کرده اند و غالباً هم حاشیه ندارند و فرمایش عروه را قبول کرده اند که تقلید ابتدائی است. ما نحن فیه مبتنی بر این مسأله است و مسأله ما این بود که

شخصی مقلد مجتهدی بود که فوت شد مقلد مجتهد زنده شد، مجتهد دوم هم فوت شد حالا مقلد مجتهد سوم شده، مجتهد سوم می گوید **يجوز البقاء علی تقلید المیت** یا می گوید **يجب البقاء علی تقلید المیت** باید مقلد به میت اول باقی بماند یا میت دوم، صحبت‌هایی که شد.

مرحوم آقا ضیاء فرمودند: مخیر است بین اینکه باقی بر تقلید مجتهد دوم بماند یا برود سر تقلید مجتهد اول. این تخییر مدرکش چیست و دلیلش چیست تام است یا نه؟ در این حواشی‌ای که من دیده‌ام تنها ایشان این حرف را زده‌اند.

مدرکش این است که تقلید میت ابتداءً بنا بر عدم جوازش است و تسالم هم بر آن هست و دلیل لفظی ندارد که لا يجوز تقلید المیت ابتداءً که ما بخواهیم به آن اطلاق لفظی تمسک کنیم، بلکه دلیلش اجماع است یا استفاده بعضی فقهاء از بعضی روایات باب تقلید که در باب قضاء است و از آن تقلید هم استفاده شده، انظروا الی رجل منکم یعنی رجل حی. حالا بحث نیست که دلیل حیات ابتداءً در تقلید میت چیست، بالتیجه تقلید میت ابتداءً جائز نیست، باید ببینیم دلیلی که می گوید تقلید میت ابتداءً جائز نیست، اینطور میتی که شخص سالها مقلدش بوده را هم می گیرد یا نه؟ اگر ما باشیم و این جمله کلمه ابتداءً امتناعی ندارد که این را بگیرد **علی ما فیہ من التأمل**، اما یک همچنین لفظی نداریم. اگر اجماعی که به آن استدلال شده است (اینها وجه فرمایش مرحوم آقا ضیاء است که عرض می کنم) بر عدم جواز تقلید میت ابتداءً این اجماع یک معقدی داشت و در آن معقد کلمه ابتداءً بکار رفته بود یعنی تمام فقهای که فرموده بودند تقلید میت ابتداءً جائز نیست با همین لفظ فرموده بودند "ابتداءً" یعنی اجماع فقهاء بر عدم جواز تقلید ابتداءً بر کلمه ابتداءً بوده

و این کلمه ابتداءً که اطلاق دارد و ما نحن فیه را می‌گیرد این کلمه مورد اجماع شده و اجماع که حجت است، پس این اجماع بر اطلاق است ولو اجماع دلیل لیبی است اما متعلق اجماع یک لفظ مطلق است. اگر این باشد که باز هم حرف خوبی است و آقایان جاهای دیگر قبول دارند، اما این هم نیست. یعنی شما در کلمات فقہائی که نهی از تقلید میت ابتداءً کرده‌اند اینطور نیست که همه‌شان کلمه ابتداءً را استعمال کرده باشند تا اینکه این کلمه چون اطلاق دارد پس ما بگوئیم متعلق اجماع و معقد اجماع اطلاق دارد و ما نحن فیه را بگیرد. آنوقت لا یخرج اجماع اینکه دلیل لیبی است.

اگر ما گفتیم خارجاً این تقلید میت است ابتداءً عیبی ندارد، اما قدر متعین از تقلید میت ابتداءً این است که یک شخصی الآن بالغ شده می‌خواهد تقلید آسید محمد کاظم یزدی کند و این تقلید ابتدائی است. اصلاً منصرف از تعبیرها همین است. یعنی وقتیکه می‌گویند تقلید میت ابتداءً لا یجوز، یعنی کسی که حالا می‌خواهد تقلید کند و شروع به تقلید کند مجتهدی که می‌خواهد تقلیدش کند باید زنده باشد نه مُرده، اما کسی که سالها مقلد مجتهدی بود و به فتوایش هم عمل کرده حالا او فوت شده و مقلد به یک زنده عدول کرده حالا می‌خواهد به مجتهد قبل اگر به او بگویند ابتداءً لا اقل محرز نیست که دلیل شاملش شود یعنی دلیل منع از دلیل تقلید میت، وقتیکه محرز نبود، می‌شویم مثل شروط مرجع تقلیدی که محرز نیست که ادله منع آن را بگیرد مثل شرطیت اینکه مرجع تقلید نابینا نباشد و بتواند بنویسد با شروط دیگر که حدود بیست شرط مطرح کرده‌اند. اگر نوبت رسید به شک در اینکه دلیل منع از تقلید مجتهد میت ابتداءً شامل اینطور میت نشود که شخص سابق مقلدش بوده آنوقت ما می‌مانیم و دلیل العقل و بناء العقلاء الاطلاقات الشرعیة.

اگر کسی در باب تقلید بنائش روی بنای عقلاست که جمهره‌ای از متأخرین می‌گویند عمده دلیل تقلید بناء عقلاست و عقلاء به اهل خبره در حدسیات مراجعه می‌کنند و منجز و معذر می‌دانند قول اهل خبره را الا به شروطی که شارع اضافه فرموده، شروطی محرز باشد که شارع اضافه فرموده نه شروطی که گفته باشند بعضی از فقهاء ولی محرز نباشد. پس بنای عقلاء برایش میت و حی فرقی نمی‌کند و احدی هم در بناء عقلاء این ادعا را نکرده است. دلیل عقلی هم که رجوع جاهل به عالم باشد، العالم علمش مهم است زنده یا مرده، یعنی رجوع به فکر ابن سینا در طب و فکر مهندس در عمارت و فکر وکیل در قانون، فرق نمی‌کند که صاحب فکر زنده باشد یا مرده، عالم است، علمش مهم است که نوشته یا شفهاً نقل شده و اینهم جاهل است که رجوع به عالم می‌کند. می‌آئیم در باب روایات، در باب روایات آقایان باب تقلید را از همان روایات ارجاعیه به روات استفاده کرده‌اند. یا ارجاع در باب قضاء، انظروا الی رجل منکم ممن قد روی حدیثنا، حالا در ظهور عقلانی فرق می‌کند که این رجل محمد بن مسلم یا ابن ابی عمیر باشد زنده باشد یا حرفه‌ایش را نوشته باشد و فوت شده و ما رجوع به حرفه‌ایش می‌کنیم.

یا آفیونس بن عبد الرحمن ثقۀ آخذ عنه معالم دینی؟ قال نعم، العَمَری و ابنه ثقتان ما أديا الیک عنی فأنی یؤدیان، که اینها هم روایات ارجاعیه است نه در باب قضاء، در باب احکام که فقهاء در باب تقلید به هر دو طائفه استدلال کرده‌اند. آنوقت اگر ما باشیم و روایات در ظهور روایات برداشت نمی‌شود که باید زنده باشد و میت را شامل شود. مناسبت حکم و موضوع هم یؤید که حیات خصوصیت ندارد. اگر هم کسی مثل صاحب جواهر و جماعتی که تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام را حجت می‌دانند تمسک کنند به روایتی که

در آن ماده تقلید بکار برده شده، روایت حضرت صادق علیه السلام **فللعوام أن يقلدوه**، اگر هم کسی بخواهد تمسک به این کند که تقلیده، تقلید از نظر عرفی یعنی متابعه الغیر بلا معرفه دلیله و صحه دلیله و عدم صحه دلیله. همین که مریض می شود و طبیب می گوید اینرا بخورد و این دواها را بخور، این مریض مقلد این طبیب است از نظر ظهور عرفی، یعنی حرفهای این طبیب را بدون اینکه بدانند مدرک این حرفها چیست عمل می کنند. آنوقت در این هم خصوصیت حیاه برداشت نمی شود.

مرحوم آقا ضیاء بخاطر این حرفها که البته جاهای دیگر متفرق زده اند هم در مسأله ۱۰ حاشیه زده اند و اینجا هم حاشیه مفصل دارند که والحاصل اینکه مجتهد زنده سوم می گوید **يجب البقاء علی المیت یا يجوز البقاء علی تقلید المیت**، باید تقلید مجتهد دوم را بکنند با تفصیلی که گفته شد و که بالتیجه ما تفصیل را نپذیرفتیم و فرمایش صاحب عروه و بقیه را پذیرفتیم که مطلقاً باید تقلید مجتهد دوم را بکنند. آیا می تواند تقلید مجتهد اول را هم بکند علی سبیل البدل، یعنی مخیر است یا نه؟ اگر گفتیم هذا تقلید ابتدائی چون عدول کرد. همان وقت که مجتهد اول مُرد و این مقلد عدول به مجتهد دوم کرد دیگر تقلید منقطع شد که مشهور همین را فرموده اند، اگر بخواهد دوباره به مجتهد اول برگردد و تقلید ابتدائی است، اگر این را گفتیم که مشهور از عروه به بعد این را فرموده اند بقاء بر تقلید میت جائز است آنوقت متفرع کرده اند این فروع را، لهذا اگر این را گفتیم برگشت به مجتهد اول تقلید ابتدائی است که جائز نیست.

مرحوم آقا ضیاء تشکیک دارند که این چرا تقلید ابتدائی است: اولاً: تقلید ابتدائی نیست و مقلد این مجتهد بوده و فرض کنید سالها مقلدش بوده عرفاً به



آن تقلید ابتدائی نمی‌گویند، بر فرض که تقلید ابتدائی بگویند ما یک دلیل مطلق که نداریم که بگوید تقلید ابتدائی لا یجوز تا به اطلاق ماده ابتداء بخواهیم بگویم تقلید ابتدائی است و انما اجماع بوده و بر فرض کسی از آقایان از بعضی از روایات **باب تقلید مثل انظروا الی رجل منکم** گفته‌اند: انظروا الی رجل یعنی زنده و این زنده نیست، بر فرض این باشد و ما تمسک به روایات باب تقلید برای حجیت تقلید کنیم و نگوئیم دلیلش منحصر به بناء عقلاء و دلیل عقل است، باز هم روایات دیگری داریم که از آن این ظهور در نمی‌آید آنوقت می‌شود مثبتین آنوقت انظروا الی رجل مجتهد مرده را نمی‌گیرد، اشکالی ندارد. اما فرض کنید العمری و ابنه ثقتان، مرده او را هم می‌گیرد. اگر عمری فوت شده بود و شخصی رفت از پسر عمری یک مسأله‌ای پرسید، پسر عمری گفت از پدرم مسأله را پرسیدند اینطور جواب داد، آیا از نظر ظهور عرفی گیری دارد که سائلی که مسأله پرسیده علم به قول پدر عمری بکند، آیا از نظر عرفی فرقی می‌کنند، آیا ادیاً لازم است خود عمری گفته باشد یا پسرش بعد از فوتش از عمری نقل کرده باشد. مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند فرق نمی‌کند، اولاً لیس تقلیداً ابتدائياً و ثانیاً بر فرض بگوئیم تقلید ابتدائی است در صغری، ما این کبری را قبول نداریم که تقلید ابتدائی مطلقاً حتی در اینطور مورد که شخصی که سالها مقلد این بود، ممنوع باشد.

مرحوم آقا ضیاء اینطور فرموده‌اند: **فیما قلّد لکل منها الاقوی فیه تخیره فی البقاء علی ایها**. اگر اشکال محروم آقا ضیاء تام باشد، متأخرین از آقا ضیاء را ندیدم که متعرض به فرمایش ایشان باشند و رد کنند، همان فرمایش‌های خودشان را فرموده‌اند و متعرض این حرف نشده‌اند. اگر کسی به این فرمایش آقا ضیاء اطمینان پیدا کرد و دید حرف بدی نیست آنوقت می‌شود شک، شک

که شد در باب تقلید احراز می‌خواهد، شروط احراز می‌خواهد و گرنه نه در حکم عقل و نه در بناء عقلاء و نه در اطلاقات ادله لفظیه شرط مشکوک نیست چون بالتیجه بر فرض برگردد به اقل و اکثر ارتباطی، مرحوم شیخ اُسس این اساس را خیلی محکم که در اقل و اکثر حتی ارتباطی برائت جاری است چون علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی به قدر متیقین و شک بدوی نسبت به مورد شک، وقتیکه شک بدوی شد اصل برائت است عقلی و شرعی.

مسأله ۶۲: یکفی فی تحقق التقليد أخذ الرسالة و الإلتزام بالعمل بما فيها (همینکه رساله‌ای گرفت و عمل کرد و بناء داشت بر عمل، می‌شود مقلد این مرجع تقلید، اگر این مرجع تقلید فوت شد می‌تواند باقی بر این تقلید بماند) وان لم يعلم بما فيها ولم يعمل بعد و نداند که فتوایش در احکام مختلف چیست؟ و هنوز هم عمل نکرده است) فلو مات مجتهده يجوز له البقاء و تقلید ابتدائی نیست چون مقلد این بوده و در مقلد بودن عمل کردن و علم به فتوی حتی لازم نیست، بنای عمل کردن به فتوای این کافی است) وان الاحوط (این احتیاط استحبابی است چون بعد از یجوز که فتواست احتیاط اگر مثل یا بعدش بر خلافش فتوی بود استحبابی است) مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء و العدول الى الحي (هنوز حج نرفته و این آقا فوت شد آیا می‌تواند به مناسک حجش عمل کند یا نه؟ می‌فرمایند می‌تواند اما احتیاط استحبابی این است که به این مناسک علم نکند که قبلاً عمل نکرده بوده است) بل الاحوط استحباباً (احوط قبل استحبابی است، این استحباباً با گفتن دوم ایشان بخاطر دفع شبهه بل است چون کلمه بل للإضراب است. اضراب از ما سبق. احتمال داده می‌شود که این اضراب از اصل مسأله باشد

ایشان استحباباً را اینجا گفته‌اند و گرنه بناء صاحب عروه و فقهاء در رسائل عملیه این نیست که احتیاط استحبابی را بگویند استحباباً) علی وجه عدم البقاء مطلق ولو كان بعد العلم والعمل و عدول به مجتهد زنده کند.

## جلسه ۵۷۲

۱۵ ذیحجه ۱۴۲۴

مسأله ۶۲ عروه، ایشان اصل مسأله را سابق به شماره ۹ ذکر کرده بودند فقط اینجا اعاده کرده‌اند بنخاطر فرعی که می‌خواسته‌اند به آن مرتب کنند. فرمودند: تقلید التزام به عمل بقول مجتهد هست. وقتیکه بنا شد تقلید التزام باشد نه خود عمل فرمودند: فاذا اخذ رساله يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة و العمل و الالتزام بالعمل بها فيها. این را قبلاً هم در رساله ۹ فرموده بودند. بعد فرمودند: فلو مات مجتهد يجوز له البقاء، ابتداءً تقلید میت جائز نیست، بقاء بر تقلید میت بنابر مشهور جائز است، آنوقت بقاء از کجا شروع می‌شود؟ باید ببینیم تقلید چیست و این چه موقع تحقق پیدا می‌کند تا بعد از آن بگوئیم بقاء است. فرموده‌اند آنطور که مبنای صاحب عروه و نادری از فقهاء است چون حرف خلاف مشهور است که تقلید التزام است، رساله مرجع را گرفت و بناء داشت که عمل کند، مرجع فوت شد و یک مسأله هم عمل نکرده بود، بلکه هنوز یک مسأله از این مجتهد اطلاع ندارد و رساله را باز نکرده، فرموده‌اند بر این صدق می‌کند که مقلد این مجتهد است و اگر فوت شد این تقلید ابتدائی

نیست و به این رساله عمل می‌کند. اینجا بالنتیجه سه مطلب فرمودند: یکی همین مطلب و دو تا احتیاط هم که بعد فرموده‌اند. اما این مطلب روی مبنای صاحب عروه تام است. بحث، بحث مبنائی است، ایشان فرموده‌اند تقلید عمل نیست، التزام است. معظم این حرف را قبول ندارند لذا غالباً هم مسأله ۹ و هم این مسأله را. وجهش را عرض کنم هر چند در مسأله ۹ بحثش گذشت. این حرف را مشهور قبول ندارند، مختصراً عرض می‌کنم و رد می‌شوم بحثی است که آثار متعدده‌ای دارد در مسأله عدول و بقاء و صحتها غالباً در شرح مسأله ۹ گذشت. اجمالاً آقایان قبول ندارند این فرمایش را چون تقلید با تقلید عقلائی است یا دلیلی. یا بخاطر ادله لفظیه است اگر قائل شویم و یا بخاطر بناء عقلاست. اما بناء عقلاء در تقلید گذشته از معنای لغوی‌اش که صاحب قوانین و فصول بیان کرده‌اند که نمی‌خواهیم وارد آن بحثها شویم، عقلاء تقلید را عمل می‌دانند نه التزام. التزام را مقدمه تقلید می‌دانند، و التزام به تقلید می‌دانند. التزام یعنی اینها. و لهذا فرض کنید اگر کسی التزام دارد ولی نه علم به فتوی دارند و نه عمل به فتوی کرده، این اسمش را تقلید نمی‌گذارند. این بناء گذاشته تقلید کند. نه فعلیت پیدا کرده تقلید که اگر مجتهد مرد می‌تواند بقاء بر مجتهد میت باقی بماند و ابتدائی نیست یا بخاطر ادله لفظیه است فللعوام آن یقلدوه اگر آن را معتبر بدانیم که از خود ماده تقلید بکار برده شده که این را تقلید نمی‌گویند. چون تقلید در ما نحن فیه رجوع جاهل به احکام شرعیه به عالم به احکام شرعیه. مثل مریض که تقلید از طبیب می‌کند چون جاهل به طب است، حالا اگر این شخص رفت پیش طبیب و نسخه هم گرفت و بنا داشت که این نسخه را عملی کند داروها را هم خرید، هنوز عمل نکرده به داروها، مریض مُرد می‌آیند می‌پرسند طبیبش چه کسی بوده است؟ آیا این

صحیح است؟ از نظر عرفی صحیح نیست. می گویند می خواسته به نسخه دکتر و حرفهایش عمل کند. لذا نمی گویند که این مریض بعد از رجوع به دکتر مُرد. این مجاز مشارفت است یعنی مشرف بر این بوده که طیبش فلان کس باشد. اینها از نظر عقلائی مقدمات است نه اینکه خودش فعلیت است و انما تقلید خودش عمل است. این اجمالاً و مفصلش در مسأله ۹ بیان شد.

بعد ایشان دو احتیاط فرمودند: هر دو احتیاط استحبابی، احتیاط اول فرموده اند عدول کند مع عدم العمل، یعنی اگر رساله را گرفت و ملتزم شد که به رساله عمل کند، هنوز عمل نکرده مجتهد فوت شد، ایشان فرموده اند می تواند باقی بماند و لیکن احتیاط استحبابی است، روی مبنای خودشان، حرف، حرف تامی است، چون تقلید التزام بوده و اینهم التزام پیدا کرده، بله چون مشهور قبول ندارند که این تقلید است، ایشان احتیاط استحبابی کرده اند، اما روی مبنای مشهور که تقلید عمل است نه التزام، اینجا این مقلد حق ندارد بر این مجتهد باقی بماند باید عدول کند و کلمه عدول اینجا تعبیرش مجاز است، اصلاً مقلد نبوده باید تقلید حی کند و لهذا غالب اعظام در این احتیاط صاحب عروه که احتیاط استحبابی است یا لا یترک نوشته اند (احتیاط وجوبی) که باید تقلید حی کند و یا اینکه فتوی داده اند، الاظهر، بل المتعین گفته اند.

احتیاط دوم ایشان فرموده اند: بل الاحوط استحباباً علی وجه عدم البقاء مطلقاً ولو کان بعد العلم و العمل. احتیاط استحبابی مطلق ولو مسائل را می دانسته و عمل هم به مسائل کرده و ۱۰ سال مقلد این مجتهد شده حالا که فوت شد، صاحب عروه می گویند: ولو ما بقاء را جائز می دانیم و این مورد پیش همه بقاء است چون عمل کرده به فتوای مجتهد در زمان حیاتش، اما در عین حال احتیاط استحبابی این است که عدول به مجتهد زنده کند و باقی

نماند بر تقلید میت، اینجا احتیاط استحبابی کرده‌اند. این حرف هم فی محله است. چون غالباً فرموده‌اند، مجتهد زنده اولی است از بقاء. اینجا غالباً کسی حاشیه نکرده است نیست، احتیاط دوم را فقط مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی حاشیه‌ای زده‌اند که متین است و آن این است که صاحب عروه فرموده‌اند احتیاط استحبابی این است که مطلقاً عدول به حی کند ولو تقلید از مجتهد میت کرده بوده و در زمان حیاتش به فتوایش عمل کرده و حالا فوت شده، مع ذلک بنحو مطلق احتیاط استحبابی کرده‌اند صاحب عروه که عدول به حی کند. آسید عبد الهادی حاشیه دارند فرموده‌اند: هذا الاطلاق ممنوع (اینطور نیست که بگوئیم مطلقاً احتیاط استحبابی عدول به حی است آنوقت صورتش را ذکر کرده‌اند) اذا كان الميت اعلم فيما عمل به و كانت فتوى الحي مخالفة للفتوى الميت و لم تكن (فتوای حی) موافق للاحتیاط بالاضافة الى فتوى الميت، فان الاحوط حينئذ البقاء. اگر میت اعلم از حی بود. بعد از اینکه مطلق فرموده‌اند که بقاء واجب است. حالا مرحوم آسید عبد الهادی وفاقاً للمشهور بقاء را واجب نمی‌دانند بر میت اعلم. روی مبنای خود سید عبد الهادی و مشهور که بقاء را مطلق واجب نمی‌دانند حتی اگر میت اعلم مسلّم باشد. می‌گویند حیات یکطرف است و آنطرف اعلمیت است و هر دو رجحان دارد، می‌تواند باقی بماند بر میت اعلم و می‌تواند به حی غیر اعلم عدول کند.

ایشان روی مبنای مشهور که بقاء وجوب ندارد مطلقاً حتی اگر میت اعلم باشد، روی این مبنا ایشان بعضی صور را بیرون میکشند. می‌فرمایند: اگر میت اعلم از حی بود و این مقلد زمان حیات میت به فتوایش عمل کرده بود و فتوای میت با فتوای حی مختلف بود که ایشان باید یک قیدی می‌زدند در مسائل محل ابتلاء، چون ممکن است فتوای میت با حی در معاملات مختلف

باشد در عبادات مختلف نباشد، آنوقت آنکه کاسب است در معاملات محل ابتلاش مصداق این مسأله هست، اما فرض کنید که اهل علم است و معاملات خیلی محل ابتلاش نیست، این مصداق این مسأله نیست چون صرف اختلاف مجتهد در مسائل معین تکلیف و تعیین بر مقلد نمی‌کند. باید اختلاف در مسائلی که محل ابتلای مکلف است باشد. اگر فرض کنید دو مجتهد در ۹۰ درصد مسائل اختلاف دارند اما این مقلد، مقلدی است که آن ۹۰ درصد هیچ محل ابتلاش نیست، این دو مجتهد در مسائل زنانه محل اختلافشان است که این مقلد مرد است یا به عکس، در مسائل حج اختلاف دارند که این یک حج قدیم رفته و تصمیم ندارد. پس اختلاف بما هو ملاک نیست. اختلاف در مورد محل ابتلاء مقلد مراد است) و لم یکن موافقة للاحتیاط بالاضافة الی فتوی المیت) در صورتیکه دو مجتهد اعلم و غیر اعلم اختلاف دارند در محل ابتلاء هم که هست آیا مطلق تقلید اعلم در اینجا واجب است. این مشروط است به شرطی که فتوی غیر اعلم موافق با احتیاط نباشد اگر موافق با احتیاط بود لزومی ندارد تقلید اعلم. چون عمل به فتوای غیر اعلم عمل به احتیاط است، کسی که احتیاط می‌کند تقلید برایش لازم نیست. لهذا ایشان فرموده‌اند: ولم تکن (فتوای حی غیر اعلم) موافقة للاحتیاط بالاضافة الی فتوی المیت (اعلم) اینجا ایشان می‌گویند احتیاط استحبابی است که عدول به حی کند؟ نه. اینجا احتیاط وجوبی داشته باشد در تقلید اعلم. اگر کسی فتوی داشته باشد فتوی این است که بر تقلید میت بماند.

پس اینکه صاحب عروه فرموده: بل الاحوط استحباباً علی وجه عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل. این حرف فی نفسه حرف تامی است فقط احتمال دارد اینکه صاحب عروه فرمودند: علی وجه مرادشان همین باشد.



گرچه این احتمال علی وجه صاحب عروه اشاره به همین است که آسید عبد الهادی فرمودند گرچه این خلاف ظاهر است. علی وجه ایشان می‌خواهند بگویند بنابر اینکه تقلید میت حتی بقاء صحیح نیست، روی آن جهت، نه اینکه میت اعلم باشد و حی غیر اعلم و محل خلاف هم باشد مسائل محل ابتلاشان. این حرف فی نفسه حرف خوبی است روی مبنای مشهور. بله قاعده‌اش این بود که مرحوم آسید عبد الهادی اینجا بزنند که ذکر نکرده‌اند و تعرض به آن نشده و نمی‌شود هم گفت که این قید مطوی است، یک قید دیگر که مرحوم شیخ و دیگران ذکر کرده‌اند و آن بحثش در تقلید اعلم گذشت و آن این است که در جایی که تقلید اعلم واجب است فتوی یا احتیاطاً و جویباً. دو مجتهدند یکی اعلم مسلماً و یکی مسلماً مفضول و لکن فتوای مفضول موافق است با یک میتی که آن میت از این اعلم اعلم است فرضاً. آیا مع ذلک تقلید اعلم احتیاط و جویب است، یا تقلید اعلم مورد فتوی است؟ این شخص نمی‌خواهد ابتداءً تقلید میت کند. فرض کنید شهید اول از این مرجع زنده اعلم، اعلم است آنوقت این غیر اعلم مفضول فتوایش موافق با شهید اول است، آیا در همچنین جایی جائز نیست این شخص به فتوای مجتهد مفضول عمل کند ولو موافق است با اعلم من الاعلم؟

اصلاً مبنای تقلید اعلم چه فتوی و چه احتیاطاً صرفاً یک دلیل دارد که عمده دلیلش است بناء عقلاست و چون تقلید طریقت دارد، و قتیکه طریقت داشت ما نمی‌توانیم تقلید شهید اول را بکنیم چون تقلید میت ابتداءً جائز نیست برای ادله عدم جواز. اما اگر یک مجتهد زنده جامع الشرائطی فتوایش موافق با شهید اول شد و یک اعلم از این مجتهد هست که مفضول است نسبت به شهید اول و طریقت تقلید اقتضاء می‌کند که اصلاً جائز نباشد تقلید

این اعلم حی را. مرحوم شیخ انصاری در کتاب قضاء ص ۶۰ بمناسبتی مسأله را مطرح کرده اند گرچه شیخ علی عاده با جزم صحبت می کنند. می فرمایند: الا ان يقال تا می گویند فمجرد اعلم الاحياء لا يوجب قوة الظن ( ظن حجت در باب تقلید) في صورة تا مخالفتها لفتوی من هو اعلم منه من الاموات. اعلم احیاء وقتی عند العقلاء ملاک است فتوایش و غیرش حجیت ندارد که این فتوای اعلم احیاء مخالف با اعلم منه من الاموات نشده باشد اگر با آن مخالف شده باشد همچنین بنای عقلائی نیست اگر بر خلافش نباشد بر وفاقش بناء عقلاء نیست.

## جلسه ۵۷۳

۱۶ ذیحجه ۱۴۲۴

یک تکه‌ای راجع به مسأله گذشته ماند و مسأله این بود که در بقاء بر تقلید میت عمل کردن به فتاوی میت در زمان حیاتش آیا لازم است یا همینکه التزام پیدا کرده بود زمان حیاتش که عمل به فتوایش کند ولو هنوز عمل نکرده به قول مرحوم صاحب عروه هنوز فتوی را نمی‌داند می‌تواند باقی بماند. این یک خلاف معروف است در متأخرین که فائند به جواز بقاء بر تقلید میت. اینجا یک حرف هست و آن اینکه هیچکدام از اینها معتبر نیست، نه عمل و نه التزام، و انما در بقاء یکفوی اینکه فتوای میت را متذکر باشد بعد از وفات، بنا بر قول بر عمل باید زمان حیات میت مجتهد این فتوایش عمل کرده باشد و طبق فتاوی این مجتهد عمل کرده باشد. بنا بر قول به التزام لازم نیست که حج رفته باشد، مناسک حج آقا را گرفته بنا هم داشته که حج برود و در حج به این مناسک عمل کند حالا قبل از رفتن به حج، این مجتهد فوت شد. صاحب عروه می‌فرمایند می‌تواند به این مناسک عمل کند چون تقلید التزام است نه عمل. قول سوم این است که تقلید هیچکدام نیست نه عمل و نه التزام. نه

اینکه تقلید نه عمل است نه التزام، در مسأله بقاء هیچکدام معتبر نیست. بلکه معتبر این است که مناسک حج را گرفته و متذکر هست که نظر این مجتهد چیست راجع به اضطراری عرفات و شعر مثلاً، همین مقدار کافی است. پس نه عمل کرده و التزام هم نداشته یعنی بنا نداشته به این مناسک عمل کند فقط بداند که فتوای این آقا چیست؟

وجه این حرف این است که فرموده‌اند در باب تقلید که لفظ نداریم که بخواهیم دور اینکه ببینیم تقلید در زمان حیات صدق کرده تا حالا استصحاب کنیم و بگوئیم بقاء بر تقلید یا نه؟ می‌خواهیم بگوئیم تقلید التزام است، عمل است آنوقت آن اختلاف درست می‌شود. گفته‌اند یا در ادله لفظیه یک دلیل معتبر که به ما "ت ق ل ی د" را بگوید که این موضوع حکم باشد نداریم. وقتیکه نداشتیم پس لازم نیست صدق کند بقاء بر تقلید، چون تقلید لازم ندارم تا ببینیم با التزام بقاء صدق می‌کند یا نه، تقلید عمل است و باید عمل کرده باشد تا بقاء صدق کند. وقتیکه دلیل لفظی نداشتیم می‌آئیم سر دلیل بر جواز با وجوب بقاء، دلیل بقاء چه جواز و چه وجوب استصحاب است. استصحاب باید متیقن سابق داشته باشد. متیقن سابق حجت فتوای این مجتهد است برای این شخص. یعنی زمان حیات مجتهد آیا فتوای این مجتهد نسبت به اضطراری مشعر مثلاً حجت بود برای این مقلد می‌توانست به آن اخذ کند و منجز و معذر برایش بود یا نه؟ اگر حجت بود و منجز و معذر، حالائی که فوت شد شک می‌کنیم که با فوت این مرجع تقلید آن حجیت از بین رفت و منجز و معذر بودن از بین رفت؟ متیقن سابق الحجیه و المنجزیه و المعذریه، شک لاحق، شک در بقاء آن منجزیت و معذرت بعد از فوت استصحاب می‌کنیم. وقتیکه بنا شد فتوای این مجتهد که زمان حیاتش حجت برای آن

شخص عامی بود این فتوی حجیتش باقی است بعد از فوت و حالا می‌تواند به آن عمل کند. فیجوز البقاء حتی اگر عمل نکرده زمان حیاتش، چون حجیت سبب و علت عمل است و مقدم بر عمل است و ما می‌خواهیم حجیت را استصحاب کنیم حتی اگر التزام هم نداشته و بنا نداشته به فتوای این مجتهد عمل کند.

اگر یک مجتهدی مسلماً اعلم است و مقلد این را علم می‌داند و تقلید اعلم هم لازم است پس این مجتهد فتوایش برای این شخص حجیت دارد، این شخص هم حج نرفته بود بلکه فکرش را هم نکرده بود که می‌خواهد حج برود که ملتزم باشد که به فتوای این عمل کند، نه عمل و نه التزام بود. مجتهد فوت شد و این اهل علم است و می‌داند که مسائلس در حج چیست و به این مقلد شخصی بذل کرد که حج برود، گفته‌اند این می‌تواند باقی بر تقلیدش بماند ولو نه عمل کرده و نه التزام داشته، همینقدر که فتوی را بداند و یادش باشد، چون این قبل از فوت این مجتهد آیا فتوای مجتهد برایش حجت بوده یا نه؟ حالا که مجتهد فوت شد آن حجت باقی است و شک می‌کنیم با فوت حجیت از بین رفت یا نه؟ می‌گوئیم حجیت باقی است و منجزیت و معذرت باقی است. یا دو مجتهدین متساویین بودند که این مختار بود از یکی تقلید کند. آنوقت فتوای این دو علی سبیل البدل برای این شخص حجت بود یا نه؟ گفته‌اند موضوع تقلید نیست تا ببینیم عمل است یا التزام، بگوئیم عمل نداشته، پس تقلید نیست، پس بقاء صحیح نیست پس التزام نداشته پس تقلید نیست. گفته‌اند موضوع حجیت است. حجیت بود این را استصحاب می‌کنیم. فرموده‌اند اگر فتوی را می‌دانست و یادش رفت فایده‌ای ندارد که به مناسک مراجعه کند و باقی بماند. چرا؟ گفته‌اند: لان بالنسیان ینعدم اخذه السابق و

رجوعه الى الميت قبل موته و هو كالعالم الاجمالي بان الحكم الواقعي اما الحرمة او الإباحة اباحة ليس بمورد للاثر. اگر یادش رفت نمی داند فتوی فرضاً در اضطرار مشعر چیست، حالا رفته حج و مشعر و گرفتار شده و اختیاری مشعر را نتوانسته می خواهد اضطراری کند می گوید به کتاب مناسک رجوع می کنم چون در زمان حیات مرجع تقلید که فتوایش برای من حجت بود حالا استصحاب می کنم. می گویند نمی تواند چون شخصی که ناسی بود حتی اگر می دانسته فتوی را، چه برسد به اینکه اصلاً فتوی را نمی دانسته، با نسیان آن اخذ سابق منعدم می شود. حتی اگر سابقاً عمل هم کرده بوده است ولی الآن یادش رفته گفته اند اینجا حق ندارد باقی بماند. پس میزان علم نیست نه وجوداً و نه عدماً. اگر عمل نکرده التزام هم نداشته اما یادش است، می تواند باقی بماند. چرا؟ چون در جائیکه عمل نکرده و التزام هم نداشته اما فتوی یادش است گفته اند چون موضوع حجیت است نه تقلید و نه حجت باقی است. در جائیکه حتی التزام داشته و عمل هم کرده ولی فتوی یادش رفته فرموده اند بالنسیان آن متیقن سابق وقتیکه اخذ کرد و عمل کرد و برایش حجت بود، آن متیقن سابق منعدم می شود و استصحاب می شود بلا متیقن سابق. این تقریر این فرمایش نه بقاء دائر مدار عمل نه التزام است نه وجوداً و نه عدماً دائر مدار تذکر فتواست چه عمل کرده و چه نکرده، چه ملتزم بوده یا نبوده، اگر تذکر فتوی نیست، بقاء جائز نیست چه عمل کرده و چه نکرده، چه ملتزم بوده یا نبوده است. این فرمایش چند مناقشه دارد که باید این مناقشات را حل کنیم تا پایبندش شویم.

مناقشه اول: در مقدمه اولی است که فرمودند ما در باب تقلید و حجیت قول مجتهد جامع الشرائط برای عامی ماده تقلید در ادله معتبره نداریم،

مناقشه‌اش این است که یک جمهره عظیمی از فقهاء منهم صاحب جواهر، کسانی که قائل به حجیت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام هستند و تصریح کرده‌اند از قدیم و بعضی از معاصرین ایضاً، اینهایی که این تفسیر را حجت می‌دانند، خلاف مبنائی است، این روایت فللعوام أن یقلدوه توی آن تفسیر است (روایت حضرت صادق علیه السلام) اگر این تفسیر را در مقام احکام الزامیه در باب حجج ما گفتیم حجت است بنا بر این ما "ت ق ل ی د" داریم پس ندور مدار التقلید. فللعوام ان یقلدوه این روایت معتبر به نظر آنهایی که می‌گویند معتبر است. پس تقلید می‌شود ملاک حجیت وقتی که ملاک حجیت شد باید ببینیم تقلید کجا صدق می‌کند و کجا صدق نمی‌کند. چون لفظ است و بعضی فقهاء گفته‌اند تا عمل نشده تقلید صدق نمی‌کند تا بگوئیم بقاء بر تقلید، با التزام هم صدق نمی‌کند که مشهور متأخرین است. بعضی هم مثل صاحب عروه و جماعتی که اقل هستند از نظر عدد گفته‌اند تقلید با التزام صدق می‌کند. پس باید بگوئیم در ادله نداریم و کسانی که این روایت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام را معتبر می‌دانند بنا بر این مسأله از اصل رفع می‌شود.

مناقشه دوم این است که این فرمایش لوازمی دارد که باید به آن ملتزم شد ببینیم می‌توانیم به این لوازم ملتزم شویم. چون فرمایش این بود که در باب جواز بقاء ما یک چیز لازم داریم و آن این است که فتوی را بدانند و نیسان نشده باشد بعد از فوت و متذکر باشد چون ملاک حجیت است. کسی هشتاد سال قبل زمان صاحب عروه بالغ شده بوده و فلان مسأله صاحب عروه را هم شنیده بود و تا حالا هم یادش است، مقلد صاحب عروه بمعنای عمل کردن به اقوالش زمان حیات ایشان نداشته و بنا نداشته تقلید آسید محمد کاظم را هم بکند. بعد ایشان فوت شده‌اند و الآن بعد از هشتاد سال یادش است که فلان

فتوی چه بود آیا می گوئید تقلید ابتدائی نیست و می تواند از عروه عمل کند؟ ممکن است بگویند ولی می توانیم پابندش شویم. چرا؟ چون ملاک که تقلید نیست، ملاک حجیت است. زمان صاحب عروه این شخص بالغ بوده و عمل به قول صاحب عروه نکرده بود و بنای عمل هم نداشته و ملتزم نبوده، اما فتوای صاحب عروه در زمان حیات ایشان برایش حجیت داشته یا نه؟ اگر حجت بود، ما همان حجت را استصحاب می کنیم. آیا می گوئیم باقی است یا تقلید ابتدائی است؟

مناقشه سوم: یک مطلبی هست که فقهاء و اصولین در موارد مختلف دارند از رسائل، کفایه، جواهر بگیریید تا دیگر کتب و آن این است که می گویند علم و جهل، ذکر و نسیان و غفلت، عارض بر احکام و موضوعات هستند، نمی شود اینها متعلق احکام باشند و یک حرف معروف و تامی هست فی محله. یعنی وجوب، حرمت هست، وجوب نیست، حرمت نیست، من یا اعلم به این وجوبی که هست و یا اجهل به این وجوبی که هست، یا اذکر به این وجوبی که هست و یا انسی این وجوبی که هست. این مسائل نفسی که در داخل انسان است علم و جهل و دیگر عوارض، عوارض هستند بر واقعیات و ظاهریات. اینها نمی توانند متعلق احکام واقعیه یا ظاهریه شوند. پس حجت یعنی فرمایش آسید محمد کاظم یزدی در زمان حیات ایشان بعنوان احد المجتهدين المتساویین یا بعنوان مجتهد اعلم، اینکه حجیت داشت، حجیت فتوای آسید محمد کاظم زمان حیاتشان مقید است به علم من به این فتوی یا مقید است به عدم جهل من به این فتوی، یا مقید است به متذکر بودن من این فتوی را یا به عدم نسیان من؟ نه اگر حجت است، هست و اگر نیست، نیست. بله علم من منجز خواهد بود حجت را. لذا می گویند علم و جهل منجز



و معذر هستند، ذکر و نسیان منجز و معذر هستند یعنی چه؟ یعنی حجت سر جایش است و حجیت هست فقط یک دقت طریق یصل به این حجت، حجت می شود منجز در حق من، یکوقت طریق یخطی الحجّه و من کاری دیگر می کنم به حجیت عمل نمی کنم چون طریق مرا به جای دیگر برد و به حجت نیاورد من معذور هستم از مخالفت با این حجت، پس این مسائل نفسی، علم، جهل، ذکر، نسیان، غفلت و اینها منجز است و معذر است حجت و ترک حجت است نه اینکه قید حجت است و حرف تام است. فرمایش مجتهد جامع الشرائط زمان حیاتش بما هی حجیت دارد نه با قید اینکه من بدانم فتوی را یا با قید اینکه ناسی فتوی نباشم، قید وجودی باشد یا عدمی. بنابر این پس حجیت قید ندارد تنجیز و تعذر قید دارد. اگر بنا شد حجت موضوع جواز بقاء باشد، هیچ تذکر و عدم تذکر لازم ندارد. صرف اینکه توی مناسک چه نوشته برای من حجت است. بدانم یا ندانم. می دانستم و یادم رفته یا می دانستم و متذکر هستم علی کل حال حجیت حجت در خودش است و فتوای آسید محمد کاظم یزدی بما هو می شود حجت. اگر من دانستم برایم حجت است و اگر ندانستم من معذور هستم بخاطر جهلم اگر جهل قصوری باشد.

پس طبق این فرمایش اگر بنا باشد حجیت متیقن سابق ما باشد قاعده اش این است که بگوئیم شخصی که در زمان حیات این مجتهد فتوای مجتهد برایش حجت بوده یعنی اگر می فهمید فتوی چیست و عمل می کرد منجز و معذر بود. اگر شخص بالغ بود و فتوای آسید محمد کاظم برایش حجت بوده ولو عمل نکرده بود و بنا نداشت که از ایشان تقلید کند، اما اگر تقلید می کرد تقلیدش صحیح بود حالا یا اعلم یا أحد المتساویین. اگر بنا شد موضوع جواز

بقاء صرف الحجّه باشد باید تمام اینها را بگیرد. نه ذکر، نه علم، نه نسیان لازم دارد تمام اینها را می گیرد. پس قید ذکر اینجا چه خصوصیتی دارد؟

اینکه فرمودند: **لأنّ بالنسيان ينعدم اخذه السابق**. قبول، شخصی که عمل کرد یا عمل کرد به فتوای مجتهد در زمان حیاتش، بعد یادش رفت، این اخذ با نسیان **ينعدم**، **ينعدم مادام النسيان** یا حتی **إذا ارتفع النسيان**. بگوئید **ينعدم** حتی اذا ارتفع النسيان، ما به اخذ کار نداریم. اگر بنا باشد ملاک حجّیت این فتوی زمان حیات باشد، این حجّیت با نسیان لا **ينعدم**، حجّیت ربطی به ذکر و نسیان ندارد و ربطی به علم و جهل نداشت. حجّیت سابق است و سبب. یعنی شخص این شخص حجت را متذکر است. پس حجت هست آنوقت من یا متذکر هستم حجت را یا ناسی حجت هستم، اگر من ناسی حجت هستم، حجّیت از حجتش می افتد؟ نه، برای من منجز نیست. ناسی تنجز در حقتش نیست. ناسی بخاطر نسیان معذور است. متذکر اگر باشد تنجز در حقتش هست. ما چه بگوئیم با نسیان **ينعدم الأخذ السابق مادام النسيان**، یا بگوئیم **ينعدم الأخذ السابق بالنسيان مطلقاً**، نهایتاً حتی بعد رفع النسيان باز هم نیست آن اخذ سابق. ما به اخذ کاری نداریم. اگر بنا شد که متیقن سابق ما حجت باشد. این حجت و فتوی باقی است. نسیان پیدا کرد، معذور است. مادام النسيان اصلاً نمی تواند عمل کند. اما وقتی که متذکر شد چه اگر بنا شد ملاک حجّیت این فتوی باشد. بله تقلید ابتدائی نباشد و باید این شخص در زمان حیات مجتهد حجت بوده باشد فتوای مجتهد برایش نه اینکه بخواهد حالا تقلید شیخ طوسی کند.

و اما این تشبیهی که به علم اجمالی شد، خوب تشبیهی است. فرمودند: **وهو كالعلم الاجمالي بان الحكم الواقعي اما الحرمة او الإباحة ليس بمورد للأثر**.

فرموده‌اند: این مثل این می‌ماند که انسان مسأله را به ذهن می‌آورد مثل شرب توتون و حکم شرعی دارد نمی‌داند که حکمش حرمت است یا اباحه و یقین دارد که حکم واقعی شرب توتون یا حرمت یا اباحه است، فرموده‌اند این علم اجمالی به چه دردی می‌خورد و چه اثری دارد؟ مادام جهل که حرمت است یا اباحه، بله علم اجمالی اثری ندارد. اما اگر این جهل رفع شد و مراجعه کرد به ادله و دید حکم واقعی‌اش اباحه است، اینکه اثر دارد، در ما نحن فیه هم همینطور بگوئید، بگوئید نسیان کرده و یا جاهل به فتوای این مجتهد است اما به مناسک مراجعه می‌کند، وقتیکه مراجعه کرد عالم شد و نسیان رفع شد، پس می‌گوید باقی است. پس ما می‌مانیم و خلافی که بین مشهور است و عده‌ای دیگر که آیا تقلید التزام است یا عمل، بنابر اینکه بگوئیم تقلید عمل است باید عمل کرده باشد تا بتواند باقی بماند، بنابر اینکه التزام است نه، عمل لازم ندارد ولی التزام لازم دارد اگر هیچکدام نبود نمی‌تواند باقی بماند.

## جلسه ۵۷۴

۱۵ محرم ۱۴۲۵

مسأله ۶۳: في احتیاطات الاعلم اذا لم یکن له فتوی یتخیر المقلدین العمل بها و بین الرجوع الی غیره، الاعلم فالاعلم. مرجعی که در مسائلی احتیاط و جویی دارد مقلد نیست به این در احتیاطها. دو راه دارد: یا به این احتیاط عمل کند یا اینکه بعد از این مجتهد که اعلم است در بین بقیه مجتهدین چه کسی اعلم است، اگر او این احتیاط و جویی را لازم نمی‌داند، مقلد می‌تواند به آن مجتهد دیگر رجوع کند و ملتزم به این احتیاط شود. فرضاً در تسبیحات اربع مرجع تقلید شخص نظرش این است که سه تا بخواند و اعلم از بقیه مجتهدین می‌گوید یکی کافی است این مقلد لازم نیست سه تسبیحه بخواند، می‌تواند سه تا و می‌تواند یکی بخواند: در اینجا می‌تواند به احتیاط و جویی مرجعش عمل نکند و یک تسبیحه بخواند اعتماد بر فتوای آن فالاعلم. اینجا چندتا مطلب هست که خوب است قابل تأمل باشد:

۱- احتیاط و جویی که در رساله‌ها عملیه هست همه‌اش یکنواخت نیست و قتیکه مجتهد می‌گوید علی الاحوط و احتیاط و جویی می‌گوید سه

قسم است: مرجع تقلید می گوید علی الاحوط، راستی برایش روشن نیست، نه واقع و نه ظاهر مسأله، نه او حکم واقعی را مطمئن است و نه مطمئن به حجت است که حکم واقعی از آن تعبیر می شود. پس هم به حکم واقعی و هم ظاهری جاهل است، مقلد این مجتهد اگر احتیاط کند این احتیاط عدل اجتهاد و تقلید را عمل کرده و قول مجتهد طریق او شده برای احتیاط. نه اینکه دارد به فتوای مجتهد احتیاط می کند. مجتهد می گوید من نمی توانم جوابگو باشم از اینکه شما یک تسیبحات اربعه بخوانید فردا اگر خلاف واقع درآمد من جوابگو نیستم چون نمی دانم و برای من محرز نیست که یکی کافی باشد. از آنطرف هم برایم محرز نیست که یکی کافی نباشد تا به گردن بگیرم که یکی کافی نیست پس در همچنین جائی نتیجه مجتهد وقتیکه می گوید علی الاحوط و جوباً معنایش این است که به مقلد می گوید: من نه می توانم تحمل کنم فتوای به سه تسیبحه را اگر خلاف واقع درآمد من عذر من چیست که گفتم باید تسیبحه بخوانی و نه می توانم گردن بگیرم کفایت یک تسیبحه را که اگر خلاف واقع درآمد عذر من چیست؟ پس شمای مقلد سه تسیبحه بخوان و یقیناً نمازت با سه تسیبحه درست است. ایشان می فرمایند در همچنین احتیاط و جوبی مقلد می تواند عدول کند، اینجا چطور از حی به حی عدول جائز شد؟ جواب این است که در همچنین قسمی از احتیاط و جوب عدول اصلاً موضوع ندارد. عدول از حی به حی جائز نیست معنایش این است که اگر مجتهد فتوی داشته باشد اما اگر مجتهد حی خودش نمی داند و فتوی ندارد و خودش جاهل است هم به واقع و هم به حکم ظاهری. پس مجتهد به مقلدش می گوید میتوانی به دیگری رجوع کنی، مقلد به او می گوید مگر عدول از حی جائز است؟ می گوید: خیر. می پرسد پس چطور من که مقلد شما هستم می توانم به

دیگری رجوع کنم در این مسأله؟ می‌گویند چون من در این مسأله فتوی ندارم، پس عدول نیست چون گیر اینکه مقلد از مجتهدش به دیگری عدول کند مسأله عدم جواز عدول از حی است، اینجا اصلاً عدول نیست چون فتوی ندارد. لهذا صاحب عروه فرمود: **في احتیاطات الاعلم اذا لم یکن له فتوی**، قید احترازی است که این صورت را می‌گیرد که مجتهد فتوی ندارد وقتی که بی فتوی شد باید به مقلد راه نشان دهد که راهش احتیاط است. در این صورت عدول گیری ندارد.

صحبت سر دو صورت دیگر است. در این صورت عدول گیری ندارد. صحبت سر دو صورت دیگر است. احتیاطهای وجوبی فقهاء دو قسم دیگر هم دارد. یعنی گاهی احتیاط وجوبی این قسم نیست که مسأله را ندانند. گاهی فتوای به احتیاط است و گاهی احتیاط در مقام فتوی است. فتوای به احتیاط یعنی چه؟ یعنی مرجع تقلید یک عمر در اصول و فقه خوانده که در اطراف شبهه محصوره که محل ابتلاء هست همه اطراف، واقع مجهول منجز است و در مقام عمل مکلف باید احتیاط کند. می‌رسد به مسأله که مجتهد نمی‌داند تکلیف شخصی در همچنین جائی نماز قصر است یا تمام، اینجا تکلیف محرز است که باید نماز ظهر بخواند، مکلف نه مشکوک، آیا قصر است یا تمام، شبهه محصوره است طرفین شبهه (قصر و تمام) محل ابتلاء است پس باید در همچنین جائی احتیاط کند. باید هم نماز قصر و هم تمام بخواند. اگر در همچنین جائی مجتهد که فتوایش به احتیاط است، در همچنین جائی که مقتضای علم اجمالی احتیاط است، اشتغال است در مقام عمل احتیاط، در همچنین جائی مجتهد گفت: **الاحوط وجوباً الجمع بین القصر و التمام**، در اینجا مجتهد نمی‌داند نیست، واقع در نمی‌داند ولی نسبت به ظاهر می‌داند و علم

اجمالی در اطراف محصوره تمام اطراف محل ابتلاء مکلف، در اینجا اشتغال است اشتغال یقینی در اینجا احراز یقینی به برائت لازم دارد. در همچنین جائی که مجتهد فتوای به جمع به قصر و تمام دارد می تواند به مقلدش بگوید که شما رجوع کن به مجتهدی که می گوید قصر کافی است یا تمام کافی است؟ وقتیکه مجتهد می داند حکم ظاهری را چگونه می تواند به مقلدش بگوید من فتوی به وجوب احتیاط دارم مع ذلک شما می توانی از من عدول به دیگری بکنی؟ اینجا نمی تواند عدول کند چون فتوای به احتیاط است. قاعده اش این است که مقلد در اینطور احتیاط وجوبی حق نداشته باشد به مجتهد دیگر عدول کند و هکذا اگر احتیاط در مقام فتوی باشد. یک عده از فقهاء هستند که در اثر شدت ورع و یا هر چیز دیگر فتوی کم می دهند. گاهی در رساله های مجتهدین قدیم احتیاطشان از فتوایشان بیشتر است و اگر هم بیشتر نباشد بسیار باشد چون فتوی دادن یک امر سنگینی است لهذا سعی می کند که اگر خوب مطمئن شد فتوی می دهد و گرنه احتیاط می کند. این مجتهد می داند تسبیحات اربعه یکی کافی نیست فرضاً اما مع ذلک نمی گوید یکی کافی نیست، احتیاط وجوبی این است که سه تا بخوانی، چرا می گوید احتیاط وجوبی؟ چون نمی خواهد به گردن بگیرد فتوی دادن را. این اسمش احتیاط در مقام فتوی است، احتیاط فی الفتوی است. دومی فتوای به احتیاط بود. در سومی هم آیا مجتهد می تواند به مقلدین بگوید چون من احتیاط و ملاحظه می کنم و حتی الامکان فتوی ندهم لهذا گفته ام احتیاط وجوبی، پس شمای مقلد می توانی به دیگری رجوع کنی. خیر نمی تواند بگوید چون فتوی دارد. پس نمی شود عدول به دیگری کرد. پس اینکه صاحب عروه فرمودند: اذا لم یکن له فتوی شاید اشاره به این دو صورت دیگر باشد که مجتهد احتیاط گفته

اما در عین حال رجوع به دیگری جائز نیست.

همین مسأله در رساله صاحب جواهر هست که مرحوم آخوند اینگونه فرموده‌اند: (رساله مجمع الرسائل، مسأله ۱۱) که در احتیاطات مرجع تقلید می‌شود رجوع به دیگری کرد که مرحوم آخوند فرموده‌اند: بلکه رجوع به غیر در آنها (احتیاطات) نکند مگر در صورتی که مسبوق به تأمل و اشکال باشد. یعنی اگر شیخ انصاری نوشتند احتیاط وجوبی این است که سه تسبیحه بخواند مقلد شیخ حق ندارد رجوع به دیگری کند که می‌گوید یکی کافی است مگر قرینه‌ای باشد که این احتیاط فی الفتوی یا فتوای بالاحتیاط نباشد. مگر اینکه در رساله باشد که در این مسأله تأمل هست بعد گفته باشد احتیاط یا گفته باشد در مسأله اشکال است بعد فرموده باشند احتیاط که از این تأمل و اشکال گفتن قبل معلوم شود که مسأله را این مرجع تقلید نمی‌داند یعنی قرینه باشد بر ندانستن آنوقت رجوع از حی نیست لذا اشکال ندارد.

مرحوم آقای میلانی اینجا اینطور حاشیه زده‌اند: الا ان لا يجوز العلم (رجوع الی الغیر) كما في بعض الفروض (این دو صورتی که عرض کردم) که در خیلی از احتیاطات وجوبی هست که اگر از مرجع سؤال کنند و یا اگر کتاب استدلالی داشته باشد و به کتابش رجوع کند می‌بینید فتوی دارد و نمی‌دانم نیست. حکم ظاهری را می‌داند اما چون حکم واقعی را نمی‌داند و یا حد الامکان نمی‌خواهد فتوی بدهد می‌گوید احتیاط. آنوقت در بعضی از فروض نمی‌شود رجوع کرد.

پس رجوع از مرجع تقلید به دیگران رجوع عن الحی و لا يجوز مطلق، مگر رجوع نباشد. کجا رجوع نیست؟ جایی که مرجع تقلید نه حکم واقعی‌اش محرز است و نه حکم ظاهری، در همچنین حالی گفته است احتیاط وجوبی



آنوقت چون محرز نیست، پس رجوع مقلد به این مرجع تقلید در این مسأله، رجوع الجاهل الى العالم نیست، رجوع الجاهل الى من يعرف طريقة الاحتياط است. رجوع به کسی است که راه احتیاط را نشان می‌دهد نه رجوع جاهل است به کسی که مسأله را بلد است، و اینکه احتیاط وجوبی گفته یعنی مسأله را بلد نیستم. پس عدول نیست وقتیکه عدول نبود در این مورد این مرجع تقلید فتوی ندارند. نه فتوایی که احتیاط به فتوی باشد و نه فتوایی که تورعاً نخواهد اظهار کرده باشد، وقتیکه فتوی نداشت می‌شود رجوع کرد و قید صاحب عروه هم بخاطر همین جهت است.

یک مطلب دیگر: بعضی از معلقین عروه به این مسأله که صاحب عروه فرمودند: در احتیاطات اعلم مخیر است که عمل به احتیاط کند یا رجوع به الاعلم فالاعلم کند، بعضی فرموده‌اند: اذا لم ينتهی الى مخالفة الاعلم في الفتوی من جهة الاخری. (شخصی مقلد مرجع تقلیدی است که احتیاط وجوبی فرموده، این می‌خواهد در احتیاط وجوبی عدول به مجتهدی کند که فتوی دارد گفته‌اند اشکالی ندارد و مخیر است که عمل به این احتیاط وجوبی کند یا رجوع به دیگری کند که فتوی داد. قید زده‌اند به اینکه اگر می‌خواهد رجوع به فتوای دیگری کند اینطور نباشد که فتوای دیگری من جهة اخری مخالف مرجع تقلیدش باشد. اگر اینطور بود باز هم جائز نیست) كما اذا افتی (اعلم) بعدم حرمة شيء و تردد بين استحبابه و وجوبه فاحتاط و افتی غیره بالحرمة، در اینجا نمی‌تواند به مجتهد دوم عدول کند که فتوایش به حرمت می‌دهد.

این فرمایش دو گیر دارد: ۱- خلاف ظاهر عبارت صاحب عروه است. حرف فی نفسه که گذشته (اشکال بعدی که عرض می‌کنم) حرف خوبی است. چون کسی که مقلد مرجع تقلیدی است که او را اعلم می‌داند نباید از

هیچکدام از فتوایش عدول به دیگری کند. حالا چه مستقیماً از این فتوی باشد و چه مرجع تقلید اعلم احتیاط داشته باشد و این رجوع به دیگری کند که فتوای دیگری بر خلاف فتوای دیگر این مرجع تقلید است، فرقی نمی‌کند. فقط چیزی که هست اگر مرجع تقلید انسان مردد است بین وجوب و استحباب کسی که می‌خواهد عدول کند، چرا عدول به حرمت کند، عدول به استحباب کند. مثل اینکه مورد انصراف عبارت صاحب عروه یا عبارت فقهای دیگر است که فرموده‌اند در احتیاطات وجوبی می‌تواند رجوع به دیگری کند. اشکال واقعی این مطلب این است که حتی اگر منافات پیدا کرد. اگر بنا شد در جائیکه مرجع تقلید فتوی ندارد نه احتیاط در فتوی یا فتوی به احتیاط باشد، مقلد رجوع به دیگری می‌کند، این رجوع عدول نیست، در این مسأله مقلد این مرجع تقلید نیست و مرجع نظر ندارد. وقتیکه به دیگری رجوع می‌کند این دیگری اگر فتوایش مخالف با یک فتوای دیگر مرجع تقلید است، اشکال این است که چطور یک مرجع تقلید می‌تواند به مقلدش اجازه دهد که رجوع به دیگری کند که فتوایش مخالف با فتوای خودش است، این همان مسأله‌ای است که معركة الآراء است و گذشت مفصل، مسأله جواز بقاء بر تقلید میت، کسانی که بر جواز بقاء بر تقلید میت اشکال کرده‌اند همین اشکال را کرده‌اند. گفته‌اند اگر مرجع تقلید قبل فوت شد چطور شما که فتوایتان در بعضی از مسائل یا فتوای آن مرجع تقلید مختلف است، جائز می‌دانید که اجازه دهید باقی بماند بر تقلید مجتهد قبل؟ نظر شما فرضاً این است که سه تسبیحه واجب است، مجتهد قبل نظرش این بوده که یکی کافی است، شما که می‌دانید مجتهد قبل نظرش این است که یک تسبیحه کافی است، چطور به گردنتان می‌گیرید که به مقلد بگوئید یجوز البقاء بر تقلید میت با اینکه یک

تسبیحه را کافی می‌داند، چطور جوابگو هستید؟ آنجا چه جوابی داده‌اند، اینجا هم همان جواب را بدهید. و آن این است که شما به آنها اجازه نمی‌دهید که یک تسبیحه بخوانند تا جوابگو باشید، شما روز قیامت جوابگو از این هستید که کسی که حجتی داشت بینه و بین الله بعد از موت آن شخص که مستند حجت بود می‌تواند استصحاب آن حجت را بکند. مثل اینکه شما می‌دانید که این پیراهن نجس است مقلد شما به شما می‌گوید: این پیراهن را من نمی‌دانم که نجس یا طاهر است، شما آیا می‌توانید به او بگوئید کل شیء نظیف می‌توانی با این لباس نماز بخوانی یا نه؟ بله چون وظیفه او را تعیین می‌کند نه به او می‌گوئید جائز است در این پیراهن نماز بخوانی. به شما می‌گوید شما می‌گوئید به نظر من این پیراهن نجس است، می‌گوئید به نظر شما در موضوعات قول عدل واحد حجت است؟ می‌گوئید نه. می‌گوئید پس قول شما مرجع تقلید من چون عدل واحد هستید و بینه نیستید و این هم موضوع خارجی است برای من حجیت ندارید. شما هم می‌گوئید: بله حجت نیست. به گردن گرفتن نماز در ثوب نجس نیست. به گردن گرفتن این است که حسب تشخیص خود مکلف این مشکوک الطهاره و النجاسة است، کل شیء لک نظیف آن را می‌گیرد. خلاصه پس این اشکال که من جهة آخری منافات با مرجع تقلیدش نباشد چون اگر منافات داشت چطور این مرجع تقلید می‌تواند اجازه دهد که رجوع به دیگری شود. اجازه که می‌دهد وظیفه او را بیان می‌کند نه این جهت.

## جلسه ۵۷۵

۲۱ محرم ۱۴۲۵

مسأله این بود که در موردی که مرجع تقلید احتیاط دارد مقلد مخیر است که به آن احتیاط عمل کند یا اینکه رجوع کند به مجتهد دیگر الا علم فالاعلم که در مسأله فتوی دارد. عرض شد اینجا چند مطلب هست. دو مطلب را قبلاً عرض کردم.

مطلب سوم این است که یک عده‌ای از شاگردان مرحوم میرزای نائینی یک حاشیه‌ای بر این فرمایش صاحب عروه زده‌اند تبعاً لفرمایش میرزای نائینی و فرموده‌اند اینکه صاحب عروه فرموده است یتخیر المقلد فرموده‌اند این یتخیر مبنی است بر اینکه بگوئیم احتیاط در عبادات اگر موجب تکرار شود جائز است که مبنای مشهور است. خود صاحب عروه هم مبنایشان همین است. اما اگر این مطلب را مثل مرحوم میرزای نائینی قبول نکردیم قاعده‌اش این است که این یتخیر را اینجا نگوئیم و بگوئیم در احتیاطات اعلم یتعین الرجوع الی غیره که فتوی دارد. با دو قید در عادات اگر آن احتیاط موجب تکرار عبادت باشد. یعنی هم موجب شود که نماز قصر و هم تمام را بخواند.

نه مثل تسبیحات اربع که احتیاطش این است که سه تا بخواند، این اسمش تکرار نیست یا موجب این شود که هم نماز جمعه و هم ظهر بخواند. فرموده‌اند این مبتنی بر این حرف است. یعنی فرمایش صاحب عروه یتخیر برای مثل مبنای میرزای نائینی است. چون بر مبنای میرزای نائینی که احتیاط است در عبادات اگر موجب تکرار بود یا جائز نیست، بر آن مبنی تخیر نیست. خوب است در مورد این مطلب هر چند که مورد قبول مشهور نیست، حتی تلامذ مرحوم میرزای نائینی غالباً پذیرفته‌اند فرمایش ایشان را اما مطلبی است هم در اصول و هم در فقه مطرح شده که خوب است اینجا تأملی شود.

مرحوم میرزای نائینی حرفی دارند هم در اصول و هم در اول عروه در حاشیه‌شان آورده‌اند و آن این است که می‌گویند عقل مراتب مترتبه امتثال را چهارتا می‌داند. یعنی وقتی که مولی به عبد یک امری می‌کند این عبد باید امتثال کند اگر عبد امتثال به مرتبه اولی برایش ممکن بود برایش در مقام ظاهر جائز نیست امتثال به مرتبه ثانیه را انجام دهد، یا اگر ثانیه ممکن بود، جائز نیست امتثال به مرتبه ثالثه و هکذا در رابعه و این را به تفصیل در اصول بیان کرده‌اند با مقدمات و اجمالش این است که وقتی که مولی به عبدش گفت برایم کتاب شرح لمعه را از کتابخانه بیاور عبد اگر می‌تواند تحقیق کند و بفهمد که کتاب شرح لمعه معیناً کدام است، دوتا کتاب است و عبد سواد ندارد که بخواند نمی‌داند این یا آن شرح لمعه است، اما می‌تواند از مولی سؤال کند که شرح لمعه کتاب زرد است یا سبز، و مولی می‌گوید مثلاً آن زرد است. این عبد با اینکه می‌تواند تحقیق کند و بدست آورد تفصیلاً عبادات هم کتاب زرد و هم سبز را بیاورد و به مولی بگوید کدامش را می‌خواهید بردارید و دیگری را برمی‌گردانم. میرزای نائینی فرموده‌اند اگر عبادت باشد، این دو تا

جائز نیست که انجام دهد، اما در وقتیکه عبد نتوانست امتثال تفصیلی انجام دهد نتوانست بدست آورد که کدام مراد مولی است. اگر می‌تواند بدست آورد که تکلیف قصر است یا تمام برایش جائز نیست که سؤال نکند و هم قصر و هم تمام بخواند. یعنی امتثال اجمالی انجام دهد. در جائی می‌تواند امتثال اجمالی هم قصر و هم تمام بخواند راهی برای امتثال تفصیلی نداشته باشد. یعنی نتواند بدست آورد که کدام مراد مولی است قصر یا تمام. یا اگر هم بدست آورده امتثال تفصیلی نمی‌تواند بکند. آن وقت نوبت به علم اجمالی می‌رسد و امتثال اجمالی. اگر امتثال اجمالی امکان نداشت نوبت به امتثال ظنی می‌رسد. اگر نشد امتثال احتمالی. شاهد در دوتای اول است. چندتا از شاگردان میرزای نائینی به این یتخیر صاحب عروه تعلیق زده‌اند و گفته‌اند اینکه صاحب عروه فرموده است در احتیاطات اعلم یتخیر المقلد، این بنا بر غیر فرمایش کسی است که قائل به مراتب امتثال است، اما اگر کسی قائل بود به مراتب امتثال در احتیاطات اعلم قاعده‌اش این است که مقلد به احتیاط اعلم عمل نکند و رجوع کند به فالاعلم، فالاعلمی که فتوی دارد که آن فتوی امتثال تفصیلی است. چون مرحوم نائینی هم تصریح کرده‌اند که فرق نمی‌کند علم تفصیلی، علم باشد یا علمی، علم به حکم باشد یا طریق. یعنی حتی فرض کنید امارات و طرق هم در علم تفصیلی داخل می‌شود چون ظن معتبر حکم علم را دارد.

مرحوم میرزای نائینی مطلب را در اصول محکم بیان کرده‌اند. در فقه هم در مسأله ۴ باب تقلید عروه شاید تنها کسی که حاشیه کرده آنطور که در ذهنم است مرحوم نائینی باشند. مسأله ۴ اول عروه را ملاحظه کنید صاحب عروه فرموده: الأقوی جواز الاحتیاط إن كان مستلزماً بالتکرار و امکان الاجتهاد أو التقليد.

یعنی امتثال تفصیلی ممکن است مع ذلک امتثال تفصیلی نکند و امتثال اجمالی کند که احتیاط است. در اینجا مرحوم نائینی حاشیه کرده‌اند طبق نظر خودشان که امتثال اجمالی مترتب است بر عدم تمکن از امتثال تفصیلی. می‌فرمایند: الا إذا كانت عبادة (مورد احتیاط عبادت است) فإن الأحوط بل الأقوى حينئذ تعين الاجتهاد أو التقليد (باید در رساله نگاه کند که نظر مرجعش قصر است یا تمام حق ندارد که هم قصر و هم تمام بخواند) نعم، لو أتى بالمحتمل الآخر رجاءً للمحبوبة وإدراك الواقع بعد الاتيان بها ادی الیه تقلیده او اجتهاده کان حسناً. یعنی باید دید اولاً اجتهاداً (اگر مجتهد است) یا تقلیداً بدست آورد که وظیفه‌اش قصر است یا تمام، اگر بدست آورد که وظیفه‌اش قصر است، باید اول نماز قصر را بخواند بعد اگر بخواهد احتیاطاً برای درک واقع رجاءً به امید اینکه این محبوب باشد بخواهد تمام را بجا آورد بعد از قصر بخواند.

این فرمایش طبق این حاشیه میرزای نائینی در مسأله ۴ قاعده‌اش این بود که میرزای نائینی در مسأله ۶۳ هم حاشیه بزنند. چون روی مبنای اصولی و فقهی ایشان اینطور است که احتیاط در عبادت اگر موجب تکرار شود، این مع امکان تفصیلی اصلاً امتثال نیست، اگر انجام دهد عبد ممتثل نیست، ولو درک واقع کرده، اما اینجا از عبد در همچنین حالی درک این واقع از این طریق (تکرار عبادت) مطلوب و محبوب نیست، باید امتثال تفصیلی انجام دهد.

هم مستمسک و هم غیر مستمسک مطرح کرده‌اند که گفته‌اند: پس معلوم می‌شود میرزای نائینی احتیاط در عبادت موجب و مستلزم تکرار این را امتثال نمی‌داند، وقتی که امتثال نمی‌داند پس مجتهد به مقلدش باید بگوید اگر من در جایی احتیاط داشتم حق نداری به فتوای من عمل کنی با اینکه می‌توانی مجتهدی پیدا کنیم که او تفصیلاً مسأله را بدون احتیاط می‌گوید. گفته‌اند روی

مبنای میرزای نائینی اینطور باید باشد روی آن مبنی اگر بحث این شد که الامتثال الاجمالي ليس في عرض الامتثال التفصيلي، بلکه در طول امتثال تفصیلی است مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي يجوز الامتثال الاجمالي. آن وقت مرجع تقلید در این مورد نمی داند که تکلیف قصر است یا تمام، در رساله نوشته الاحوط وجوباً الجمع والتمام. خوب مقلد که می خواهد هم قصر و هم تمام بخواند روی راهنمایی مرجع تقلید که اعلم هم هست، این احتیاط است یا اجتهاد و تقلید است این کاری که مقلد می کند. این احتیاط است چون نه اجتهاد است چون مقلد که مجتهد نیست و نه تقلید است بخاطر اینکه مقلدش تکلیف تعیین نکرده یعنی خود مرجع تقلیدش نمی داند که در همچنین جائی وظیفه قصر است نه تمام یا تمام نه قصر، لهذا گفته هم قصر و هم تمام با اینکه واقع یا قصر و یا تمام است. گفته اند در همچنین جائی مرجع تقلید اگر مثل میرزای نائینی است و نظرش این است که امتثال اجمالی در طول امتثال تفصیلی است باید به مقلدش بگوید شما حق ندارید در همچنین جائی امتثال اجمالی کنی هم قصر و هم تمام بخوانی، اگر مجتهد جامع الشرائطی هست که تعیین می کند برای شما قصر و یا تمام را به او رجوع کن، پس یتخیر نیست.

من عرض کردم طبق فرمایش میرزای نائینی در اصول و حاشیه ایشان در مسأله ۴ عروه این تلامیذ ایشان مطلب را تام فرموده اند و قاعده اش این بود در همین مسأله ۶۳ میرزای نائینی همان حاشیه ای که در مسأله ۴ فرمودند اینجا هم بفرمایند. یعنی اینجا اینطور بگویند: صاحب عروه فرمود: یتخیر المقلد بین عمل به احتیاط و رجوع به الاعلم فالاعلم، قاعده اش این بود که میرزای نائینی حاشیه کنند و بفرمایند: إذا كان عبادة و كان موجباً للتكرار فالأحوط بل الأقوى العدول الى من له الفتوى، اگر بنا شد احتیاط در طول امتثال تفصیلی باشد پس



قاعده‌اش این است در جائی که یک مرجع تقلید جامع الشرائط دیگری که فتوی دارد معنا ندارد که مقلد احتیاط کند و میرزای نائینی اینجا این حاشیه را نکرده‌اند. جاهای دیگر هم قاعده‌اش این است که خود مرحوم میرزای نائینی در رساله خودشان و امثال ایشان که این فرمایش را قائلند در رساله‌شان هر جا که احتیاط در عبادت بود و موجب تکرار بود بگویند نظر من این است ولکن مقلدین من اگر مجتهد جامع الشرائطی هست که احتیاط نمی‌کند و فتوی می‌دهد در اینجا به نظر من عمل نکنند چون الامثال الاجمالي في طول التفصیلی، اگر برای مکلف امثال تفصیلی ممکن بود حرف من میرزای نائینی است پس باید انجام ندهد و نکرده‌اند همچین بنائی.

مرحوم اخوی در اینجا در الفقه یک دفاعی از میرزای نائینی فرموده‌اند و این فرمایش تلامیذ ایشان را علی کل غیر وجه دانسته‌اند و گفته‌اند بر میرزا اشکالی وارد نیست. چرا؟ ایشان یک برداشتی فرموده‌اند از فرمایش میرزای نائینی در اصول و فقه، فرموده‌اند این حرف میرزای نائینی نسبت به این است که شخصی بخواهد اصلاً تقلید نکند و می‌خواهد در تمام اعمالش احتیاط کند. یا مجتهدی قوه استنباط را دارد نمی‌خواهد اجتهاد کند. در مسائل هر جا که محل خلاف است احتیاط می‌کند ولو موجب تکرار باشد. ایشان فرموده‌اند فرمایش میرزای نائینی راجع به احتیاط مطلق است آنکه میرزا در آن اشکال می‌کنند، نه نسبت به اینکه مرجع تقلید گفته است اگر من احتیاط وجوبی داشتم، مقلد می‌تواند به احتیاطات من عمل کند و یا به مجتهد دیگر الاعلم فالاعلم مراجعه کند. چرا ایشان این تفصیل را داده‌اند با اینکه فرمایش ایشان مطلق است؟ فرموده‌اند: بخاطر اینکه عمل به احتیاط مرجع تقلید، تقلید و لیس عمل بالاحتیاط حقیقه. ایشان فرموده‌اند وقتی که این عامی رساله مرجع تقلید

را می‌گیرد و عمل به آن می‌کند، هر جا که نوشته نماز قصر، قصر می‌خواند و یک جا نوشته تمام، تمام می‌خواند و یک جا نوشته الاحوط و جوباً القصر و التمام هر دو را می‌خواند.

وقتی که عامی از مرجع، تقلید می‌کند و هر چه می‌گوید عمل می‌کند این در حقیقت احتیاط نیست. این را استدلال کرده‌اند و شاهد هم آورده‌اند که خود میرزای نائینی قائل به این حرف هستند. از فقه میرزا معلوم می‌شود که ایشان پایبند به حرفشان هستند هم در اصول و هم در فقه. اما از اینکه رساله خود میرزای نائینی و افعال ایشان از قائلین که میرزا در اصولشان نسبت به استادشان مجدد شیرازی و هم استاد استادشان شیخ انصاری بدهند که کسانی که مثل میرزای نائینی قائل هستند می‌بینیم رساله‌شان پر است از احتیاطات. اگر مقصودشان از اینکه امثال اجمالی در طول امثال تفصیلی است نه در عرضش مقصودشان حتی امثال اجمالی‌ای که مرجع تقلید می‌گوید. اگر مراد این بود بنا بود که اصلاً احتیاطی در رساله‌شان بگذارند یا اگر احتیاط در رساله‌شان می‌گذاشتند پشت سرش ذکر می‌کرد نه که مقلد حق ندارد به این احتیاط عمل کند اگر یک مرجع تقلید جامع الشرائط باشد. این را هم شاهد آورده‌اند که از عمل این آقایان که رساله‌شان پر از احتیاط است، کشف می‌شود که مرادشان از این حرف که در عبارت اذا استلزم الاحتیاط التکرار، امثال اجمالی عرض امثال تفصیلی نیست بلکه در طول امثال تفصیلی است در جایی است که شخص می‌خواهد نه تقلید و نه اجتهاد کند و بنایش را می‌خواهد بر احتیاط بگذارد. ایشان یک همچنین توجیهی برای میرزای نائینی و امثالشان فرموده‌اند. مرحوم میرزای خواسته‌اند شیخ و میرزای بزرگ را هم موافق خودشان قلمداد کنند این مسأله را مطرح کرده‌اند. یک مسأله‌ای است و روایات مختلف

است و محل خلاف بین فقهاء قدیماً بوده گرچه بین متأخرین خلافتی نیست و آن این است که کسی که چهار فرسخ می‌رود و می‌خواهد چند روز بماند و بعد برگردد گفته‌اند نماز قصر است. اما اگر کسی می‌خواهد چهار فرسخ برود و همان روز برگردد و نمی‌خواهد بماند. هم روایت دارد و هم بعضی از فقهاء فرموده‌اند نمازش قصر و بعضی گفته‌اند تمام. جماعتی هم گفته‌اند نماز جمع بخواند. اینکه جمع بخواند هم شیخ انصاری فرموده‌اند و هم شاگرد ایشان میرزای بزرگ. مرحوم میرزای نائینی اسم این دو بزرگوار را آورده‌اند یکی فرموده جمع که می‌خواند اول قصر را بخواند بعد تمام، دیگر فرموده اول تمام بعد قصر، چرا؟ بخاطر اینکه یکی نظر اجتهادیش تمام است و قصر را للاحتیاط می‌گویند اما چون امثال اجمالی را در عرض امثال تفصیلی نمی‌داند گفته‌اند حق ندارد اول قصر را بخواند بعد تمام، ولو هر دو را می‌خواند. اول باید امثال تفصیلی که تمام است را بخواند. آن دیگری نظر اجتهادیش این است که نماز قصر است، احتیاطاً تمام را هم بخواند اما چون نظر اجتهادیش قصر است، گفته است اول قصر را بخواند بعد تمام. اینکه شیخ انصاری و سید شیرازی که در اینکه این مسافر الی اربعه الفراسخ الراجع لیومه که باید جمع کند بین قصر و تمام، یکی گفته اول قصر بعد تمام و دیگری گفته اول تمام بعد قصر بخاطر این است که مبنای این دو بزرگوار هم همین است که امثال اجمالی در عرض تفصیلی نیست در طول امثال تفصیلی است. وقتی که در طول شد وقتی که این امثال تفصیلی را می‌تواند بکند حق ندارد ابتداءً امثال اجمالی کند. اول باید امثال تفصیلی کند بعد به رجاء محبوبیه آن دیگری را هم اشکالی ندارد که انجام دهد. (فوائد الأصول، تقریرات اصول میرزای نائینی ج ۳ ص ۷۲)

این نسبت به یتخیر صاحب عروه اینجا هست. حالا باید تأمل کرد دید اگر فرمایش تلامذ میرحوم میرزای نائینی و ظاهر و اطلاق فرمایش مرحوم میرزای نائینی در اصول و اطلاق ایشان در حاشیه مسأله چهار عروه اگر تام باشد قاعده‌اش این است که در همچنین مواردی مرجع تقلید هر جا که احتیاط وجوبی دارد به مقلدین بگوید اگر یک فالاعلمی فتوی دار پیدا می‌شود باید به فتوای او عمل کنید و حق ندارید به احتیاط من عمل کنید. بله اگر اعلم فتوی داری پیدا نمی‌شود چاره‌ای ندارید امتثال تفصیلی نیست، امکان ندارد. نوبت می‌رسد به مرتبه دوم که امتثال اجمالی است احتیاط کنید.

اگر این توجیه مرحوم اخوی و تفصیل ایشان در فرمایش میرزای نائینی به این دلیل و آن شاهی که نقل کردم، نه، این اشکال‌ها بر یتخیر صاحب عروه هیچ وارد نیست.

## جلسه ۵۷۶

۲۲ محرم ۱۴۲۵

مطلب چهارم که یک توضیحی بیشتر نیست در مسأله ۶۳ این است که مرحوم صاحب عروه فرمودند: مخیر است مقلد در احتیاطات، اعلم اینکه به آن احتیاط عمل کند و بین اینکه به مجتهد دیگری رجوع کند فالاعلم. گفته‌اند فالاعلم معنایش این است که الاعلم فی البقیه و اگر نشد الاعلم فی الباقی از بقیه. فرض کنید مقلد مجتهد اعلم است و احتیاط کرده بین قصر و تمام احتیاط و جویی، می‌تواند جمع کند و قصر و تمام بخواند و می‌تواند رجوع کند به اعلم در بقیه مجتهدین که قصر یا تمام تنها را می‌گوید. آن وقت در آن بقیه مجتهدین باید به اعلمشان رجوع کند نه به هر کدام شد. اگر آن اعلم در بقیه مجتهدین باز هم احتیاط داشت و فتوی نداشت، در بقیه بعد از او اگر اعلم آن‌ها فتوی دارد رجوع کند و اگر نه باز در بقیه از آن‌ها یعنی فالاعلم مرتب است و ترامی است و حرف خوبی است و ظاهر عبارت همین است. دیگر اینکه مشهور و منعم خود صاحب عروه همانطور که سابقاً گذشت از وجوب تقلید اعلم فتوی نداشتند و به نظرشان احتیاط بود. یعنی اصل وجود

تقلید اعلم. قاعده‌اش این است که این فالاعلم اینجا ایضاً احتیاط باشد چون نمی‌شود که فرع زائد بر اصل باشد و این هم که ذکر نکرده‌اند علی القاعده اعتماداً بر اصل مسأله که احتیاط بر آن را ذکر کرده‌اند است.

یکی دیگر همانطور که گذشت، همان علی نحو الاحتیاط هم در تقلید اعلم خود صاحب عروه و بسیاری از فقهاء مع الإمكان فرمودند. یعنی اگر فرض کنید فالاعلم هست، فتوی هم دارد اما تحصیل فتوایش حرجی است مثلاً یا ضرری است که بخواهد پول بدهد رساله بخرد. رجوع می‌کند به بعدی. پس اصل تقلید اعلم گذشته بر اینکه احتیاط است نه فتوی قیودی داشت که یکی مع الإمكان بود که اعم است از امکان عقلی و تبعدی شرعی، یکی دیگر به نظر بسیاری در اختلاف تقلید اعلم واجب است نه مطلق، آن هم مورد اختلافی که در محل ابتلاء این مکلف باشد. و هکذا بر این قیود، قیود اینجا هم هست. وقتی که در اصل تقلید اعلم این قیود را کردند در فالاعلم هم قاعده‌اش این است که این قیود بیاید.

اینجا چند تا فرع است که ایضاً محل ابتلاء است و مرحوم صاحب عروه متعرض شده‌اند و خاص به همین مسأله است و ممکن است در بعضی از مسائل دیگر هم بیاید.

۱- مسأله این بود که مرجع تقلید اعلم اگر در مسأله احتیاط دارد فرضاً می‌گوید فلان قسم از مسافر جمع کند بین قصر و تمام و بین الصوم والقضاء. در همچنین جایی مقلد به این عمل کند و می‌تواند رجوع به دیگری کند که او فتوی دارد با ملاحظه الاعلم فالاعلم. حالا فرضاً شخص سفری می‌رفت که به نظر مرجع تقلیدش باید جمع می‌کرد بین قصر و تمام. گاهی به سفری می‌رود که فردایش برگردد که جماعتی گفته‌اند باید روزه بگیرد و بعد قضاء کند و

قصر و تمام راجع کند. یا کمتر از چهار فرسخ می‌رود و پیش از چهار فرسخ برمی‌گردد مثلاً یک جائی است که دو راه دارد یکی سه فرسخ و دیگری پنج فرسخ که مجموعاً هشت فرسخ می‌شود از سه فرسخی می‌رود و از پنج فرسخی برمی‌گردد. اگر چهار فرسخ می‌رفت و برمی‌گشت گیری نداشت، همان روز برمی‌گشت گیری نداشت اما اگر چهار فرسخ می‌رود و برمی‌گردد و شب می‌ماند محل خلاف است. سه فرسخ می‌رود و پنج فرسخ برمی‌گردد محل خلاف است. در همچنین جائی شخص مقلد اعلم است و اعلم فتوایش جمع است، این مقلد مدتی جمع نماز خواند و عمل به این احتیاط کرد حالا آیا بعد هم می‌تواند رجوع به کسی کند که تمام تنها با قصر تنها یا این عدول است؟ یعنی آیا در احتیاطات اعلم که فرمودند می‌شود عدول به غیر کرد الا اعلم فالاعلم حتی اگر به احتیاط مدتی عمل کرده باشد یا مادامی که عمل نکرده؟ احتمالاً. از یک جهت وقتی که عمل به فتوای این مرجع تقلید کرد ولو بنحو احتیاط و جوبی نه فتوی بود، اما نظرش این بود که هم نماز تمام و هم قصر بخواند و این عمل کرد به این احتیاط، حالا بخواهد با وجود حیات مرجع تقلید و بقاء بر اعلمیتش بخواهد رجوع به کسی کند که بگوید فقط تمام بخوان مصداق عدول است و بالاجماع عدول از حی جائز نیست. این یک احتمال است که مؤید این احتمال همین فرمایشی است که از مرحوم اخوی دیروز نقل کردم در الفقه که فرمودند در اینگونه احتیاطات، این عمل به احتیاط نیست این تقلید است. تقلیدی است که نتیجه‌اش احتیاط است. آن وقت اگر بنا شد این مصداق تقلید باشد و به نظر این اعلم هم عمل کرده و مصداق تقلید هست، اگر بخواهد به دیگری رجوع کند عدول حساب می‌شود و عدول از حی جائز نیست. پس بنابر این احتمال منحصر می‌شود در

احتیاطات اعلم به دیگری رجوع کردن در جائی که هنوز به آن احتیاط عمل نکرده باشد.

احتمال دیگر اینکه نه وقتیکه به احتیاطات اعلم عمل کرده و نمازش را قصر خوانده احتیاط کرده برای درک واقع چون اعلم برایش حجت ظاهره‌ای روشن نبوده و به تعبیر بعضی از فقهاء این اعلم در این مسأله بعد از فحص زیادی که کرده جاهل است وقتی که جاهل بود از باب احتیاط اعلم دارد ارائه طریق احتیاط به مقلد می‌کند نه برای مقلد نظر می‌دهد. یعنی اعلم به مقلدش می‌گوید: برای من روشن نیست اگر شما سه فرسخ می‌روی و پنج فرسخ برمی‌گردد یا چهار فرسخ می‌روی و شب می‌مانی فردا چهار فرسخ برمی‌گردد، برای من روشن نیست که این سفر شرعی باشد که بگویم نماز قصر است و روشن هم نیست که سفر نباشد که فتوی بدهم نماز تمام است پس در این حالت احتیاط کن. یعنی اعلم دارد طریقه احتیاط را در این مسأله تعلیم به مقلد می‌کند. می‌گوید هم قصر و هم تمام بخوان، اشتغال یقینی، برائت یقینی حاصل می‌شود. پس اصلاً تقلید نیست تا عدول باشد و العدول من الحی لا یجوز. یک فرع دیگر این است که مشکل‌تر از فرع اول است و تأمل بیشتر می‌خواهد و چه بسا محل ابتلاء بسیار باشد و آن این است که مجتهد و مرجع تقلید احتیاط و جوبی در مسأله‌ای دارد می‌گوید هم قصر و هم تمام. دوتا مجتهد دیگر هستند فالاعلم یا از باب اینکه متساویند یا اینکه محرز نیست اعلامیت در هر یک. یکی فتوی به قصر و دیگری فتوی به تمام می‌دهد. لا اشکال که این مخیر است رجوع به آن مجتهدی کند که می‌گوید نمازش را قصر بخواند و روزه‌اش را هم بخورد و بعد قضاء کند یا اینکه رجوع به آن مجتهد دیگر کند که می‌گوید نماز را تمام بخوان و روزه‌ات را هم بگیر و



قضاء هم ندارد. اما فرع این است که آیا می‌تواند رجوع به یکی از این دو بکند، نمازش را قصر بخواند و روزه‌اش را هم بخورد بعد قضاء کند، سفر دیگر که می‌خواهد برود رجوع به مجتهد دیگر کند نمازش را تمام و روزه‌اش را هم بگیرد؟

سه احتمال دارد: ۱- بله می‌شود. چرا؟ چون هر دو حجت هستند. در مجتهدین مختلفین متساویین فی الفضیله که مشهور می‌فرمودند یکی می‌گوید نماز قصر و دیگری می‌گوید: تمام. این می‌توانست رجوع به این کند و عمل کند و می‌توانست رجوع به آن کند و قصر بخواند. وقتی که رجوع به این کرد و عمل به فتوایش کرد چه چیزی مسقط جواز رجوع به دیگری است در واقعه‌ای دیگر در مسأله‌ای دیگر؟ یعنی اگر وجه عدم جواز درست نشود این است که این دو مجتهد یکی می‌گوید قصر و افطار، دیگری می‌گوید صوم و افطار و هر دو هم جائز الرجوع هستند. در مجتهدین متساویین آیا جائز بود یک مدتی رجوع به این کند و بعد رجوع به دیگری؟ نه. چون عدول اسمش بود و جائز نبود. اگر اینجا هم بگوئیم عدول است عیبی ندارد و از باب عدول جائز نیست، اما اگر نگفتیم عدول است چون دلیل عدم جواز عدول تنها و تنها، اجماع است و معلوم نیست اصلاً مجمعین در نظرشان یک اطلاقی شامل اینطور فروعی بوده تا بگوئیم اجماع و اتفاق فقهاء بر عدم جواز این است. البته بحث مبنائی است.

احتمال دیگر این است که می‌گوید: این تخییر بین این دو مجتهد که یکی می‌گوید قصر و افطار و دیگری می‌گوید صوم و تمام، تخییر ابتدائی است. چرا؟ للعلم الاجمالی. چون علم اجمالی به بطلان احدهما دارد. یعنی این شخص که مجتهدش می‌گوید جمع بین قصر و تمام اما چون احتیاط بود نه

فتوی، رجوع کرد به کسی که می گوید: قصر و افطار، سفر دیگر که می خواهد برود رجوع می کند به مجتهد دیگر که می گوید: اتمام و صوم، بعد از آن یقین پیدا می کند که یکی از این دو باطل است. نسبت به تمام و قصر علم اجمالی منجز نیست چون اگر بجای قصر. جهلاً بالحکم تمام خوانده قضاء ندارد بالدلیل الخاص. اما اگر جاهای دیگر بود که دلیل خاص نداریم و هکذا در صوم اگر از باب جهل بالحکم روزه گرفته بود، روزه اش درست است و قضاء ندارد و اشکالی ندارد چون دلیل خاص داریم که اگر مسافر از باب جهل به حکم روزه گرفت یا نماز را که باید قصر بخواند تمام خواند قضاء و اعاده ندارد، اما در مسائل دیگر علم اجمالی می آید. چون علم اجمالی می شود حق ندارد همچنین کاری بکند و علم اجمالی جلویش را می گیرد. بله، اینجا یک حرفی هست و آن این است که علم اجمالی تدریجی هم منجز واقع است یا نه؟ شیخ انصاری صریحاً می گویند تدریجی منجز نیست، جماعتی گفته اند فرقی نمی کند چه تدریجی باشد و چه دفعی به نظر می رسد لجماعه آخرین که فرق می کند تدریجی و دفعی. اگر نزدیک به هم خیلی باشد، علم اجمالی تدریجی و دفعی فرقی نمی کند، هر دو منجز واقع محتمل هستند اما اگر نه فاصله زیاد داشت نیست. پس اگر کسی گفت علم اجمالی تدریجی منجز نیست مطلقاً، خوب این تدریجی است چه اشکالی دارد بگذار علم اجمالی برایش حاصل شود.

شخص اگر از شهرش رفت بیرون به جایی می رسد که نمی داند که حد ترخص هست یا نه می خواهد نماز بخواند، استصحاب تمام می کند و وطن و نمازش را تمام می خواند بعد که از سفر برگشت باید نماز باید قصر بخواند تا برسد به حد ترخص. به همینجای قبل که رسید می خواهد نماز بخواند

اینجا چون استصحاب سفر رسید باید نمازش را قصر بخواند. جماعتی شاید نظر صاحب عروه هم همین است می‌گویند در رفتن در همین نقطه و در همین اتاق نمازش را باید تمام و در برگشتن باید قصر بخواند. علم اجمالی هم هست باشد تدریجی است، اشکالی ندارد. جماعتی گفته‌اند اگر نماز ظهرش را اینجا تمام خواند می‌خواهد نماز عصر همان روز را قصر بخواند حق ندارد. اما اگر فردا برگشت و می‌خواهد قصر بخواند اشکالی ندارد. این صغرائی است از همان صغریات که بالتلیجه وقتی که اعلم احتیاط وجوبی داشت، شخص می‌خواهد به دیگری رجوع کند که فتوی دارد، اگر دوتا است فتوای متخالف دارند آیا این می‌تواند به هر دو در دو واقعه رجوع کند قول و احتمال؟ مطلق نمی‌تواند. احتمال تفصیل اگر از اول بنایش است که در یک سفر رجوع به این مجتهد کند و روزه را نگیرد سفر دیگر که ماه رمضان نیست رجوع به آقائی می‌کند که می‌گوید: تمام، اگر از اول بنا دارد که یکبار رجوع به این و یکبار رجوع به آن کند، لا یجوز، چون از الآن می‌داند یکی از این دو عمل صوم و افطار خلاف واقع است. اما اگر از اول همچنین بنائی ندارد. اشکال ندارد. این در اموال، عبادات، معاملات می‌آید و محل ابتلاء بسیاری شاید باشد. بله لا اشکال که احتیاط در این است که به یکی رجوع کند و تا آخر هم بر همان که رجوع کرد بماند.

یک فرع دیگر آن است که اینکه گفته‌اند اگر اعلم احتیاط وجوبی داشت می‌تواند رجوع کند به فالاعلمی که فتوی دارد. فرع این است که اگر فالاعلم فتوی ندارد و احتیاط دارد، اما احتیاطش غیر از احتیاط این اعلم است. گاهی می‌شود در مسأله دو قسم احتیاط باشد. مثل مسائل حج و صوم. فرض کنید مجتهدی که تقلیدش را می‌کند می‌گوید هم نماز را قصر و هم تمام و هم

روزه بگیرد و هم بعد قضاء کند این احتیاط او، فالاعلم می گوید: جمع فقط در نماز کند اما در روزه جمع لازم نیست، روزه بگیرد و قضاء لازم ندارد. یا روزه نگیرد و فقط قضاء کند که مرجع خودش احتیاط دارد، فالاعلم احتیاطش سبکتر است. در حج مکرر از این فروع بسیار است. آیا اینکه گفته اند یتخیر بین عمل به احتیاط و جویی مرجع خودش و رجوع به دیگری الاعلم فالاعلم، این اعم است از اینکه فالاعلم احتیاط داشته باشد فقط بگونه ای دیگر، یا اینکه نه باید دیگری فتوی داشته باشد؟ قاعده اش این است که فرقی ندارد. پس وقتی که بنا شد واجب نباشد مقلد ملتزم به این احتیاط شود، حالا ملتزم در این مسأله به نظر این مرجع تقلید لازم نیست که باشد یعنی یجوز له أن یرجع الی فالاعلم، حالا فالاعلم احتیاط می گوید هر چند سبکتر است با اینکه فالاعلم فتوی داشته باشد.

## جلسه ۵۷۷

۲۳ محرم ۱۴۲۵

مسأله ۶۴: الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى. احتياطي که در رساله‌های عملیه هست یا قبلش فتوی است و یا بعدش، این احتیاط استحبابی است. فرض کنید در رساله می‌گوید در فلان مسأله قصر واجب است گرچه احوط جمع بین قصر و تمام است، این احتیاط استحبابی است. چون فتوی را قبلاً داد. یا می‌گوید احوط جمع بین قصر و تمام است گرچه اقوی کفایت قصر است. اینجا احتیاط ملحوق به فتواست یعنی فتوی بعد آمده و ملحوق به آن شده این احتیاط استحبابی است) و اما وجوبی وهو ما لم یکن معه فتوی. می‌گوید: الاحتیاط تسبیحات اربع در رکعتین اخیرتین آن یاتی بها ثلاث مرات. (قبلش نگفته یکی کافی است و بعدش نمی‌گوید یکی کافی است. این احتیاط وجوبی است) ویسمی بالاحتیاط المطلق: (مطلق در باب اینکه يجوز که گفته‌اند نیست) وفیه (احتیاط وجوبی) یتخیر المقلدین بین العمل به والرجوع الی مجتهد آخر که این موضوع مسأله گذشته بود که صحبت شد.

اما القسم الاول که احتیاط استحبابی باشد بحث امروز حول این تکه است. فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع الى الغير (در احتیاط استحبابی مقلد این مجتهد نیست بر او واجب است عمل به این احتیاط استحبابی کند و نه جائز است رجوع به مجتهد دیگر کند که فتوی در این مسأله دارد.) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به (احتیاط). مقلد مخیر است به فتوای مرجعش عمل کند یا به احتیاط استحبابی عمل کند.

اینجا مطلبی که قدری داشته باشد دو مطلب است: ۱- اینکه ایشان فرمودند: احتیاط استحبابی، این استحباب، استحباب عقلی است، یعنی خوب است، عقل حکم می‌کند و خوب است چون احتمال درک واقع است، یا استحباب شرعی است که یکی از احکام خمسه است، کدام است؟ آیا این استحباب عقلی است یعنی وقتی که مجتهد می‌گوید تسبیحات اربع یکی کافی است والاحوط این است که سه تا بخواند این الاحوط را می‌گویند احتیاط استحبابی، استحباب یک معنای لغوی و یک معنای شرعی اصطلاحی دارد. معنای لغوی استحباب ادبای عرب هم کلمه مستحب را و مشتقات ماده استحباب را مکرر در قصائد عربی استعمال می‌کنند. از باب لغوی یعنی خوب است. وجه خوبیش چیست؟ این است که امکان درک واقع در این است. احتمال دارد گرچه لزومی نیست، احتمال دارد در لوح محفوظ سه تسبیحه واجب باشد، اما این وجوب دلیل ندارد به نظر این مجتهد. پس خوب است. چرا؟ چرا می‌گوئیم استحباب لغوی است. برای اینکه فقهاء و مراجع تقلیدی که احتیاط استحبابی می‌گویند اینطور نیست که همیشه یک روایتی داشته باشد و آن روایت سندش ضعیف باشد یا دلالتش ضعیف باشد بخواهند به حدیث من بلغ درستش کرده باشند. گاهی و مکرر در کتب استدلالی مراجعه کرده‌اید

و دیده‌اید که فقیه احتیاط استحبابی که می‌گوید نه روایتی دارد و نه سند قوی و ضعف و نه دلالتش ضعیف یا قوی، بلکه احتیاط را بخاطر اینکه خروجاً عن الخلاف ذکر می‌کنند. یعنی می‌خواهند در مسأله مخالف نباشد. نظر فقیه خیلی محکم و کامل است که یک تسیحیه کافی است و سه تا مستحب هم نیست اما چرا می‌گوید الأحوط؟ چون مشهور گفته‌اند که سه تا بخوانند یا جماعتی از اعظم گفته‌اند سه تا بخوانند. خروجاً عن الخلاف که خلاف آن‌ها فتوی نداده باشد می‌گوید احتیاط استحبابی. برای شاهد عرض می‌کنم. جواهر ج ۲ ص ۱۴۶ در مسأله وضوء: وعن الذکری ان غسله احوط (حفره کوچکی که نزدیک گوش است را می‌گویند صدق = گیج‌گاه) صدق بعد از او دو انگشت دست است اگر کسی روی صورتش بگذارد. آیا در وضوء این صدقین باید شسته شود؟ خود صاحب جواهر می‌گوید چرا صاحب ذکری فرمود. احوط؟ نه آیه و نه روایت دارد و نه در دائره بین الابهام والوسطی داخل است ولعله خروجاً عن شبهة الخلاف. پس احتیاط، احتیاط اصطلاح شرعی نیست بلکه ادبی است.

وجه دیگر اینکه این استحباب همان استحباب شرعی باشد. چرا؟ بخاطر روایاتی که بعضی ادعای تواتر کرده‌اند و اگر تواتر معنوی نباشد، تواتر اجمالی باشد، اگر تواتر اجمالی هم نگوئیم هست بالنتیجه روایات متعدد است روایاتی که امر به احتیاط غیر الزامی کرده که یکی‌اش همان روایت است که بعضی علی الوجهین از نظر سندی گفته‌اند. روایت معروف که آقا امیر المؤمنین علیه السلام به کمیل فرموده‌اند: أخوک دینک فاحفظ لدینک بما شئت، گفته‌اند: احفظ لدینک بما شئت یعنی چه؟ این همان اشاره به احتیاط عقلی است. یعنی کاری بکن نسبت به این احتمال‌ها را در نظر بگیر. دین تو برادر توست، انسان روح

اخوت و برادری را که دارا باشد در احتمالات هم بی تفاوت نمی ماند. حضرت تشبیه کرده اند دین را به برادر، حالا که برادر است، پس احتیاط کن یعنی به احتمالات اعتنا کن. بحث این است که این احفظ و روایات نظائرش آیا ظهور دارد در اینکه معصوم علیه السلام فرموده حکم شرعی است. یعنی می خواهند بفرمایند هر محتملی و هر احتمالی نسبت به دین شرعاً مستحب است انجام دادنش که جماعتی از فقهاء تصریح به این مطلب فرموده اند. گفته اند: **اخوک دینک فاحفظ** و از امثال این استفاده شرعی می شود امر به احتیاط است که گاهی امر خاصی است و گاهی خاص. پس طبق این امر عام احتیاطهای عقلی در دین می شود مستحبات، جماعتی و منهم صاحب جواهر اینطور فرموده اند. در همین موردی که الآن خواندم ایشان از شهید از ذکری خواندند در غسل صدق، خود صاحب جواهر فرمودند: **فیکون لذلك مستحباً**. پس به این جهت می شود مستحب احتیاط استحبابی یعنی شرعی و تعبد شرعی و نه صرف ارشاد عقلی و خوب بودن آن. (کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۲، حدیث فاحفظ لدینک حدیث ۴۶، و قبل و بعدش احادیث به این مضامین نقل فرموده اند. که بحث بالنتیجه یک بحث کبروی است و تمام احتیاطهای استحبابی آنهایی که روایت خاص ندارد توی این بحث وارد می شود که آیا این احتیاط و امثالش از روایات ظهور دارد در جعل استحباب شرعی یا ظهور ندارد. اگر کسی مثل صاحب جواهر استفاده ظهور کرد می گوید: **فیکون لذلك مستحباً** یعنی استحباب شرعی اگر کسی این استظهار را نکرد و گفت: فاحفظ لدینک اشاره به همان حکم عقلی است یعنی خوب است، اگر واقعاً مطابق درآمد با لوح محفوظ که درک واقع را کردید و اگر مطابق درنیامد این یک استحبابی نیست مثل مستحبات دیگر. بله کار خوبی است. این نسبت به موارد



مکرره و متعدده در تمام رساله‌های عملیه که احتیاط استحبابی فرموده‌اند و روایتی و دلیلی خاصی ندارد. اما اگر روایت دارد فقط سندش معتبر نیست، سندش هم معتبر است ولی دلالتش روشن نیست آن وقت می‌افتد توی چرخ قاعده من بلغ و روایات من بلغ و تسامح در ادله سنن. اگر کسی مثل مشهور از قاعده تسامح استفاده استحباب شرعی کرد آن وقت احتیاط‌هایی که روایت غیر تامه دارد سنداً یا دلاله یا هر دو یا جهه، می‌شود مستحب، اگر کسی قاعده من بلغ را قبول نکرد و گفت روایات من بلغ، قاعده تسامح در ادله سنن، این تسامح برای اثبات سنت تعبدیه و استحباب شرعی نیست و انما ظهور ندارد بیش از حسن عقلی بودن این.

والحاصل این است که صاحب عروه که فرموده این احتیاط را می‌گویند استحبابی بحث این است که این استحباب عقلی است یا شرعی.

مطلب دوم این است که صاحب عروه فرمودند: مقلد در احتیاط استحبابی چکار کند، مرجع تقلید گفت تسبیحات اربع یکی کافی و احوط سه مرتبه، صاحب عروه فرمودند: مقلد یکی از دو راه را دارد: یا یک تسبیحه بخواند و به فتوی عمل کند و یا سه تا بخواند بعنوان احتیاط اما دیگر نمی‌تواند رجوع کند به مجتهدی که می‌گوید سه تا واجب است و سه تا را بعنوان وجوب بخواند. در احتیاط وجوبی می‌شد رجوع به مجتهد دیگر بکند که فتوی بر خلاف احتیاط دارد، اما در احتیاط استحبابی نمی‌شود رجوع به مجتهدی کرد که بر وفق احتیاط استحبابی است اما فتوی می‌دهد. آن مجتهد دیگر می‌گوید تسبیحات اربع سه تا واجب است، آیا جائز است رجوع کند به آن مجتهد و بعنوان وجوب سه تسبیحه بخواند؟ صاحب عروه فرمودند: نه و احدی هم اینجا را حاشیه نکرده‌اند. و کسی اینجا را اشکال به صاحب عروه نکرده که می‌شود به

مجتهد دیگر در احتیاط استحبابی رجوع کرد، فرموده‌اند: نمی‌شود. وجهش چیست؟ چرا در احتیاط استحبابی مقلد نمی‌تواند به مجتهد دیگر که فتوای طبق احتیاط استحبابی دارد رجوع کند. سه وجه ذکر کرده‌اند: ۱- تشریح است. این مقلد، حجت برایش فتوای مرجعش است، مرجعش می‌گوید واجب یک تسبیحه است. سه تا احتیاط غیر واجب است و استحبابی است اگر این مقلد بخواهد رجوع کند به مجتهدی که می‌گوید سه تا واجب است و نماز بخواند و تسبیحات اربع را سه تا به نیت وجوب انجام دهد، غیر واجب را واجب پنداشته این تشریح است، پس جائز نیست. پس جائز نیست از احتیاط استحبابی مرجع تقلیدش عدول به مجتهدی کند که فتوی در این مورد دارد. ۲- گفته‌اند این عدول از اعلم به غیر اعلم است در موردی که اعلم فتوی دارد و هذا لا یجوز، چون این عامی مقلد این مجتهد است بعنوان اینکه این را اعلم تشخیص داده، خوب عدول از اعلم در موردی که اعلم فتوی دارد که جائز نیست، عدول از اعلم در جائی جائز بود که اعلم فتوی نداشت اینجا اعلم می‌گوید یک تسبیحه کافی است. پس بخواهد فتوای مجتهدی را بگیرد که می‌گوید سه تا واجب این عدول از اعلم است و این لا یجوز. پس در احتیاط استحبابی مقلد مخیر نیست بین عمل به این احتیاط استحبابی و بین رجوع به مجتهدی که این استحباب را وجوب می‌داند بلکه باید یا به این احتیاط استحبابی عمل کند یا به فتوای مرجعش عمل کند.

بحث این است که ما باشیم و این دو وجه آیا تام است؟ مسأله این است که مرجع تقلید می‌گوید سه تسبیحه خوب است اگر بگوئیم استحباب لغوی است، مستحب اگر بگوئیم استحباب شرعی است و واجب نیست، مقلد همین مجتهد رجوع به مجتهدی می‌کند که می‌گوید سه تسبیحه خواندن واجب است

و به قصد وجوب سه تسبیحه می خواند.

اما مسأله تشریح در جائی است که فتوای مجتهد دیگر مخالف فتوای مجتهد خودش باشد. بالنتیجه هم مرجع تقلید خودش و هم این مجتهد هر دو می گویند سه تسبیحه خواندن مقرب الی الله است فقط یکی می گوید از باب احتیاط استحبابی دیگر می گوید از باب لزوم و وجوب. این اگر بخواهد از این به آن عدول کند و بعنوان وجوب انجام دهد یا چون احتمال دارد که واقعاً واجب باشد. به مرجع تقلیدش می گوید تسبیحات اربع سه تا واجب است؟ می گوید: نه احتیاط استحبابی است. می گوید شما که می گوئید واجب نیست، نفی وجوب ظاهری می کنی یا نفی وجوب واقعی می کنی؟ می گوید: من نفی وجوب ظاهری می کنم. می گوید فتوی می دهی که در لوح محفوظ سه تا واجب نیست؟ می گوید خیر، من از لوح محفوظ چه خبر دارم. به مجتهدش می گوید احتمال دارد که واجب باشد؟ بله احتمال دارد واقعاً واجب باشد. می گوید فقط من مدرکی برای وجوب ندارم، پس احتمال وجوب واقعی که منفی نیست، این مقلد اگر سه تسبیحه را به نیت وجوب انجام دهد به تقیید، اشکالی ندارد باطل است و گیری ندارد. یعنی بگوید خدایا من سه تسبیحه می خوانم که تو واجب کردی ولو در لوح محفوظ نباشد، این تشریح است. اما اگر اینطور قصد نکند، بعنوان وجوب این مجتهدی که می گوید واجب است به او رجوع کند و به عنوان وجوب انجام می دهد، اگر واقعاً واجب نباشد خطای در تطبیق است، اگر از این قبیل باشد که غالباً عمل افراد در عبادات و معاملات از این جهت است. از باب تقیید شاید یک مورد پیدا نکنیم در خارج اینکه دارد نماز می خواند خودش را که روبروی خدا قرار نداده، در مقام امتثال دارد انجام می دهد و ضد تشریح است.

یک حرفی هست که جماعتی از متقدمین داشته‌اند اشکال در اصل احتیاط، یکی از ادله اشکال در اصل احتیاط (کسانی که گفته‌اند احتیاط صحیح نیست، شخص یا باید مقلد باشد یا مجتهد) این بود که احتمال تشریح در آن داده می‌شود. وقتی که احتمال تشریح داده می‌شود پس احتیاط لازم نیست. همین بحثی که عده‌ای داشتند و شیخ و غیر شیخ و صاحب جواهر مکرر از مرحوم محقق در معتبر گرفته رد کرده‌اند این حرف را تا به امروز. چرا؟ چون می‌گویند احتیاط بر ضد تشریح است. یعنی شخصی که در مقام این است که عمل را مکرر انجام دهد یا اینکه عمل را بیشتر انجام دهد بخاطر اینکه اگر واقع آن مکرر یا بیشتر باشد درک واقع کرده باشد گفته‌اند این بر خلاف تشریح است و شدت عبودیت است. این شخص در مقام عبودیت مولی برآمده حتی در احتمال عبودیت، همین حرف را اینجا می‌آوریم. خلاصه معنای تشریح این است که چیزی که از دین نیست بگوئیم دین. اگر صلاه تراویح از دین نیست بگوئیم دین، این تشریح است. اما تسیحات اربعه سه تا خواندن بعنوان استحباب مرجع تقلید می‌گوید به گردن می‌گیرم بعنوان استحباب، بعنوان وجوب مرجع تقلید می‌گوید چون دلیلی ندارم نمی‌گویم واجب، بلکه می‌گویم واجب نیست، نه توی لوح محفوظ وجوب ننوشته، حسب ادله ظاهریه می‌گویم واجب نیست، آن وقت این را بقصد وجوب انجام دهد و یا تقیید باشد، گیری نیست که تشریح است، اما اگر تقیید نباشد، آیا مطلق تشریح است، جای بحث و تأمل است، اگر بنا شد بگوئیم مطلقاً تشریح نیست، قاعده‌اش این است که چه اشکالی داشته باشد بعنوان وجوب انجام دهد. بقول محقق صاحب شرائع و تا به امروز معظم یا غالب همه قبول کرده‌اند که نسبت استحباب و وجوب و نیت اداء و قضاء و این چیزها داخل

حتی در عبادات نیست. حتی فقهاء تصحیح می‌کنند اگر در مورد وجوب اشتباهاً استحباب نیت کرد کافی است. یا در مورد استحباب وجوب نیت کند کافی است و اشکالی ندارد. ایشان در عروه چندتا اینطور دارد. مثلاً می‌گوید: اگر کسی مستطیع بود و نمی‌دانست مستطیع است و حج کرد به نیت استحباب، بعد فهمید که واقعاً مستطیع بوده، صاحب عروه فتوی می‌دهد و غالباً پذیرفته‌اند که کافی است. چون نیت استحباب و وجوب تقیید نیست. شخصی که در مقام عبودیت و امتثال است اسمش تشریح نیست.

پس اگر اینطور شد قاعده‌اش این است که چه اشکالی دارد رجوع به دیگری کند. بله اگر تقیید نیت کند، شاید احدی را پیدا نکنید که تقیید اینگونه‌ای بکند. ثانیاً مسأله خاص به عبادات نیست، در غیر عبادات هم می‌آید. مرجع تقلید می‌گوید: ده رضعه برای محرمیت کافی است، الأحوط استحبابی پانزده رضعه، این رجوع می‌کند به مجتهدی که می‌گوید: ده رضعه محرمیت نمی‌آورد، پانزده رضعه محرمیت می‌آورد و از او تقلید می‌کند و مقید به پانزده رضعه می‌شود، نفی فتوی مجتهد خودش را نمی‌کند و نمی‌گوید ده رضعه نیست و در پانزده رضعه احکام محرمیت و آثار را بار می‌کند، آیا این اسمش تشریح است.

کسی که در احتیاط‌های مستحبی خودش را در مقام عمل مقید می‌کند نه قال الله وأنا أقول، بله قال الله وأنا أقول تشریح است و گیری ندارد. یعنی غالباً شما کسی را پیدا نمی‌کنید که در مقام عبادت یا معامله یا در مقام امتثال شرعی باشد و نیت تقیید کند ولو خلاف شرع باشد، شاید یک مورد هم نباشد. بله یک بحث علمی هست مسأله تقیید و خطاً در تطبیق، اما خارجاً خطاً در تطبیق است.

## جلسه ۵۷۸

۲۴ محرم ۱۴۲۵

مسأله ۶۵: في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التلث في التسيحات الاربع وفتوى الآخر بالعكس، يجوز له أن يقلد الأول في استحباب التلث والثانية في استحباب الجلسة.

این مسأله دو تکه دارد: یک تکه اش قبلاً صحبت شد که مقدمه برای تفریع خواسته‌اند بکنند یا همین که خواسته‌اند بدهند ذکر کرده‌اند و تکرار فرموده‌اند در صورتی که دو مجتهد متساوی در علم باشند. یعنی بینهما اعلمیتی نباشد حالا چه اعلم نباشد یا تقلید اعلم واجب باشد در این تساوی المجتهدين مقلد مخیر است که از این یا آن تقلید کند كما يجوز له التبعض، می‌تواند بعضی مسائل را از این و بعضی را از آن تقلید کند.

این را ایشان گفته‌اند مقدمه برای این مطلب که تبعض در مجتهدين متساويين جائز است حتی در احکام یک عمل مترادف که در بعضی از اجزاء و شرائط و موانع و قواطع از این و در بعضی دیگر از آن شرائط و اجزاء و

موانع و قواطع از دیگری تقلید کند.

اینجا دو مطلب هست: یک مطلب که ایشان مقدمه ذکر کردند که محل تسالم متأخرین، بلکه از صاحب جواهر به این طرف گرفته هست. گرچه در مسأله خلاف هست اما خلاف نادر است و آن این است که دوتا مجتهد وقتی که از نظر علم متساوی بودند و اعلمی نبود یا در حکم مثل اعلمی نبود باشد. در همچنین جایی که متخالف در فتوی هم هستند مقلد مخیر است از این یا آن تقلید کند. این مسأله متسالم علیه بین آقایان است قدیماً و حدیثاً. اگر چه مخالف هم دو مسأله هست که گفته‌اند باید احتیاط کند در صورت اختلاف مجتهدین، البته نه اینکه یکی اعلم و دیگری غیر اعلم، چون اعلم متعین است یا فتوی و یا احتیاطاً.

این مسأله قبلاً دوجا گذشت: یکی مسأله ۱۳ عروه که فرمودند: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخير بينهما. دیگر در مسأله ۳۳ إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء. این مورد بحث نیست چون صحبت‌هایش گذشت و حرف هم خیلی داشت. عمده این تفریع یا تعمیمی است که صاحب عروه اینجا فرموده‌اند و آن این است که وقتی که بنا شد این دو مجتهد متساوی در علم هر دو قولشان برای عامی حجت باشد می‌تواند تمام احکامش را از زید بگیرد و می‌تواند تمام احکامش را از عمرو بگیرد و می‌تواند مسائل را تبعیض کند و مسائل وضوء را از زید و غسل را از عمرو بگیرد. بلکه در یک مسأله هم می‌تواند از این دو تقلید کند. آن وقت ایشان مثال به عمل واحد متراتب زده‌اند. این دو مجتهد یکی می‌گوید در نماز جلسه استراحت واجب است اما تسبیحات اربع سه‌تا مستحب است دیگری فتوایش به عکس است می‌گوید جلسه استراحت مستحب است تسبیحات

اربع سه تا در رکعت سوم و چهارم واجب است. ایشان فرموده‌اند این شخص می‌تواند نماز بخواند، جلسه استراحت نکند و تسیحات هم سه تا نخواند. این نماز را نه زید قبول دارد و نه عمرو چون هم جلسه استراحت را عمداً ترک کرده و یک تسیحه خوانده که هر قسمش را دیگری واجب می‌دانسته است.

این مسأله هم مسأله‌ای است سیّاله که در موارد مختلف در فقه نظائر بسیاری دارد چه در عبادات و چه در معاملات و چه در احکام دیگر و مورد خلاف شدید حتی فقهای یک عصر است. همین دوره را که ملاحظه کنید مراجع تقلید در این مسأله مختلف است. لهذا اینجا هم اعظام محققین که حاشیه بر عروه دارند مختلف فتوی داده‌اند. یک عده موافق و یک عده مخالف صاحب عروه شده‌اند و یک عده هم مانده‌اند، لهذا احتیاط و جویی کرده‌اند.

چند نفر از فقهاء را نقل می‌کنم: کسانی که موافق عروه هستند که اینجا را حاشیه نکرده‌اند مثل مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم جواهری نوه صاحب جواهر (آشیخ علی) مرحوم والد فرمایش صاحب عروه را پذیرفته‌اند که این نمازی که نه این و نه آن مجتهد قبول دارد را گفته‌اند درست است.

یک عده هم فتوای بر خلاف داده‌اند و گفته‌اند در همچنین موردی تبعیض درست نیست. البته بعد از اینکه بگذریم از اصل تخییر در مجتهدین متساوین مختلفین فی الفتوی والتبعیض بینهما که عرض شد که بنابر اینکه تخییر هست و تبعیض جائز است فرموده‌اند ما تخییر را قبول داریم و تبعیض بین مجتهدین را قبول داریم، اما نه در یک همچنین جایی که هر دو قبول ندارند این نماز را، من جمله از کسانی که بر خلاف صاحب عروه فتوی داده‌اند، مرحوم میرزای نائینی، حاج شیخ عبد الکریم، مرحوم اخوی، مرحوم کاشف الغطاء.



یک عده هم احتیاط و جوبی کرده‌اند، گفته‌اند احتیاط و جوبی است که همچنین کاری نکند مثل مرحوم آسید عبد الهادی و آقای بروجردی.

نحن ابناء الدلیل، وجه فرمایش صاحب عروه چیست و این وجه آیا تام است یا نه؟ وجه اشکال دیگران چیست؟

وجه فرمایش صاحب عروه یک حرف مرکب از دو وجه است و آن این است که زید مجتهد، عمرو مجتهد، هر دو متساویان، علی المبنی یتخیر بین مجتهدین هست علی المبنی تبعیض بین مجتهدین هم صحیح است. این زید مجتهد می‌گوید جلسه استراحت واجب است اما تسبیحات اربع یکی کافی است. مقلد می‌گوید در تسبیحات اربع از زید تقلید می‌کنم. احتمال دارد که حرف زید موافق با واقع باشد یا نه؟ بله. زید مجتهد جامع الشرائط است، آیا قولش حجت است یا نه؟ بله. پس من به این حجت شرعی که قطع به مخالفت واقع هم ندارم، تسبیحات اربع را یکی می‌خوانم حالا چکار دارم که او می‌گوید جلسه استراحت واجب است یا نه. من در جلسه استراحت به او کاری ندارم.

کسانی که فتوی بر خلاف داده و یا احتیاط و جوبی کرده‌اند، فرموده‌اند این بیان ناقص است تام نیست، این هم جواب نقضی دارد و هم وجوب حلی دارد. جواب نقضی‌اش خود صاحب عروه و این آقایانی که اینجا ساکت شده و حاشیه نکرده‌اند خودشان در بعضی از مسائلی که نظیر این مسأله است، این را نپذیرفته‌اند. گفته‌اند در مسأله ۵۵ باب تقلید، یک مسأله‌ای ایشان مطرح کردند که اگر بائع و مشتری یکی مقلد مجتهدی است که می‌گوید این بیع صحیح است و دیگری مقلد مجتهدی است که می‌گوید این بیع فاسد است. صاحب عروه فتوی داده‌اند که این بیع فاسد است حتی برای کسی که مقلد

مجتهدی است؟ می گوید بیع صحیح است که مثال به عقد فارسی زدند و گفتند اگر عقد فارسی در نکاح می گوید صحیح است، زوج مقلد کسی است که می گوید عقد فارسی صحیح است، زوج مقلد کسی است که می گوید عقد فارسی باطل است، صاحب عروه فرموده‌اند این عقد فارسی برای زوج هم باطل است که مقلد کسی است که می گوید صحیح است. چرا؟ چون عقد یک موضوع است که لا یتبعض. نماز یک واحد ارتباطی است. فرض این است که ارتباطی است و ایشان هم مثال به زده‌اند. وقتی که نماز یک واحد ارتباطی است، یعنی جلسه استراحت و تسبیحات اربعه‌اش همه با هم ربط دارد. به نظر آنجا در عقد فارسی که ایشان مثال زده‌اند، یک مجتهد می گفت کل عقد صحیح است در ایجاب و قبولش و مجتهد دیگر می گفت کل عقد ایجاب و قبولش باطل است. اینجا مثالی که صاحب عروه در ما نحن فیہ مسأله ۶۵ زده‌اند، هر دو مجتهد می گویند نماز باطل است، یکی می گوید باطل است چون عمداً ترک جلسه استراحت کرده و یک مجتهد دیگر می گوید باطل است چون عمداً تسبیحات اربع شده خوانده نشده است. پس آیا مرحوم صاحب عروه و امثال ایشان پایبند این استدلال مرکب از این دو وجه، احتمال مصادفه الواقع و وجود الحجته فی کل جزء جزء للمکلف آیا جاهای دیگر می پذیرند؟ نه نپذیرفته‌اند و چه بسا در عروه فحص کنید موارد نقض دیگر پیدا شود.

اشکال حلی دو مطلب است که عمده این است. یعنی اگر این دو اشکال تام باشد نمی‌شود فرمایش صاحب عروه را پذیرفت و باید تبعاً به آقایانی که فتوای به بطلان داده‌اند یعنی فتوی به عدم جواز تبعیض در اینطور موارد داده‌اند از قول آنها تبعیت کنیم و آن این است که همیشه حجج سر علم

تفصیلی می‌ایستد و سر علم اجمالی هم می‌ایستد. حجیت حجج (چون فتوای فقیه یکی از حجج است و حجت برای مقلد است. حجیه حجج تقف دون علم الاجمالی کما تقف دون علم تفصیلی. علم اجمالی به دو شرط علی قول سه شرط، یکی محصور باشد اطرافش، یکی همه اطرافش محل ابتلاء باشد و شرط سومی هم که محل خلاف است اینکه تدریجی باشد یا دفعی، علم اجمالی منجز واقع محتمل است کالعلم التفصیلی. از نظر تنجیز این مسأله حل شده است و اگر کسی تشکیک کرد در اینکه علم اجمالی منجز واقع است مثل محقق قمی و بعضی تشکیک عقلی کرده‌اند و بعضی تشکیک حتی شرعی و تعبدی کرده‌اند آن بحثی نیست. اما خود صاحب عروه و مشهور و متأخرین، بالتیجه علم اجمالی یک چیز منجز واقع است. یعنی بحث برود روی اینکه علم اجمالی منجز هست یا نیست، بنابر تنجیز علم اجمالی عین علم تفصیلی می‌ماند. اگر ایشان یقین دارد که این نماز باطل است چطور این نماز فایده‌ای ندارد. اگر یقین اجمالی هم دارد همین است. قول این مجتهد و آن مجتهد حجت است تا کجا حجتند؟ حتی اگر من یقین تفصیلی داشته باشیم که این مجتهد اشتباه کرده نه، حجت ظرفش شک است. حتی اگر یقین اجمالی داشته باشیم که اشتباه کرده؟ باز هم نه چون علم اجمالی مثل علم تفصیلی است.

اگر مقلد می‌داند که مجتهد در یکی از دو فتوایش اشتباه کرده و در یکی از مسائل رساله اشتباهی نوشته یا در تلفظ سهواً گفته است، حالا به هر دلیل و جهتی، مقلدی که یقین دارد مجتهد در یکی از دو مسأله اشتباه کرد، در هیچیک از دو مسأله نمی‌تواند عمل کند. چرا؟ چون علم اجمالی کالعلم التفصیلی. بله یک وقت یکی از مسائل خارج محل ابتلاء است، مسأله معاملات است و این اهل علم است و کاری به معاملات ندارد. اما اگر در دو

طرف مسأله محل ابتلاش است و یقین دارد که مجتهد در یکی از این دو اشتباه کرده، آیا می شود گفت این برایش حجت است؟ نه. چرا؟ حلش چیست؟ حلش این است که العلم الاجمالی کالعلم التفصیلی. حجیت حجج در جائی است که علم نباشد. اینجا علم اجمالی هست.

پس اولاً: الحجة حجتها، تقف مرز حجیت است، حجت علم است، به علم که رسید حجیت ندارد. اگر به علم به وفاق رسید حجیت ندارد چون اردع انواع تحصیل حاصل است. اگر به علم به خلاف رسید حجیت ندارد چون اجتماع نقیضین یا ضدین است. پس با وجود علم حجیت ندارد. مثالی که صاحب عروه زدند، مکلف علم دارد بعدم حجیت نماز، ولو علم ندارد که مخالف واقع باشد، اما علم دارد که این نمازی که جلسه استراحت ندارد این مجتهد می گوید باطل است، تسبیحات اربع سه تا ندارد آن مجتهد می گوید باطل است، این دو مجتهدی که قولشان برای مقلد حجت است اتفاق بر بطلان این نماز دارند که این علم است. متعلق علم واقع نیست، ظاهر است.

جهت دیگر اینکه چه کسی به مجتهد می گوید باید اجتهاد کنی تا احکام خدا را بدست آوری؟ چه دلیلی به مقلد می گوید باید تقلید کنی و از روی تقلید عمل کنی؟

آن دلیل در اینجا هم می آید که آن وجوب دفع ضرر محتمل است. کسی که قوه استنباط دارد آیا حق دارد همینطور نماز بخواند و روزه بگیرد و بخرد و بفروشد و نمی داند چه صحیح و چه باطل است؟ می گوید من علم به خلاف واقع که ندارم، احتمال مصادفه با واقع هم می دهم، اگر مخالف با واقع در آمد چه عذری دارد؟ هیچ. وجوب دفع ضرر محتمل به شخصی که قدرت بر استنباط دارد می گوید: باید اجتهاد کنی و از روی اجتهاد عمل کنی. وجوب

دفع ضرر محتمل به مقلد می‌گوید باید تقلید کنی و به فتوای مجتهد جامع الشرائط عمل کنی. چرا؟ چون همینطوری اگر عمل کند آن قادر بر اجتهاد و این عامی بدون تقلید، عقل به این‌ها می‌گوید احتمال دارد آنکه انجام می‌دهی خلاف واقع، احتمال مصادفۀ الواقع فایده‌ای ندارد اینجا. بعد از ثبوت حجیت الحجة مصادفۀ الواقع فایده دارد. اما قبل ثبوت حجیۀ الحجة احتمال مصادفۀ الواقع فایده‌ای ندارد. احراز مطابقة الواقع أو الحجة، مطابقة الواقع أو الطريق لازم است.

دللی که می‌گوید بر مردم است که در تمام عبادات و معاملاتشان و دیگر کارهایشان باید یا مجتهد باشد یا مقلد و یا محتاط باشد، این یجب از کجا آمده است؟ از طرف عقل، وجوب دفع ضرر محتمل. حالا یا بگوئیم وجوب شکر مُنعم اگر کسی بگوید برگشتش به وجوب دفع ضرر محتمل نیست که بعضی گفته‌اند و حرف بدی هم نیست جزئیّاً که فی محله گذشت. اما وجوب دفع ضرر محتمل مسلم است و گیری ندارد. همان وجوب دفع ضرر محتمل به این مقلدی که این مجتهدین متساوین جائر است تقلید احدهما کند و جائز است تبعیض بینهما کند همان حکم عقلی، وجوب دفع ضرر محتمل می‌گوید در این مسأله نمی‌توانی تقلید این دو را بکنی. چرا؟ چون اگر این نماز مخالف واقع درآمد این عذر ندارد، چرا؟ می‌گوید: خدایا این مجتهد می‌گفت جلسه استراحت واجب نیست، من جلسه استراحت نخواندم، آن مجتهد می‌گوید سه تسبیحه واجب نیست و من بجا نیاوردم، هر دو هم جامع الشرائطند، می‌گویند این مجتهدی که می‌گوید جلسه استراحت واجب نیست آیا می‌گوید: نماز شما درست است؟ می‌گویند: نه. بخاطر تسبیحات درست نیست. آن مجتهد دیگر می‌گوید: سه تسبیحه واجب نیست می‌گوید: نماز شما

درست است؟ نه. بخاطر جلسه استراحت می گوید درست نیست. پس این عامی خودش که مجتهد نیست، یک مجتهد جامع الشرائطی هم این عمل ذو اجزائی که در حکم یک عمل واحد است، مترابت است، اگر از راه جلسه استراحت باطل شود، تسبیحات اربع درستش نمی کند، اگر از راه تسبیحات اربع باطل شود کل عمل باطل می شود جلسه استراحت اصلاحش نمی کند. پس یک جهتی نیست که بگویند این نماز درست است هر دو می گویند نماز باطل است. فقط هر کدام از جهتی می گویند باطل است. این مقلد که مجتهد نیست، آنهائی هم که مرجع تقلید هستند که رجوع به آنها جائز است هر دو می گویند نماز باطل است. اگر نماز موافق با واقع درآمد تجری کرده و اشکال ندارد اما اگر نماز مخالف با واقع درآمد یعنی این نماز در لوح محفوظ باطل بود، عذر این عبد چیست؟ وقتی که عذری نداشته باشد، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، حکم عقل قطعی می گوید: مؤمن پیدا کرد، تو مؤمن نداری پس احتمال مصادفه با واقع کافی نیست، این برای ذو الحجة کافی است کسی که حجت ندارد احتمال مصادفه واقع فایده ای ندارد، بلکه احتمال مخالفت واقع مضر است. خود احتمال مخالفة واقع این احتمال تمام الموضوع است برای حکم عقل الزامی به تحصیل مؤمن. این دو مجتهد هیچکدام مؤمن نیستند هر کسی از یک جهت.

به نظر می رسد که این اشکالها تام باشد. یک عمل ارتباطی واحد بدرد نمی خورد، این از این جهت درست است اما از آن جهت باطل است. آن بگویند از این جهت درست و از آن جهت باطل و اتفاق بر بطلان هر دو داشته باشند. علی القاعده این است که فتوی به بطلان دهیم و احتیاج به احتیاط هم ندارد. چون بالتیجه وجوب دفع ضرر محتمل چه چیزی جلویش را می گیرد؟

گذشته از اینکه بحث علم اجمالی و وجوب دفع ضرر محتمل علی کل وجهان لا مرة واحدة، دو طرف یک دلیل هستند، اما بالنتیجه من جهتین هستند. پس قول آقایانی مثل حاج شیخ، میرزای نائینی و دیگران شاید اکثر به صاحب عروه اشکال کرده و بعضی فتوای بر خلاف ایشان داده‌اند و بعضی احتیاط وجوبی کرده‌اند به نظر می‌رسد که این اقرب باشد و در همچنین جائی ما رجوع به مجتهدین متساویین را قبول داریم که تخییر است و تبعیض را هم قبول داریم اما در اینگونه مثال تبعیض را قبول نداریم یعنی حجت نداریم که این ضرر محتمل را چه دفع می‌کند.

## جلسه ۵۷۹

۵ صفر ۱۴۲۵

مسأله ۶۶: لا یخفی ان تشخیص موارد الاحتیاط عسر علی العامی. این مسأله را مرحوم صاحب عروه اینجا ذکر فرموده‌اند، یک مطلب خارجی ایشان ایضا ذکر کرده‌اند که در اثناء بمناسبت اشاره به حکم شرعی هم فرموده‌اند و آن این است که در اول عروه، اوائل باب تقلید فرمودند: **یجب علی کل مکلف فی عباداته ومعاملاته أن یکون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً**. احتیاط ظرف تخییر بود. یعنی مکلف می‌تواند اگر ملکه استنباط هم دارد، استنباط نکند و احتیاط کند. اگر عامی است تقلید نکند و احتیاط کند. حالا می‌خواهند بفرمایند حکماً می‌تواند احتیاط کند اما عامی نمی‌تواند ملتزم به احتیاط شود. چرا؟ چون مورد احتیاط را نمی‌تواند تشخیص دهد. یعنی این مورد موردی است که می‌خواهد احتیاط کند، احتیاط معنایش این است که تمام احتمالات را انجام دهد، تسبیحات اربعه را سه‌تا بخواند، نماز ظهر و جمعه را بخواند، آنوقت عامی کجا می‌تواند این‌ها را تشخیص دهد. خارجاً عامی نمی‌تواند تشخیص موارد احتیاط را بدهد. گرچه اگر تشخیص دهد و عمل نکند اشکالی ندارد چون در مسأله



اولی گفته شد این عدل تقلید است و یکی از افراد تقلید است اما خارجاً نمی‌تواند.

إِذْ لَا بَدَّ فِيهِ (تشخیص موارد احتیاط) من الاطلاع التام (این عسری که ایشان فرموده‌اند، ما یک عَسْر لغوی که مرجع است در تمام الفاظی که در روایات و آیات کریمه است مگر جائی قرینه خاص بر خصوصیتی باشد. عسر لغوی که ظاهراً مراد صاحب عروه عَسْر لغوی است. باب شرعی (عسر شرعی یعنی آن مرتبه از عَسْر لغوی که موجب ارتفاع تکلیف می‌شود، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، یک حرفی است که در کتب شیخ انصاری در رسائل به بعد مسأله عَسْر اغفال شده و ترک شده و بحث سر حرج و ضرر است هر وقت بحث می‌کنند، چه حرجی و چه ضرری است. عسر را مطرح نمی‌کنند با اینکه در الفاظ ادله شرعیه کتاباً و سنهً همینطوری که حرج گفته شده ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ضرر ذکر شده، لا ضرر ولا ضرار، عسر هم ذکر شده، اما کتب معاصرین شیخ و قبل از شیخ را که ملاحظه کنید تا شیخ طوسی حتی کتب محقق و علامه این‌ها عَسْر را هم معترض هستند. متأخرین می‌گویند عَسْر مندمج در حرج است. یعنی اگر یک تکلیفی عَسْر بود و سخت بود اما به مرتبه حرج نرسیده بود می‌گویند مرتفع نیست و آیات شریفه و روایات شریفه‌ای که عسر را فرموده مراد از آن مرتبه حرج از عَسْر است نه مطلق العسر و اینکه آیه کریمه دارد که ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، این علت جعل است نه مجعول، بعبارۀ اخیری، حد حد مجعول نیست، لا حرج حد مجعول است، ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، معنایش این است که آن وجوب قیام در نماز و وجوب صوم و واجبات و محرّماتی که قرار داده مرزش حرج است. به حرج که رسید، تکلیف نیست مجعول محدود

به حرج است. در باب عسر می گویند: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، این لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ حد جعل است نه مجعول، لهذا كتب سابقین را که ملاحظه کنید مرتب می گویند عسر و حرج و حرج را که عطف بر عسر می کنند نه برای تفسیر عسر است یعنی عسر حرجی بدلیل اینکه گاهی جدا ذکر می کنند: این یک بحثی است که در محل خودش بحث مقیدی است و فوائد عملیه هم دارد اما جزء مباحث اصولی است نه فقه.

اگر در فقه وارد شویم و جواهر را ملاحظه کنیم و همکذا کتابهای دیگر، گاهی عسر را بدون کلمه حرج می گویند یعنی در مقام اینکه رافع تکلیف عسر است. عسر حسب ارتکاز ما اطلاقش اوسع از حرج است. یعنی حرج دو قسم نیست، حرج عسری و حرج کمتر از عسر. اما عسر دو قسم است: عسر حرجی و عسر کمتر از حرج. عسر یعنی دشوار و سخت. حسب ارتکاز ذهنی انسان اینطور تصور می کند که عسر اوسع از حرج است. یعنی یک جائی را می گویند عسر در عین اینکه حرج نمی گویند. آنوقت راجع تکلیف حرج است نه عسر روی مبنای متأخرین. آنوقت عسر لغوی با عسر شرعی می شود عموم مطلق بینش. یعنی کل عسر شرعی عسر لغوی ولا عکس. یعنی آن مرتبه از عسری که شارع با آن رفع تکلیف کرده، آن مطلق العسر نیست، بلکه عسر بمرتبه حرج است. آن وقت صاحب عروه اینجا که می فرمایند عسر بر عامی، شاید در عروه جائی در ذهنم نیست باشد که عسر را رافع تکلیف تنهائی ذکر کرده باشند بله در جواهر و قبل ایشان است. چون مسأله خارجی است بیان می کنند و آن اینکه عامی که اقوال را نمی داند و بلد نیست چطور می تواند احتیاط کند در یک مسأله، دو مسأله، پنج تا و ده تا عیبی ندارد اما بخواهد بگوید من تقلید نمی کنم در عبادات و معاملات و احکام و زندگی ام و به

احتیاط عمل می‌کنم، ایشان می‌خواهند بگویند بر عامی سخت است چون نمی‌تواند تشخیص دهد. پس عسری که ایشان می‌گویند ظاهراً عسر شرعی نیست، یعنی العسر الرافع للتکلیف در این مقام نیستند. در مقام قضیه خارجی هستند نه مقام در بیان حکم شرعی.

بعد فرمودند: لابد فیه من الاطلاع التام. این تام مرادش کل اقوال و احاطه‌اش به جمیع فتاویٰ فقهاء نیست، مراد اقوال و فتاویٰ کسانی است که در مقام احتیاط اقوال آن‌ها برای این حجیت دارد و آن اطراف شبهه محصوره در اعلمیت مثلاً، عامی لازم نیست که بگردد ببیند از شیخ مفید تا به امروز فقهاء راجع به جهر قرائت در نماز ظهر روز جمعه چه گفته‌اند؟ مراد این است که آن مراجع تقلیدی که امروز برای این عامی اقوالشان حجت است آن‌ها راجع به جهر در نماز روز جمعه چه می‌گویند؟ بعضی هم می‌گویند باید اخفات بخواند، يستحب الجهر یک قول، يستحب الاخفات یک قول، آن وقت این بخواهد این کار را بکند باید هم جهر بخواند و هم اخفات. چون متباینین است، اطلاع تام که ایشان فرمودند نه اینکه کل اقوال مسأله حتی کل معاصرین هم مراد کل نیست چه برسد به اقوال گذشته‌ها. مراد تام در محل ابتلاء و وظیفه است.

لا یخفی انّ مراد تشخیص الاحتیاط عسرّ علی العامی إذ لابدّ فیه من الاطلاع التام ومع ذلك (حالا اگر اطلاع تام هم از دو سه تا از مراجعی که محل ابتلاء لزوم رجوع به آن‌ها هست این عامی بود) قد یتعارض الاحتیاطان، فلا بد من الترجیح، (خودش هم که نمی‌تواند ترجیح دهد که کدام را بخواند مثلاً دو تا از اجزاء و شرائط نماز را شخص علی سبیل البدل نمی‌تواند انجام دهد آن وقت کدام مقوم بر کدام است. خود اینکه آیا این احتیاط بر آن احتیاط مقدم است

چطور عامی می تواند بدست آورد؟ قول که نیست که بخواهد بدست آورد و رجوع به مجتهد کند که تقلید است) وقد لا يلتفت الى اشكال المسألة حتى يحتاط. گاهی عامی اصلاً توجه ندارد به اینکه اشکال مسأله چیست تا بخواهد احتیاط کند. خیلی از مسائل به آن التفات ندارد. مسائل ربا عوام که به آن التفات ندارند. یک کیلو قند را با یک کیلو و ربع شکر عوض می کند که رباست.

وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط، گاهی دو احتیاط عارض است، مقتضای این احتیاط چون اهم است این است که ترک احتیاط دیگری را بکند چون آن احتیاط مهم است. مثلاً الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، وضوء گرفتن با آبی که از غسل حدث اکبر استفاده شده، البته مغتسل بدنش پاک بوده، آیا جائز است که با این آب وضوء بگیرد؟ غسل کند دوباره، ایشان می فرمایند احتیاط ترک است و در این مورد خلاف شده است. خود این عامی که می خواهد احتیاط کند با آبی که با آن غسل کرده از حدث اکبر غسل دیگر یا وضوء نگیرد. اما اگر حالا وقت نماز است و هیچ آبی نیست غیر از آبی که توی این تشت از آن غسل است. آیا تیمم کند یا با آن آب غسل وضوء بگیرد؟

لكن إذا فرض انحصار الماء فيه، الأحوط توضع به بل يجب ذلك، اینجا مقتضای احتیاط که با احتیاط دیگر تعارض کرد چه باید کرد؟ باید احتیاط طهارت مائیه به طهارت ترابیه که تیمم باشد بکند.

بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً. اگر احتیاط (چون پیش بعضی این است که با آب حدث اکبر می شود دوباره غسل و وضوء گرفت و احتیاط استحبابی است که وضوء نگیرد در همچنین جائی پس این آب مستعمل در حدث اکبر صلاحیت وضوء و غسل در آن هست چون احتیاط

استحبابی ترک است. پس يجب الوضوء اگر منحصر شد و امتثال به تیمم اصلاً جائز نیست.

والأحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم. حالا عامی ای که می خواهد در جمیع مسائل احتیاط کند اصلاً التفات به این پیدا می کند. التفات می کند که با آب مستعمل در رفع حدث اکبر غسل نکند و وضوء نگیرد اما اگر غیر از این آبی نداشت با همین وضوء گرفته و غسل کند. پس خارجاً عامی نمی تواند این ها را بدست آورده و بفهمد.

وایضاً: الأحوط تثلیث في التسيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثلیث وقوع بعد الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتیاط أو يلزم تركه. کسی که نظرش این است که علی الأحوط وجوباً سه تسبیحه بخواند حالا وقت ضیق شده و دم غروب آفتاب است و نماز ظهر و عصر نخوانده. اگر بخواند تسیحات اربع را سه تا بخواند قدری از نماز خارج وقت قرار می گیرد، اینجا بخواند مراعات این احتیاط را بکند و سه تسبیحه بخواند، چون باید هشت تا تسبیحه اضافه بخواند. وقت می گذرد. اینجا مراعات وقت اهم از مراعات احتیاط در تسیحات است. ایشان این مثالها را می زنند که چطور یک عامی می تواند به اینها التفات پیدا کند. پس اگر وقت ضیق شد الاحوط ترك هذا الاحتیاط.

پس فقیهی که می گوید واجب است علی الاحوط که سه تسبیحه بخواند همه جا نمی گوید، می گوید اما به شرطی که مزاحم و معارض نباشد این احتیاط با احتیاطی که آن احتیاط هم است فروع مسأله یکی و دوتا هم نیست. یعنی از این تراحمات فقیه می خواهد بدست آورد این مزاحم اهم است یا آن اهم از این تا ادله چه باشد، یک مسأله دلیلش اجماع و یک مسأله دلیلش

روایت معتبره و یکی ظاهر قرآن و یکی جمع بین روایات است، آن وقت اینها را عامی چطور می خواهد برداشت کند پس عامی نمی تواند احتیاط کند. و کذا التیمم بالجص (گچ = خاک پخته) خلاف الاحتیاط، لکن إذا لم یکن معه الا هذا فالأحوط التیمم به. شخصی جائی حبس است که زمین و دیوار گچ است و آب ندارد، فاقد الطهورین است آیا نباید نماز بخواند و بعد نمازها را قضاء کند و اگر باید نماز بخواند چکار کند؟ می گویند با گچی تیمم نکند که خاک باشد اما اگر خاک ندارد باید با گچ تیمم کند.

وإن كان الطین مثلاً فالأحوط الجمع، یک تیمم با گچ و یکی با گل و هکذا مثالهای متعدد زدند برای اینکه این کار، کار عامی نیست، گرچه از نظر تکلیف شرعی احتیاط عدل اجتهاد و تقلید است و مکلف می تواند چه ملکه استنباط داشته باشد و اجتهاد نکند و احتیاط کند و چه ملکه استنباط نداشته باشد و عامی باشد و احتیاط کند، از نظر تکلیفی اگر احتیاط کند اشکالی ندارد اما عامی نمی تواند احتیاط کند. فقیه این تراحمات را می تواند بدست آورد. آن هم آن تراحمات را با اجتهاد خودش تشخیص می دهد، یعنی فقیه اجتهاداً می گوید این احتیاط مقدم بر آن احتیاط است که باز برگشتش به اجتهاد شد. اینطور نیست که همه جا احوط مطلق باشد مسأله. نه، احوط علی تقدیرین خیلی جاها هست. آن وقت کدام احتیاط مقدم بر کدام است؟ اجتهاد می خواهد و اگر بخواید احتیاطی را بر احتیاط دیگر ترجیح دهد که اجتهاد می خواهد و لهذا ایشان در این مسأله می خواهند یک قضیه خارجیه بیان کنند که یک عامی نمی تواند خارجاً بناء بر احتیاط بگذارد. بله هر موردی که روشن شد که احتیاط چیست می تواند احتیاط کند.

## جلسه ۵۸۰

۶ صفر ۱۴۲۵

یک فرمایشی جماعتی از محشین عروه بلکه معظم محشین دارند. دو سه تا عبارت از چندتا از محققین می خوانم بدرد این مسأله و صحبت های قبل و بعد می خورد. صاحب عروه فرمودند: محل و مورد تقلید احکام فرعیه عملیه است. نه اصول دین، نه اصول فقه، نه مبادی استنباط، نه موضوعات مستنبطه عرفیه و لغویه، نه موضوعات صرفه این پنج تا را استثناء فرمودند.

در استثناء چهارم که بعد از ما نحن فیه است صاحب عروه فرمودند: **ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، یعنی لا یجری التقلید.** در موضوعاتی که در عرف محل خلاف است و این موضوع را شارع به همان معنای عرفی اش بدون زیاده و نقیصه موضوع حکمش قرار داده. مثل غناء یا آنیه یا وطن. یا امثال ذلک که شارع یک موضوعی که این موضوع یک مخترع شرعی نیست و عرف می فهمد آن را، این را شارع موضوع برای حکم خودش قرار داده است. یکوقت موضوع، موضوعی است که استنباط و اجتهاد و اعمال حدس و نظر لازم ندارد مثل ماء، تراب از آن به موضوعات صرفه تعبیر می کنند. یکوقت

یک موضوعی است که به عرف که مراجعه کنید تفسیرهای مختلف می‌کند، آنوقت برای اینکه حکم مشخص شود، آنیه ذهب و فضه حرام است، حرام حکم شرعی است. برای اینکه مشخص شود که چه چیزی حرام است، صنعش، بیعش، شرائش، باید روشن شود آنیه یعنی چه؟ وطن عند العرف یعنی چه؟ به عرف هم که مراجعه می‌کنید یک مسأله مجملی است و بر خلاف، آنوقت اجتهاد، استنباط می‌خواهد، لهذا تعبیر شده به الموضوعات المستنبطه، اجتهاد می‌خواهد که وطن چیست؟ آیا مدی العمر است که بعضی گفته‌اند و صاحب عروه هم نقل فرموده که اگر کسی به جایی رفت که بنا دارد سی سال آنجا بماند ولی بعد برگردد تصریح کرده‌اند آن شهر برایش وطن نیست و یا باید قصد عشره کند یا نمازش را قصر بخواند. عرف این را وطن نمی‌داند. وطن آن است که انسان بنا داشته باشد تا آخر عمر آنجا بماند. چه ده روز چه صد سال. بعضی تصریح کرده‌اند که کسی که به قم آمده و یکسال می‌خواهد درس بخواند و برگردد این می‌شود وطن ولو یکسال. این موضوع استنباط می‌خواهد و اجتهاد می‌خواهد محل استنباطش کتاب و سنت نیست، چون این را بیان نکرده. محل استنباطش عرف است. آنوقت برداشت‌ها از ارتکازات عرفیه مختلف است و مقلد رجوع به مجتهدش می‌کند در یک موضوع مستنبط. صاحب عروه فرمودند: نمی‌شود در این موضوع مستنبط رجوع به مجتهدش کند. با اینکه خود ایشان در موضوعات مستنبطه مکرر در عروه نظر داده‌اند. این را مقدمه عرض کردم برای حاشیه بعضی از فقهاء، بلکه مشهور از صاحب عروه به بعد. صاحب عروه فرمودند در موضوعات مستنبطه عرفیه و موضوعات مستنبطه لغویه مثل صعید که عرف آن را نمی‌فهمد، حتی به عرب‌های امروز غیر از لغویین که رجوع کنید از آن‌ها بپرسید صعید یعنی



چه چون یک کلمه متداول نیست معنی اش را نمی فهمند آن وقت این موضوع می شود لغوی، باید به لغت رجوع کرد. به لغت که رجوع می کنیم، اهل خبره اش لغویین هستند مختلف گفته اند، وقتی که مختلف گفته اند، فقیه باید استنباط کند و اسمش را *الموضوعات المستنبطة اللغویة* گذاشته اند که مورد استنباطش فقیه یا غیر فقیه باید از چه منبع و مصدری استنباط کند، در کتاب و سنت که تفسیر نشده صعید یعنی چه؟ باید به لغت مراجعه کند.

صاحب عروه فرموده اند در موضوعات مستنبطة عرفیه و لغویه لا يجب التقليد. معظم شاگردان و بعدی های ایشان امثال کاشف الغطاء بر ایشان اشکال کرده اند و گفته اند یجری التقليد در موضوعات مستنبطة عرفیه و لغویه. چرا؟ چرا را ذکر کرده اند. من می خواهم آن چرا را عرض کنم و تابع آن بینیم آن تعلیلی که اعظم فرموده اند خاص به موضوعات مستنبطة عرفیه و لغویه است یا حتی در مبادی استنباط و اصول فقه می آید؟ کسانی که حاشیه کرده اند، مثل مرحوم میرزای نائینی، آسید ابو الحسن اصفهانی و آقای قمی، آقای بروجردی، آقای میلانی، والد، مرحوم اخوی، و دیگران چند عبارت را می خوانم. مرحوم نائینی می فرمایند: *الموضوع المستنبط ککون الصعید (لغوی) هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض وإن لم یکن بنفسه مورداً للتقلید ولكنه باستتباعه للحکم الشرعی الذی هو جواز التیمم یكون مورداً له (للتقلید) هر چند مخترع شرعی است و شارع صعید را اختراع نکرده که از مرجع بپرسیم شارع مرادش از صعید چیست؟ شارع صعید را استعمال کرده فرموده: *فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً* ولی وقتی که صعید روشن شد چیست، موضوع حکم شرعی روشن می شود، حکم شرعی هم تبعاً با روشن شدن موضوع روشن می شود. حکم شرعی جواز التیمم بالصعید است. این می شود مورد برای تقلید. پس به نظر محقق نائینی در*

مواردی که عامی می‌خواهد تقلید از مجتهد کند لازم نیست فقط حکم شرعی را از مجتهد بگیرد یا موضوعی که شارع آن را اختراع کرده مثل صلاه و صوم و حج، بلکه اگر چیزی موضوع عرفی است یا موضوع لغوی است و شارع اصطلاح خاص در آن ندارد اما چون محل خلاف عرف است و استنباط می‌خواهد و حکم شرعی را بدنبال دارد لهذا می‌تواند مورد تقلید باشد.

آقای میلانی فرموده‌اند: من حیث ترتب الحكم الشرعي علیها فالتقلید فیها یرجع الی التقلید فیہ. ولو خودش حکم شرعی نیست اما چون حکم شرعی بر آن مرتب است تقلید در این موضوعات مستنبطه برگشتش به تقلید در حکم شرعی است.

مرحوم آقای بروجردی فرموده‌اند: الأقوی جواز التقلید بالموضوع المستنبطه مطلقا (عرفی - لغوی) لأنه راجع الی التقلید فی نفس الحكم.

مرحوم آسید ابو الحسن فرموده‌اند: الظاهر جریانه فیها. دیگران هم همینگونه عبارات را دارند.

بحث سر تعلیل است. برای روشن شدن مطلب چند مثال عرض می‌کنم: مثال مبادی استنباط و مثال موضوعات مستنبطه عرفیه و لغوی. مبادی استنباط صاحب عروه فرموده‌اند: کالنحو والصرف ونحوها. در کتاب مبسوط شیخ تا شرائع محقق تا رساله‌های عملیه می‌گویند احکام شرعیه مرتب می‌کنند بر "واو" و "عطف" و "ثم عطف". احکام شرعیه‌ای که ابن مالک در الفیه گفته روی آن بناء می‌کنند. یعنی موضوع، موضوعی است که از مبادی استنباط است. یعنی باید در نحو روشن شود که واو یعنی چه تا توی قرآن کریم و روایات "واو" وارد می‌شود. فقیه طبق آن مبادی استنباط حکم کند یا ثم یا "فاء".

ابن مالک یک جا می گوید: واعطف بواو سابقاً أو لاحقاً في الحكم أو مصاحباً موافقاً. "واو" عطف که می کند معنایش این نیست، بعدی یعنی معطوف زماناً بعد از معطوف علیه باشد. اگر کسی گفت دیروز در منزل ما زید آمد و عمرو هم آمد، این "واو" دلالت نمی کند که اول زید وارد شده بعد عمرو، واو برای مطلق الجمع است. عطف می کند سابق را بر لاحق و لاحق را بر سابق یا مصاحب یا موافق. هیچ دلالتی بر سبق و لحوق ندارد، اما "ثم و فاء" ظهور دارد در سبق و لحوق. فقط با این فرق که "والفاء للترتیب باتصالی و ثم للترتیب بانفصالی" هر دو دلالت بر ترتیب می کنند. فقهاء در فقه و آیات کریمه قرآن و روایات شریفه که واو، فاء، ثم، ذکر شده همین مسأله ترتیب را مطرح کرده اند. از باب مثال: اگر کسی شک کرد در نماز چهار رکعتی بین اثنین و الثلاث والأربع، نشسته دارد تشهد می خواند نمی داند رکعت دوم یا سوم یا چهارم است. فکر هم کرد و ماند. روایت خاص صحیح دارد که نماز را سلام دهد و بناء بر چهار بگذارد و بعد از نماز دو نماز احتیاط بخواند. یکی دو رکعتی ایستاده و یکی یک رکعتی ایستاده، آنوقت در روایت در صحیحه "واو" دارد، این مورد استدلال فقهاء شده است. چرا؟ چون در مبادی استنباط در الفیه گفت "واو" دلالت بر ترتیب ندارد. صحیحه اینطور دارد: یصلی رکعتین من قیام و رکعة من الجلوس، نگفته ثم رکعة من جلوس، نفرموده فرکعة من جلوس یا دلالت داشته باشد که اول دو رکعت، از قیام بخواند بعد یک رکعت از جلوس، و این بحث شده که آیا لازم است که دو رکعت از قیام و دو رکعت از جلوس؟ فقهاء گفته اند می تواند یک رکعت از قیام هم بخواند. محل خلاف است. مورد بحث شده که واو که دلالت بر ترتیب ندارد پس شخصی که شک بین دو و سه و چهار کرده و بنا را بر چهار گذاشته و نماز را سلام

می‌دهد باید یک دو رکعتی از قیام بخواند و یک رکعت از جلوس، اما آیا لازم است کدام قبل و کدام بعد باشد. "واو" دلالت ندارد، وقتی که دلالت نداشت، قدر متیقن از تکلیف این است که این باید یک دو رکعتی و یک یک رکعتی بخواند یا این اول آن بعد یا بالعکس و این مورد بحث شده، صاحب عروه هم مردد شده و مشهور بخاطر قرائن دیگر گفته‌اند دو رکعت را اول بخواند و استدلال کرده‌اند نه بخاطر واو است. چون واو دلالت بر ترتیب ندارد. پس شک در مکلف به است، اقل و اکثر است، براءت جاری است از مقدار مشکوک. این باید یک دو رکعتی و یک یک رکعتی بخواند این اول یا آن اول. مشهور گفته‌اند دو رکعتی را قبل بخواند و استدلال به ادله دیگر کرده‌اند که این از مبادی استنباط است. همین مسأله در نماز میت مطرح است. در نماز میت اول باید میت را غسل دهند بعد کفن، بعد نماز. این بعد نماز از کجا و مورد بحث است. از مبسوط بگیرد تا مستمسک. روایت دارد: غسل دهید و کفن کنید و نماز بخوانید که "واو" دارد نه ثم. لهذا جماعتی نادر از فقهاء گفته‌اند واجب نیست تقدیم غسل بر نماز، بر میت باید نمازی خوانده شود هر وقت که شد. چون گفته‌اند واو دلالت بر تقدیم ندارد. اما مشهور گفته‌اند اول باید غسل دهند بعد کفن و بعد نماز، اگر قبل خواندند باطل است و عبارت صاحب عروه هم تشعر به یک ترددی، گرچه ایشان فتوی داده و احتیاط وجوبی کرده‌اند. گفته‌اند این بخاطر ادله دیگر است. و از روایت در نمی‌آید.

پس مسائلی که مربوط به مبادی استنباط می‌شود مسأله شرعی که نیست که واو قبل را به بعد عطف می‌کند. اما وقتی که مستتبع حکم شرعی می‌شود جواهر پر از مثال است. اگر وصیت کرد که پول به زید بدهید ثم این قدر پول به عمرو بدهیم و این ثلثش ۲۰۰۰ دینار را استیعاب نمی‌کند گفته‌اند اول

۱۰۰۰ دینار به زید بدهید هر چه که زیاد آمد از ثلث به عمرو بدهید. اما اگر واو آورده بود اگر گفته بود ۱۰۰۰ دینار به زید و ۱۰۰۰ دینار به عمرو دهید گفته‌اند ظهور در ترتیب ندارد و ثلثش ۱۵۰۰ دینار است، ۱۵۰۰ را نصف می‌کند ۷۵۰ به این و ۷۵۰ به آن، بخاطر واو. این واو و ثم از کجا آمده، آیه و روایت دارد؟ نه از ابن مالک و سیوطی و غیره آمده که مبادی استنباط است. موضوع مستنبط عرفی مثل غناء، که از موضوعات مستنبطه عرفی است. لغوی مثل صعید. آقایان اعظام آمده‌اند و فرموده‌اند موضوعات مستنبطه عرفیه و لغویه گرچه ربطی به شرع ندارد، اما چون شارع حکیم روی این مرتب کرده و با روشن شدن این موضوع عرفی و لغوی، حکم روشن می‌شود پس چون یستتبع التقلید و حکم شرعی، تقلید یجری در موضوعات مستنبطه عرفی و لغوی. اگر این تعلیل شد، همین تعلیل یجری در مبادی استنباط و اصول فقه. اگر علت برای جواز تقلید این بود که تستتبع حکم شرعی این علت در مبادی استنباط و اصول فقه هم هست. مقتضای تعلیل این است که در هر مسأله غیر شرعیه‌ای که تستتبع حکم شرعی است این‌ها هم می‌آید. پس این تعلیل یعم غیر اصول دین و غیر موضوعات صرفه. پس چون مستتبع حکم شرعی است و مورد خلاف است مورد تقلید باشد.

## جلسه ۵۸۱

۸ صفر ۱۴۲۵

صحبت این بود که در اصول دین تقلید نیست بحث اینجاست که لا اشکال که در اصول دین شخص باید جزم داشته باشد و اعتقاد و علم داشته باشد. مورد بحث که محل خلاف هم بین اعظم شده این است که آیا این جزم باید از روی استدلال باشد مشهور فرموده‌اند؟ جماعتی فرموده‌اند جزم باید باشد چه از روی استدلال و چه غیر استدلال. اگر شخص عامی از روی قول عالم، واعظ، پدر، مادر، استاد برایش جزم به توحید حاصل شد به نبوت و معاد و یقین حاصل شد ولو استدلال بلد نباشد حتی اجمالی و مختصر، آیا بر این واجب است تحصیل استدلال بر این جزم تا جزم و علمش از روی استدلال باشد؟ مشهور فرموده‌اند: بله. شرح باب حادی عشر می‌گوید: **بالدلیل لا بالتقلید.** غیر مشهور فرموده‌اند: جزم لازم است ولو از غیر استدلال باشد.

صحبت سر ادله این‌هاست، ادله آنطرف معروف و معلوم است استدلال شده به آیات شریفه بر اینکه جزم لازم است علی نحو المطلق. استدلال شده به سنت. مستدلین فرموده‌اند: روایات راجع به اصول دین یک کلماتی بکار

برده‌اند که ظهور در جزم دارد من غیر تقييد بجزم استدلالی. گفته‌اند هم اعتقاد، تصدیق، معرفت در روایات وارد شده. غیر مشهور فرموده‌اند معرفت یعنی معرفت، حالا سبب این معرفت استدلال باشد یا قبول کسی باشد که به او اعتماد دارد. در روایات اطلاق وارد شده است:

در نهج البلاغه در خطبه اولی: **أول الدين معرفة الله** (تعبیر به معرفت شده یعنی شناخت. معروف می‌گویند معرفت نمی‌گویند اگر استدلال نباشد. غیر مشهور می‌گویند معرفت یعنی دانستن، گاهی از روی دلیل می‌آید و گاهی هم دلیل لازم ندارد فلان کس چون گفته حرفش درست است. اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به. گاهی تصدیق از روی فعل دیگری بدون استدلال حاصل می‌شود.

در روایت حضرت سجاد علیه السلام دارد: (وسائل ج ۱۵ ص ۴۴) **وَجُمَاعِهِ** (دین) **أمران: أحدهما معرفة الله عز وجل والآخر العمل بروضانه.** جامع دین شناخت خدا و دیگری عمل کند به چیزی که موجب رضایت الهی است. معرفت یعنی باور داشته باشد خدا را که بدون استدلال گاهی حاصل می‌شود. دلیل سوم گفته‌اند سیره متدینین متصله به زمان معصومین علیهم السلام، حتی زمان معصومین علیهم السلام گفته‌اند کسانی که مسلمان می‌شده‌اند به این‌ها گفته نشده که خدائی که قبول دارید از روی عاطفه قبول دارید یا استدلال دارید؟ با اینکه خارجاً همه مسلمان‌ها اینطور نبوده که از روی استدلال باشد. بلکه اگر این معرفت واجب باشد که از روی استدلال باشد. جزم بدون استدلال کافی نباشد و یکی از واجبات شرعی استدلال باشد بنا بوده در روایتی به آن تنبیه شود. بلکه گفته‌اند خارجاً که تتبع می‌کنیم می‌بینیم مکرر از خوبان از اصحاب معصومین علیهم السلام ایمانشان و اسلامشان ابتداءً از روی عاطفه بوده است و به آن‌ها

همان وقت گفته نشده که باید بروید استدلال کنید. مثلاً عثمان بن مظعون یکی از مسلمانان بسیار بسیاری خوب است و پیامبر ﷺ نسبت به او یک اعمالی انجام دادند که نسبت به دیگری از اصحاب نقل نشده است. آن وقت این عثمان بن مظعون می گوید: اول اسلام آوردن من و اصلش روی خجالت من از پیامبر بود و با پیامبر رودربایستی کردم و مسلمان شدم. (مجمع البیان ج ۶ ص ۱۹۱) وجاءت الروایة ان عثمان بن مظعون قال كنت أسلمت استحياءً من رسول الله ﷺ لكثرة ما كان يعرض عليّ الإسلام. همینقدر که شخص جزم به چیزی می کرد همینقدر که از روی حیاء باشد و اینکه پیامبر که راست گوشت دروغ نمی گوید و گفته اند همین مقدار در باب اصول دین کافی است. بله اینکه با تشکیک مشکک از بین می رود عیبی ندارد. به چه دلیل باید طوری نباشد که با تشکیک مشکک از بین نرود، استدلالهای ضعیف هم با تشکیک مشکک از بین نمی رود. با اینکه استدلال نباید قوی باشد که با تشکیک مشکک از بین نرود.

دلیل چهارم: عقل است. گفته اند تکلیف در اصول دین، چون اصول دین اساس و پایه است، باید اعتقاد به آن باشد و اعتقاد از هر جا که آمده باشد درست است و عقل هم بیش از این نمی گوید. بله اگر استدلال داشته باشد بهتر است و ادله مختلفه داشته باشد بهتر است اما اگر کسی جزم دارد نه از روی دلیل آیا برایش واجب است که جزمش را مبتنی بر دلیل کند؟ یا نه واجب نیست، خوب است. گفته اند عقل می گوید که اساس دین که اصول دین است باید از روی اعتقاد باشد و اعتقاد اول مرتبه آن جزم است از هر راهی و سببی که شد. و همین حرف مشهور و متسالم علیه است که التعمین حجة غیر مقیده من ای سبب کان. همینقدر که شخص جزم داشته باشد در



باب اصول دین و علم داشته باشد لازم نیست که این علم و جزمش از سبب استدلال باشد. جائی دیده‌اید که حجیت علم را تقیید کنند به باب دون باب و نه مرتبه دون مرتبه. و فرق بین فلسفه و عرفان همین است، علم در عرفان مرتبه دارد ولی علم در فلسفه انکشاف است که قابل مراتب نیست. یا هست یا نیست، امرش دائر بین وجوب و عدم است و اینکه از هر سببی که باشد. لهذا گفته‌اند دلیل عقل هم بیش از این الزام نمی‌کند.

این‌ها حرف‌های آقایان، اگر کسی از این حرف‌ها مطمئن شد آن وقت آن بالدلیل را می‌زند و می‌گوید لازم نیست بالدلیل باشد و اگر مطمئن نشد، ادعای اجماع شده و بحث بحث حکم فرعی است که آیا در باب اصول دین یجب الاستدلال؟ اگر دلیل داشته باشیم اشکالی ندارد.

پس بالتیجه مشهور فرموده‌اند در اصول دین دو چیز لازم است: جزم، استدلال غیر مشهور فرموده‌اند: جزم کافی است، چه از روی استدلال یا هر چیز دیگر. تقلید در فروع اگر ظن، وهم و شک باشد حجت است اما تقلید در اصول دین اگر ظن و وهم و شک باشد حجت نیست بلاشکال، اما إذا حصل الجزم، آیا کافی است یا باید از روی استدلال باشد؟

عمده که محل ابتلاء بیشتر است مسأله اصول فقه است. مرحوم صاحب عروه فرمودند: **ولا فی مسائل اصول الفقه**. در مسائل اصول فقه تقلید نیست. این کار مجتهد است و کار عامی نیست. عامی نمی‌تواند یک مسأله اصول فقهی را به مرجع تقلیدش بگوید نظر شما در این مسأله اصل فقه چیست، مرجع می‌گوید: این است. مقلد نظر مرجع تقلید را بگیرد و به آن عمل کند. نمی‌شود.

در اینجا اقوال متعددی در مسأله هست و لکن مرجع اقوال برگشتش به

دو قول است: در مسائل اصول فقه تقلید نیست و مقلد نمی‌تواند از مرجع تقلید مسأله اصول فقه را بگیرد و تقلید کنند و طبقش عمل کند و یک قول هم که یجوز. عده‌ای از اعظام قائل به قول یجوز شده‌اند. یکی آقا ضیاء که حاشیه فرموده‌اند: لا فرق فی مرجعية العالم للجاهل بالأحكام الشرعية بین الفرعية والأصولية بمقتضى الارتكاز (عقلانی)، فرقی نمی‌کند که یک مسأله فرعی باشد یا مسأله‌ای باشد که صدها مسأله مبتنی بر آن مسأله است که اسمش می‌شود اصول فقه.

چند مثال عرض می‌کنم که ببینیم از این‌ها می‌شود برداشت کنیم اینطرف یا آنطرف را یا نه؟ مقلد لازم نیست که یک عامی محض باشد ممکن است که اهل علم باشد ولی به مرتبه اجتهاد نرسیده است. می‌آید پیش مرجع تقلید که آقا آیا شما قائل به تسامح در ادله سنن هستید یا نه؟ مرجع می‌گوید: بله. یعنی در باب مستحبات اگر روایتی باشد ولو ضعیفه السند والدلالة، مجتهد گفت به نظر من (که مشهور این را قائل هستند) این افاده استصحاب می‌کند، شخص می‌تواند این نماز را قبل نماز غفيله که روایت معتبره السند ندارد را نیت اینطور بکند که دو رکعت نماز غفيله مستحب قربة الی الله می‌خوانم. یعنی استحباب با سند ضعیف ثابت می‌شود. این عامی این قاعده و مسأله اصولیه را می‌گیرد و می‌رود از اول تا آخر مفاتیح الجنان را به آن عمل می‌کند چه روایت صحیح دارد یا ندارد و همه را بعنوان مستحب انجام می‌دهد. آیا این تقلید در اصول فقه هست یا نیست؟

یک مثال دیگر: یک مسأله اصول فقه که خلاف شدید است از زمان شیخ مفید تا به امروز، مسأله اینکه آیا خبر عدل واحد در موضوعات حجت است یا نه، نه در باب شهادت و هلال، من مقلد به مرجع تقلید می‌گویم آیا خبر عدل

واحد در موضوعات حجت است یا نه؟ یا می‌گوید: بله یا نه. اگر هر جا کسی را دیدم که عدل واحد است و هر چه که بر آن یترتب حکم شرعی بر آن از او سؤال می‌کنم و بر اساس آن عمل می‌کنم. آیا این تقلید هست یا نه؟ آیا مسأله اصولیه هست یا نیست؟

می‌آید به مرجعش می‌گوید آیا تقیه مداراتیه را قبول دارید یا نه؟ یا می‌گوید: بله یا نه. طبق فتوایش مقلد می‌رود و عمل می‌کند. خود این التقیة المداراتیه (اولاً اصلاً داریم یا نه؟ که محل خلاف است، مشهور فرموده‌اند که نیست و بعضی گفته‌اند اعم است از تقیه خوفیه و مداراتیه) را از مرجع می‌پرسد و عمل می‌کند.

یا در باب تزاحم به مرجع تقلید می‌گوید آیا اگر دو واجب به گردن من بود و هر دو را نتوانستم انجام دهم آیا يجب التقديم المتقدم وجوبه زماناً یا نه؟ صاحب عروه فرموده است که اگر امر دائر شد بین اینکه این شخص ۱۵ روز در ماه رمضان می‌تواند روزه بگیرد یا اول یا آخر. اگر ۱۵ روز اول را بگیرد، دوم را نمی‌تواند و اگر ۱۵ روز دوم را می‌تواند باید ۱۵ روز اول را بخورد. مشهور فرموده‌اند در باب تزاحم که قادر به هر دو نیست. صاحب عروه می‌فرمایند: زمانین متزاحمین نیستند و زمان مدخلیت در تزاحم ندارد و متأخر و متقدم زماناً متزاحمین هستند مشهور فرموده‌اند: اصلاً متزاحمین نیستند. حالا شخصی به صاحب عروه می‌گوید در تزاحم اگر یکی متقدم و یکی متأخر بود که مشهور می‌گویند موضوعاً تزاحم نیست آیا شمای مرجع تقلید متزاحمین می‌دانید، می‌گوید: بله. می‌گوید: آیا شما لازم می‌دانید که مزاحم مقدم زماناً را انجام دهد یا می‌تواند اختیاراً مقدم را ترک کند و مؤخر را انجام دهد؟ صاحب عروه یا مرجع این شخص می‌گوید حق دارد و منخیر

است که مؤخر را انجام دهد. این یک مسأله اصولیه است که ملاک تزاحم چیست که مصادیق تأخر و تقدم زمانیش حکمش چیست؟ این را می‌گیرد و طبق آن در صوم عمل می‌کند و دیگر عبادات. آیا این تقلید در اصول فقه هست یا نه؟

یا این مسأله دیگر که مورد خلاف بسیار است که در باب تزاحم محتمل الاهیة یجب تقدیمه؟ میرزای نائینی این مسأله را خوب پرداخت کرده‌اند و غالباً از ایشان پذیرفته‌اند که اگر دو امر متزاحم بوده و من احتمال می‌دادم که اهم باشد اما اهمیت را نسبت به دیگری احتمال نمی‌دادم یعنی اما متساویان فی الاهیة یا اینکه این یکی اهم است. آیا در همچنین جائی یجب تقدیم محتمل الاهیة أم لا؟ مثل دین الله و دین الناس. جماعتی مثل صاحب عروه فرموده‌اند تخییر است اگر امر دائر شد بین اینکه از قبل حج به گردنش هست و نرفته و به زید هم مدیون است دین حال، حالا ۱۰۰۰ دینار ارث گیرش آمد زید می‌گوید طلبم را بده، حج هم به ذمه‌اش است که باید با این پول به حج برود اگر حج برود که دین الله است حق الناس را نمی‌تواند بدهد و اگر حق الناس را بدهد حج نمی‌تواند برود. جماعتی تصریح کرده‌اند که حق الناس مقدم است جماعتی گفته‌اند که مخیر است بین پرداخت دین یا حج. آنوقت نسبت به دین الناس احتمال اهمیت هست، گرچه نسبت به حق الله هم روایت دارد هر چند که معتبر نیست و هم قول دارد ولو نادر است که حق الله مقدم بر حق الناس است. اما غالباً کسانی که قائل به تقدیم شده‌اند گفته‌اند حق الناس مقدم است. حالا اگر کسی اینجا را شک کرد که آیا اهمیت دارد حق الناس بر حق الله یا نه؟ اینجا می‌شود حق الناس محتمل الاهیة و جماعتی تصریح کرده‌اند که محتمل الاهیة در مقام تنجیز و اعذار یجب تقدیمه، یعنی حق ندارد حج

برود و باید دین الناس را بدهد چه برایش روشن باشد که حق الناس مقدم است عند الله و چه احتمال اهمیت دهد. مقلد به مرجعش می گوید آیا شما محتمل الأهمیة را واجب التقدیم می دانید یا نه؟ یا می گوید: بله یا نه؟ چه بفرماید آری یا نه، مقلد به جزئیاتش عمل می کند. این آیا تقلید در اصول فقه اسمش هست یا نه؟

اصول ترخیصیه مثل استصحاب، براءت، آیا تجری فی الشبهات الموضوعیه قبل الفحص أم لا بعد الفحص باید جاری شود؟ می آید به مرجعش می گوید نظر شما چیست؟ می گوید: در شبهات موضوعیه فحص لازم ندارد و اصول ترخیصیه سواء استصحاب باشد یا براءت جاری می شود بدون اینکه حالت سابقه داشته باشد یا نه؟ می گوید نه فحص لازم ندارد. این مقلد هم می رود و در شبهات موضوعیه فحص نمی کند یا می گوید فحص می خواهد و می رود مقید به فحص می شود.

پس کسی بخواهد بگوید تقلید در کل اصول فقه هست که این مورد بحث نیست، بحث این است که صاحب عروه همانطوری که تقلید را در اصول دین بنحو کبرای کلی نقل کردند فرمودند: ولا فی مسائل اصول الفقه، جماعتی مثل مرحوم آقا ضیاء فرموده اند مسائل اصول فقه فرق می کند، یک مسائل اصول فقه هست که تشخیص جزئیاتش مشکل است و مقلد نمی تواند تشخیص دهد بله این را نمی شود تقلید کرد، نه از باب اینکه تقلید در مسائل اصول فقه گیر دارد، از این باب است که مقلد نمی تواند تشخیص دهد. اما یک مسائل اصول فقهی است که جزئیاتش امور خارجیه است. مثل مثال هائی که عرض کردم اگر این ها شد چه اشکالی دارد از مرجعش مسأله اصولی را می گیرد و خودش به صغریاتش عمل می کند.

## جلسه ۵۸۲

۱۲ صفر ۱۴۲۵

صحبت این بود که مرحوم صاحب عروه فرمودند محل مورد تقلید مسائل فرعیه عملیه است فلا یجری در اصول دین ولا در اصول فقه. حاصل صحبت این است که مراد ایشان و مراد غالب فقهاء بعد ایشان که اینجا را حاشیه نکرده‌اند چیست؟ مراد کسانی که حاشیه کرده‌اند چیست؟ مثل اینکه باید گفت که نزاع قدری لفظی است. مسائل اصول فقه یعنی کبریاتی که صغریات آنها احکام خارجیه است، این کبریات دو قسم است: یک وقت از صغریاتش مقلد بر نمی‌آید، مثل تعارض خبرین، مرجحات تعارض در خبرش کار مقلد نیست. اگر مراد اینکه در مسائل اصول فقه تقلید لا یجری، اینطور مسائل اصول فقه است لا یجری از باب عدم تمکن مقلد از آن این مسلّم است و گیری ندارد هر چیزی از مسائل اصول فقه از این قبیل باشد کار مقلد نیست. لا یجری از باب این است که از عهده‌اش بر نمی‌آید نه اینکه مقلد از عهده‌اش برمی‌آید اما جائز نیست برایش تقلید. یک مسائل اصول فقه است که موضوعاتش قضایای خارجیه است.

موضوعات صرفه است. مثلاً مسأله‌ای که محل خلاف فقهاست قدیماً و حدیثاً که آیا خبر عدل واحد در موضوعات حجت است یا نه؟ در اصول یجب می‌شود. خیلی‌ها گفته‌اند خبر واحد در احکام حجت است در موضوعات حجت نیست. اگر زراره دو خبر داد یکی اینکه گفت حضرت صادق علیه السلام فرمودند: **الفقاع خمر**، حکم را بیان کرد و یا نجس، و یکی دیگر اینکه گفت: هذا فقاع، موضوع خارجی، خیلی‌ها گفته‌اند وقتی که می‌گویند الفقاع نجس قبول می‌شود و تمام احکام هم بر آن مرتب می‌شود و همین زراره در همان وقت گفت: هذا فقاع، عدل واحد است قولش حجت نیست. این مسأله اصولی است جماعتی هم گفته‌اند عدل واحد قولش در موضوعات حجت است مثل احکام، این یک مسأله اصولی است. وقتی که مرجع تقلید به مقلدش می‌گوید: قول عدل واحد در موضوعات حجت نیست، این مسأله اصولیه را به مقلد می‌گوید، آیا مقلد می‌تواند از اول تا آخر فقه به این عمل کند از اول تا آخر فقه؟ و اصل عدم جاری می‌کند و اگر مجتهدش گفت قول عدل واحد حجت است، این از اول تا آخر فقه به عدل واحد عمل می‌کند در موضوعات.

اگر مراد از اینکه لا یجری التقلید در مسائل اصول فقه مراد این مسائل باشد، قاعده‌اش این است که یجری التقلید چه فرقی می‌کند. مجتهد به مقلدش بگوید تسبیحات اربع یکی کافی است یا اینکه بگوید قول عدل واحد در موضوعات حجت است. آن یک مسأله فرعیه عملی است و این مسأله اصول فقهی است و صدها و صدها فرع بر هر مکلفی مترتب بر آن می‌شود و اگر هر عدل واحدی گفت برایش حجت است و اگر گفت حجت نیست قول هیچ عدل واحدی در موضوعات برایش حجت نیست و اصل عدم جاری می‌کند و

هكذا مسائل دیگر.

باید گفت کسانی که مثل صاحب عروه و دیگران که فرمودند: لا یجری تقلید در مسائل اصول فقه، مرادشان این باشد در مسائل اصول فقهی که شغل مقلد نیست و مقلد از عهده‌اش نمی‌تواند برآید و مثل افرادی چون آقا ضیاء و مرحوم اخوی که تصریح کرده‌اند که فرق نمی‌کند مسائل اصول فقه با مسائل فرعیه در اینکه یجری التقلید فیها مرادشان مسائلی نیست که مقلد کارش نیست، چون اگر کارش نباشد عدم و ملکه است، چون اصلاً برای مقلد موضوع ندارد تا بگویند یجری یا لا یجری.

در باب اصول دین می‌گویند مقلد نمی‌تواند در اصول دین تقلید کند چون باید استدلال داشته باشد. اما در باب مسائل اصول فقه یک مسائلی است که می‌تواند و موضوع آن مسأله را وقتیکه مجتهد گفت مقلد می‌تواند درک کند و موضوعات قضایای خارجییه است. زید عادل است، عمرو عادل نیست خودش می‌تواند تشخیص دهد. یا قاعده تسامح در ادله سنن. فقیه یک ماه زحمت کشیده تا به این نتیجه رسیده که تسامح است یعنی یک روایتی چه معتبر و چه غیر معتبر دلالت بر استحباب می‌کند، خوب مقلد هم کتاب مفاتیح را برمی‌دارد هر جا که نوشته غسل همان را بعنوان قصد استحباب عمل می‌کند، گیری ندارد. مجتهدش کبرای اصولیه را برایش بیان کرده و گفته در باب سنن تسامح را قبول دارم مقلد به صغریات یک یک عمل می‌کند. یا می‌گوید نه، افاده استحباب نمی‌کند به نظر من، فقط چیزی که هست این از باب رجاء جائز است انجام دهد. چون این مقلد نمی‌تواند بفهمد که کدامیک روایتش صحیح یا ضعیف است هر جا که یقین نکرد و مسلم نشد حق ندارد بقصد استحباب عمل کند بلکه باید به قصد رجاء باشد. اگر مراد از لا یجری



فی اصول فقه حتی اینگونه مسائل قول غیر مشهور اقرب به نظر می‌رسد. یک مثال دیگر: فقیهی می‌گوید اصول عملیه در موضوعات خارجیه بدون فحص جاری می‌شود یا نمی‌شود یا تفصیل قائل است، آیا مقلد می‌تواند بدون فحص اصول عملیه را جاری کند. از قم به جایی سفر می‌کند به جایی رسید که نمی‌داد که حد ترخص شده است یا نه؟ این موضوع خارجی است، یجری استصحاب حد الترخص یک اصل عملی است، اگر مرجع تقلیدش گفت که در موضوعات خارجیه اصول عملیه بدون فحص جاری می‌شود. مقلد آیا لازم دارد از مرجع بپرسد اگر من شک کردم که به حد ترخص رسیده‌ام یا نه باید سؤال کنم یا بدون فحص نماز را تمام بخوانم، لزومی ندارد از او سؤال کند چون موضوع خارجی است و کبرایش هم لا یجب الفحص در موضوعات خارجی و یجری الأصل العملی بدون فحص، مرجع تقلید این را گفته مقلد به آن عمل می‌کند.

پس اگر یک مقلد و عامی فحص یک مسأله اصولیه را از عهده‌اش برنمی‌آید بحث نیست و شکی نیست چون از آن برنمی‌آید. بحث از مسأله اصولیه‌ای است که مقلد می‌تواند عمل به آن کند و موضوع آن مسأله اصولیه را تشخیص دهد یا چون مقلد متجزی است یا بخاطر این است که موضوع، موضوع خارجی است. یا اینکه هذا خمر أم لا؟

پس اگر کبرایش را مرجع گفت و مقلد می‌تواند صغریاتش را تشخیص دهد عمل می‌کند و گرنه نه. پس فقه با اصول فقه خصوصیتی ندارد و این تجزئه تجزئه فنی فقهاست والا تماش احکام است. حکم حکم شرعی است چه جدا از فقه بعنوان اصول فقه بحث کرده‌اند یا اینکه در فقه از آن بحث کرده‌اند.

آقایانی که گفته‌اند لا یجری یک مشت ادله دارند: ۱- فرموده‌اند: انصراف ادله التقلید الی تقلید فی المسائل الفرعیة دون مسائل اصول الفقه. گفته‌اند تقلید در مسائل فرعیه است نه در مسائل اصول فقه. از این دو جواب داده‌اند: ۱- انصراف معنایش این است که لفظ ماء، آیا آب شور را شامل می‌شود یا نه؟ وقتی که مولی به عبدش گفت یک لیوان آب بیاور، این لفظ آب ولو آب شور را هم شامل می‌شود اما منصرف است در این مورد. اما اگر چیزی لفظ ندارد انصراف به آن معنی ندارد.

برای تقلید ولو جماعتی که فی محله عرض شد این حرف قبول است که ادله لفظیه داریم اما یک عده هم فرموده‌اند ادله لفظیه نداریم. بالتیجه عمده دلیل تقلید، بناء عقلاء و رجوع جاهل به عالم است که مطابق بر آن عقل و سیره عقلاست و هر دو دلیل لئی است و انصراف در اینجا معنی ندارد.

۲- مسائل فرعیه و اصولیه بعد از اینکه هر دو حکم شرعی و مستفاد من الادله الشرعیه است چرا لا یجوز التقلید؟ کسی که جاهل است رجوع به عالم می‌کند. تسبیحات اربع در نماز یکی کافی است یا نه؟ جاهل رجوع به عالم می‌کند. یکی کافی است یا نه؟ قول عدل واحد در موضوعات خارجیه حجت است یا نه؟ جاهل به اینکه حجت است یا نه رجوع به عالم می‌کند و هر دو هم حکم شرعی است. فقط یکی یک مورد دارد و یکی صدها مورد دارد.

پس اولاً اگر انصراف دلیل باشد که دلیل لفظی است نه دلیل لئی، گذشته از اینکه بر فرض دلیل لفظی باشد، چه فرقی می‌کند، هر دو حکم شرعی است و هر دو را مقلد از مرجع تقلید می‌گیرد. بله تمام مسائل اصول فقه را عامی نمی‌تواند تقلید کند چون از عهده‌اش بر نمی‌آید. اما اگر در چند مسأله توانست تشخیص دهد چه گیری دارد.

وجه دوم: فرموده‌اند عناوین مسائل اصولیه خاص به مجتهد است و شامل عامی نمی‌شود. یعنی چه؟ یعنی ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، من جاءه النبأ، این مجتهد است نه عامی، چرا؟ چون جاءه النبأ یک لوازمی دارد که از عامی نمی‌آید. این نبأ آیا ثقه بوده، امامی بوده، معارض دارد، ندارد، ظهور دارد، ندارد، معرض عنه است، معمول به است، که این‌ها کار عامی نیست. پس من جاءه النبأ خاص به مجتهد است یا من بلغه ثواب علی عمل، این مجتهد است. چون مراد از بلوغ چه معناست، مطلق البلوغ است یا مطلق خبر رسیدن یا خبر رسیدن از طریق امامی باشد یا نباشد. گفته‌اند این‌ها مختص به مجتهد است. چون کار مقلد نیست.

الجواب: دلیل این تخصیص چیست؟ اگر این است که چون کار مقلد نیست، خوب همه قبول دارند آن مسأله اصولیه‌ای که کار مقلد نیست نمی‌تواند به آن عمل کند چون کارش نیست. اما بحث سر آن مسأله اصولیه‌ای است که مقلد می‌تواند از آن استفاده کند یا چون متجزی است یا اینکه عامی محض است ولی موضوعش موضوع خارجی است. گذشته از اینکه اگر مجتهد به مقلد گفت: **إِنْ جَاءَكُمْ عَادِلٌ بِنَبَأٍ** این نبأ چه حکم باشد و چه موضوع معتبر است. اگر این نبأ حکم باشد مقلد نمی‌تواند لوازمش را بدست آورد صحیح السند است یا نه، معمول به است یا نیست، معارض دارد یا نه؟ خوب پس نبائی که حکم شرعی است شغل مقلد نیست، اما نبائی که موضوع خارجی است اگر مجتهد نظرش این است که فرقی نمی‌کند **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ** مفهومی **إِنْ جَاءَكُمْ عَادِلٌ بِنَبَأٍ** فاقبلوا. بالنسبه به موضوع خارجی می‌تواند و بالنسبه به حکم شرعی نمی‌تواند.

دلیل سوم: نقل شده از مرحوم صاحب عروه در کتاب تعادل و تراجیح که

مفصل است، برای این مطلب که لا یجری التقلید فی مسائل اصول الفقه استدلال به اجماع کرده‌اند که دلیل است. این دلیل هم علی مبنائی که مکرر عرض شد ما بر آن اشکال صغروی داریم نه کبروی، یعنی اجماع نیست و از مسائل مستحدثات است و در ۵۰۰ - ۶۰۰ سال قبل اصلاً مطرح نبوده، آنوقت چطور می‌شود اجماع اصطلاحی که اتفاق الکل باشد در آن تحقق یابد بلکه مقطوع العدم است اشکال صغروی در اینجا. یعنی مسلماً خیلی از فقهاء اصلاً مطرح نکرده‌اند مسأله را تا اینکه اجماع شود و اگر اجماع تصیدی است که یک عده از فقهاء اینگونه گفته‌اند و حدس می‌زنیم که بقیه هم نظرشان همین باشد. اگر کسی به این مطمئن شد که بر عهده خودش است. گذشته از اینکه در مسائل مستحدثه بعید است که کسی ادعای اجماع کند. این اشکال صغروی به این اجماع. بله اگر صغری تام باشد ما اشکال کبروی نداریم و آن اینکه محتمل الاستناد است، پس حجت نیست.

سابقاً عرض شد که اجماع را اگر ما یک طریق عقلائی بدانیم یعنی اتفاق جمیع اهل خبره بر یک مطلبی در مقام تنجیز و اعدار که به نظر می‌رسد خارجاً همچنین چیزی هست و عقلاء قبول دارند و حجیت اجماع را از باب حدس و دخول و لطف و از این ابواب بگوئیم، بله آن‌ها اینجا نمی‌آیند اما اگر اتفاق اهل خبره یک فنی این منجز و معذر است عند الشک. برای دیگری از اهل خبره آن فن اگر این را بگوئیم از باب بناء عقلاء، آن وقت قاعده‌اش این است که فرق نکند که احتمال استناد بدهیم یا نه؟ بلکه یک وقتی عرض شد که تتبع در کلمات آقایان حتی مثل شیخ انصاری و صاحب عروه در کلمات استدلالیشان و دیگران از آن استفاده می‌شود که خود این آقایان به احتمال مقطوع الاستناد یعنی اجماع مقطوع الاستناد فتوی داده‌اند. با اینکه مسأله

مسأله‌ای است که روایت دارد و متعدد از فقهاء به آن روایت استناد کرده‌اند و یا وجه عقلی دارد و عده‌ای از فقهاء در مقام فتوی استناد به آن وجه عقلی کرده‌اند، مع ذلک گفته‌اند للإجماع و آن را گفته‌اند و هو الحجّه، نه اینکه فقط محتمل الاستناد باشد، مقطوع الاستناد باشد عمل کرده‌اند. پس اشکال کبروی نداریم تبعاً لعمل بسیاری از فقهاء. بله اشکال صغروی هست که همچنین اجماعی نیست. این حاصل بحث حول مسأله اصول فقه.

## جلسه ۵۸۳

۱۳ صفر ۱۴۲۵

صاحب عروه بعد از اینکه فرمودند تقلید در اصول دین نیست و تقلید در اصول فقه نیست در مسائل اصول فقه فرمودند ولا (تجری التقلید) فی مبادی الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما. مبادی جمع مبدأ است یعنی ابتداء، یعنی مقدمات، استنباط هم یعنی اجتهاد. یک مسأله‌ای که مجتهد می‌خواهد استنباط کند از ادله شرعیه استنباط می‌کند، کتاب، سنت، اجماع و عقل. آنوقت این ادله شرعیه کتاب آیات دارد، این آیات کریمه الفاظش در لغت معنایش چیست و از نظر نحوی و بنیه کلمه که کلمه صرفه باشد چیست؟ روایت اگر هست کلماتش چیست معنایش لغه، عرفاً، اگر عرفاً ظهور نداشت برمی‌گردیم به لغت، در لغت عرب معنایش چیست؟ علوم ادبیه که صرف و نحو و بلاغت و لغت را می‌گویند این‌ها جزء مبادی استنباط است. نحو و صرف را که ایشان ذکر کرده‌اند خیلی کمتر محل احتیاج است در استنباط. بیشتر لغت مورد احتیاج است از علوم ادبی.

دیگر مسأله درایه و رجال است. روایات سند دارد، سند رجالش چه

کسانند؟ علم درایه نسبت به علم رجال مثل علم اصول فقه نسبت به فقه می‌ماند. در درایه اصطلاحاً کلیات مسائل رجالی بررسی می‌شود آیا لازم است خبر صحیح باشد که یک مبنائی است، آیا کافی است که موثق باشد که مبنای مشهور است، آیا کافی است که خبر حسن باشد که مبنای مشهور است هر چند که محل تسالم نیست ولی شهرت هست. در کتب رجال اولش مقداری درایه ذکر می‌کنند مثل کتب فقهیه بعضی سابقین که در اولش مختصری راجع به اصول فقه ذکر می‌کردند. مثل کتاب کشف الغطاء. این‌ها را می‌گویند مبادی استنباط و مقدماتی که استنباط روی این‌ها بناء می‌شود.

صاحب عروه فرمودند: لا یجری التقلید در مبادی استنباط. این لا یجری التقلید یعنی چه کسی؟ دو احتمال دارد، بعدی‌های صاحب عروه هر کدام یک احتمال را بعنوان بت و منفرداً مطرح کرده‌اند البته مستمسک یک احتمال را بیان می‌کند و اشاره نمی‌کند، تنقیح اشاره به احتمال مستمسک نمی‌کند با اینکه در یک عصر و یک شهر بودند و آن این است که مرحوم صاحب عروه که فرمودند لا یجری التقلید فی مبادی الاستنباط یعنی عامی نمی‌توانند در مبادی استنباط تقلید کند یا اینکه مجتهد، کسی که ملکه استنباط دارد باید در لغت هم اجتهاد کند، لغتی که مربوط به مقدمات مسائل شرعیه می‌شود. این باید در درایه و رجال هم اجتهاد کند و نباید تقلید کند. همانطور که در اصول و فقه باید مجتهد باشد باید در مقدمات استنباط هم مجتهد باشد که این را تنقیح فرموده است.

من اشاره به این دوتا می‌کنم و مهم نیست که صاحب عروه کدام را قصد کرده‌اند، مهم این است که اگر این باشد درست است یا نه و اگر آن باشد درست است یا نه؟

در مستمسک اینطور فرموده‌اند: ج ۱ ص ۱۰۵: لا محال للتقلید فیها (مبادی استنباط) لخروجها عن محل الابتلاء بالنسبة للعامی (مطلب را برای این گرفته‌اند که یک عامی که از مرجعی تقلید می‌کند حق ندارد که بگوید قرآن کریم فرموده **فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**، فلان لغوی گفته الصعید یعنی مطلق وجه الأرض ولو سنگ باشد ولو هیچ غباری روی آن نباشد. این مقلد بگوید من تیمم به صعید می‌کنم تقلیداً از فلان لغوی که می‌گوید الصعید مطلق وجه الأرض است. مقلد حق ندارد اینکار را بکند. لا یجری التقلید فی مبادی الاستنباط برداشت مستمسک این است که مقلد حق ندارد در مبادی استنباط تقلید کند. مقلدی که مرجع تقلیدش می‌گوید نماز جمعه واجب نیست، بیاید تمسک کند به روایت که می‌گوید نماز جمعه واجب است و سندش مثلاً معلی بن محمد است و بگوید فلان رجالی گفته معلی بن محمد ثقه است، پس روایت معتبر است پس نماز جمعه واجب است. مقلد حق ندارد این کار را بکند. چرا؟ چون محل ابتلائش نیست و خارج از محل ابتلاء است، عامی که نمی‌تواند اجتهاد کند. عامی می‌بیند معلی بن محمد، فلان رجالی گفته ثقه است و در اسناد کامل الزیارات وارد شده، ابن قولویه فرموده کل این افراد ثقه هستند پس این روایت معتبر است. آیا این روایت معارض دارد یا نه؟ معارضش اقواست یا این؟ این کار مقلد نیست. ایشان فرموده‌اند لا یجری التقلید در مبادی استنباط یعنی عامی حق ندارد در لغت، درایه، رجال، بلاغت، نحو تقلید کند چون قدرت ندارد. تنقیح و بعضی دیگر طوری دیگر معنا کرده‌اند و فرموده‌اند: مجتهد که اجتهاد در مسائل اصول و فقه کرده اگر یک مسأله فقهی و حکم شرعی، یکی از مقدماتش مربوط به مسأله نحوی شد یا صرف و بلاغت و لغت و درایه و رجال شد مجتهد باید آن‌ها را هم از روی اجتهاد بلد باشد.



تنقیح ج ۱ ص ۴۱۴. وهل يجوز للمجتهد أن يقلد عالماً من علماء الأدب أو الرجال إلى آخر.

پس دو احتمال در این عبارت است. مقصود این نیست که بگوئیم غرض صاحب عروه چه بوده چون آیه قرآن که نیست بگوئیم غرض چه بوده است. می‌خواهیم ببینیم اگر این بوده فرمایش ایشان تام است و اگر آن بوده فرمایششان تام است یا نه؟

اما اگر بگوئیم مسأله مربوط به عامی است. یعنی صاحب عروه می‌خواهند بفرمایند شخصی عامی که مقلد مرجع تقلیدی است در مسائل شرعیه حق ندارد تقلید کند به عالم لغت و از قاموس بردارد یا در درایه از مقباس الهدایه بردارد یا در رجال از شیخ طوسی بگیرد یا نجاشی. اگر این باشد که قاعده‌اش این است که صاحب عروه فرمودند: لا يجوز التقليد چون کارش نیست و بدردش نمی‌خورد. و این حرف تام است و اشکالی ندارد.

اما اگر همانطور که جماعتی برداشت کرده‌اند و بعضی ادله‌شان دلالت بر آن می‌کند و در تنقیح بعنوان تنها معنای عبارت تفسیر کرده‌اند که محل ابتلای ما اهل علم است. یعنی یک مجتهد نه تنها باید در اصول و فقه مجتهد باشد، هر چیزی که مقدمیت پیدا می‌کند و مبدئیت پیدا می‌کند برای رسیدن به حکم شرعی و نتیجه گرفتن از آن حکم شرعی را باید در آن هم اجتهاد کند. آیه شریفه فرموده: ﴿الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾. "قرء" از اضداد لغت است. عرب هم به خون می‌گویند و هم به طهر آیا سه خون ببیند یا سه طهر ببیند؟ یا اینکه مجتهد در اصول و فقه اجتهاد کرده و روایات و تفاسیر را دیده آیات احکام را اما مجمع البحرین را برمی‌دارد و نوشته "صعید" فلان چیز و طبق همان فتوی می‌دهد. مجتهد حق ندارد این کار را بکند. باید ببیند

کتاب‌های دیگر هم چه می‌گویند و فحص کافی کند تا يحصل العلم یا يحصل الظن ولا يكون حرج عليه. آنوقت طبق معنای صعيد فتوی دهد والا نمی‌تواند همینطوری بگوید چون مجتهدم در فقه اما در لغت جاهلم، رجوع الجاهل الی العالم، صاحب مجمع البحرین عالم لغت است و قاموس عالم لغت است، یک کتاب لغت پیشش بگذارد و بگوید در لغت مقلد ایشان هستم و یا در نحو مقلد ابن مالک هستم یا در درایه مقلد نجاشی هستم، فایده‌ای ندارد، در تمام این‌ها باید اجتهاد داشته باشد چون این‌ها مبادی اجتهاد است. اگر این معنا باشد که جماعتی اینطور گفته‌اند. باید ببینیم که حرف تام است یا نه؟ ادله این حرف چیست آیا ادله‌اش تام است یا نه؟ قائلین به این حرف یک عده ادله ذکر کرده‌اند که چند تا را عرض می‌کنم که عمدتها این حرف است. گفته‌اند دلیل تقلید چیست؟ دلیلی که می‌گوید عامی حق دارد از این مجتهد تقلید کند. اصلاً دلیلی که مجوز تقلید است الجاهل یرجع الی العالم دلیلش چیست؟ یا کتاب است یا سنت است و یا سیره. سیره مرادشان، سیره عقلائییه است که قابلیت این را دارد که دو قسمش کنیم چون از بعضی از کلمات هم استفاده شده سیره فقهاء. فرموده‌اند اگر دلیلی که می‌گوید تقلید، باید ببینیم این دلیل چقدر سعه دارد. آیا تقلید در مبادی استنباط را می‌گیرد یا نه؟ گفته‌اند: نه نمی‌گیرد. چون دلیل تقلید یا قرآن است یا روایات و یا سیره و هیچ کدامش تقلید در مبادی استنباط را نمی‌گیرد. هر سه تقلید در احکام را تجویز کرده است. تقلید در مبادی استنباط را دلیل تجویز نکرده است. وقتی که دلیل تجویز نکرد **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**. باید علم باشد یا علمی که منتهی به علم می‌شود. فرموده‌اند: اما کتاب و آیات شریفه‌ای که از آن استفاده حجیت تقلید می‌شود مثل این آیه شریفه: **﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي**

الدِّينِ ﴿۱﴾ یکی از ادله و صحت تقلید، گفته‌اند آیه شریفه می‌گوید تفقه در دین، معلى بن محمد ثقه است یا نه، که این دین نیست. بله آن چیزی که از معصوم نقل کرده آن دین است یا اینکه صعید متفاهم و متبادی عند العرب مطلق وجه الأرض است یا اینکه خصوص تراب است قُراء ظهور در چه معنایی دارد، مجمل است یا ظهور دارد؟ گفته‌اند مبادی استنباط که دین نیست. آیه شریفه می‌فرماید: **لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**، پس قرآن کریم می‌گوید تقلید در دین صحیح است، مبادی استنباط که دین نیست.

اما سنت: فرموده‌اند روایات سنت هم در آن اینطور تعبیر بود، معالم دین، الحلال والحرام، یعنی در احکام دین تقلید تجویز شده، معالم دین را یاد بگیرد و مسائل حلال و حرام را یاد بگیرد، صعید مطلق وجه الأرض است یا خاک است، اینکه از معالم دین نیست. بله معالم الدین صحه التیمم بالصعید است اما صعید یعنی چه، این جزء معالم دین و حلال و حرام نیست، جزء مقدمات است و یتبنی علیه الدین.

و اما سیره عقلاء: گفته‌اند سیره عقلاء هست که رجوع الجاهل الى العالم، مجتهد در احکام و اصول و فقه و مسائل شرعیه اگر جاهل شد به اینکه صعید یعنی چه، قراء یعنی چه، جاهل است، فقیه در احکام است اما نسبت به معنای صعید جاهل است. این رجوع به عالم کند. گفته‌اند اینجا تام نیست. چرا؟ فرموده‌اند بخاطر اینکه رجوع الجاهل الى العالم در حدسیات است نه حسیات. یعنی بناء و سیره عقلاء در رجوع اهل به عالم دائره‌اش ضیق است. چهارچوبه‌اش حدسیات است و چیزهایی که احتیاج به اعمال نظر دارد و تأمل دارد و به صرف وقت دارد. عقلاء بنائشان بر این است که جاهل رجوع به عالم کند در اموری که عالم با حدس و اجتهاد و استنباط بدست آورده اینجا

جاهل رجوع به عالم کند اما مبادی استنباط تمامش حسیّات است و در حسیّات بنای عقلاء بر تقلید نیست و مثال زده‌اند و فرموده‌اند کموت الزید و ولاده ابنه. امور حسیّه است، زید مرده، جاهل رجوع به عالم بالمراد نمی‌کند، امر حسّی است.

پس یک کبری درست کرده‌اند که رجوع الجاهل الی العالم که بناء عقلاء بر آن است و تام هست و دلیل حجیت و صحت تقلید است در حدسیّات است.

یکی دیگر فرموده‌اند مبادی استنباط همه‌اش حسیّات است. معلی بن محمد ثقة است یا نه، از حسیّات است. فرض کنید ثقة وقتی که نجاشی یا کشی می‌گوید معنایش چیست؟ معنایش عدل، امامی، ضابط است که این امر حسّی است نه حدسی. پس در مبادی استنباط مورد بنای عقلاء به رجوع جاهل الی العالم نیست. پس مجتهد در اصول و فقه نمی‌تواند در مبادی استنباط مقلد باشد. نتیجه می‌شود تابع اخص مقدمات، مجتهد می‌شود مقلد، آن وقت چطور مقلد از این تقلید کند؟ این مجتهد باید نسبت به مبادی استنباط هم آن مقداری که محل ابتلاء استنباط می‌شود و مقدمیت برای استنباط و مبدئیت برای استنباط دارد در آن هم اجتهاد کند.

این حاصل یکی از وجوه و عمد و جوهی که بر مطلب ذکر شده است. که این قابل مناقشه است.

اما الكتاب: آیاتی که به آن استدلال شده است برای جواز بالمعنی الأعم للتقلید منحصر به لیتفقها فی الدین نیست، یکی هم فاسئلوا أهل الذکر است که آقایان به آن استدلال کرده‌اند. ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ می‌آئیم مثال می‌زنیم. شیخ مفید استاد شیخ طوسی است، شیخ طوسی در مسأله اجتهاد

کرده‌اند و رسیده‌اند به روایت معلی بن محمد. به استادشان شیخ مفید می‌گویند: معلی بن محمد توی این روایت هست، این روایت دلالتش فلان است و متوقف شده بر این مقدمه که معلی بن محمد معتبر است یا نه؟ شیخ طوسی از استادشان شیخ مفید می‌پرسند که آیا معلی بن محمد ثقه است و معتبر است یا نه؟ فرضاً شیخ مفید می‌فرمایند: معلی بن محمد ثقه است و معتبر. شیخ طوسی اعتماداً روی اینکه شیخ مفید فرموده است معتبر است (جاهای دیگر مسأله را تمام کرده‌اند و متوقف بود بر معلی بن محمد که ناقل است آیا معتبر است یا نه) و روی این اعتبار از طرف شیخ مفید، شیخ طوسی از شیخ مفید تقلید می‌کند در اینکه معلی بن محمد معتبر است. آیا اسئلوا اهل الذکر خارجاً بر آن صدق می‌کند یا نه؟ شیخ مفید اهل ذکر این هست یا نه؟ اهل ذکر فقط باید مسائل و احکام شرعیه باشد یا نه اگر مقدمه‌ای که تنتهی الی حکم شرعی آن هم اهل ذکر است.

مریض می‌آید پیش طبیب و طبیب او را فحص می‌کند و بررسی می‌کند و می‌گوید کسالت شما فلان کسالت است و دوی شما فلان دواست، به طبیب می‌گوید این دارو را چه کسی می‌شناسد از چه داروخانه‌ای بگیرم؟ این از مبادی استنباط است. طبیب می‌گوید فلان داروخانه این دارو را دارد. آیا این مریض حق دارد در این جهت تقلید کند یا خود طبیب اگر نمی‌داند کدام داروخانه این دارو را تشخیص می‌دهد از استادش می‌پرسد او هم می‌گوید که فلان داروخانه تشخیص می‌دهد آیا در همچنین جایی آیا اسئلوا اهل الذکر نیست یا هست؟

می‌آئیم سر روایات: فرمودند که روایات فرموده‌اند که معالم دین را از دیگری بگیرید این یعنی تقلید و مسائل حلال و حرام را از دیگری بگیرید. و

تقلیدی که روایات تجویز کرده یعنی مسائل دین و حلال و حرام نه اینکه مبادی استنباط را از دیگری بگیرید. اینجا یک سؤال عرض می‌کنم. حضرت فرمودند: **العمری وابنه ثقتان ما اذیا إلیک عنی فإنی يؤدیان**. این بحث رجالی است. یعنی بیان وثاقت. عمری و پسرش که از نواب آقا حضرت ولی عصر علیه السلام که پدر نایب حضرت عسکری علیه السلام هم بود. که حضرت این را فرمودند: عمده این است که حضرت فرمودند هر دو (عمری و پسرش ثقه هستند) اینکه حضرت فرمودند: ثقتان و توثیق رجالی کردند، شیخ طوسی و نجاشی چکار می‌کنند؟ می‌گویند فلانی ثقه است و فلانی ثقه نیست و مجهول. اینکه حضرت فرمودند ثقتان، آیا در این کلام تقلید صحیح است یا نه؟ یا آمد به حضرت عرض کرد: **أفیونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ معالم دینی؟ قال: نعم**. حضرت وقتیکه می‌گویند یونس ثقه است و عمری و پسرش ثقتان، این مسأله رجالیه است. آیا اخذ به این فرمایش معصوم، نسبت به این دو مسأله رجالی که از مبادی است. یعنی وقتی که ثابت شد که عمری ثقه است، به او می‌گوئیم شما از معصوم چه شنیدی؟ هر چه که نقل کرد می‌شود سفت و معتبر. وقتی که معلوم شد که یونس بن عبد الرحمن ثقه است از او سؤال می‌کنیم، هر چه که از حضرت نقل کردی می‌شود سنت و می‌شود معتبر و ما روی آن بناء می‌کنیم اعمالمان را. این توثیق آیا تقلید هست یا نیست؟

از نظر اینکه برای من و شما حجت است معصوم بفرماید: **العمری وابنه ثقتان** یا نجاشی اگر بجای معصوم فرمود ثقتان؟ چطور شد وقتی که نجاشی بگوید ثقتان می‌شود مبادی و اجتهاد لازم دارد، وقتی که معصوم بگوید ثقتان مبادی نیست یا هست؟ معصوم شکی نیست که هر چه بفرمایند اصل همان است. سؤال این است که از سنتی که می‌فرماید تقلید، فرمایش آقایان

چهارچوبه تقلید را کوچک کرده، فرموده معالم دین، عمری ثقۀ آیا از معالم دین هست یا نیست، افیونس بن عبد الرحمن ثقۀ، آیا از مسائل حلال و حرام است؟ نه، از مبادی است. توثیق مبادی است یعنی مقدمه است. وقتی که بنا شد که توثیق مقدمه باشد اگر تقلید در آن صحیح نیست فرقی نمی‌کند آنکه توثیق کرده باشد یا معصوم باشد یا زراره، همانطور که قول معصوم برای ما منجز و معذر است، فقط آن علم است و با اصل است، قول زراره هم برای ما حجیت دارد و علمی است. اما سؤال این است که التوثیق از مسائل حلال و حرام است یا نه؟ اگر نیست چطور العمری وابنه ثقتان و یونس بن عبد الرحمن ثقۀ و این سری روایات، اگر هست چطور؟ عمده مسأله سیرتین است، پس عقلاء و فقهاء.

## جلسه ۵۸۴

۱۴ صفر ۱۴۲۵

صحبت این بود که در مبادی استنباط فرمودند تقلید نیست، لا یجری التقلید. چرا؟ استدلال شده بود که مبادی استنباط حسیّات است و تقلید عمده دلیلش بناء عقلاست و سیره عقلائیّه است و سیره عقلائیّه در رجوع جاهل به عالم در امور حدسیّات نه حسیّات. این مسأله چون مرتبط به سیره عقلاء می‌شود باید استغراق باب سیره را کرد و دید خارجاً چگونه است و عقلاء چکار می‌کنند. و ملاک مسأله حسیّه و حدسیّه چیست تا اینکه ما نحن فیه که مبادی استنباط باشد این از حسیّات است تا از حدسیّات؟

امور حسیّه چیزهائی است که بوسیله حسّ و حواس خمس انسان درک می‌کند. مُبصرات، این رنگ مشکی و آن سفید. سمع، شمع، ذوق، لمس درک می‌کند. زید را دید فهمید از سفر آمده و یا صدایش را شنید و یا بوی خوش و یا تذوق می‌کند و چیزی را لمس می‌کند. چیزهائی که بواسطه حواس خمس درک می‌شود محسوسات است. بله یک چیزهای دیگری هم هست که فقهاء از آن به امور قریبه از حسّ یاد می‌کنند. عقل درک می‌کند اما نه از راه حواسّ



خمس، از یک چیز دیگر اما عقلاء با آن معامله محسوسات می‌کنند مثل اینکه شخصی به سفر می‌رود از سفر که وارد می‌شود می‌بیند همه خیابان‌ها و کوچه‌ها خیس است، باران را ندیده و صدای باران را هم نشنیده و توی خیابان هم نبوده تا خیس شود اما درک می‌کند که توی این شهر چند ساعت قبل باران آمده، این امر حسّی نیست و بواسطه حواس درک نشده ولی از امور قریبه من الحس حسابش می‌کنند. اما اگر اموری بود که احتیاج به اعمال نظر داشت و بحث و فحص این‌ها امور حدسیّات است. حدسیّات هم مراتب دارد. یک حدسیّاتی معلق است، یک حدسیّاتی متوسط است و یک حدسیّاتی است که عادی‌تر است. اما حدس می‌خواهد و اعمال عقل می‌خواهد و اعمال غیر حواس لازم دارد.

مبادی استنباط صرف و نحو و بلاغت و منطق کمتر در مبادی استنباط احکام کمتر محل ابتلاء است عمده دو چیز زیاد است: یکی لغت است و دیگری درایه و رجال است. مدعی این بود که این‌ها حدسیّات هستند نه حدسیّات، پس خاضع برای تقلید نیستند و عقلاء در امور حدسی تقلید می‌کنند نه حسّی. حالا خارجاً ببینیم اینطور است و مثال هم زده شد کموت زید و ولاده ابنه. ما ببینیم در لغت فیروز آبادی در قاموس امور حسّی جمع کرده‌اند آن‌هائی که مشافهه عرب کرده‌اند که بنابراین بوده که موارد استعمال را ننویسند بلکه معانی حقیقی الفاظ را تدوین کنند یعنی در اسد هیچوقت در کتب لغت نمی‌بینیم بنویسند یکی از معانی اش رجل شجاع است با اینکه بسیار متعارف است که تعبیر اسد می‌شود و اراده معنای حجازی که رجل شجاع است می‌کنند البته با قرینه می‌گذارند، رأیت أسد یرمی. که مراد از اسد معنای حقیقی اش نیست بلکه معنای مجازی اش است که رجل شجاع باشد. لغوی

نمی‌آید هر چه که عرب استعمال کرده در هر معنائی ذکر کند بلکه هر چه که عرب می‌گفته است و آن‌هایی که می‌شنیده‌اند متبادر چه چیزی است بدون قرینه آن را می‌نوشته است. آیا این‌ها امور حسّی هستند یا حدسی؟ آیا لغت یک علم است یا یک حسّیاتی است که جمع‌آوری شده، لغت ظاهراً یک علم است. وقتی که علم شد حدس می‌خواهد، بله بعضی از کلمات لغت حدس لازم ندارد مثل بعضی از مسائل شرعیه که سر راست است. فرض کنید نماز ظهر چهار رکعت است. این مسأله شرعیة والفقھیة اما سر راست است و از یقینیات است و تقلید نمی‌خواهد. برای فقهاء یک مسائلی سر راست است و معطلش نمیشوند، و گاهی فقیه چند مسأله را در یک روز بیان می‌کند. روایت دارد که آن هم معتبر است و خلافی در مسأله نیست و روایت معارض هم ندارد و ظهور و دلالتش هم کافی است، نه اینکه حدسی نیست، بله یک مسائلی هم پیچیده است و گاهی برای یک مسأله چند هفته هم معطل شود. پس ملاک حدسی بودن این است که بوسیله حواس، مسأله تمام نشود یا قریب به حسّ نباشد یعنی اعمال نظر بخواهد. آیا لغت که از مبادی استنباط است و درایه، یا خود رجال که چه کسی ثقة هست یا نیست، ملاک وثاقت چیست؟ آیا وقتی که اهل خبره بگویند فاضل این دلالت بر وثاقت می‌کند و ظهور عقلائی دارد و مراد از فضل، فضل شرعی است که تدین باشد یا فضل بمعنای علم است که فلانی فاضل است، این معلوم نیست که عادل هست یا نیست. آیا رجالین کشی، نجاشی، شیخ و دیگران وقتیکه تعبیر می‌کنند فاضل، مرادشان چیست، آنوقت دست من و شما که می‌آید می‌گوئیم فلان فقیه می‌گوید و وحید بهبهانی اصرار دارد که فاضل یعنی فضل شرعی و آدم متدین یعنی ثقة، جماعتی تصریح کرده‌اند که فاضل یعنی فضل دارد که اعم از فضل

شرعی است و یا علمی. یا مجمل است و یا متبادر از آن فضل علمی است. آنوقت اینها امور حسّی است یا اموری است که اعمال عقل و نظر و تأمل لازم دارد؟ به نظر می‌رسد که تمام اینها امور حدسی باشند فقط مراتب حدس در آن فرق می‌کند. گاهی یک فردی مثل سهل، الأمر فیه سهل أم غیر سهل، گاهی اوقات چند هفته انسان معطل می‌شود تا مطمئن شود که الأمر فیه سهل که از شهید نقل می‌شود یا نه لیس بسهل، آیا این امر حسّی است؟ چیزی که اینقدر اعمال نظر و تأمل می‌خواهد و اینقدر جمع شواهد می‌خواهد یا امر حسّی است بله موت زید و ولادۀ ابنه از امور حسّیه است و در رجال بحث نمی‌شود که زید مُرد و پسری گیرش آمد. بله گاهی این می‌شود بگونه‌ای که تقدم و تأخر در آن پیش می‌آید که در استنباط اثر دارد. پسر زید از زید روایت نقل کرده که توی سند هست و مورد شک است که آیا این پسر بچه بوده که پدرش مُرده یا نه بزرگ بوده، آنوقت اینجا موت زید و ولادۀ ابنه که چه موقع پسر دنیا آمده و چه موقع پدر مرده، آیا پسر یک نوجوانی بوده که بتواند از پدرش روایت نقل کند و بی‌واسطه باشد یا نه واسطه‌ای بوده و با واسطه از پدرش نقل کرده و در سند سقط است، بله اگر اینطور شد موت زید و ولادت ابنه می‌شود حدسی. و باید به اهل خبره مراجعه کرد. خلاصه رجالیین قدر بزرگی از عمرشان را صرف همین فهرست و رجالشان کرده‌اند. مرحوم نجاشی عمده عمرش را صرف رجال کرده آنوقت این امور حسّیه است، اینها خارجاً حسّیات هستند یا امور حدسیه است. می‌گویند فلان رجال معتبر نیست چون مثلاً چند کار می‌کرده که یکی از آنها رجال بوده است، خود شیخ رضوان الله علیه اختلافات و نظر شیخ در رجال بیشتر از اختلافات و نظر نجاشی است چون نجاشی متفرد بوده و تقریباً عمده

عمرش را روی رجال گذشته لهذا خلاف در کلماتش کم است اما شیخ طوسی کارهای دیگر هم داشته، فقیه و اصولی هم بوده و لغوی هم بوده و تاریخ هم داشته و روایات هم جمع کرده و عمرش را صد جا صرف کرده که یکی از آنها در رجال بوده است. لهذا تهافت‌های شیخ در رجال بیشتر از نجاشی و کشی است. شیخ طوسی رجال کشی را مختصر کرده‌اند والا همین هم بدست ما نمی‌رسید مثل مدینه العلم صدوق، لذا اسمش اختیار معرفه رجال است، تلخیصی است که شیخ فرموده‌اند. آنوقت شیخ کشی که عمده عمرش را در رجال گذاشته آیا خارجاً حسیات است یا حدسیات است. اگر حدسی شد، رجوع الجاهل الی العالم هست. رجال با کبرایش که درایه باشد با صغریاتش که رجال باشد و این‌ها هر دو حدسیات هستند.

این شبهه حسی بودن از زمان شیخ انصاری که قبل از شیخ هم قدری بوده و بعد قوت گرفته لهذا مرحوم شیخ هم در رجال و هم در لغت در هر دو می‌گویند شهادت است چون شهادت در امور حسی است، لهذا هم عدد لازم دارد و هم عدالت تا بینة صدق کند بخاطر شبهه‌ای که مشهور متأخرین از شیخ به اینطرف این را دارند حتی خود صاحب عروه که عدل واحد قولش در موضوعات حجیت ندارد و باید بینة باشد پس باید دو تا رجالی و عادل بگویند فلان کس ثقه است تا ثابت شود. دو تا لغوی و عادل بگویند "صعید" معنایش مطلق وجه الأرض است تا بشود اعتماد کرد. آنوقت در اکثر احکام آنهائی که موضوعات لغویة دارد عدد و عدالت در آنها نیست، یعنی فرض کنید آنهائی که غیر امامی هستند که عدالت دیده نمی‌شود در آنها تحقق پیدا کند و آنهائی هم که امامی هستند چند تا لغوی امامی عادل ما داریم فرض کنید یکی مرحوم طریحی است در مجمع البحرین که ناقص است و ربع لغات

را داراست. رجال همینطور، هر کسی را یا شیخ توثیق کرده یا نجاشی و آنهم یک عادل است و یک جائی ما کم داریم که مزکی با عدلین باشند. لهذا شیخ مدعی انسداد شده‌اند (انسداد صغیر) گفته‌اند هم در باب لغت و هم در باب رجال انسداد داریم، وقتیکه انسداد داریم تنزل می‌شود از علم و علمی چون نسبت به ظن، آنوقت ظن حجیت دارد یعنی این شبهه حسّی بودن از زمان شیخ و قبل و بعد از شیخ هست اما خارجاً ما می‌بینیم با احترام به بزرگان و تقدیر و استفاده از فرمایشاتشان بالنتیجه ما مسؤول از فهم خودمان هستیم و بینیم این‌ها واقعاً جزء حسّیات هستند یا حدسیّات؟ آیا رجال اینطور است که هر کسی بقال، و عطار و نانوا و زن و مرد رجوع کنند به کتاب رجال کشی و نجاشی می‌توانند برداشت کنند؟ علم است و حدس می‌خواهد و اعمال نظر می‌خواهد و کبریات درست کردن و مقتنع به آن شدن و اینکه این صغرای این کبری یا آن کبری است، حالا الفاظ منطقی هم غرضم نیست اما آیا می‌توانند اینکار را بکنند؟ آیا کسی که عمرش را پای این رجال گذاشته یک تاریخ فقط نوشته که زید مرد و پسرش بدنیا آمد؟ نه، اینکه چه کسی ثقه است و چه کسی نیست یک مواردی است خیلی مسلّم و متواترات است و از قطعیات و مسلّمات است، ابوذر و سلمان ثقه هستند و بحث و فحص نمی‌خواهد، این‌ها احتیاج ندارد، اما معظم رجال و معظم موارد مورد خلاف در لغت حدسیّات هستند و در بعضی‌ها هم حدسیّات سخت است و گاهی ده‌ها و ده‌ها ساعت وقت باید صرف کرد تا در مورد شخصی تحقیق کرد که ثقه هست یا نیست. آنوقت این‌ها را حسّی نمی‌گویند. حس معنایش این نیست که طریق وصول به آن حس باشد ان یکتفی بالحسّ. یعنی با حسّ تنها معلوم می‌شود. مثل اینکه صوتی را می‌شنوند و یا عکسی را می‌بینند. بلکه غالباً حدسیّات از راه حسّ

استفاده می‌کند و این معنایش نیست که حسّی شده است. از حسّ استفاده می‌کند، پس علم است و مشکل و سخت. آیا با صرف مقداری وقت می‌شود نشست و رجال نوشت؟ نه. رجال مثل فقه و اصول می‌ماند. بله یک خورده بیشتر یا کمتر و هکذا کتاب لغت که اعمال نظر می‌خواهد و اینطور نیست که براحتی کتاب لغت نوشته شود.

لهمذا به نظر می‌رسد که عمده مسأله مسأله کلماتی است که در قرآن و حدیث شریفه استفاده شده و از مسلّمات نیست که معنایش چیست. در زمان خود ما متعارف نیست تا اینکه از آن تبادر کنیم و احتیاج به فحص و بحث و مراجعه به لغت نداشته باشد مثل وطن و آئیۀ می‌ماند و مثل صعید و غناء که در روایات موضوعی برای احکام قرار داده شده و خود ما مورد تبادر زمانمان نیست تا با این تبادر بگوئیم معنایش این است و در اثر این تبادر بگوئیم مراد شارع هم همین بوده، اصالة عدم النقل که در مورد الفاظ و ظواهر اعتبار دارد و بگوئیم زمان معصوم هم همین متبادر بوده پس معلوم هم همین را اراده کرده‌اند.

پس لغت و رجال من حیث المجموع بسیاری از مسائل و صغریاتش و جزئیاتش حدسی است و اینطور نیست که بگوئیم مبادی الاستنباط چون حسّی است، نه حدسی هم هست و یکی و دو تا هم نیست و اعمال نظر می‌خواهد.

در مورد تاریخ، یک وقت شخص تاریخ را می‌نویسد که فلان کس سلطان شد و فلان کس دنیا آمد امور حسّی است، یک وقت رتق و فتق در تاریخ می‌خواهد بکند یعنی تحلیل تاریخ، این تحلیل حسّی است یا حدسی؟ حدسی است یعنی هر چه اعمال حدس یعنی نظر و تأمل و برداشت فکری و

اعمال عقل و هر چیزی که اعمال عقل و تأمل خواست امر حدسی است. حتی صرف و نحو هم حدسی هستند و حدس که شد اهل خبره می‌خواهد که زحمت کشیده و تأمل کرده و برداشت کرده باشد. مثل طب که طبیب از یک مشت حسیات با تأمل برداشت می‌کند که فلان علامت علامت فلان مرض است و فلان علامت مشترک است و علاجش فلان چیز است. هر علمی همین است، بله نقل خبر اعمال نظر نمی‌خواهد. و اگر اعمال نظر می‌خواست می‌شود حدسی، وقتیکه شد حدسی اهل خبره می‌خواهد. اگر کسی امروز یک کتاب لغت یا رجال نوشت آیا ما به آن عمل می‌کنیم؟ خیر. چون باید اهل خبره باشد پس حدسی است. وقتیکه اهل خبره شد در رجوع به اهل خبره تعدد شرط است و باید اهل خبره باشد تا حدسش معتبر باشد و باید ثقة باشد نه عادل بنا بر مشهور، و تا وقتیکه می‌گوید حدس من این است صادق باشد در این گفتار در مقام تنجیز و اعذار.

علی کل روی این مطالب می‌شود برداشت کرد که علم لغت و رجال جزء حدسیات است وقتیکه حدسیات شد آن حرف نمی‌آید در اینجا.

## جلسه ۵۸۵

۱۵ صفر ۱۴۲۵

فرمودند در مبادی استنباط تقلید نیست عرض شد وجوهی ذکر شده است: یکی اینکه مبادی استنباط حدسیات هستند و تقلید عمده دلیلش رجوع جاهل به عالم است که سیره عقلاء بر آن است و سیره عقلاء در امور حدسیات رجوع جاهل به عالم است نه در حدسیات. عرض شد مناقشه‌ای شده که گذشت.

اگر دلیل این باشد که فرموده‌اند، یُنقض علی امثال عروه به اینکه خودشان مسائلی را ذکر کرده‌اند که مبادی استنباط است و در آن فتوی داده‌اند و یکی و دو تا و ده تا است. از باب مثال، بحث بحث نقضی است و حل مشکل نمی‌کند بحث نقضی می‌گوید این نقض وارد است جواب در این مورد چه خواهد بود همان را در مورد محل بحث جواب قرار می‌دهیم.

از باب اینکه یک نمونه متعدد، مرحوم صاحب عروه در مبطلات صلاة فرموده‌اند: السادس: مسألة فقهی، صحیحه دارد که القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة. این قهقهه چیست؟ یک موضوع لغوی است و از مبادی



استنباط است. وقتی که لغه معلوم شد که قهقهه چیست آن وقت تنقض الصلاة بر آن مرتب می‌شود. اگر تقلید در مبادی استنباط نیست نباید در عروه بعنوان یک رساله عملیه بیان کند. یعنی مقلد حق ندارد رجوع به مجتهد کند در مبادی استنباط. اما صاحب عروه معنی کرده‌اند و فقهاء دیگر نظرات دیگر کرده‌اند. عروه فرموده تعمد القهقهه، این مبطل صلاة است وهی (دارد مبادی استنباط را بیان می‌کند) الضحك المشتمل على الصوت، والمد والترجیع، ضحکی که سه تا قید دارد: صدا داشته باشد، کش داشته باشد و رفت و آمد و غلطاندن داشته باشد، بعد فرموده‌اند: بل مطلق الصوت على الأحوط، حالا شاهد سر مسأله فقهی نیست که مراد از قهقهه چیست؟ اما اینکه مرحوم صاحب عروه یک موضوع لغوی را نقل می‌کنند در رساله عملیه، نه ایشان حتی دیگر رساله‌های عملیه، این آیا از احکام شرعیه است که بناء عقلاء بر رجوع جاهل به عالم در آن باشد یا از مبادی استنباط است؟ قهقهه چیست آیا حکم شرعی است؟ نه، قهقهه مبطل نماز است حکم شرعی است. از ادله استنباط می‌خواهد و اعمال حدس لازم دارد که قهقهه مبطل صلاة است یا مطلق الضحك مبطل صلاة است. آیا باید در آن ترجیح باشد یا حتی اگر صوت داشت و ضحک عرفاً صدق کرد، مدّ داشت ولو ترجیح نداشت قهقهه. یا اینکه اگر ترجیح بود بی‌مدّ، قهقهه هم که می‌گویند وجه تسمیه‌اش بخاطر این است که عاده یا در بعضی از مصادیقش دو حرف "قاف و هاء" تکرار می‌شود. لهذا در کلمه قهقهه "قاف و هاء" تکرار شده است.

این یک مبدأ استنباط است که وقتی که روشن شد که قهقهه چیست که در صحیحه وارد شده که القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة، قهقهه موضوعی است یا عرفی یا لغوی، اگر عرف برایش یک معنی بداند فبها وگرنه

رجوع به لغت می شود که عادة رجوع به لغت می کند و کتب لغت هم عادة اینطور کلمات را معنا می کنند.

پس سؤال این است که چرا صاحب عروه قهقهه را تفسیر کرده اند در عروه، برای چه کسی تفسیر کرده اند؟ برای مقلدین. این بیان القهقهه از احکام شرعی نیست، وقتیکه حکم شرعی نبود پس لا تقلید فیها چون از مبادی استنباط است. اگر تقلید آن نبود چرا ذکرش می کنند. مقلد به این مجتهد اعتماد می کند و به کتابش رجوع می کند و می بیند که باید این سه شرط را دارا باشد و اگر در نماز خنده اش گرفت و این سه شرط داراست یا هر سه نبود و دوتایش بود یا یکی بود یا شک کرد که حاصل شد یا نه؟ استصحاب صحت نماز می کند، اگر بگوئیم استصحاب جاری می شود. اگر بگوئیم جاری نمی شود که تعیین سابق به صحت اجزاء گذشته وصل نمی کند مرکب ارتباطی را به قبل، اشکالی که شیخ و غالباً دارند، اصل عدم بطلان صلاة جاری می کند.

پس تفسیری که مجتهد برای موضوعات لغویه و ما اکثرها انجام می دهد برای چیست؟ بفرمائید موضوعات مستنبطه شرعیه است که در آینده می گویند موضوعات مستنبطه شرعیه یعنی مخترعات شرعیه و چیزهایی که از شارع گرفته می شود، شارع در قهقهه اصطلاح خاص ندارد. اگر در یک موضوعی شارع اصطلاح خاص داشت می شود مستنبط شرعی، اما اگر اصطلاح خاص نداشت که یا باید از عرف بگیریم که می شود موضوع عرفی چه مستنبط و چه غیر مستنبط و اگر اختلاف کردند و یا آن مسأله را بلد نیستند و این تعبیر پیش آنها متعارف نیست باید از لغت گرفت. و هکذا در باب اذان، در رساله های عملیه ببیند در باب قرائت نماز می بیند و در باب صیغ عقود می بیند و در باب ذکرهای واجب نماز می بیند و در رساله ها هم زیاد است، موضوعات

لغویه را که بیان می‌کنند که می‌گویند فلان جا ادغام لازم است و در یرملون ادغام کن. جماعتی فتوی داده‌اند در نماز چه در ذکر واجب رکوع و سجود و چه در قرائت اگر حروف یرملون نزدیک هم بود باید ادغام شود و اگر نشد نماز باطل است. این آیا حکم شرعی است که اگر ادغام نکرد ولم یکن له کفواً احد و نگفت ولم یکلّ له کفواً احد. و اگر کسی عمداً ادغام نکند می‌گویند نمازش باطل است. وجوب ادغام در حروف یرملون یا عدم وجوبش این ادغام یک دلیل شرعی دارد؟ شما نه آیه در قرآن پیدا می‌کنید، نه روایت، نه اجماع، آن مواردی که مسلماً اجماع نیست، عقل هم که اینجا حکمی ندارد که شما یکن له یکلّ له بگوئید. اینها مبادی استنباط است. مثلاً وصل به سکون مبطل نماز است، وقف به حرکت اگر عمداً باشد مبطل نماز است آیا اینها از احکام شرعی هستند. بگوئید: بسم الله الرحمن الرحیم و ساکت شود. وقف کند و حرکت دهد. الحمد لله وقف کند بعد رَبِّ العالمین بگوید یا وصل به سکون کند. الحمد لله رب العالمین این چیزها آیا احکام شرعی است که سیره عقلائی در رجوع به حدسیات من الجاهل الی العالم متحقق در آن باشد. نه احکام شرعی نیست از مبادی استنباط است. اگر در مبادی استنباط تقلید است پس چطور خود فقهاء در رساله‌های عملیه مبادی استنباط را یک یک بیان کرده‌اند؟ قاعده‌اش این است که همانطور که دیروز عرض شد این حدسیات نیست حدسیات است بدلیل اینکه اعظم محققین با صرف وقت‌های زیاد نظرهای مختلف در آن می‌دهد. این چه امر حسّی است که مورد خلاف و کشمکش است بین محققین، پس حدسیات نیست. و از اول تا آخر فقه اینها وارد است و نیست مگر اینکه ما يرجع الجاهل فیہ الی العالم است. جاهل چطور می‌تواند تشخیص دهد که قهقهه چیست؟ این موضوع که شارع سبب تنقض الصلاة آن

را قرار داده است یا دیگر کلمات و موارد دیگر.

پس یا باید بگوئید حدسیات دو قسم است که در بعضی حدسیات تقلید هست و در بعضی دیگر نیست که نکرده‌اند و حدسیات و حدسیات را از اهم جدا کرده‌اند یا بگوئید این قسم هم از حدسیات است که خودش بحثی است که به نظر می‌رسد همه این‌ها را باید گفت حدسیات هستند. یعنی هر چیزی که خبرویت لازم دارد و اعمال نظر لازم دارد ولو منشأش حس باشد، چون حدسیات غالباً منشأش حس است.

در مستمسک یک تفصیلی قائل شده‌اند. ایشان فرموده‌اند: فرق بین مسائل لغویه‌ای که **يقع في طريق الاستنباط لا تقلید فيها** وین ما یکون موضوعاً تشخیص الامثال **يقع فيها التقلید**، یعنی چه؟ ایشان این فرمایش را در یکی از مواردی که صاحب عروه بعضی موضوعات لغویه یا عرفیه را تفسیر کرده‌اند برای دفع این نقض فرموده‌اند: یک وقت یک موضوع لغوی که حکم شرعی نیست مثل قهقهه یا مدّ یا ادغام، دخل دارد در استنباط حکم شرعی یعنی این واجب یا حرام با مبطل یا غیر مبطل متوقف است بر این استنباط این موضوع، در اینجا لا تقلید فيها. یک وقت برای تشخیص امثال است. یعنی برای این است که کجا امثال شده است قرائت سوره حمد؟ در جائی که **ولا الضالین** را با مدّ بگویند نه بدون مدّ. یا در جائی که حروف یرملونش ادغام کنند.

تفصیل یا اطلاق در اینجا چیست؟ ثانیاً هر دو قسم این تفصیل در خود عروه آمده و در مستمسک هم توجیه کرده‌اند فرمایش عروه را و فی موارد را بیان نکرده‌اند. ظاهر این تفصیلی که ایشان فرموده‌اند مصداق یک طرف تفصیل مدّ و ادغام و وصل به سکون و حرکت است و یک طرف این تفصیل هم قهقهه است. قهقهه چیست **يقع في طريق الاستنباط، ولا الضالین** مدّ لازم

دارد یا نه؟ مشخص امتثال است، در هر دو حکم را بیان کرده‌اند. اگر در یکی تقلید نیست چرا بیان کرده‌اند اگر مقلد نمی‌تواند عمل کند چرا در رساله نوشته‌اند. گذشته از اینکه هر دو تعریف بر هر دو مورد صدق می‌کند. شما یک موردی پیدا کنید که **يقع في طريق الاستنباط ولا يكون مشخصاً للامثال**، هم **مدّ ولا الضالین** و هم حقیقت قهقهه، القهقهه وهی، بیان حقیقتش است. ماهویتش را بیان می‌کند نه ماهویت حقیقه‌اش را. هم قهقهه و هم ادغام و مد **يقع في طريق الاستنباط**. یعنی وقتی که مشخص شد **ولا الضالین بدون مد** کسی که اینطور بخواند فاتحه خوانده یا نه؟ **يقع في طريق الاستنباط و مشخص امتثال هم هست قهقهه هم يقع في طريق الاستنباط و مشخص امتثال هم هست**. بمجردی که چیزی **يقع في طريق الاستنباط**، مشخص امتثال خواهد بود. این دو تا سبب و مسبب است. یعنی هر جائی که چیزی **يقع في طريق الاستنباط بالنتیجه يكون سبباً لأن يكون مشخصاً للامثال**. این شخص اگر **ولا الضالین** را بدون مد خواند، امتثال أم لا؟ استنباط اینکه دلیل گفته **لا صلاة الا بفاتحة الكتاب**، فاتحه کتاب با **ولا الضالین** بدون مد درست است یا نه؟ هم **يقع في طريق الاستنباط و هم يكون مشخصاً للامثال**، آن سبب است و این مسبب.

پس اینکه تعیین کرده‌اند رجوع جاهل به عالم که دلیل عقلانی صحت تقلید است یا باید گفت خاص به حدسیات نیست، اگر این‌ها حدسیات حساب کنیم، یا باید این‌ها را در حدسیات وارد کنیم اگر بخواهیم بگوئیم خاص به حدسیات است بدلیل عمل خود فقهاء. در وسائل عملیه هم مواردی که مشخص موضوع استنباط و هم مواردی که مشخص امتثال است هر دو را ذکر کرده‌اند و اینطور نیست که بگوئیم تمام این موضوعاتی که تعیین کرده و محل

خلاف بینشان است اینها مشخصات امثال است و هیچکدام موضوع استنباط نیست یا تمامش موضوع استنباط است و مشخص امثال نیست. هر دو قسم است. یکوقت آیه و روایت داریم برای تحجیم و محدود کردن دائره تقلید، یک وقت خارجاً جداً یک بناء عقلانی هست که اینجا و اینجا نمی شود تقلید کرده در باب اصول دین داریم که نمی شود تقلید کرد. در ابواب دیگر وقتیکه دلیل خاص شرعی نداریم، باید امر عقلانی باشد، رجوع الجاهل الی العالم باید باشد. به جاهل می گویند قهقهه مبطل نماز است، می رود در خانه عالم که قهقهه یعنی چه؟ عالم می گویند: من که بنا نیست موضوع قهقهه را بیان کنیم، برای او بیان می کند یا می گوید ولا الضالین باید با مد باشد می پرسد مدّ یعنی چه و چقدر؟ می گویند اقله الفان و کسره سر الف. اگر قدر ۱۵ الف کشید باطل است یا نه؟ اینها چیزهایی است که جاهل بلد نیست. بله حکم شرعی هم نیست ولی موضوع است که یبتنی علیه حکم شرعی و در دیگر رشته ها هر چه که خبرویت بخواهد جاهل به عالم رجوع می کند.

## جلسه ۵۸۷

۴ ربیع الأول ۱۴۲۵

در دنبال مسأله ۶۷ مرحوم صاحب عروه فرمودند: ولا في الموضوعات الصرفة یعنی لا یجری التقلید فی الموضوعات الصرفة. صرف یعنی فحص، یعنی محض موضوع است مقابل موضوعات مستنبطه. فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل مثلاً وقال المجتهد أنه خمر، لا يجوز له تقليده. مقلد در یک مایعی شک کرد که خمر است یا سرکه. مجتهدش به ضرس قاطع گفت این خمر است. اگر این خمر باشد یا خل باشد موضوع صرف است. تقلید در احکام شرعیه است. چه واجب و چه حرام و چه صحیح و فساد است چه عبادت است که محتاج به نیت است و چه قصد قربت است و چه نه، نه اینکه چه خمر است و چه خل که اگر مجتهد به ضرس قاطع هم گفت خمر است لا يجوز للمقلد تقلید این مجتهد در اینکه خمر است. یعنی مقلد اگر از حرف مجتهد علم برایش حاصل شد که خمر است، آن علم حجیت دارد، نه فقط از قول یک مجتهد حتی اگر از قول یک فاسق هم حاصل شود. چون حجیت علم مقید به این نیست که از کجا منشأ گرفته باشد و سبب این علم هر چه باشد. اما اگر مقلد

از طرف مجتهد برایش علم حاصل نشد. در احکام شرعی واجب است تقلید کند و عمل کند ولو علم برایش حاصل نشود. مجتهد می گوید تسییحات اربع سه تا لازم است، برای مقلد علم حاصل نشد که سه تا لازم باشد. باید تقلید کند و عمل کند، لکن در همچنین جائی مجتهد گفت خمر است نه خل لا یجوز له تقلیده. یعنی اگر علم حاصل نشد نمی تواند به آن عمل کند. و تقلید اینجا اماریت ندارد در موضوعات صرفه. در صورتی که علم هم حاصل نشود حجیت ندارد. پس اگر مرجع تقلید به مقلدش گفت این خمر است مقلد برایش علم حاصل نشد از حرف مرجع تقلید. این احکام خمریت را بار نمی کند یعنی چه؟ یعنی برای مقلد که علم ندارد که این خمر است، ریختن آن برای او تذبذیر است و جائز نیست، شرب آن جائز است چون معلوم الخمریه نیست، می تواند آن را بفروشد و احکام خمریت بر این موضوع صرف بار نمی شود. و بعنوان تقلید نمی تواند حرف مجتهد را بگیرد. بله اگر گفتیم که قول عدل واحد در موضوعات حجت است. از این باب قول مجتهد حجت است چون عادل است و اگر گفتیم قول عدل واحد حجت نیست از این باب هم حجیت ندارد.

حيث انه (مجتهد) مُحْبَرٌ عَادِلٌ يُقْبَلُ قَوْلُهُ كَمَا فِي أَخْبَارِ الْعَامِيِّ الْعَادِلِ (اگر بجای مجتهد یک عامی بود و می گفت خمر است از باب اینکه قول عادل در موضوعات حجت است از آن باب قول مجتهد هم حجت است چون عادل است نه از باب اینکه تقلید است و تقلید این مجتهد می کند) وهكذا.

اینجا دو مطلب هست: ۱- اصل مطلبی که ایشان فرمودند: خوب است تأمل شود. عدم جریان تقلید در موضوعات صرفه. ۲- دنباله فرمایششان که مسأله اینکه ایشان به ضرس قاطع فرمودند قول عدل واحد در موضوعات



معتبر است.

اما مطلب اول که عمده صحبت مسأله است، موضوعات صرفه تقلید ندارد، فی نفسه حرف تامی است. فقط بینیم در خارج موضوعات صرفه همه یکسانند یا مختلفند. در خارج موضوعات صرفه دو قسمند: یک موضوعاتی است که واضح است و روشن مثل آبی که در لوله‌های آب است یا رودخانه، آب است و جای تقلید ندارد چون موضوع مستنبط نیست و استنباط نمی‌خواهد، موضوع صرف است. اگر موضوع صرف واضح باشد، جای تقلید ندارد. چون جای شک نیست، اماره موردش شک است. تقلید یکی از امارات است. بینه کجا حجت است؟ جائی که شک باشد، جائی که واضح باشد که بینه حجیت ندارد. یعنی جعل درست نیست. جعل در مورد شک است. در امارات مورد است در اصول عملیه موضوع است شک. پس اگر موضوع صرف واضح بود، جای بحث نیست که جای تقلید نیست چون اماره اینجا مورد ندارد. اماره در جائی است که واضح باشد و شک نباشد مورد ندارد. اگر مقصود صاحب عروه از موضوعات صرفه یعنی الموضوعات الصرفه الواضحه هیچ بحثی ندارد. اما در خارج موضوعات صرفه گاهی واضح نیست، گاهی مورد شک قرار می‌گیرد یا مفهوماً یا مصداقاً. اگر مفهوماً یا مصداقاً مورد شک قرار گرفت عامی دارد شک می‌کند چکار کند در شک؟ چه شک مفهومی باشد مثل ماء البحر، اگر یک استکان از آن را برداشتید نمی‌توانید بیاشامید از شدت زیادی نمک و مواد دیگری که در آن هست. حالا اگر برآستی یک عامی شک کرد که آیا با آب دریا می‌شود وضوء گرفت و غسل کرد یا نه؟ آب دریا طاهر است یا نه؟ بعضی عامه گفته‌اند.

اگر یک لیوان آب دریا را بگیرند و نمکش را تجزیه کنند و بریزند توی

یک لیوان آب شیرین آیا می شود با آن لیوان آب وضوء گرفت؟ ممکن است محل اشکال باشد چون می شود مضاف.

گاهی شک مصداقی است: مثل میاه زاجیه و کبریتیه، (گوگرد) اگر با مقداری از آن کبریت بزیند آتش می گیرد. آیا این مصداق آب هست یا نه؟ یا گاهی سیل که می آید یا رودخانه‌هایی که زمینش شن زار نیست و خاک است وقتیکه محکم رد می شود گل آلود شدید است آب، آیا مصداقاً شک می کنید که مطلق است یا مضاف، می شود وضوء گرفت و غسل کرد؟ اگر مقلد شک کرد چکار کند؟ اینجا غالباً آقایان این فرمایش و تفصیل را فرموده‌اند و غالباً فرمایش صاحب عروه را حاشیه نکرده‌اند اینجا.

حالا ما هستیم و بحث علمی، مقلدی که شک می کند که آب مضاف است یا مطلق، باید از کسی بپرسد، سؤال می کند، از چه کسی بپرسد. از کسی که جواب گو باشد و جوابش معتبر باشد نه از یک فاسق و فاجر. این جواب دادن یک موضوع صرف است که مطلق است یا مضاف، مجتهد می گوید مطلق است می رود وضوء می گیرد آیا این کار درست است یا نه؟ مقلد چکار کند تقلید این مجتهد را بکند یا نه؟ تقلید بمعنای اخذ حکم شرعی نه، چون تقلید یعنی اخذ من الغیر بدون دلیل تفصیلی، ممکن آن يقال که در موضوعات صرفه که برای کسی از مقلدین واضح نباشد و شک کند چه شبهه مفهومی باشد و چه مصداقیه باشد قد يقال در همچنین جائی يجوز له تقلید، اخذ من المجتهد بغیر اینکه از مجتهد بپرسد که دلیل شما بر اینکه این آب مطلق یا مضاف است چیست؟ ممکن آن يقال که جائز است. چون بناء عقلاء در رجوع جاهل به عالم منحصر نیست به حدسیات، حتی حدسیات هم اگر کسی جاهل در آن بود به کسی که عالم به آن حسّی است عقلاء اعتماد می کنند، اگر عالم ثقه باشد

اگر در این استدلال تشکیک حاصل شد یعنی کسی گفت عقلاء همچنین کاری نمی‌کنند، نزاع صغروی شد دونکم سوق العقلاء، عقلاء شبانه‌روز چیزی که نمی‌دانند، چه موضوع و چه حکم و چه موضوع صرف و چه موضوع مستنبط به دیگری که می‌داند و ثقه است رجوع می‌کنند و او هم هر چه گفت اتباع می‌کند. اگر کسی به او گفت چرا با این آب وضوء می‌گیری می‌گوید از خود مرجع تقلید پرسیدم گفت مطلق است. عند العقلاء آیا این عامی معذور است در اعتماد بر این مرجع تقلید در اینکه این آب مطلق است یا معذور نیست. آیا عقلاء خودشان را مقید می‌دانند که فحص کنند تا برایشان علم‌آور باشد و اگر علم نیاورد مقید به احتیاط می‌شوند یا نه عقلاء بنائشان بر این است که جاهل رجوع به عالم کند چه حدسی چه حسّی؟ و موضوعات صرفه خیلی می‌شود و برای خیلی از مردم واضح است بعضی از مصادیقش یؤید ذلک اینکه ما می‌بینیم همه فقهاء تبعاً لروایات معصومین علیهم‌السلام در ابواب مختلف در موضوعات صرفه ارجاع به عالمین داده‌اند. خود عروه و رساله‌های عملیه را که ملاحظه کنید مکرر موضوعات صرفه را تفسیر می‌کنند. الماء، تفسیر می‌کنند یعنی چه؟ وهکذا روایت دارد در باب میقات که یک موضوع صرفه است. میقات یعنی المكان که شارع برایش حکم قرار داده که از آنجا احرام شود. میقات مصدر میمی است بمعنای وقت و در بعضی از روایات کلمه الوقت تعبیر شده وقت به زمان و مکان هر دو گفته می‌شود. الزمان المحدد قبل ظهر، المكان المحدود مسجد شجره، وادی عقیق، یلملم وهکذا. میقات از احکام شرعیه که نیست، موضوع است برای حکم شرعی، یک زمینی و جائی است، اینکه حکم شرعی نیست، موضوع مستنبط هم که نیست، موضوع صرف است. یعنی در ادله شرعیه همانی که از زمان جاهلیت از قبل خود مردم

آنجا به این تکیه زمین می گفته اند بوادی عقیق، شارع می گویند اینجا احرام بکنید. آنجائی که مردم قبل از اسلام و اسمش را یلملم گذاشته اند، اسلام این اسمها را جعل نکرده است از قبل بوده، شارع گفته اینجا احرام کنید. پس یک موضوع صرف است.

صحيحه معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام: يجزىك إذا لم تعرف العقيق أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك. ارجاع جاهل به عالم است (وسائل كتاب حج ابواب المواقيت باب ۵ ح ۱)

صحيح حفص بن بختري سأل الصادق عليه السلام أحد أبنائه هل سعيت في وادي محسر، فقال: لا، قال: فأمره أن يرجع حتى يسهى، قال: فقال له ابنه: لا أعرفه، فقال له: سل الناس.

مرحوم شیخ طوسی در خلاف ج ۱ ص ۵۰ فرموده است يجوز التوضوء بماء البحر مع وجود غيره من المياه ومع عدمه. شیخ طوسی زنده و مرجع تقلید، این يجوز را برای چه کسی نوشته. مقلدش می تواند به این يجوز عمل کند یا می گوئیم: نه آب دریا موضوع صرف است و مقلد یا باید یقین کند که اجتهاد است و یا باید احتیاط کند. آیا اگر مقلد آمد و به شیخ طوسی عرض کرد که لب دریا هستم آیا می توانم با آب دریا وضوء بگیرم، گفت: بله می توانی، او هم وضوء گرفت و نماز خواند. آیا به او می گوئیم اینکه حکم شرعی نیست و موضوع مستنبط هم که نیست، موضوع صرف است. پس اگر شما از حرف شیخ طوسی علم پیدا کردید آن علم برای شما حجیت دارد، اگر علم پیدا نکردید این تقلید مصطلح نیست و جائز نیست به حرف شیخ طوسی عمل کنید. پس معلوم می شود خود شیخ طوسی که فرموده اند: يجوز، قبول دارد که عمل کردن به قولش در اینجا صحیح است، لازمه عقلانی اش است و عرفی.

خود فقهاء در فقه از این چیزها زیاد دارند.

پس رجوع الجاهل الی العالم یک اصل عقلائی است و خاص به حدسیات نیست، بله در حدسیات زیاد محل ابتلاء نیست چون حدسیات را غالباً بلدند. اما کسی که تا بحال حج نرفته کجا می‌داند که منی و عرفات و مشعر کجاست، یا باید برایش علم حاصل شود و احتیاط کند و یا از عالمی که ثقه است بپرسد و هکذا در موضوعات متداوله اما اگر بعضی از مصادیقش مورد شک شد.

اگر این اصل عقلائی تام شد که العقلاء یرجعون اذا كانوا جاهلین الی العالم الثقة حتی بالحسیات. اگر این کبری تام شد تقلید در موضوعات صرفه واضح لا تقلید، مثل اینکه بگوئیم لا تقلید فی یقینیات، چون تقلید موردش باید شک باشد. وقتی که موضوع واضح است اینجا جای تقلید ندارد. اصلاً اگر واضح باشد کسی سؤال نمی‌کند. آیا شده که یک عامی از یک آب صاف و زلال از یک مرجع تقلید بپرسد که می‌شود این را آشامید یا وضوء گرفت و یا مطهر هست؟ نه سؤال نمی‌کند. اصلاً کسی که چیزی را بداند دنبال سؤال نمی‌رود مگر وسواسی باشد. پس چه کسی سؤال می‌کند؟ آنکه نمی‌داند، چه فرقی می‌کند حدسی باشد یا حسّی. یعنی آیا بنای عقلاء بر این کبری هست یا نیست؟ اگر در خارج هست پس موضوعات صرفه غیر واضحه لمن لیس این موضوع واضح عنده جای تقلید دارد.

## جلسه ۵۸۸

### ۵ ربیع الأول ۱۴۲۵

مطلب دوم در این مسأله فرمایش صاحب عروه است فرمودند: نعم من حیث انه مُخبرٌ عادل یقبل قوله، اگر مجتهد به مقلدش که شک دارد این مایع سرکه است یا خمر است، مجتهد گفت هذا خمر، ایشان فرمودند چون تقلید در موضوعات صرفه نیست، قول این مجتهد که هذا خمر برای مقلد حجیت ندارد. یعنی نمی‌تواند برای مقلد اماره باشد. بله چون این مجتهد یک مخبر عادل است از این باب یقبل قوله، مثل اینکه اگر مجتهد نبود و یک عامی عادل بود و می‌گفت هذا خمر چون عادل است قولش قبول است.

این مطلب که قول عدل را در موضوعات حجیت دارد یا نه؟ خود صاحب عروه این را قبول ندارند، و این از مسائل شائکه است. در عصور بعد از صاحب عروه شاید مقداری آقایان قائلند که قول عدل واحد در موضوعات حجیت دارد. اما صاحب عروه و بعدی‌های ایشان اکثر و قبلی‌های ایشان کثیر، قائل نیستند. خود عروه را که انسان تتبع کند، کتب مرحوم شیخ انصاری را تتبع کند می‌بیند که غالباً یا می‌گویند قول عدل واحد در موضوعات حجت

نیست و یا می‌گویند فيه اشکال، اما اینکه بگویند قول عدل واحد در موضوعات حجت است خیلی نادر است.

چند مورد را بیان می‌کنم، چون محل ابتلاء زیاد هست:

شیخ ج ۲ ص ۲۷۳، در صلاة، اگر یک امام جماعت که می‌خواهم پشت سرش نماز بخوانم او را نمی‌شناسم دو عادل گفتند هذا عدل، بینه قائل شده پشت سرش نماز می‌خوانید. این عادل است یک حد شرعی نیست یک موضوع خارجی است اما اگر یک عادل گفت فلان کس عادل است می‌شود پشت سرش نماز خواند. من یکوقت از قول این عادل یقین به عدالت آن امام جماعت پیدا می‌کنم، آن یقین حجیت دارد، نه از قول عادل از قول فاسق هم ممکن است حجیت حاصل شود، اما یک مرتبه یقین نکردم، آیا حجیت دارد و هل یتب عدل بودن شخص به شهادة عدل واحد، الأقوی نعم. فتوی داده‌اند که قول عدل واحد در عدالت حجیت دارد. یک وقت در باب اسناد روایات است، آن از باب انسداد صغیر حجیتش را درست کرده‌اند. اما در موضوعات نه، اینجا شیخ اینطور می‌گویند. در مورد دیگر خود شیخ در مسأله‌ای که ارض مفتوح عنوة است یا نه؟ یک موضوع خارجی است که آیا این زمین را که مسلمانان گرفتند با جنگ گرفته تا برای همه مسلمانان باشند یا بدون جنگ گرفتند؟ اگر فلان عادل خبر داد که این زمین مفتوح العنوة است، موضوع خارجی است نه حکم شرعی، اگر مفتوح العنوة باشد یک حکم شرعی دارد و اگر غیر عنوه باشد یک حکم دیگر دارد. شیخ در مکاسب فرموده ج ۲ ص ۲۴۱، وأما غیر هذه الأرض مما ذکر أو اشتهر فتحها عنوة فإن أخبر به (اینکه فتح عنوة بوده و با جنگ) عدلان، محتمل حصول العلم لهما من السماع (احتمال حسن داده شود نه اینکه دو عادل شهادت بدهند و بدانیم این‌ها از حدس است،

فرض کنید شیخ طریحی می گوید فلان زمین مفتوح عنوة است. این ۷۰۰ - ۸۰۰ سال بعد از فتح این زمین بوده و احتمال اینکه با حس بدستش رسیده باشد نیست، این اجتهاداً می گوید. همین بحثی است که قول عدل واحد، حدس عدل واحد در غیر اهل خبره حجیت ندارد همان حرفی که می زنند و محل صحبت هم هست. لذا ایشان می فرمایند فإن اخبر به عدلان (بینه) یحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتآخمن من الشیاع (یعنی فرض بفرمائید مثلاً شیخ مفید است که قریب العصر به عصور معصومین بوده و به تواتر احتمالاً به او رسیده که علمش از روی سمع بوده، یا اینکه احتمال می دهیم از شیاع که مفید قریب علم است به او رسیده، یعنی باید محرز نباشد که از حدس است) اخذ به علی تأمل فی الأخير كما فی العدل الواحد. همین شیخی که آنجا گفتند با عدل واحد اقوی نعم، اینجا فرموده اند تأمل است که از شیاع به او رسیده باشد، باید احتمال این داده شود که از سماع و تواتر به او رسیده باشد. نه از شیاع، در شیاع تأمل است حتی اگر عدلی باشند كما فی العدل الواحد یعنی عدل واحد هم مورد تأمل است. یعنی فتوی به عدل واحد هم نمی دهیم و طرف باید احتیاط کند. عبارات عروه بیش از این است.

کسی که می خواهد زکات دهد و خرماها روی درخت است و انگورها روی درخت است، چقدر است؟ آیا زکات بر آنها هست یا نه؟ می آیند تخمین می زنند. خوب اگر به حد زکات رسید باید زکات بدهد، کسی که تخمین می زند که قولش معتبر باشد هم برای شخصی که می خواهد زکات دهد و هم برای حاکم که می خواهد زکات بگیرد، چون جائز نیست حاکم بیش از مقدار از کسی زکات بگیرد. عروه می فرماید: یجوز للمصاعی خرص ثمن النخل والکرم (نخل درخت خرما) صاعی از قبل حاکم شرع تخمین می زند که



معتبر است) بل الأقوی جوازه من المالك بنفسه إذا كان من أهل الخبرة أبغیره (غیر مالک) من عدل أو عدلین (اینجا صاحب عروه می فرماید قول عدل واحد معتبر است. چون مسأله موضوع خارجی است و آن این است که خرماها چقدر است؟ اگر دو عادل باشد که حجت هستند، اگر یک عادل هم باشد اعتبار دارد. با اینکه هیچکدام از این مسائل دلیل خاص ندارد که بگوئیم بخاطر دلیل خاص عدل معتبر شده است. عروه در مطهرات: السادس: ذهاب الثلثین، وقتیکه آب انگور جوشید نجس می شود حرام می شود، ذهاب ثلثین که می شود طاهر می شود. حالا این یک ساعت جوشید، آیا ذهاب ثلثین شده یا نه؟ تا یقین نشود به ذهاب ثلثین، استصحاب به حرمت نجاست باقی است، اگر دو بینه گفتند ذهاب ثلثین شد گیری ندارد، اما اگر یک عادل گفت چه؟ صاحب عروه فرموده اند: اگر دو تا عادل گفتند ذهاب ثلثین شد معتبر است) وفي خبر العدل الواحد اشکال (یعنی باید احتیاط و جوبی کرد یعنی من صاحب عروه نمی گویم قول عدل واحد حجت است.

در کتاب طهارت عروه: فصل: إذا علم بنجاسة شيء. اگر شخصی چیزی را علم به نجاست پیدا کرد بعد بخواهد حکم کند که طاهر شد، اگر دو عادل بگویند طاهر شد اعتبار دارد. اینجا ایشان فرموده: السابع: اخبار العدل الواحد عند بعضهم لکنه مشکل. یعنی فتوی به عدم نمی دهیم، فتوی به کفایت هم نمی دهیم. یعنی باید احتیاط و جوبی کرد.

در وقت صلاة که آیا ظهر شده یا نه؟ اگر کسی که عادل است و وقت شناس، اذان گفت اذانش اعتبار دارد. اما اگر اذان نگفت. شما از یک عادل پرسیدید که ظهر شده یا نه؟ گفت: بله، صاحب عروه می فرماید فایده ای ندارد. چون اذان دلیل خاص دارد اگر یک نفر می گفت حجت بود. اما همین

اگر خبر داد صاحب عروه فرموده‌اند: يجوز الاعتماد على شهادة العدلین علی الأقوی، وأما كفاية شهادة العدل الواحد فمحل اشكال.

در اعتكاف عروه: اعتكاف محلش باید مسجد باشد و این مسجد، مسجد جامع باشد، حالا اگر کسی رفته در شهری از یک عادل می پرسد که فلان مسجد آیا مسجد جامع هست یا نه؟ اگر دو عادل گفتند مسجد جامع است که اعتكاف می کند و احکام اعتكاف هم بار می شود، اما اگر یک عادل گفت، صاحب عروه فرموده‌اند: لابد في ثبوت كونه مسجداً وجامعاً ... وفي كفاية خبر عدل الواحد اشكال.

در صلاة مسافر، مسأله ۴: ما می خواهیم به فلان جا برویم آیا این مسافت هشت فرسخ هست یا چهار فرسخ هست که رفت و آمدش هشت فرسخ شود تا اینکه نماز قصر باشد یا اینکه کمتر است و نماز ما تمام است؟ اگر دو عادل گفتند فلان جا مسافت است گیری ندارد اما اگر یک عادل گفت، می فرمایند: فایده ای ندارد. تثبت المسافة للعلم ... وفي ثبوتها (مسافت) بالعدل الواحد اشكال.

در باب صوم: فجر طالع شده یا نه که امساک کند، غروب شده یا نه تا افطار کند، صاحب عروه می فرماید: ولو شهد عدل واحد بالطلوع أو الغروب فالأحوط ترك المفطر عملاً بالاحتياط للاشكال في حجية خبر العدل الواحد وعدم حجيته. نه حجیت و نه عدم حجیتش برای ما معلوم است پس باید احتیاط کند.

در این موارد صاحب عروه اشکال می کند. همین صاحب عروه گاهی نفی حجیت کرده‌اند به ضرس قاطع. یکی از آن موارد این است که یک مرد و زن شخصی را توکیل کردند که صیغه نکاح دائم یا منقطع بخواند. او هم گفت که من اذان ظهر برایتان صیغه نکاح را می خوانم. حالا یک ساعت بعد از اذان ظهر

است، آیا این مرد و زن می‌توانند اعتماد کنند؟ نه. شاید نخوانده یا یادش رفته و یا رأیش برگشته، اگر خودش گفت که خواندم، اعتبار دارد، اما اگر یکی دیگر که عادل هم هست از قبل او آمد و گفت فلانی می‌گوید صیغه نکاح را خواندم. آیا زن و مرد می‌توانند اعتماد کنند؟ صاحب عروه می‌فرماید: نه نمی‌توانند اعتماد کنند و فتوای به عدم می‌دهند. با اینکه مسأله هیچ دلیل خاصی هم ندارد. کتاب نکاح عروه، فصل ۱۱ مسائل متفرقه، التاسعة: إذا وگلا وکیلاً في اجراء الصیغة في زمان معين لا يجوز لها المقاربة بعد مضي ذلك الزمان الا اذا حصل لها العلم بايقاعه (علم حجیت دارد گیری ندارد) ولا يكفي الظن بذلك وإن حصل من اخبار نخب بذلك وإن كان ثقة.

چند جای دیگر صاحب عروه فتوی می‌دهد که قول عدل واحد معتبر است یکی همین مسأله ما نحن فيه است، مسأله ۶۷ که فرمودند: نعم، من حیث انه نخب عادل یقبل قوله. هیچ دلیل خاصی هم ندارد. یعنی اگر مجتهد گفت هذا خمر برای مقلد حجت است و احکام خمر را بار کند مثل اینکه اگر عامی عادل می‌گفت.

یک مورد هم که قبلاً گذشت در اینکه فتوای مجتهد به چه معلوم می‌شود؟ در مسأله ۳۶، آنجا هم فرمودند: الثالث: اخبار عدل واحد.

مسأله عدل واحد یک مسأله‌ای است که فتاوی فقهاء در آن مضطرب است اعظامی مثل شیخ و صاحب عروه، مدققین و محققین هر جایی یک طور فرموده‌اند. یک جا فرموده‌اند معتبر نیست و یک جا فتوی به اعتبار و یکجا هم اشکال کرده‌اند. ریشه این مسأله همان است که در رسائل آقایان خوانده‌اند، انسان باید تأمل کند تا بالنتیجه یا نظرش یک طرفی شود یا مردد بماند که اگر مردد ماند می‌شود محل اشکال.

آیا بنای عقلاء بر حجیت تنجیذیه و اعداریه لقول الثقة هست یا نیست در موضوعات؟ آیا ادله تعبدیه شرعیه، آیات، روایات از آنها استفاده می شود که عند الشارع قول عدل واحد حجیت است در موضوعات همانطور که در احکام حجیت است یا استفاده نمی شود؟ اگر کسی به نظرش رسید که استفاده می شود از اول تا آخر فقه می گوید قول عدل واحد حجیت است و بناء عقلاء بر کفایت ثقه است، شارع هم ادله شرعیه **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** را رادع نیست از این بناء عقلاء، می گوید قول ثقه و عدل واحد حجیت دارد. اما اگر نه تمام اینها مورد مناقشه و رد بود می گوید قول عدل واحد حجیت ندارد مثل اینکه صاحب عروه در باب نکاح فتوی داده اند **وإن كان ثقةً، فإيدهای ندارد.**

پس اگر مجتهد به مقلد گفت هذا خمر، از باب حجیت قول عدل واحد است. باید ببینیم همانطور که عقلاء در حدسیات قول اهل خبره را قبول می کنند و رجوع جاهل به عالم را قبول نمی کنند آیا در حدسیات هم رجوع جاهل به عالم به آن حسّی را معتبر می دانند یا نه، اما اگر گفتیم عقلاء اعتماد می کنند آن وقت باید ببینیم صحبت چیست؟

حالا مسأله حجیت قول عدل واحد است در حدسیات نه مجتهد، همانطور که صاحب عروه فرمودند حتی اگر عامی هم بود قولش قبول می شد. عدل واحد یک مسأله مشکلی است شخص محقق و متقنی مثل صاحب عروه در یک عروه در موارد مختلف سه جور صحبت کرده اند، با اینکه دلیل خاص ندارد که تغییر صحبت کرده باشند غالباً فرموده اند اشکال. بعضی موارد تصریح به عدم حجیت کرده اند و بعضی موارد که همین مسأله ما نحن فیه است تصریح به حجیت کرده اند. آن وقت کبرای کلی اش چیست؟ دو مسأله است:

آیا عقلاء به ثقه واحد در امورشان اعتماد می‌کنند غیر ما خرج بالدلیل مثل باب شهادت، حدود، اقرار، یا نه معتبر نیست مثل صاحب عروه برایشان روشن نبوده که معتبر است یا نه که این باید برای یک محقق حل شود. اگر مرجع تقلیدی به شخصی گفت شما کثیر الشک هستید و خودش یقین نکرد که کثیر الشک است چون کثیر الشک یقین نمی‌کند، آیا باید تعیین کند که کثیر الشک است یا لا اعتبار بشکه باشد یا نه استصحاب عدم کثیر الشک را بکند. آیا این رجوع الجاهل الی العالم هست یا نه؟ حالا از مجتهدش نمی‌پرسد، مرد از زن و زن از شوهرش می‌پرسد که آیا کثیر الشک هست یا نه؟ آیا قول عدل واحد در موضوعات حجت است یا نه؟ این دو مسأله هر دو محل ابتلاء زیاد است.

## جلسه ۵۸۹

۶ ربیع الأول ۱۴۲۵

ذیل مسأله عروه این است که **وَأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية**. موضوعات احکام، آن موضوعاتی که خارجیه و صرفه نیست بلکه خود آن موضوع، موضوع مستنبط است یعنی احتیاج دارد که مجتهد استنباط کند که این موضوع چگونه است مثل نماز. نماز یک چیزی نیست که از عرف و از بازار بگیریم که چیست؟ نماز یک موضوعی است که فقیه باید از ادله استنباط کند که شرائط نماز چیست؟ اجزاء و موانع و قواطع نماز چیست؟ سوره کامله جزء نماز هست یا نیست؟ جلسه استراحت هست یا نه؟ نماز موضوعی است که شارع برایش احکام قرار داده است. واجبات، محرمات، مستحبات و مکروه و این موضوع یک موضوع عرفی نیست موضوع مستنبط است و در این می شود تقلید کرد و مقلد باید مرجعش رجوع کند که چگونه باید نماز بخواند و شرائط و اجزایش چیست. این مطلب ظاهراً بحثی ندارد و مسلم است و اجماعی است و گیری ندارد. چون موضوع مستنبط مثل خود حکم می ماند که باید از شارع گرفت و

مقلد نمی‌تواند اجتهاد کند که در نظر شارع چه چیزهایی جزء نماز است لذا از مجتهد می‌گیرد و تقلید در این جاری می‌شود.

بعد از تمام این مسأله چند موردی بعضی ذکر کرده‌اند که در آن‌ها هم تقلید جاری نمی‌شود. صاحب عروه اینجا متعرضش نشده‌اند، گرچه بعضی از این‌ها را در بعضی از مسائلی که در عروه ذکر شده از آن می‌شود برداشت کرد.

یکی از مواردی که تقلید در آن جاری نمی‌شود: ۱- اگر مقلد یقین کرد که مجتهد سهو کرده چون معصوم که نیست. مثلاً از مجتهد سؤال کرد که نماز جمعه واجب است یا نه؟ گفت واجب نیست. مقلد روی مطالبی که از مجتهد می‌داند یقین کرد که مجتهد سهو کرده و مکرر اتفاق افتاده یا گاهی سبق لسان می‌شود. اگر مقلد یقین دارد که مجتهد سهو کرده در اینجا تقلید جاری نمی‌شود چون فتوای مجتهد نیست، لاقلاً برای مقلدی که یقین دارد که مجتهد سهو کرده است یا در رساله دید یقین دارد که سهو و اشتباه است.

۲- اگر مقلد فهمید که مجتهد خطای در حکم کرده یا در مستند حکم خطاء کرده یعنی مجتهد دارد می‌گوید واجب نیست اما مقلد اهل فضل است و شاگرد همین مجتهد است و می‌داند که مجتهد اینجا خطاء کرده است. مثلاً در روایت ابن سنان گفته شده و مجتهد فکر کرده که عبد الله بن سنان است و فتوی داده و مقلد می‌داند این مجتهد محمد بن سنان را معتبر نمی‌داند مقلد روی بحثی که خودش دارد یقین دارد که ابن سنان محمد است نه عبد الله. اما مجتهد روی این روایت فتوی داده است. اینجا یعلم خطاء مجتهد را در حکم، آیا شخصی که مقلد این مجتهد است آیا می‌تواند به فتوای او عمل کند؟ نه. چرا؟ چون مقلد می‌داند این مجتهد نسبت به این فتوی نه فقط عالم نیست

بلکه جاهل مرکب است. جاهل است و جاهل است که جاهل است. پس گاهی مجتهد اشتباه در حکم می‌کند و گاهی در مستند حکم، قبلاً در بعضی از روایات یک تکه لا یجب مربوط به یک روایت دیگر است که اشتباهی اینجا آمده و تکه یجوز مربوط به جائی دیگر است اینجا آمده و گاهی سند خلط شده است. یعنی گفته شده محمد بن سنان و عبد الله بن سنان، محمد مال یک روایات دیگر است و اینجا جای عبد الله بن سنان آمده است. اگر برای مقلد محرز شد که مجتهدش خطاء در حکم کرده یا خطاء در مستند حکم کرده، در همچنین جائی مورد تقلید نیست پس مجتهد جاهل مرکب است و تقلید، موضوع الجاهل الی العالم نه رجوع العالم الی الجاهل، چون مقلد در این مسأله خودش را عالم می‌داند. و مجتهد را جاهل می‌داند آن هم جاهل مرکب. بله اینجا یک شبهه‌ای هست که به اندازه یک حرف زدن است و آن اینکه مجتهدی است جامع الشرائط و اعلم و ملتزم به این قولی که می‌گوید می‌شود، مقلد هم احتمال می‌دهد که قول مجتهد مطابق با واقع باشد. شبهه این است که این مقلد در عین اینکه می‌داند که این مجتهد خطا کرده در فتوی یا سهو در حکم کرده، احتمال می‌دهد که همین خطاً یا سهو مطابق با واقع باشد، اما این احتمال منجز واقع نیست و در مقام تنجیز و اعدار منجز واقع نیست.

یکی از صغریات این دوم ولو علی نحو العموم من وجه این است که اگر مقلد از مجتهد مسأله را پرسید و مجتهد هم جواب داد اما مقلد چون اهل علم است به مجتهد گفت مدرک شما برای این چیست؟ مجتهد مثلاً گفت: اصل عدم. مقلد می‌گوید: آیا شما فحص کرده‌اید شاید مسأله دلیل داشته باشد و نشود تمسک به اصل کنید. مجتهد گفت به جواهر و حدائق نگاه کردم. گفت شاید در غیر جواهر و حدائق مدرکی باشد. گفت نه بیشتر از این فحص لازم



نیست. اگر مقلد می‌داند که مجتهد قدر لازم اعمال نظر نکرده و دارد فتوی می‌دهد. وقتی که فحص موجب یأس باشد و مقلد احتمال می‌دهد که مدرک جائی دیگر باشد. یکی از شاگردان مراجع می‌گوید به ایشان گفتم شما به مستدرک الوسائل هم نگاه می‌کنید. گفت: نخیر من احتمال نمی‌دهم که چیزی معتبر در مستدرک باشد که در وسائل نباشد.

وقتی که مقلد می‌داند که اگر مرجع به کتب دیگری هم مراجعه کند شاید مدرکی بدست آورد و احتمال دارد باشد نمی‌تواند از این مجتهد تقلید کند. چون تقلید، رجوع الجاهل الی العالم است و به نظر مقلد، مجتهد در این مسأله عالم نیست. چرا؟ چون به نظر مقلد این حکم فعلی نیست.

مسأله مشکل این است که آیا مقلد می‌تواند به فتوای تقدیریه که خود مقلد خیال می‌کند، به فتوای لوئی عمل کند؟ یعنی از مجتهد می‌پرسد و او طبق اصل فتوی می‌دهد که واجب نیست، مقلد می‌داند اگر مجتهد فحص بیشتر کند فتوی به وجوب می‌دهد، آیا مقلد می‌تواند به وجوب عمل کند یا برعکس؟ این مورد تأمل است، از یک طرف چون تقلید طریقی است مقتضی قاعده این است که روی فتوای تقدیریه باید عمل کند چون منجز و معذر بنظر مقلد آن فتوای تقدیریه است نه این فتوای فعلیه.

طریقیت تقلید این است که مجتهد، منجزات و معذرات شرعیه را با این وسیله که مجتهد اسمش باشد بدست می‌آورد. یعنی مجتهد صرف یک دلیلی و طریق است که منجزات و معذرات شرعیه را به مقلد برساند. اگر مقلد می‌داند که این وسیله منجز و معذر شرعی را فعلاً نقل نمی‌کند، آنکه فعلاً نقل می‌کند منجز و معذر شرعی نیست و اگر تأمل کند به منجز و معذر می‌رسد و بیان می‌کند، پس مقلد منجز و معذر شرعی را می‌داند و چون می‌داند صرف

طریقت دارد به آن عمل می کند و این علم مقلد برایش منجز و معذر است و ممکن هم باشد که این مقلد خطا کرده باشد.

از یک جهت دیگر، در باب تقلید عمده مسأله بنای عقلاست که رجوع جاهل به عالم باشد. آیا بنای عقلاء اینطور هست یا نه؟ این مورد تأمل است که اگر نباشد گیر دارد و مقلد باید احتیاط کند. یعنی مریضی که به طبیب مراجعه می کند طبیب می گوید مرض شما این و این است و دواش هم این هاست. مریض هم بگونه ای است که سررشته از طب دارد اما مجتهد طب نیست. اگر مریض می داند طبیب مقداری صبر کند بعد از مدتی دارویی دیگر می دهد، مریض چکار می کند آیا داروی طبیب را مصرف می کند یا احتیاط می کند؟ یعنی آیا روی فهم خودش اعتماد می کند یا روی تجویز دکتر. اگر تشکیک نشد در اینجا فتوی و تجویز طبیب برای این مقلد و مریض حجیت ندارد.

مسأله دیگر که کمی مشکل است و صحبت دارد، الأحكام الجزئیة است. مقلد به مجتهد رجوع می کند در احکام کلیه که جنابت چیست و با چه چیزی تحقق پیدا می کند، طهارت با چه چیزی حاصل می شود، وضوء و غسل چگونه است، حدث چیست؟ اما اگر مجتهد به مقلدش گفت، پشت سر این امام جماعت نماز نخوان روی استصحاب دارد طهارت خودش را می گوید اما جنب است. تعیین صغری کرد. یا گفت هذا لیس بجنب، یا هذا طاهر. مجتهد به مقلد می گوید گوشت هائی که از بلاد کفر می آید محکوم به نجاست است بنابر قول مشهور، اگر گوشتی از بلاد کفر آمده مجتهد می گوید: هذا اللحم طاهر یا حلال، تعیین صغری می کند و تعیین جزئی می کند. آیا در این تقلید جائز است یا مورد تقلید نیست. جماعتی تصریح کرده اند که مورد تقلید احکام

کلیه است نه صغریات جزئی، چه طاهر، نجس، حلال و حرام است. جزئیات کار مجتهد نیست و اگر هم بگوید بعنوان یک عادل که قولش قبول است قبول می‌شود که گذشت. جزئیات احکام هم مثل موضوعات صرفه می‌ماند. بله اگر مقلد از حرف مجتهد مطمئن شد می‌تواند به آن عمل کند ولی بعنوان اینکه مرجع تقلید من است به حرفش گوش دهم، خیر.

از یک طرف دیگر کتب فقهیه و رساله‌های فقهاء را ببینید موارد متعدد در رساله‌ها هست که مرجع تقلید در رساله برای مقلدین تعیین صغری می‌کند. اگر کارش نباشد و اگر تعیین صغری باشد لغو است و اثری ندارد و نظرش هم این است که عدل واحد اثری ندارد مثل رأی خود صاحب عروه، آنوقت این بیان صغری چیست؟

در توضیح المسائل از زمان آقای بروجردی تا امروز مراجعه کنید یا همه و یا غالبش نوشته‌اند الکل پاک است یا نجس. غالباً می‌گویند پاک است و بعضی می‌گویند نجس است (الکل صنعتی) این چیست، آیا حکم کلی است؟ نه، بیان یک صغرای جزئی است. یعنی این مجتهد الکل صنعتی را تحقیق کرده از اهل خبره و مطمئن شده که مسکر مائع بالاصاله نیست پس طاهر است. آن مجتهد دیگر که فوت شدند نوشته بودند نجس است. گفته بودند چطور می‌گوئی نجس است. گفته بوده از دو اهل خبره پرسیدم گفته: مُسکر است. خوب این صغری است، چرا بیان می‌کنند؟ اگر بیان صغری وظیفه مجتهد نیست و مقلد در صغریات نمی‌تواند به مجتهد رجوع کند چرا در رساله نوشته است.

در عروه فصل: في شرائط لباس المصلی مسأله ۱۸: الأتوی جواز الصلاة في المشکوک کونه من غیر المأكول أو من المأكول، از بلاد کفر، گوشت، دنبه، جلد،

پوست بیاید بنا بر مشهور محکوم به حرمت اکل و نجاست است و نمی شود با آنها نماز خواند. اما پشم، مو، کُرک که مال حیوان است و از بلاد کفر می آید محل خلاف است که آیا نجسی است، آیا محکوم به طهارت است و نماز در آن درست است یا نه؟ محل خلاف است. مشهور که منهم صاحب عروه باشد و معظم محشین صاحب عروه می گویند محکوم به جواز صلاة است. بعضی ها هم اشکال کرده اند مثل مرحوم آقای بروجردی، صاحب عروه فرمودند: **الأقوی جواز الصلاة في المشكوك كونه من غير المأكول أو من المأكول**، چون اگر پشم و مو از شیر، گرگ، گربه باشد و موش باشد نماز ندارد اما اگر از گوسفند و شتر و گاو باشد پاک است و نماز دارد. این بیان حکم کلی است و گیری ندارد که مجتهد بگوید که لباس مشکوک یجوز الصلاة فیه یا نه؟ ایشان فرموده اند یجوز و آقای بروجردی و یا بعضی نادر دیگر حاشیه کرده اند که فیه اشکال. شاهد من از خواندن این مسأله ذیل مسأله است، **فعلى هذا لا بأس بالصلاة في الماهوت**. ماهوت یک پارچه ای است که از خارج بلاد اسلامی می آید و مصداق و صغرای لباس مشکوک است. آقای صاحب عروه اگر بنای صغری کار مجتهد نیست و اگر مجتهد بیان کند لا تقلید فیه، چرا ذکر کردی و چه فایده ای دارد؟ البته در رساله های بعد از صاحب عروه هم آمده است.

مرحوم حاجی کلباسی یک فرزندی دارند از اعظام فقهاست و از اساتید مرحوم آقای بروجردی بود است آقای ذوالمعالی، ایشان یک کتاب مستقل نوشته است: **رسالة خاصة في الصلاة في الماهوت**. قرائن و شواهد را بیان کرده که ماهوت صغرای چیست؟

عروه در باب نجاسات، مسأله ۳: **يجوز اكل الزبيب والكشمش والتمر في الأمراق والطبخ** (اصطلاح عراقی است که به برنج می گویند) **وإن غلت ويجوز**

اکلها بأي کیفیتے كانت علی الأقوی، آیا این بیان کبری است یا صغری؟ بیان صغری است. اگر لا تقلید فی الصغریات، چرا ذکر کرده‌اند.

عروۃ باب نجاسات مسأله ۱: ماء الشعیر الذی یستعمله الاطباء فی معالجاتهم لیس من الفقاع وهو طاهر حلال. لیس من الفقاع این بیان صغری است و حکم جزئی است. وهکذا.

## جلسه ۵۹۰

### ۷ ربیع الأول ۱۴۲۵

مسأله این است که مرجع تقلید در احکام کلیه قولش حجت است یعنی مقلد در مواردی که حکم کلی را جاهل است و نمی‌داند از او سؤال می‌کند، مرجع تقلید فتوی می‌دهد و فتوای فقیه برای مقلد حجیت دارد در مورد شک، اگر مقلدی حکم کلی را علم دارد اینجا مورد تقلید نیست که سابقاً گذشت که فی‌الیقینات تقلید نیست. در ضروریات تقلید نیست چون تقلید یک اماره است و یک حجت است، ظرف در مورد او شک است. پس در احکام شرعیه که فقیه مرجع است و قولش حجت است در جائی مرجع است و قولش حجت است که مقلد سلباً یا ایجاباً علم به حکم کلی نداشته باشد اگر مقلد علم به حکم دارد چه بر خلاف فتوای فقیه و چه بر وفق او فتوای فقیه برایش حجیت ندارد.

صحبت مسأله ما نحن فیه این است که آیا احکام جزئیه هم همینطور است یا نه؟ یعنی وقتی که فقیه تشخیص یک جزئی برای مقلد داد گفت هذا خمر یا هذا لیس بخمر و مقلد جاهل است نه اینکه علم به وفق یا خلاف دارد.

فقیه به مقلد گفت هذا ستر، در نماز ستر العورتین برای رجل و ستر کل بدن سوی الوجه والكفین والقدمین برای مرأه واجب است، این حکم کلی است. اگر فقیه گفت فلان چیز ستر است، مصداق عرفی ستر هست. یک وقت مقلد می‌داند که این مصداق عرفی ستر نیست اینجا جای تقلید نیست و اگر حکم کلی هم بود جای تقلید نبود. یا اینکه فقیه می‌گوید این مصداق ستر نیست و مقلد می‌داند که مصداق ستر هست، اگر حکم کلی هم بود جای تقلید نیست. یا علم مقلد بر وفق فتوای فقیه است. فقیه می‌گوید: هذا لیس بستر مقلد هم علم دارد که این ستر نیست، اینجا جای تقلید نیست چون حجیت حجت در ظرف شک است، اگر مولی بگوید شمائی که یقین دارید هذا لیس بستر و علم دارید به این صغرای حکم کلی و به این جزئی علم دارید، برای شما قول فقیه که می‌گوید موافقاً لعلم شما، هذا لیس به ستر من جعل حجیت برای قول فقیه کردم، این اردع انواع تحصیل الحاصل واجتماع المثلین، اگر به عکس باشد اردع انواع اجتماع ضدین یا نقیضین است. یعنی چیزی که به علم ثابت است بخواهد جعل حجیت کند با علمی برای او مسأله اینجاست که اگر مقلد نمی‌داند که این مصداق ستر است و این پارچه نازک را می‌آورد و به فقیه نشان می‌دهد که آیا این ستر صلاتی هست یا نیست (ستر عرفی که چه مستور باشد). اگر فقیه گفت هذا ساتر و مقلد شک دارد، یک وقت از قول فقیه برایش علم حاصل می‌شود این در حکم کلی هم اگر برایش علم حاصل شد متبع است. یک وقت برای مقلد علم حاصل نشد آیا می‌تواند بر این فقیه اعتماد کند یا نه، چون شک دارد اصل عدم ساتریت را جاری کند و با این لباس نماز نخواند. عرض این است که چند مسأله از دهها مسأله عروه اشاره می‌کنم بعنوان شاهد و بعد چند اشکال در مسأله هست که عرض می‌کنم.

در کتاب صلاة در ستر و ساتر مسأله ۳: الستر حال الصلاة که کیفیت خاصه ویشترط فيه ساتر خاص (نجس و حریر نباشد برای مرد) والواجب ستر لون البشر والأحوط ستر الشیخ، الذی یری من خلف الثوب من غیر تمیز بلونه (اینجا بیان جزئی می کنند. یعنی بیان این می کنند که ستری که در روایات گفته شده چه مصداقش است و چه نیست. لون بشره باید مستور باشد. یعنی لباسی که زن و مرد می پوشند باید لون بدن پیدا نباشد حالا اگر لون پیدا نیست و نمی تواند تمیز دهد که بدن این زن سفید است یا گندم گون، خال دارد یا ندارد اما شیخ پیدا است که امتداد دست کجاست و امتداد پا کجاست؟ آیا این لازم است؟ اینها هیچکدام روایت خاص ندارد. دارد مصداق و حکم جزئی را بیان می کند. می فرمایند اگر بالنسبه به لون بشر است اگر پیدا شد این اسمش ستر نیست، چه کسی می گوید نیست؟ بازار عقلاء و عرف می گوید. مسأله صرف مصداق خارجی است و حکم جزئی.

والأحوط ستر الشیخ الذی یری من خلف الثوب من غیر تمیز لکونه وأما الحجم ای الشكل فلا یجب ستره. در کدام روایت این تفصیل آمده است که لون و شیخ و حجم ذکر شده باشد. حالا اگر لباس زن تنگ باشد که به بدن چسبیده و هیچکس هم نامحرم در منزل نیست و حجم بدن پیدا است فقط لون و شیخ هم پیدا نیست. ایشان می فرمایند که حجم مهم نیست و احدی هم حاشیه نکرده است. آیا روایتی دارد که اگر حجم پیدا بود اشکالی ندارد؟ صاحب عروه نسبت به لون فتوی داده اند و نسبت به شیخ احتیاط کرده اند و نسبت به حجم فتوای به عدم داده اند که مانعی ندارد.

در مسأله ستر و ساتر مسأله ۱۳. می فرمایند: یجب ستر من جمیع الجوانب که کسی از هر جا هست نبیند و عورت شخص معلوم نباشد بحيث لو کان هناک



ناظر لم يراها الا من جهة التحت فلا يجب. اگر شخص پیراهنی گشاد پوشیده و شورت و شلوار هم نپوشیده که اگر کسی آن زیر باشد عورتش را می بیند، آیا این ستر واجب است؟ ایشان فتوی می دهند که لا يجب. هیچکدام از اینها روایت ندارد و مصداق ستر را بیان می کند. بعضی حاشیه کرده اند حتی من جهة التحت.

نعم، إذا كان واقفاً على طرف سطح (لبه پشت بام ایستاد او علی شبک بحیث تری عورته لو كان هناك ناظر، که اگر پائین کسی باشد چون پیراهنش وسیع است عورتش پیدا است. اینجا فرموده اند فالأقوی والأحوط وجوب الستر من تحت ايضاً (چرا؟ می خواهند بگویند این عرفاً ستر نیست) بخلاف ما إذا كان واقفاً على طرف بئر (لب چاه ایستاده که اگر کسی توی چاه باشد عورتش را می بیند. این دو چه فرقی می کنند) والفرق من حيث عدم تعارف وجود الناظر في الستر ويصدق الستر عرفاً واما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر. بحث صدق و عدم صدق است. پس همه بر بیان حکم جزئی اتفاق دارند.

بعد ایشان می فرمایند: ریشه این کجاست، آیا آیه و روایت دارد که چه ساتر و چه غیر ساتر است، ستر در صلاة چیست و چه لازم هست و نیست، می گویند این مسأله در مصادیق عرفیه است که ما داریم تشخیص مصادیق عرفیه می دهیم و حکم جزئی را بیان می کنیم) فالمدار على الصدق العرفي ومقتضى ما ذكرنا. مگر فقیه باید مصادیق عرفی خارجیه را برای مقلد ذکر کند. فقیه باید احکام شرعیه را ذکر کند، فقیه باید بگوید ستر در نماز واجب است. خوب ستر، ستر خاص است از حیث اینکه حریر برای مرد نباشد؟ بله از این جهت باید خاص باشد و ذهب برای مرد نباشد، بله. نجس نباشد، بله. اما از جهت دیگر در چه حدی ستر باشد؟ چطور باشد که اگر کسی ببیند یا نبیند

مربوط به عرف است و چه بسا مقلد گاهی اوقات اعلم از مجتهدش باشد از این جهت و جای تقلید نیست ولی مع ذلک ذکر می کنند. چرا ذکر کرده اند؟ که به آن عمل شود و مقلدین هم به آن عمل می کنند و در توضیح المسائل هم آورده اند ده ها ينظر در توضیح المسائل ها دارد که آقایان تعیین مصداق می کنند و حکم جزئی این حکم جزئی را برای چه کسی بیان می کنند؟ برای کسی که می داند یا نمی داند؟ چه چیزی ستر است یا نیست، چه چیزی لون را می پوشاند، شیخ احتیاط است و حجم اگر پیدا باشد ستر است، اگر می داند که ذکرش لغو محض است. برای کسی می گویند که شک دارد و نمی داند. اگر لا مورد للتقلید در همچنین چیزهائی در هر دو جهت بیانش لغو می شود. این مؤید است و دلیل نیست. پس عقلاء اگر جاهل به چیزی هستند رجوع به عالم می کنند و فرقی نمی کند در موضوعات خارجیه فقیه باشد یا نه؟ در احکام شرعیه چون باید عالم باشد به او رجوع می کنند که یک مصداق رجوع جاهل به عالم است و این هم یک مصداق رجوع به عالم است. و این پرسیدن در موقع شک است و اشکالی ندارد.

اشکال: این از فقیه سؤال می کند لیحصل له العلم، مثل اینکه از طرف سؤال می کند که ببین روی دستم خون هست یا نه؟ از مجتهد می پرسد ستری که حجم پیداست ستر أم لا؟ وقتیکه مجتهد گفت برایش علم حاصل می شود و آن علم متبع است نه فتوای مجتهد.

پس اینکه آقایان در این جزئیات فتوی داده اند که مثلاً: الكل طاهر است یا نجس است یا ستر حجم ستر هست، و اگر لون پیداست ستر نیست و اشکال دارد، این ها برای این است که وقتی که طرف می گوید او علم پیدا می کند و علم حجت است و مورد تقلید نیست و برای شاک بدرد نمی خورد.

الجواب: اگر این باشد اعم از مدعاست. چون همین مسأله در احکام هم هست. اگر یک فقیهی یک حکم کلی را برای عامی نقل کرد و برای عامی علم آورد. خیلی از عوام هستند رساله را که می‌بیند علم به حکم کلی پیدا می‌کند یعنی آن قدر به این فقیه حُسن ظن دارد که وقتیکه می‌گوید فلان چیز نجس است برایش علم حاصل می‌شود. و علم اسبابش فرقی نمی‌کند و قابل جعل و رفع نیست حجیت علم و حجیت منطقی اصطلاحی هم نسبت به علم لغو است. وقتیکه مقلد از فتوای مجتهد علم برایش حاصل شد آیا برایش حجت است یا نیست؟ اگر اشکال این است که آقایان که تشخیص موضوع می‌دهند و احکام جزئی را در رساله‌های عملیه که نقل می‌کنند برای این است که وقتیکه مجتهد به مقلدش گفت الکل پاک است، این علم به پاک بودن پیدا می‌کند نه چون مجتهد در احکام شرعیه هم هست و اگر علم پیدا کند فتوای مرجع برایش حجیت ندارد.

ثانیاً: مجتهد این‌ها را توی رساله نوشته که مقلدهائی که علم پیدا نمی‌کنند برایشان حجت نباشد؟ همه که علم پیدا نمی‌کنند. اگر واقعاً الکل نجس است و مجتهد می‌گوید پاک است چطور اغراء به جهل می‌کند؟ اگر سبب این است که چون علم برای مقلد حاصل می‌شود آن علم حجیت دارد، اغراء به جهل است اگر بنحو مطلق برای همه بگویند حتی خصوصاً کسی که علم از قول مجتهد برایش حاصل نشود، آیا این اغراء به جهل نیست و باید به اصول تمسک کند. در نجاست به عدم نجاست و در شرطیت به عدم شرطیت. در موضوعات یا جزئیات احکام. گذشته از اینکه در موردی که آیه شریفه وارد شده راجع به احکام کلیه و فقهاء استناد به آیه شریفه کرده‌اند برای حجیت تقلید، قدیماً و حدیثاً که محل بحث هست، اما اعظم استناد به آن کرده‌اند:

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون. این اشکال در کتب مطرح شده که لکی تعلمون. اگر نمی‌دانید از علماء بپرسید که آیه تنزیلش نسبت به عوام یهود و علماء یهود است که خدا خطاب به عوام یهود می‌گوید که اگر علامات پیامبر را بلد نیستید بروید از علمائتان بپرسید آنها می‌دانند. غالباً از این لتعلمون جواب داده‌اند که نه این قید نیست. اگر علم حاصل نشد چه؟ اهل ذکر تأویلش در ائمه است و تنزیلش درباره علماء یهود و عمومش فقهاء را هم می‌گیرد. گفته‌اند: إن کنتم لا تعلمون شرط محقق موضوع است، به این معنی که وقتیکه یعلم که سؤال نمی‌خواهد. سؤال و حجیت جواب برای کسی است که لا یعلم. اگر کسی یعلمون است که سؤال نمی‌کند و این قید و شرط محقق موضوع است نه اینکه این شرط مفهوم‌دار و احترازی است. یعنی إن کنتم تعلمون فلا تسئلوا. این مورد ندارد چون عالم که سؤال نمی‌کند. مرحوم فخر الدین فرزند علامه در ایضاح الفوائد چاپ جدید ج ۳ ص ۵۵۴ می‌فرماید: وقوله تعالی: فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون، اوجب التعلّم بالتقلید فلا یعذر، (العامی) یعنی ان کنتم لا تعلمون ولو در ذیلش هست اما دارد می‌گوید سؤال کنید و جوابی که داد برای شما حجت است. برای چه کسی حجت است؟ برای کسی که جاهل باشد. یعنی با اینکه إن کنتم لا تعلمون دارد گفته‌اند برای شاک است.

پس اینکه اشکال شده است به اینکه آقایان در رساله‌های عملیه می‌نویسند و تشخیص موضوع و حکم جزئی می‌کنند، شرائع و قواعد و دیگران چرا این‌ها را ذکر کرده‌اند؟ برای جاهل ذکر کرده‌اند و تشخیص موضوع است و بیان حکم جزئی است. بیان حکم جزئی به چه درد مقلد می‌خورد؟ حکم کلی که نیست، لا تقلید در جزئیات که بعضی می‌گویند. و

این برای این است که کسی که چیزی ندارد به عالم رجوع می‌کند و محصور به حدسیات و اینکه شخص اهل خبره باشد نیست. در حدسیات باید اهل خبره باشد در حدسیات باید ثقه باشد که به او اعتماد می‌کنند. به او می‌گویند به گردن شما؟ می‌گویند: بله. دارد حکم جزئی را بیان می‌کند چه مجتهد و چه عامی. پس اینکه فقهاء این‌ها را نوشته‌اند نه بخاطر اینکه قولشان برای مقلد حجت است برای این است که مقلد از قول فقیه برایش علم حاصل می‌شود.

## جلسه ۵۹۱

### ۱۱ ربیع الأول ۱۴۲۵

الرابع از مواردی که گفته‌اند در آن تقلید نیست جائی است که اجتهاد مقلد در یک مسأله‌ای بر خلاف اجتهاد مرجع تقلیدش شد. این مقلد به اجتهاد خودش عمل کند یا مرجع تقلیدش؟ مثلاً در باب عرق جُنُب از حرام یک روایت دارد که استظهار از آن مورد خلاف بین فقهاست، روایت حضرت هادی علیه السلام فرمودند: *إن كان من حلال فصل فيه وإن كان من حرام فلا تصل فيه*. این لا تصل فيه بعضی فقهاء گفته‌اند یعنی نماز در آن باطل است نه اینکه نجس است مثل اینکه روایت دارد بالنسبة به غیر *مأکول اللحم* مثل گربه، قولش *لا تصل فی شیء منه، شعره، جلده و...* این نه معنایش این است که گربه نجس است، اما نماز در آن باطل است. جماعتی در لا تصل فيه (وسائل، ابواب نجاسات، باب ۲۷ ح ۱۲) معنایش این است که نماز ندارد نه اینکه نجس است. اگر عرق جنب از حرام به دست خودش یا دیگری مالید و دستش را پاک کرد با پارچه‌ای یا با غیر آب شست که رفع شد اگر نجس نبود اشکالی ندارد. و نماز صحیح است. بعضی گفته‌اند: لا تصل در اینجا یعنی

نجس است و ظهور عرفی دارد که نجس است حالا اگر اهل علمی مقلد مرجع تقلیدی است که مدرکش و دلیلش برای نجاست عرق جنب از حرام این است که لا تصل فیه ظهور در نجاست دارد، این مقلد می بیند که ظهور در نجاست ندارد. لا تصل یعنی نماز نخوان و لازمه اعم است. معنایش این نیست چون نجس است و از این نجس بودن در نمی آید. آیا چون مقلد این مرجع تقلید است و اهم اعلم است، نمی تواند در آن لباس نماز بخواند یا چون نظر خودش برخلاف است می تواند نماز بخواند؟ جماعتی گفته اند در اینجا لا تقلید، چون تقلید رجوع جاهل به عالم است، این در صدها مسأله چون خودش جاهل است رجوع به مرجع تقلید می کند چون عالم است اما در این مسأله که استظهار مقلد این است، خودش را عالم می داند و مجتهد را نسبت به این مسأله جاهل می داند، اگر بخواهد رجوع به او کند رجوع العالم الی الجاهل است نه رجوع الجاهل الی العالم. حرف، حرف بدی نیست. چون تقلید ظرفش شک است و اماره است. حجیت قول مرجع تقلید برای مقلد ظرفش شک است در جایی که شک اعم از ظن غیر معتبر باشد. در جایی که مقلد عالم نیست و علم ندارد.

بعضی اینجا تفصیلی قائل شده اند که به نظر می رسد که این تفصیل تام نباشد و آن این است که این مقلد باید از این مرجع تقلید پرسد که این مرجع تقلید آیا تجزی اجتهاد را قبول دارد یا نه؟ اگر قبول دارد که مقلد مجتهد متجزی می شود نسبت به این مسأله، خوب به فتوای مرجع تقلید تجزی اجتهاد ممکن است و این هم مجتهد متجزی، عمل به قول خودش می کند. اما اگر مرجع تقلید می گوید تجزی اجتهاد ممکن نیست، پس به فتوای این مرجع تقلید، این مقلد اصلاً مجتهد نیست حتی در این مسأله، چون مجتهد یا مطلق

است یا مجتهد نیست، پس چطور عالم است و به فتوای خودش عمل کند. این تفصیل تام به نظر نمی‌رسد. چرا؟ چون فرض تشریح تقلید شده است؟ نه. حالا اگر هم این مقلد خطاء می‌کند معذور است اگر مقصر نباشند. بحث سر این نیست که فتوای مجتهد چیست، بحث این است که مقلد چه موقع برایش فتوای مجتهد حجت است؟ در جایی که خودش را عالم نداند و جاهل بداند الجاهل یرجع الی العالم. اما اگر خودش را عالم و او را جاهل می‌داند، اصلاً تقلید در اینجا معنا ندارد. چه او تجزی را قبول داشته باشد یا نه؟

اثر بیشتر این مسأله در عکس مسأله ظاهر می‌شود. اگر مرجع تقلید گفت لا تصل فیه ظهور در نجاست دارد. آیا می‌تواند با عرق جنب از حرام بعد از مسح و از بین رفتنش بدون تطهیرش نماز بخواند؟ نه. چون به نظر خودش نجس است ولو علم تعبیدی. لهذا این حرف تام است و گیری ندارد. تشریح تقلید برای هیچ شاکی شاک نیست.

می‌آئیم سر مسأله بعد که مسأله محل ابتلاء است، مسأله ۶۸: لا تعتبر الأعلمیة فیما أمره راجع الی المجتهد الا فی التقلید (مجتهد و مرجع تقلید کارهای متعدد می‌کند و یکی این است که فتوی می‌دهد. کارهای دیگر تصدی ولایت می‌کند امور کسانی که ولی ندارند، یتیم، مجنون، مفقود. می‌فرمایند: این بحث اعلم خاص به تقلید است که مشهور هم قبول دارند. اما در شؤون دیگر مجتهد اعلمیت شرط نیست. همین که فقیه جامع الشرائط باشد کافی است) وأما الولاية علی الایتام والمجانین والاقواق التي لا متولي لها والوصایا التي لا وصي لها (به هر صورتی، وصی نیست و یا انجام وظیفه نمی‌کند) ونحو ذلك. آیا در این‌ها وقتی که مقلدین می‌خواهند تصرف کنند باید رجوع به اعلم بکنند؟ نه فقیه جامع الشرائط باشد کافی است ولا تعتبر فیه الاعلمیة، نعم. الأحوط فی



القاضي أن يكون اعلم من في ذلك البلد. (صاحب عروه می فرمایند که قاضی باید اعلم در آن منطقه باشد) أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه. در باب تقلید هم سابقاً گذشت که صاحب عروه و بسیاری دیگر فتوی نداشتند نسبت به اعلم و آنجا فرمودند احتیاط و جویی است تقلید اعلم اما مسأله که فعلاً ایشان مطرح کرده‌اند، صاحب عروه می فرمایند غیر از قضاوت و تقلید در شؤن دیگر به هر مجتهد جامع الشرائطی می شود رجوع کرده، ولو اینکه آن مجتهد جامع الشرائط در کنار اعلم باشد و سهل باشد رجوع به اعلم.

صحبت سر این است که دلیل این مسأله چیست؟ یک وقت فقیه قائل به ولایت عامه است یعنی می گوید: ولایت عامه برای غیر اعلم هست. اینجا ما نحن فيه می شود یکی از صغریاتش. ما یک ولایت حسبه داریم که از آن به امور حسبیه تعبیر می کنند. حسبه از روایات اخذ شده، حضرت فرمودند: فاحتسب الله. یعنی این را پای خدا بگذار، این را ولایت حسبه می گویند. یک یتیمی که ولی ندارد اگر کسی می آید و تصدی امورش را می کند و با پولش برایش لباس می خرد و غذا می پزد و اداره می کند یتیم را یا مجنون یا وقف است و با پول وقف حسبیه را بازسازی می کند یا چراغ و فرش برایش می خرد. این اسمش امور حسبیه است. یک ولایت داریم بنام ولایت عامه، معنایش این است که در کل شؤن مسلمین حکم می کند، حکم به جهاد دادن، توقیف جهاد، اقتصاد، سیاست، عامه مسلمین، یعنی مسلمین یک مصالح عامه‌ای دارند که چه کسی باید تصدی کند؟ فقیه جامع الشرائط تصدی می کند. این تصدی اسمش ولایت عامه است. اگر کسی قائل شد که ولایت عامه هست و صحیح است و خاص به اعلم نیست که جماعتی قائل شده‌اند، این ولایت حسبیه یکی از صغریاتش می شود و بحثی ندارد که بحث ولایت

عامه را مرحوم شیخ در مکاسب مطرح کرده‌اند بلحاظ ولایت بر صغیر، که بالمناسبه ولایت را بحث کرده‌اند که اینجا جای بحثش نیست.

اگر کسی ولایت عامه را قائل بود و قائل بود که اعلیمیت در آن شرط نیست، ولایت حسبه یک صغرائی برای آن می‌شود، اما اگر کسی ولایت عامه را مطلق قائل نبود یا اینکه ولایت عامه را خاص به اعلم می‌دانست آنوقت ما نحن فیه صغرای آن نمی‌شود و باید جدا بحث شود که آیا فقیه جامع الشرائطی که اعلم نیست آیا ولایت در امور حسبه دارد یا نه؟

صاحب عروه می‌فرمایند بله فقیه جامع الشرائط که اعلم نیست ولایت دارد. مشهور بین فقهاء این است که در ولایت حسبه اعلیمیت شرط نیست، بحث این است که دلیلش چیست؟ مثال‌هایش همین‌هاست که عرض شد و نظائر این‌ها. هم امر و مصلحتی برای هر شخص مسلمان یا غیر مسلمانی که محترم است حق یا مال او مثل بچه‌های نصرانی که پدرشان از دنیا رفته و آن‌ها بی‌سرپرست هستند، چه کسی اموال این‌ها را حق دارد که برای آن‌ها خرج کند؟ خیر. چون این چه کاره است، این امر مربوط به فقیه است یا خودش یا کسی را به نمایندگی خودش تعیین کند. حرف این است که فقیه غیر اعلم به چه دلیلی این حق را دارد چون تصرف در مال غیر است و یا در شخص و یا وقف است. جماعتی قائل به اطلاق شده‌اند گفته‌اند غیر اعلم، فقیه عادل، اعلیمیت در او شرط نیست در غیر تقلید و غیر قضاوت اما در تصدی امور حسبیه اعلیمیت شرط نیست بنابر عدم ولایت عامه چون اگر ولایت عامه باشد صغرائش می‌شود. قائلین به اطلاق که منهم صاحب عروه و معظم محشین باشند استدلال به مجموعه‌ای از روایات کرده‌اند که از روایات درمی‌آید که فقیه عادل ولایت امور حسبیه را دارد.

توقیع شریف از حضرت ولی عصر علیه السلام: **وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رَوَاتِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حِجَّةُ اللَّهِ.** حوادث واقعه مصداق ظاهرش امور حسبيه است. مربوط به چه کسی است؟ آیا همسایه حق دارد در اموال ایتم همسایه اش تصرف کند؟ خیر. به چه کسی مراجعه کند؟ به روات حدیث ما مراجعه کنید که عدالت و وثقات دارد. بعد می فرمایند: **أَنهَا حِجَّتْ مِنْ بَرِّ شِمَا هَسْتَنْدُ وَ مِنْهُم حِجَّتْ خَدَا هَسْتَمُ كَه أَنهَا رَا تَعْيِينُ مِي كَنَم.** گفته اند این روایت اطلاق دارد نمی گویند با روات احادیث آنکه اعلم باشد و شامل هر فقیهی می شود (وسائل، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱ ح ۱۰).

فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله: **اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَائِي**، از حضرت سؤال شد که خلفاء شما چه کسانیند که از خدا برای آنها ترحم می طلبید؟ فرمودند: **الَّذِينَ يَأْتُونَ بَعْدِي وَيُرْوُونَ حَدِيثِي وَسْتِي.** گفته اند اطلاق دارد و نگفته اند که اعلم باشد.

(سند بالا ح ۸) روایت دیگر فرمایش حضرت سید الشهداء علیه السلام (مرسله است که تحف العقول نقل فرموده ص ۲۳۷) **مَجَارِي الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ بِيَدِ الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْإِمْنَاءُ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ.** مجاری الأمور جمع مضاف است که ظهور در عموم دارد و از آن استثناء می شود بالادله المسلمه، امور شخصیة. می ماند امور حسبيه، الأحكام دلیل خارج گفت که باید اعلم باشد، اما امور غیر احکام تصدی امور حسبيه دلیل خارج نداریم که باید اعلم باشد و اطلاق دارد. "ید" هم یعنی در قدرت اوست.

روایت دیگر که تعبیرها و سندهای متعدد دارد این است که حضرت فرمودند در مورد فقیه: **فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا.** جعل حکومت برای فقیه عادل قرار دادم و این اطلاق دارند نفرمودند: اعلم باشد، گرچه یک بحثی در باب قضاء هست که الأحوط این است که اعلم باشد. اما نسبت به غیر قضاء، منضمماً به

این مطلب. گفته‌اند: اَیَّ قَد جَعَلْتَهُ حَاكِمًا، حضرت از کلمه حاکم یک معنای خاص اراده کرده‌اند یا همین معنایی که در خارج زمان خود معصوم حاکمها انجام می‌داده‌اند؟ گفته‌اند آنکه حضرت قرار داده‌اند، جعل حکومت برای فقیه عادل است، اما از جعل حاکمیت است. اما حاکم و وظائفش چیست؟ حاکم چه کارها انجام می‌داده است؟ گفته‌اند ظهور دارد این تعبیر به قرینه خارج در اینکه تمام آن چیزهایی که حاکم انجام می‌داده این مجعول برای فقیه عادل و تشریح شده است. حاکمها همه امور حسبیه را انجام می‌داده‌اند. یعنی حاکم‌هایی که از طرف خلفاء جور بنی امیه و بنی عباس بودند این حاکم تمام امور حسبیه شهر را انجام می‌داده، فقط برای او صحیح نبوده و مشروع نبوده، حضرت می‌فرمایند: همان معنایی که عرف از حاکم می‌فهمد همان را برای فقیه عادل مؤمن قرار دادم. حاکم تمام امور ایتمام، مجانین و بی‌سرپرستان انجام می‌داده است.

پس استدلال شده است برای اینکه ولایت حسبه بناءً علی عدم ولایة العامة لغير الأعلم یا مطلق حتی برای اعلم، ولایت حسبه برای هر فقیه عادل است حتی اگر اعلم نباشد و در عرض اعلم ولایت برایش جعل شده به چه دلیل، الاطلاق هذه الروایات.

## جلسه ۵۹۲

### ۱۲ ربیع الأول ۱۴۲۵

صحبت این است که مجتهد جامع الشرائط اگر اعلم نباشد راجع به امور حسبیه ولایت شرعیه دارد یا خاص به اعلم است؟ صاحب عروه، مشهور فرموده‌اند که ولایت خاص به اعلم نیست، هر فقیه عادلّی این ولایت را در امور حسبیه دارد، این دلیل می‌خواهد چون خلاف اصل است. اصل اولی این است که کسی حق تصرف در شخص دیگر و اموال شخص دیگر در حقوق شخص دیگر ندارد. اگر آن شخص دیگر بالغ و عاقل است که باید با اذن خودش باشد اما اگر شخص دیگر صلاحیت تصرف خودش ندارد، یتیم، مجنون است و غائب است، زوج مسافرت کرده و راهی به او نیست و اموال دارد و زوجه اطفال صغار دارد، اموال این زوج غائب باید صرف زوجه و اطفال صغار شود، چه کسی این تصرف را بکند. اصل عدم جواز تصرف است، اگر ما بخواهیم بگوئیم این ولایت تصرف برای هر فقیه عادلّی هست این دلیل تعبدی می‌خواهد و شرعی. پس اگر ادله کافی بود برای افاده این اطلاق، یعنی فقیه عادل چه اعلم باشد و یا نباشد ولایت شرعیه بر تصرف در

قُصِرَ، ایتام و غائبین و اوقاف دارد. اصل اولی عدم این ولایت است. چرا؟ چون ولایت دلیل می‌خواهد. آقایان فرموده‌اند اطلاقاتی در روایات داریم که این‌ها ظهور در اطلاق دارد و نمی‌گویند اعلم واجب است. این اطلاق اعم از اعلم و غیر اعلم است. بحث سر این است.

دیروز عرض شد که آقایان و بزرگان فرموده‌اند که ائمه علیهم‌السلام فقهاء را بدون قید اعلم، فقیه را بنحو مطلق جعل قضاوت برایش کرده‌اند و جعل حکومت برایش کرده‌اند: **فإني قد جعلته حاكماً**. با این ضمیمه که حاکم و قاضی در آن زمان که حضرت فرمودند: من این فقیه عادل را قاضی قرار دادم و حاکم، آن زمان حاکم‌های بنی امیه و بنی العباس، حاکم از طرف آن‌ها تولی امور حسبیه می‌کردند و حضرت که فرمودند این فقیه عادل را قاضی قرار دادم این ظهور دارد در اینکه آنچه قضات عامه تفریق انجام می‌داده‌اند امام معصوم علیه‌السلام آن حق و ولایت را و آن تولی را برای فقیه عادل قرار داده‌اند. چند روایت دیگر که آقایان مطرح کرده‌اند.

به این روایت غالباً متأخرین استناد کرده‌اند: صحیحۃ محمد بن اسماعیل ابن بذیع (وسائل کتاب بیع، ابواب عقد البیع، باب ۱۶) مات رجل من أصحابنا ولم یوص فرغ أمره الی قاضی الکوفة فسیّر عبد الحمید القیم بهاله (عبد الحمید یکی از ثقات اصحاب حضرت جواد علیه‌السلام است) وکان الرجل (کسی که از دنیا رفته بود) خلف ورثة صغاراً و متاعاً و جواری فباع عبد الحمید المتاع فلما اراد بیع الجواری ضَعَفَ قلبه عن بیعهن إذا لم یکن المیت سیّر الیه الوصیة وکان قیامه فیها بأمر القاضی لأئمن فروج، قال محمد بن اسماعیل بن بذیع فذکرت ذلك لأبی جعفر علیه‌السلام (حضرت جواد علیه‌السلام) وقلت له: یموت الرجل من أصحابنا ولا یوصی الی احد و یخلف الجواری و یقیم القاضی رجلاً منّا فیبعهنّ أو قام یقوم بذلك رجل منّا فیضعف قلبه

لَأَمَّنَ فَرُوجَ فَمَا تَرَى فِي ذَلِكَ؟ مسأله ما نحن فيه و حسيبه است. فقال الكليني: شاهد از اینکه فقهاء این روایت را اینجا ذکر کرده‌اند این است که معلوم می‌شود قاضی عامه در اموری که متولی ندارد تعیین فرد می‌کرده است. یعنی حکام تصدی اموری که متصدی ندارد می‌کرده‌اند یا می‌شده‌اند. پس در روایات که حضرت می‌فرمایند جعلته قاضياً یعنی همان کارهایی که دیگر قضات می‌کرده‌اند و نامشروع بوده برای قاضی عامه من جعل برای این فقیه عادل کرده‌ام. پس ذکر شد برای این بود که قضات عامه تعیین ولایت و تولی و تصدی در اموری که متصدی ندارد می‌کرده‌اند. پس تعیین امام الكليني قاضی، معنایش این است که لازمه‌اش و ظهور عرفی‌اش این است که قاضی صلاحیت شرعیه برای تصدی اموری که لا متصدی لها است.

در ذیل روایت می‌گوید: جریان را که به حضرت عرض کردم، ایشان فرمودند: إذا كان القيم به مثلک ومثل عبد الحمید فلا بأس. شما صلاحیت قیمومیت دارید. شیخ می‌فرمایند: حضرت نفرمودند بشرطی که اعلم باشد و اطلاق دارد.

مرحوم شیخ فرموده‌اند: محمد بن اسماعیل بن بزيع و عبد الحمید چهار چیز داشتند، کدام یک مراد است. ۱- این‌ها شیعه بودند. ۲- ثقه بوده و به مصلحت یتیم تصرف می‌کرده. ۳- فقیه بوده. ۴- عادل بوده است. مورد استدلال عدم لزوم اعلمیت است. چون بحث مسأله این بود در تقلید اعلمیت شرط است اما در تصدی امور حسیبه اعلمیت شرط نیست. چرا؟ چون روایت مطلق است که فقیه عادل و کسی که چهار صفت در او هست، پس اعلمیت یکی از این چهار صفت نیست، آنوقت این چهار صفت مجمل است، هر کس که شیعه است حق تصرف را دارد ولو فقیه و عادل نباشد و ثقه نباشد. یا اگر

ثقه باشد می تواند تصرف کند ولو شیعه و یا عادل باشد ولو فقیه نباشد؟ گفته اند هر کدام چهار صفت را دارد بوده اند، حضرت به چه لحاظ فرمودند: مثلاً؟ مجمل است، قدر متیقنش اینکه جامع هر چهار صفت باشد.

روایت دیگر صحیحۀ علی بن رثاب باب ۱۵: رجل مات و بیني و بینه قرابة و ترک اولاداً صغاراً و ممالیک، غلماناً و جوارى، و لم یوص، فما تری فیما یشتري منهم الجارية فیتخذها أم ولد، و ما تری فی بیعهن و آیا دیگری می تواند بخرد؟ قال العلی: إن کان لهم ولی یقوم بأمرهم باع علیهم و نظر لهم (بمصلحتهم) و کان مأجوراً فیهم. قلت: فما تری فیمن یشتري منهم الجارية و یتخذها أم ولد؟ فقال العلی: لا بأس بذلك إذا باع علیهم القیم بأمرهم، الناظر فیما یصلحهم و لیس لهم أن یرجعوا فیما فعله القیم بأمرهم الناظر فیما یصلحهم. در اینجا نه عدالت شرط شده و نه فقاهت فقط قیم گفته شده و اطلاق این روایت دلالت می کرد بر اینکه عمو، عمه و دائی و عمه و خاله هر کسی به مصلحت بچه ها تصرف کند کافی است که عقلاء هم همین کار را می کنند.

موثقة زرعة عن سُمعة فی رجل مات وله بنون و بنات صغار و کبار من غیر وصیة وله خدم و ممالیک و عُقَد (عُقُر) عقدهائی با کسانی داشته و بیع و سلف و صلح و اجاره یا زمین و ملک) کیف یصنع الورثة بقسمة ذلك؟ قال العلی: ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس. مفهومش این است که اگر ثقه نیست جائز نیست (وسائل - کتاب وصایا - ابواب احکام الوصایا - باب ۸۸ ح ۲)

صحیحة اسماعیل بن ضرر: إذا کان اکابر من ولده معه فی البیع فلا بأس إذا رضی الورثة و قام عدل فی ذلك (وسائل کتاب تجارة، ابواب عقد البیع، باب ۱۶، ح ۱)

از مجموع این روایاتی که فقهاء به آن استدلال کرده اند در هیچکدامش



حضرت اسم اعلم نیاورده‌اند. پس از این جهت اطلاق دارد. پس لازم نیست اعلم باشد. اگر هم اعلم موجود است و دسترسی به او هست. خود حضرت علیه السلام اعلم بوده‌اند و دسترسی به ایشان هم بوده ولی نفرمودند کسی بیاید از من اجازه بگیرد. حکم کردند. بله یک شبهه‌ای غالباً ذکر نکرده‌اند و شبهه هم تام نیست گفته‌اند شاید اعلم شرط است و چون خود حضرت اعلم بوده‌اند تعیین می‌کرده‌اند. این حرف تام نیست. چرا؟ چون خلاف ظاهر است. وگرنه تمام احکامی که ائمه علیهم السلام بیان کرده‌اند باید حمل بر این جهت شود. یعنی احتمال، احتمال عقلانی نیست. اگر احتمال عقلانی باشد. حرف تام است. ظهور دارد این روایت که عبدالحمیدها این صلاحیت را دارند. و هر کس که عادل باشد صلاحیت دارد. از مجموع این روایات استفاده می‌شود که اعلمیت در امور حسبیه شرط نیست چون توی هیچ کدام از این‌ها امام اسمی از اعلم نبرده‌اند با اینکه خودشان اعلم بودند نفرمودند من اجازه می‌دهم. بیان حکم کردند.

از ظاهر تمام این روایات ظاهر می‌شود که تصدی امور حسبیه، اعلمیت در آن شرط نیست اما فقهاء و عدالت در آن شرط است و وثاقت تنها کافی نیست.

مرحوم محقق اردبیلی مال به اینکه وثاقت کافی است یعنی نه شیعه، نه عادل نه فقیه باشد. بخاطر روایت صحیحۀ علی بن رئاب: (وقام رجل ثقة. چرا؟ برای اینکه دلیلی که می‌گوید باید عادل باشد با دلیلی که می‌گوید: باید ثقة باشد با هم تعارض ندارند و مثبتین هستند. وقتی که مثبتین شد، پس یا و یا است. یعنی یا عادل باشد یا ثقة باشد. دلیلی که می‌گوید باید فقیه باشد که این‌ها مثلک و مثل عبد الحمید گفته است از کجا این‌ها فقهاء بوده‌اند، هر

مسأله‌دانی که فقیه نیست. محمد بن اسماعیل آدم خوبی بوده، از علی بن بابویه در رابطه با او سؤال کردند فرموده ثقۀ ثقۀ. فرموده اگر ما بودیم و تنها آن روایت، قدر متیقنش عیبی داشت اما این منطوق‌ها و مفهوم‌ها گویاست وقتی که گویا باشد، ایشان فتوی نمی‌دهد محقق اردبیلی، عبارت ایشان این است که می‌گوید از این‌ها اینطور می‌شود برداشت کرد که وثاقت کفایت می‌کند.

انصافاً این است که حتی ایشان علی جلالته اگر فتوی داده بودند. حرف، حرف علی القاعده نیست. چرا؟ چون از باب تقلید گرفته تا آخر دیات در فقه عملاً و در اصول مبانی‌اش را مفصل بحث کرده‌اند، باید هر جائی که یک مجموعه‌ای از روایات دارد همه را با هم ملاحظه کنیم، وقتیکه همه را با هم ملاحظه کنیم با اصل عدم جواز تصرف در مال دیگری، استثناء چیست؟ قدر متیقنش فقیه عادل است. بله اگر فقیه عادل نبود و دسترسی به او نبود و صغار تلف می‌شدند اگر کسی آن‌ها را تصدی نکند، نوبت به عدول مؤمنین می‌رسد. از باب انسداد کما اینکه اگر عدول مؤمنین هم نبود نوبت به فساق می‌رسد همانطور که شیخ در مکاسب دارند. بحث این است که قدر متیقن از جواز تصدی امور حسبیه فقیه عادل است و ظاهراً از جمع این روایات با هم این درمی‌آید.

## جلسه ۵۹۳

### ۱۳ ربیع الأول ۱۴۲۵

تابع این مسأله چند تا مسأله هست: ۱- روایاتی که دلیل ولایت حسبیه برای فقیه عادل بوده هم‌هاش می‌گفت شخصی مرده و وصیت نکرده و اولاد صغار دارد و اموال دارد، با اموالش چه باید کرد؟ چه کسی حق تصدی این اموال را دارد؟ مرحوم صاحب عروه یک مشتمت مطالب را اضافه کردند. فرمودند: المجانین، الاوقاف التي لا متولي لها، الوصايا التي لا وصي لها، در روایات وصایائی که وصی ندارد نبود، بود که میت بی‌وصیت مرده، صاحب عروه فرمودند اگر میت وصیت کرده اما وصی تعیین نکرده یا وصی تعیین کرده وصی عمل نمی‌کند یا وصی مُرد تا نمی‌تواند انجام دهد. بعد صاحب عروه فرمودند: ونحو ذلك دلیل این عموم چیست؟ از هیچ کدام از روایات در نمی‌آید. نه در سؤال سائل سؤالی اینطور عموم بود و نه در جواب امام یک تعلیلی عام بود. یعنی جواب عام نبود. پس روایات سؤالاً و جواباً اخص مطلق بود از اینکه صاحب عروه فرموده و فقهاء فرموده‌اند. این تعمیم دلیلش چیست که از آن تعبیر به عموم حسبیه کرده‌اند. یعنی هر امری که زمین مانده و یک

متصدی خاص شرعی ندارد.

دلیل این علی سبیل البدل و منع الخلو یکی از چهار چیز است، سبیل منع الخلو یعنی ممکن است همه این چهار تا با هم اگر کسی قبول داشته باشد، باشد. چون دلیل علت نیست که اجتماع علتین بر معلول واحد اشکال داشته باشد. دلیلی، اشاره است. دلیل، دلیل است.

۱- فهم عدم خصوصیه است. یعنی استظهار و ظهور عقلانی این روایت است سؤالاً و جواباً این است که مالی راجع به شخصی است و خود صغار یا صلاحیت تکوینی ندارند و یا صلاحیت تشریحی ندارد یعنی یا طفل شیرخوار است و یا نابالغ. آنوقت چه کسی باید این مال را برای آنها صرف کند؟ وقتی که گفته شد اذا قام عدل فی ذلک یا ثقۀ یا اینها، اینها استفاده می شود که خصوصیت ندارد صغار بودن، حالا اگر وارث مجنون بود و در روایات سؤالاً و جواباً اسم مجنون نبود. استظهار می شود فهم اینکه خصوصیت ندارد صغیر بودن. یا اینکه مسجدی است که موقوفات دارد ولی متولی ندارد یا مُرده یا شخصی خانه اش را وقف کرد بدون متولی. اینها مثل همان صغیر است بدون متولی. اگر میت برای صغیر قیّم تعیین کرده بود او متولی اش بود حالا که تعیین نکرده بدون متولی است. وقف هم همانطور است. البته قیاس نیست، فهم عدم خصوصیت است. البته فهم عدم خصوصیت عهدته علی مدعیه، آیا همچنین ظهوری هست یا نیست؟ اما بعید نیست اگر بخواهیم به یکی از ادله خاصه استناد کنیم نه به ادله عامه چون ادله عامه عرض شد که جماعتی از مدققین اشکال کرده اند سنداً و دلالهً به احدهما یا هر دو، اما این روایات صحاح بود روایات خاص. آنوقت کسانی که آنها را قبول ندارند. این روایات را چگونه تعدی می دهند؟ اگر کسی این را قبول کرد که همین یکی کافی

است. یعنی دید این ظاهر هست، فبها و اگر دید این ظهور نیست یا شک در فهم عدم خصوصیت کرد و گفت ما نمی‌فهمیم، وقتی که نمی‌دانیم اصل عام سر جایش است. اصل عام تصرف در مال دیگری بود. صغیر یا کبیر باشد.

۲- وجهی است که مجموعه‌ای از اعاظم قدیماً و حدیثاً ذکر کرده‌اند و حرف بدی نیست و آن این است که ائمه علیهم‌السلام فقیه عادل را تعیین کرده‌اند بعنوان قاضی و جعل مقام قضاوت برایش قرار داده‌اند و جعل مقام حاکمیت. آنوقت قاضی و حاکم چکار می‌کرده‌اند؟ تمام این کارها را انجام می‌داده‌اند. آنوقت اینکه حضرت فرمودند: جعلته حاکماً، قاضیاً، تمام این‌ها را می‌گیرد چون خصوصیت ندارد که مورد صغیر باشد. هر جا که متولی نداشته باشد برایش متولی تعیین می‌کرده‌اند. این وجه هم لا بأس به است.

۳- الإجماع المستنبط علی عدم الفرق. این خودش زور می‌برد ولو بعضی ذکر کرده‌اند. و از کلمات مرحوم فخر الدین در ایضاح هم می‌شود در آورد که در فقهاء ندیده‌ام که فرق بگذارند و به ذهنشان فرق نیامده، حتی اکثر متعرض نشده‌اند، چرا؟ چون فرق به ذهنشان نرسیده است. این غیر فهم عدم خصوصیت است، ممکن است فهم عدم خصوصیت مستند این اجماع باشد آن وقت این اجماع، محتمل الاستناد یا مقطوع الاستناد باشد از آن جهت گیر داشته باشد و اگر کسی بگوید خیلی حرف دوری نیست اگر تمسک به اجماع می‌کنند.

۴- سیره است. سیره متدینین این است که فقهاء و جهالاً هر قضیه‌ای که متولی خاص ندارد و متصدی شرعی خاص ندارد می‌روند سر فقیه و فقیه هم نمی‌گوید: نه. یعنی یک سیره ارتکازیه است که وقتی که کسی مرد و وصیت

ندارد می‌روند سر فقیه، وقفی است و متولی‌اش مُرد می‌روند سر فقیه. یعنی سیره متدینین قائم است بر مراجعه فقیه عادل.

این ادله من حیث المجموع با هم جای شبهه نیست که گیری ندارد و برای مردم کافی است گرچه یک یک هم حرف بدی نیست، اما اگر در یک یک هم اشکال شود من حیث المجموع به فرمایش شیخ در باب خبر واحد می‌فرمایند بعضی‌ها بیش از بیست اشکال به مفهوم آیه نبأ و حجیت خیر عادل کرده‌اند اما در عین حال با تمام این اشکال‌ها من حیث المجموع وجوه دلالت می‌کند.

اصل مسأله ظاهراً بی‌اشکال است، حالا یک یک محل اشکال باشد، خود سیره، آیا این سیره متصله به زمن معصوم هست یا نیست، اصلاً سیره خارجاً هست یا نیست، آیا متخذ از فتاوی فقهاء نیست، این شبهاتی که در سیره هست و در فهم عدم خصوصیت و عدم فهم خصوصیت که بدرد نخورد یا فهم خصوصیت من حیث المجموع حرف بدی نیست. وگرنه اگر نخواهیم این‌ها را بگوئیم پس چیست و چکار می‌کنیم؟ فقط در صغار اینکار را می‌کنیم، کسانی که در عمومات مثل الحوادث الواقعة و مجاری الأمور والأحكام در آن‌ها اشکال می‌کنند، اینجا در اصل مطلب اشکال نکرده‌اند. این وجوه اربع است. اصل مطلب به نظر می‌رسد که گیری ندارد و ادله هم به نظر می‌رسد یک یک حرف‌های خوبی هست گرچه محل کلام و بحث است و یک وقت هم عرض کردم و شاید ولو علی خلاف فرمایشاتی است که متأخرین فرموده‌اند، اینکه در باب سیره ما احراز به زمان معصوم داریم یا نه؟ غالباً می‌گویند احراز می‌خواهد. یک وقت محرز است عدم اتصاله بزمن المعصوم، یک وقت است که ما نمی‌دانیم، احراز نکردیم.

سیره از باب بنای عقلاء اگر وارد شویم که طریقت برای اطاعت و معصیت چیست، نه، اگر کسانی که این سیره کاشف از اجماع است و آن سیره کاشف از متدینین ملتزم به احکام شرع هستند، این‌ها را دیدیم که عملاً پایبند یک طور مطلبی هستند، این کاشف از این است که آیا این اینطوری است، یعنی کاشفیت نه علم و قطعی، در مقام تنجیز و اعدار، حجیت دارد بدون اینکه احراز شود که اتصال به زمن معصوم دارد یا نه؟ یک وقت عرض کردم اگر بخواهیم اتصال به زمن معصوم را شرط کنیم که عده‌ای تأکید کرده‌اند و شرط کرده‌اند ما در ظواهر که اهم ما یحتاجه الفقیه در فقه است، در ظواهر باید یک چیزی اضعف از این نقل کنیم و یا اینکه بسیاری از ظواهر را بگوئیم حجت نیست چون یک یک ظواهر، امر ظهور در وجوب دارد و نهی وجوب در تحریم دارد این‌ها عیبی ندارد ممکن است انسان ادعا کند که این ظهور متصل به زمان معصوم لازم ندارد، وگرنه ظواهر غیر بناء عقلاء چیز دیگری ندارد. آیا این ظهورها متصل به زمان معصوم است و محرز است؟ نه نیست، آنوقت سیره تنهائی، همانطور که ظواهر بما هی می‌تواند طریقت عقلائیة داشته باشد و طرق اطاعت و معصیت عقلائیة است الا ما وسع الشارح او ضیق، همینطور سیره طریقت عقلائیة دارد. ظاهراً حرف بدی نیست. این هم که بسیاری متعرض نشده‌اند بخاطر این است که یک چیز روشنی است و احتیاج نیست تعرض به آن پیدا کنند. یعنی یک مسأله مسلمه به نظرشان بوده، حتی آن‌هائی که در عمومات اشکال کرده‌اند. واما الحوادث الواقعة اشکال کرده‌اند، اصل مطلب را اشکال نکرده‌اند این یک تتمه.

تتمه دوم تتمه مشکلی است که تأمل می‌خواهد و آن این است که صاحب عروه بعد از اینکه فرمودند صغار و مجانبین و اوقافی که متولی ندارد

وصایائی که لا وصی لها بعد فرموده‌اند ونحو ذلک، این نحو یعنی چه چیزهائی و تا کجاست؟ ولایت فقیه عادل تا چه حد است. آیا شامل می‌شود تزویج الصغیرین والمجنونین یا نه؟ آیا این به مصلحت یتیم یا مجنون است؟

۲- کبیر مُغمی علیه، و مدت‌هاست سکتہ کرده در کماست، زن ندارد، آیا فقیه عادل می‌تواند زنی را به همسری او درآورد که او را تر و خشک کند و جائز نیست کسی به او نگاه کند و ضرورتی هم نیست، آیا ولی فقیه این حق را دارد؟

۳- آیا می‌تواند طلاق دهد اگر به مصلحت باشد؟ پدر، پسر و دختر که صغیر بوده‌اند را تزویج کرده حالا پدر مرده، تا بود این‌ها را اداره می‌کرد، حالا که پدر مرده مصلحت این دختر نیست یا پسر نیست، یا مصلحت هر دو نیست، آیا فقیه عادل می‌تواند طلاق دهد؟

۴- آیا تجارت به اموالهم را نحو ذلک می‌گیرد؟ آیا حاکم شرع کسی را می‌تواند قرار دهد که با موقوفات این مسجد تجارت کند و احتمال خسارت هم داده می‌شود. یا اموال میت را که وصی ندارد در تجارت بیاندازد یا اموال صغیر یا مجنون یا مغمی علیه، البته به شرطی که احتمال ربح باشد. البته حاکم شرع ضامن هم نباشد. اگر اذن تجارت داد؟

عمده اشکال مسأله این است که انسان جرأت نمی‌کند، وقتی که می‌بیند فقهاء متعرض نشده‌اند، یک وقت ضعف جرأت است اینجا.

دو احتمال دارد: از یک جهت، اگر با آن حرفی را که مجموعه‌ای از اعظام استناد بر آن کرده و فرموده‌اند و آن این است که قضات عامه و حکام عامه چون تصدی صغار و مجانین و اوقاف لا متولی لها و وصایای لا وصی له در تنفیذها را متصدی می‌شدند. پس جعل قاضی و حاکم از قبل معصوم علیه السلام



این‌ها را می‌گیرد. اگر این باشد قضات و حکام عامه همه این کارها را انجام می‌داده‌اند. همین کارهایی که حکومت‌های دنیا انجام می‌دهند. قضات و حکام هم این کارها را می‌گیرد. اگر ما اعتماد روی آن استدلال که قضات و حکام عامه تمام این کارها را می‌کرده و بگوئیم چون آن‌ها می‌کرده‌اند و امام فرمودند جعلته قاضياً و حاکماً پس این‌ها هم هست قاعده‌اش این است که بگوئیم همه‌اش جائز است، فرقی نمی‌کند. اما اگر بخواهیم استناد به سیره و اجماع کنیم و به ارتکاز بکنیم و ادله لیبیه، نه در مورد شک نمی‌توانیم اقدام کنیم. البته تتبع زیاد می‌خواهد که انسان بتواند مطمئن به این طرف یا آن طرف شود.

تمه سوم این است که لا اشکال در اینکه کل ما یفعله قضاة العامه و حکامهم قاضی شیعہ هم حق دارد انجام دهد، نه قطعاً آن‌ها مراد نیست، مراد ما از توسعه (نحو ذلک) در حد اینکه خود آن امر حرام نباشد و خود آن امر فی نفسه جائز است ان صدر عن متصدی شرعی، آنوقت می‌خواهیم ببینیم فقیه عادل جای خود مالک را می‌گیرد یا نه؟ در طلاق جای خود زوج را می‌گیرد یا نه؟ در تجارت جای مالک را می‌گیرد یا نه؟ نه اینکه چیزهایی که حراماً انجام می‌داده‌اند. یک تمه چهارم هم هست که سر نخ را عرض می‌کنم و آن این است که فقیه عادل قیّم و وصی قرار داد و وکیل تعیین کرد و اذن داد آیا فرق است بین اینکه فقیه نصب کند و یا اذن و وکالت دهد، اگر فقیه مُرد، تمام این‌ها از بین می‌رود و باید همه بروند سر یک فقیه عادل حی و از او استیذان کنند یا تمامش می‌ماند یا تفصیل در مسأله هست.

## جلسه ۵۹۴

### ۱۴ ربیع الأول ۱۴۲۵

فقیه عادل که ولایت حسبه دارد اذن می‌دهد که فلانی در مسجد تصرف کند یا وکالت می‌دهد یا شخصی را بر صغار قرار می‌دهد، آیا فرق می‌کند اذن و وکالت و نصب یا فرق نمی‌کند؟ فرق بکند یا نکند این اذن، وکالت، نصب و قیمومیت با موت فقیه عادل ساقط می‌شود یا نه؟ یک فقیه عادل وقتی که از دنیا می‌رود در همان لحظه همه قیم‌هایی که در طول عمرش برای صغار قرار داده فوراً از بین می‌روند و قیم‌ها حق ندارند که پول او را برایش مصرف کنند؟ متولی که برای مسجد قرار داده دیگر از این مسجد اجنبی می‌شود؟ وکالت و اذن و نصبی که او را نموده تمام این‌ها زائل می‌شود؟ هذا قول. یک قول است که هیچیک از این‌ها زائل نمی‌شود و تمامش باقی است مگر اینکه فقیه عادل زنده نسبت به موردی مصلحت را در عزل ببیند، آنوقت ینعزل. دو تفصیل هم اینجا هست: یکی تفصیل صاحب عروه و یک مجموعه‌ای از فقهاء که فرمایش ایشان را حاشیه نکرده‌اند، تفصیل بین اذن و وکالت و بین جعل و نصب و قیمومیت، که اگر اذن داد و بعضی اوقات فقهاء عرب تعبیر می‌کنند:

مأذونیه یا وکالت می دهد که شما از طرف من وکیلی است یا لفظی یا کتاب: اگر اذن و وکالت باشد، با موت از بین می رود، اما اگر نصب و جعل و قیمومیت باشد آن‌ها از بین نمی رود. بعبارة آخری اذن داده است به یک مادر از قبل خود فقیه این بچه‌ها را. به یک شخص دیگر هم وکالت داده که شما از قبل من وکیلی در این مسجد که پول مسجد را به مصلحت مسجد صرف کنی، به دیگری جعل قیمومیت کرده، که شما را قیم قرار دادم، وقتی که مراد آنکه قیم قرار داده و نصب کرده با موت منعزل نمی شود اما اذن و وکالت منعزل می شود. این تفصیل صاحب عروه و بعضی دیگر.

یک تفصیل دیگری است که جماعتی قائل شده‌اند و آن این است که صاحب جواهر فرموده و در مستمسک هم این را انتخاب کرده‌اند و آن این است که اگر آن فقیه عادل را که امام معصوم نصب کرده، اگر این فقیه عادل به شخصی اذن می دهد و وکالت می دهد و نصب می کند از قبل خودش با موتش آن‌ها منعزل می شوند اما اگر نه، به طرف می گوید: من چون منصوب از قبل امام معصوم هستم، شما را از قبل امام معصوم نصب می کنم. اگر نصب از قبل امام معصوم کرد با مردن ناصب خود فقیه عادل که نصب کرده‌اند و آنکه جعل قیمومیت کرده از بین نمی رود، اما اگر از قبل خودش قرار داد، از بین می رود. این‌ها اقوال مسأله است و هر طرفی هم یک عده اعظام در آن هستند. این اجمال اقوال، اما ما چه دلیلی داریم؟

اما کسانی که فرمودند در تمام این‌ها عزل می شود. فقیه عادل بعد از ۳۰ - ۴۰ سال کمتر و بیشتر، هزاران وکالت و اذن، نصب و جعل کرده تمامش از بین می رود. حالا یا فتوی داده‌اند و یا بعضی احتیاط و جوبی کرده‌اند، یعنی گفته‌اند این منصوبین و وکلاء بمجرد موت این شخص دیگر حق تصرف

ندارد. باید از یک فقیه عادل دیگر از جدید اذن بگیرد. قائلین به این قول یک عده‌ای هستند. شیخ در کتاب قضاء و شهادت این را صریحاً فرموده‌اند. استدلال مفصل هم بر آن کرده‌اند. یک عده‌ای هم تبعاً للشیخ این را نپذیرفته‌اند مثل مرحوم میرزای بزرگ و آمیرزا محمد تقی، خود صاحب عروه این را نپذیرفته و تفصیل قائل شده، محشین عروه یک عده‌ای مثل آشیخ عبد الکریم این را فرموده‌اند، آسید ابو الحسن اصفهانی، آقای میلانی، آقای خوانساری، مرحوم والد، آقای قمی و یک عده‌ای ملتزم به این قول شده‌اند که فقیه عادل که مُرد همه چیز خلاص می‌شود. جدیداً تمام این‌ها باید از مجتهد حی استیذان کنند و وکالت بگیرند و او دوباره نصبشان کند دلیل این چیست؟ دو دلیل، والحاصل شیخ ذکر کرده‌اند که اگر بخواهیم مفصل را مراجعه کنید در قضاء و شهادت مرحوم شیخ در اوائل. دو استدلال اینجا کرده‌اند

۱- لانعزال ناصبه بالموت. اینکه فقیه عادل به او وکالت و اذن داد یا جعل قیّم کرد و نصب کرد برای مسجد یا وصایا یا امثال این‌ها، قبل از نصب و اذن و وکالت حق نداشت و فقیه این را متولی مسجد و مدرسه و وقف قرار داد با این نصب این حق وجود پیدا کرد، وقتی که آنکه ناصب بود مُرد به چه مناسبت این حق بماند. آنکه اعطاء این نصب را کرد و جعل نمود وقتیکه مُرد تمام جعل‌ها می‌میرد و اذن‌ها و وکالت‌ها و نصب‌ها.

ما باشیم و همین قدر حرف، این کافی نیست. چرا؟ نقضاً و حلاً: اما نقضاً: در موارد دیگر در فقه ما داریم و آقایان این را نمی‌گویند و نمی‌گوئیم. شخصی ملکی دارد، این ملک تا چه موقع مال اوست؟ وقتی که مُرد دیگر ملکش نیست، شخصی می‌آید ملکش را پنج ساله اجاره می‌دهد، یکسال نشده می‌میرد، آیا اجاره باطل می‌شود؟ پنج ساله رهن می‌دهد و

می‌میرد، آیا رهن از بین می‌رود؟ چرا احکام دیگر نظائر این از بین نمی‌رود؟ اگر جائی از بین برود به دلیل خاص است. این استدلال شبیه المصاдрه بحث سر چیست؟ بحث سر این است که آنکه نصب کرده با موت يزول النصب، شیخ می‌فرماید: **لانعزال ناصبه بالموت**، این استدلال به خود ادعاست. بحث این است که عزل می‌شود یا نه؟ استدلال برای اینکه عزل می‌شود با موت چون ناصب منعزل شده، بحث سر این است که ناصب منعزل می‌شود نسبت به این جهت یا نه؟ این نمی‌تواند دلیل باشد. انسانی که صلاحیت دارد ثبوتاً هست و گیری ندارد، بقاء هست یا نیست؟ بحث عملی اگر کردیم اینجا جای استصحاب یا جای اصل عدم سعه جعل است، گیری ندارد. اما این‌ها استدلال کرده‌اند و ما می‌خواهیم ببینیم اگر ما باشیم و همینقدر حرف و هیچ استدلال دیگری نباشد، آیا فرمایش شیخ یکفی: **لانعزال ناصبه بذلک**. بحث سر این است که **ینعزل أم لا ینعزل**. می‌گویند منصوب ینعزل چون ناصب ینعزل. به چه دلیل ناصب ینعزل؟ این اول الکلام است و مورد خلاف بین فقهاست. جماعتی فرموده‌اند: لا ینعزل، یعنی این را نمی‌توانیم دلیل بگیریم، باید دنبال دلیلی دیگر بگردیم. این فرمایش ایشان است. می‌آئیم سر قول عکس، قولی که مطلق لا ینعزل، چه اذن، چه وکالت چه نصب و قیمومت باشد. این را هم شیخ نقل فرموده‌اند یک قسمش را از قبلی‌های و هم در کتاب‌های خودشان دارد، یکی اش مرحوم فخر الدین فرزند علامه در ایضاح، سه استدلال برای این کرده که لا ینعزل و تمام وکالت‌ها و اذن‌ها می‌ماند. وکالت‌های شخصیه از بین می‌رود للذلیل الخاص، اما توکیل‌هائی که به لحاظ منصب و مقام فقاوت و عدالت کرده، می‌ماند. مگر فقیه بعد یک موردی را عزل کند، اما تا یک فقیه صلاحیت‌دار عزل نکرده باقی می‌ماند. دلیل این آقایان چیست؟ مرحوم فخر

الدین استدلال به سه دلیل کرده: ایضاح الفوائد شرح قواعد ج ۴ ص ۳۰۵:  
 ۱- استدلال به قاعده ضرر کرده‌اند که لا ضرر فی الإسلام، این موجب ضرر است. اگر بنا شد هر ناصبی که نصب می‌کند و جعل می‌کند و با موت از بین بروند ضرر عظیم لازم می‌آید. یعنی متولی حق تصرف در مسجد و مدرسه ندارد و اگر دارد بنائی می‌کند باید توقف کند و دارد به یتیم نهار می‌دهد حق ندارد از پول یتیم بدهد و باید از پول خودش بدهد. ولا ضرر فی الإسلام.

۲- اختلال نظام، ادله‌ای زیاد است و جزء قطعیات فقه است که هر چیزی که موجب اختلال نظام شد مگر مصلحت اهمی در بین باشد و اختلال نظام درست شود. حضرت امام حسین علیه السلام که ضد یزید قیام کردند برای مدتی اختلال نظام در یک جهتی شد. آن مصلحت اهم دارد. اما بما هو اختلال نظام کشف می‌کند که همچنین حکمی نیست. ایشان فرموده‌اند اگر بنا شد فقہائی که از دنیا می‌روند فوراً تمام نصب و جعل و اذن و وکالت‌ها از بین برود و احتیاج به استیذان جدید داشته باشد اختلال نظام لازم می‌آید. شاید فقیه جدید به خیلی‌ها اجازه جدید ندهد چون آن‌ها را نمی‌شناسد. در حالی که این پیش فقیه قبل شاهدهای مختلف برده بوده که شهادت دادند که این آدم خوبی است و ثقه.

۳- اجماع فقهاست. شیخ فرموده‌اند اگر اجماع باشد ما قبول داریم اگر اجماع نباشد، ضرر ولا ضرر شخصی است. هر جا که ضرر شد می‌گوئیم تا حدی که ضرر است رفع می‌شود و هر جا که اختلال نظام شد تا حدی که اختلال نظام شد رفع می‌شود.

استدلال مفصلین که استدلال صاحب عروه و عده‌ای مثل محقق نائینی، عراقی، آقای بروجردی این‌ها موافق صاحب عروه هستند و تفصیل قائل

شده‌اند، گفته‌اند فرق می‌کند، مأذونیۀ داده باشد فقیه عادل یا وکالت داده باشد عزل می‌شود، اما اگر نصب کرده عزل نمی‌شود. چرا؟ گفته‌اند این‌ها عرفاً با هم فرق می‌کنند. اذن مادامیکه من زنده هستم. وکالت مادامیکه من زنده هستم. نصب مادامیکه شما زنده هستید. گفته یک وقت به طرف اذن می‌دهد که اموال یتیم را برایش مصرف کن، معنایش این است که من که صلاحیت دارم به شما اذن دادم، مادامیکه من زنده هستم صلاحیت دارم، وقتیکه مُردم که صلاحیت قیمومیت یتیم را ندارم. اما اگر به دیگری گفت من شما را قیم قرار دادم این دارد جعل صلاحیت برای او می‌کند. با مردن جاهل صلاحیت از بین نمی‌رود. اگر فقیه عادل به شخصی اذن داد که در مدرسه و مسجد تصرف کند و به آموزش رسیدگی کند با مُردن فقیه عادل اذن از بین می‌رود چون خود اذن ظهور عرفی‌اش این است مادامیکه من زنده هستم، اما اگر به شخص گفت من شما را متولی این مسجد و مدرسه قرار دادم، متولی یعنی تا وقتیکه شما هستید، پس اگر نصب کرده و جعل کرده قیمومیت و تولیت را، بعد از موت فقیه عادل می‌ماند. اما اگر اذن و وکالت داد با موت فقیه از بین می‌رود. چرا؟ چون ظهور اذن و وکالت در مادام حیات خود فقیه عادل است، ظهور جعل و نصب مادام حیات منصوب و مأذون له است.

اگر اشکال شیخ و جماعتی که فرمایش شیخ را پذیرفته‌اند تام شود، این تفصیل تام نیست. چرا؟ چون شیخ و بقیه می‌گویند: فقیه عادل بیش از مدت حیات خودش آیا حق دارد که تولیت جعل کند یا نه؟ می‌فرمایند خیر حق ندارد و ما دلیلی نداریم که فقیه عادل برای بعد از زمان خودش حق جعل تولیت دارد.

یک عده‌ای مثل صاحب جواهر و بعضی دیگر (مستمک ج ۱ ص ۷۹)

فرموده‌اند در همان موردی که اذن یا وکالت با نصب می‌کند، یکوقت فقیه عادل می‌گوید شما را من از قبل خودم تولیت این مدرسه قرار می‌دهم. با موت فقیه از بین می‌رود. یکوقت می‌گوید امام معصوم به من صلاحیت داده‌اند و من از قبل امام معصوم شما را متولی مدرسه قرار می‌دهم. من که مُردم امام معصوم علیه السلام که هستند. فقط حرف سر این است که آیا این نصبی که امام معصوم فرمودند برای فقیه عادل إذا کان مثلک و مثل عبد الحمید این صلاحیت هر دو جعل را استفاده می‌شود؟ بعضی گفته‌اند: بله. بعضی گفته‌اند: نه، معنایش این نیست که فقیه عادل حق دارد از قبل امام معصوم جعل کند. کلام در این است که آیا همچنین حقی هست یا نه؟ اگر این حق را داشت این تفصیل هست.

به نظر می‌رسد که اگر ما من حیث المجموع پذیرفتیم، تفصیل صاحب عروه تفصیل بدی نیست، نسبت به نصب و جعل انسان بخواهد بگوید قیومیت باقی است حرف بدی نیست، فقط عمده می‌ماند نسبت به اذن و وکالت. دو چیز ما می‌گوئیم: همین فرمایش فخر الدین که اگر یکی از آن‌ها تام نباشد، من حیث المجموع اگر تام باشد، مضافاً به یک مطلب دیگر که اینجا نفرمودند و ندیدم که اینجا فرموده باشند اما در مسأله ما نحن فیه فرمودند که سابقاً عرض کردم و آن این است که حضرت وقتیکه جعلته قاضیاً و حاکماً فرمودند، گفتند باید ببینیم که قضات عامه و حکام عامه حدود قضاءشان و صلاحیتشان در حکومت چه بوده، همان صلاحیت را امام معصوم برای فقیه عادل قرار داده‌اند.

نسبت به قضاء عامه ظاهراً اینگونه است و حکومت هم همینطور هستند و قوانین هم همینطور است. یک استناداری که یک صلاحیتی دارد و



جعل هائی می کند با منعزل شدن آن وزیر و استاندار و قاضی با موت آن وزیر و قاضی، تمام آنها از بین نمی رود، وزیر بعد که می آید، اگر کسی را خوست عزل می کند و اگر نخواست تثبیت لازم ندارد.

امام معصوم استثناء نکردند و فرمودند: جعلته قاضياً الا در فلان کارها، معنایش همه آنهاست الا آن چیزهائی که خودش خلاف شرع است که قضاء و حکام عامه می کرده اند.

## جلسه ۵۹۵

### ۱۵ ربیع الاول ۱۴۲۵

تتمه خامسه این است که ظاهر فرمایشات فقهاء و منهم صاحب عروه در این مسأله که فرمودند: فقط در قاضی و مرجع تقلید اعلمیت با شروط و قیودش هست، اما در ولایت حسبه اعلمیت شرط نیست، ظاهر استثناء فقط اعلمیت این است که در ولایت حسبه تمام شروط دیگر مرجع تقلید شرط است چون همین یکی را استثناء کرده‌اند. این مطلب خوب است رسیدگی شود که آیا از ادله درمی‌آید و از روایات ولایات حسبه در می‌آید، آیا یک عمومی در این موارد داریم که تمام شروط را بگیرد یا نه؟ گرچه این بحث کم مطرح شده مضافاً به اینکه الحمدلله خصوصاً در چند سال اخیر، مراجع تقلید متعدد هستند و محل حاجت شاید خیلی زیاد نباشد و بلاد هم نزدیک بهم است و اتصالات سهل شده اما در عین حال مسأله سابقاً بیشتر احتیاج به تنقیح داشت حالا کمتر است. چون دسترسی به مراجع بیشتر است. اما بالتیجه خوب است بعنوان ایجاز و اختصار صحبت شود.

اما فقهاء در روایت حسبه و عدالت و ایمان که از روایات درآمد و

صحبت شد. **اذا قام عدل في ذلك**، مفهومش این است که اگر عادل نباشد فایده‌ای ندارد. مثلک و مثل عبدالحمید که قدر متیقنش باشد یعنی اگر مثل شما نباشد فایده‌ای ندارد. عقد السلب دارد و شرط است و مفهوم دارد. این سه تا ظاهراً مفروق عنه است و از روایات برداشت می‌شد. می‌آئیم سر عقل و عاقل بودن، لا شبهه و لا اشکال که بحثی در آن نیست، مسأله‌ای که محل بحث است و جاهای دیگر هم بحث است اینجا هم یکی از آنهاست، حتی متأخرین و متقدمین مضطرب حولش صحبت فرموده‌اند حتی اعظام محققین مختلف صحبت کرده‌اند، مسأله بلوغ است. آیا ولی حسب باید بالغ باشد. اگر علامه حلی است که هنوز بالغ نشده عادل و مؤمن و فقیه است و عادل که قبل از بلوغ فقیه بوده است. آیا ولایت حسبه دارد یا نه؟ در ما نحن فیه دلیل خاص ندارد مگر مثلک و مثل عبدالحمید که بخواهیم از مفهوم آن استفاده کنیم. چون آنها عاقل و بالغ هم بوده‌اند. البته شاید استفاده نشود چون کسی به آن استناد نکرده است. عند العقلاء بلوغ مطرح نیست. عقلاء دنبال تخصص هستند و وثاقت و بلوغ برایشان مطرح نیست اگر یک بچه نابالغ است. ولی زکاوت دارد و با وثاقت است بر او اعتماد می‌کنند و عقلاء دنبال این نیستند که آیا از نظر غریزه جنسی کامل است یا نه و یا عمرش چند سال است برایشان مطرح نیست. ما باید ببینیم که آیا دلیل شرعی داریم یا نه؟ اطلاقات سر جای خودش است، و اگر دلیل شرعی نداشته باشیم، اصل عدم لزوم بلوغ است در یک یک مسائل. اطلاقات داریم و اصل عدم داریم، اصل عدم شرطیت این دو تا سر جایش است یعنی اگر ما اطلاق داشتیم، تمسک به اطلاق می‌کنیم و می‌گوئیم بلوغ شرط نیست. اگر اطلاق نداشتیم و نوبت رسید به اصول عملیه، اصل عدم اشتراط است مثل جاهای دیگر چه اقل و اکثر

استقلالی باشد یا ارتباطی و مرحوم شیخ مسأله را روشن کرده‌اند. پس اگر اطلاق داشتیم می‌گوید بلوغ شرط نیست. اگر اصل عملی بود می‌گوید بلوغ شرط نیست باید ببینیم که آیا دلیل شرعی داریم که بگوید بلوغ شرط است در ولایت حسبه یا نداریم؟ اگر دلیل شرعی خاص یا عام که شامل ما نحن فیه شود نداشتیم اطلاق اگر داشتیم می‌گوید بلوغ شرط است و نوبت به اصل عملی رسید اصل عدم اشتراط است مثل تمام شروط همه جای دیگر که همه فقهاء یک شرطی کرده‌اند و فقهاء دیگر تمسک به اصل عدم می‌کنند، اگر دلیل پیش آنها تام نباشد. لهذا اصل عدم هست. فقط باید ببینیم دلیل بر اشتراط بلوغ داریم یا نه؟ گرچه این مسأله پر ثمره نیست اما بحثی است که بدرد جاهای دیگر می‌خورد.

دلیل خاص در مسأله نداریم می‌آئیم سر ادله عامه. ما دلیل داریم که صبی یعنی غیر بالغ، عمدش خطاست و عمدش عمد نیست، انشاءش انشاء نیست و اخبارش اخبار حقیقی نیست، عمد الصبی و خطاءه واحد، روایت صحیحه ظاهره الدلاله معمول بها، اگر صبی جعل ولایت کرده یا خودش تصدی قیمومیت و ولایت کرد، عمدش خطاست. صبی نمی‌تواند بیع و شراء کند و نمی‌تواند خادم برای مسجد بگذارد و به او پول دهد. عمدش خطاست، عمل خطأ لا ترتیب علیه آثار العمد، صبی اگر با توجه عمد کرد و باهوش و عقل و درایه، شارع فرموده ملغی. عقلاء قبول دارند خوب داشته باشند. قیاس را عقلاء قبول دارند، شارع استثناء کرده است. فقط بحث در یک نقطه است و آن این است که عمد الصبی خطاءه تحمله العاقله، این تحمله العاقله خاص به دیات است و یکی از احکام خاصه اسلام است که اگر شخصی کسی را خطاءه کشت دیه‌اش را قاتل نمی‌دهد عاقله‌اش می‌دهند. حضرت فرمودند: اگر صبی

عمداً کسی را کشت این در حکم خطاست مثل اینکه بزرگی خطاء بکشد ولو صبی میلیونر باشد، عاقله‌اش هم پولدار نیستند، شارع تقریر کرده‌است که اگر صبی عمداً کسی را کشت این بحکم این است که خطاء کشته باشد، عمد الصبی خطاء، پس دیه‌اش را عاقله باید بدهند. این ذیل سبب اشکال در مسأله شده و آن این است که چون یکی از روایات عمد الصبی ذیلش تحمله العاقله است که این تحمله العاقله خاص می‌کند او را به باب دیات پس مسأله عمد الصبی خطاء از کل فقه برداشته می‌شود، فقط توی دائره دیات قرار داده شود بخاطر این ذیل، آیا این سبب می‌شود که ما روایت صحیحه محمد بن مسلم که از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمودند: عمد الصبی و خطاء واحد. روایت همین جا تمام می‌شود و ذیل ندارد. آیا ذیل آن روایت که تحمله العاقله دارد سبب تقیید این مطلق می‌شود یا نه؟ اگر ما تحمله العاقله نداشته باشیم، عمد الصبی خطاء واحد، امام معصوم علیه السلام فرمودند بالتعبد حضرت فرمودند چون سند صحیح است، می‌گوئیم از اول تا آخر فقه هر جا، صبی هر کاری بکند و هر قولی بگوید در حکم خطاست مگر استثناء داشته باشد. در باب جماعت، اصل صلاه استثناء کرده‌اند. حتی بعضی فتوی داده‌اند که می‌تواند بر میت نماز بخواهد بعضی فتوی داده‌اند که حج نیابی می‌تواند انجام دهد از میت که اینها با ادله دیگر خارج می‌شود. اما ما باشیم و عمد الصبی و خطاء واحد یک حکیم مطلق است و سرتاسر فقه را می‌گیرد، اگر این باشد که عمد الصبی و خطاء واحد، اگر یک فقیهی و مرجع تقلیدی شخصی را قیم بر بچه‌ها قرار داد و ما دانستیم که این مرجع تقلید خطاء او را قیم قرار داده است، خواسته بگوید فاطمه قیم باشد اشتبهاً گفته: زینب، آیا این خطاء اعتبار دارد؟ خیر. امام معصوم علیه السلام می‌فرماید: صبی عمدش خطاست.

یعنی اعتبار ندارد. فقط گره مسأله توی اینجا و بسیاری از مسائل دیگر که فقهاء مطرح کرده‌اند اینجاست که آیا این صحیحه که می‌گوید عمد الصبی و خطاء واحد ذیل ندارد و اطلاق دارد و همه جا را می‌گیرد یا روایتی که می‌گوید عمد الصبی خطاءً تحمله العاقله، آن تحمله العاقله قید می‌کند این روایت مطلقه را یا نه؟ معروف از شیخ طوسی گرفته تا علامه تا مکاسب شیخ انصاری تا بعدی‌ها فرموده‌اند که قید نمی‌کند. قبل از اینکه فرمایش آقایان را عرض کنم. ببینیم از باب بحث مطلق و مقید کجا ما مطلق را تقیید می‌کنیم؟ یعنی اگر دو روایت داشتیم یکی مطلق و یکی مقید در یک باب واحد، حمل مطلق را کجا بر مقید می‌کنیم؟ در یک جا، و آن جایی که بین مقید و مطلق تنافی باشد. یعنی مطلق می‌گوید بنحو اطلاق، دلیل مقید می‌آید یک قسمتی از این اطلاق را می‌گوید: لا و نفی می‌کند همین مثال معروفی که می‌زنند که اکرام العلماء، لا تکرّم فساقهم. اکرام العلماء همه علماء را می‌گیرد عدول و فساق، لا تکرّم فساقهم در دلیل دوم قید می‌کند این علماء دلیل اول را چون بین آنها تنافی هست. چون اکرام العلماء ظاهر است در همه علماء، چه عدول و چه فساق. دلیلی که می‌گوید الا فساقهم می‌گوید فساق را اکرام نکن. پس نسبت به فساق علماء اکرام العلماء می‌گوید اکرام کن. چون عالمنند، لا تکرّم الفساق می‌گوید اکرام نکن آنوقت بخاطر این تنافی که بین دلیل مقید و مطلق است در مورد قید از دلیل مطلق دست بر می‌داریم، چرا؟ این یک بحث علمی پر فائده است که نمی‌خواهم مطرح کنم و آن این است که بخاطر ظهور و اظهر است، ظاهر و نص است یا بخاطر قرینیت است ولو مطلق اظهر باشد که آن یک بحثی است که فی محله پر ثمر است.

پس اگر دلیلی گفت فساق علماء نه، آنوقت این می‌گوید همه علماء آری،

دلیلی که می‌گوید فساق نه، بالاظهریته یا بالقرینیه، ما از آن دست برمی‌داریم. اما اگر دو دلیل مثبت بود. یعنی یک دلیل می‌گفت اکرم العلماء و دلیل دیگر می‌گفت، اکرم العلماء العدول، ما بخاطر این دلیل دوم و قید عدول کرده، اگر ما بودیم و اکرم العلماء العدول و مطلق و عام نداشتیم. در اینجا می‌گفتیم فقط علی علماء عدول اکرامشان لازم است اگر در کنار این دلیل یک دلیل مطلق داریم و نفی‌ای در کار نیست و ظهور در نفی ندارد. اکرم علماء العدول می‌گوید اکرام کن، نمی‌گوید فساق را اکرام نکن. چرا؟ چون اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. لقب که مفهوم ندارد وقتیکه می‌گوید علماء عدول را اکرام کن آیا اکرام شوند علماء فساق؟ از آن ساکت است و ظهور در نه ندارد. شاید آری و شاید نه باشد. آنوقت اکرام العلمائی که مطلق است یک نه به آن نخورده، وقتیکه تنافی نباشد حمل بر جهات دیگر می‌شود و تقیید نمی‌شود. یعنی بخاطر اکرم العلماء العدول که مقید است و مثبت و عقد السلب و مفهوم ندارد و معنایش این نیست که لا تکرّم الفساق، از عموم اکرم العلمائی که عدول ندارد دست بر نمی‌داریم و به هر دو عمل می‌کنیم.

در باب فدیة صوم، ففدیة طعام مسکین. فدیة چقدر است؟ روایت معتبره دارد. یک مُد، روایت معتبر دارد: دو مُد. کم کسی من دیدم توی فقهاء که قائل باشد که دو مُد لازم است. یعنی روایت یک مُد را تقیید کند به مُد آخر. چرا؟ چون مثبتین است دلیلی که می‌گوید دو مُد بده نمی‌گوید یک مُد فایده‌ای ندارد. از یک مُد ساکت است، ممکن است این دو مُد علی نحو الوجوب باشد پس یک مُد فایده‌ای ندارد و ممکن است دو مُد علی الفضیلة و الاستحباب باشد پس یک مُد هم کافی باشد آنوقت دلیل معتبری دیگر داریم بنحو مطلق که می‌گوید یک مُد، دلیل کی مُد اطلاق دارد می‌گوید چه مُد دوم را هم بدهی

یا نه. وقتیکه اطلاق دارد و مثبتین هستند، ما بخاطر مُدّیت که معتبر است یک مُد به مُد دوم دست از اطلاق مُد بر نمی داریم.

هكذا در باب غسل در نجاسات در غیر بول، روایت دارد اغسل مرتین و روایت دارد اغسله و اطلاق دارد و ندارد مرّه او مرتین اگر ما بودیم و فقط اغسله مرتین می گفتیم دو بار باید بشوید چون دلیل می گوید دوبار و یکبار کافی نیست، اما وقتیکه یک دلیلی دیگر داریم که می گوید اغسله، مشهور بین فقهاء این است که در غیر بول از نجاسات غیر از اوانی، در مواردی که دلیل خاص ندارد فرموده اند که غسل حتی به آب قلیل یکبار کافی است بعد از ازاله عینی نجاست. چرا؟ چون اینها مثبتین هستند. ولو مرتین قید است. مرتین می گوید بعد الغسل مرّه، اغسل مرّه اخری و مقید کرده یک مره را به مرّه دابه مرّه دیگر. اما روایتی که هیچ مره و مرتین نیست مطلق است. فقهاء حمل کرده اند مرتین را بر استحباب و \_\_\_ چرا؟ چون دلیلی که می گوید مرتین بشود نمی گوید مره تنها کافی نیست چون عقد السلب و مفهوم ندارد و لقب است و حصر در کار نیست که مفهوم داشته باشد می گوید دو بار شود، اگر غیر از این دلیلی که می گوید دو بار شود ما دلیلی دیگر نداشتیم مطلق، می گفتیم دو بار شود چون دلیل گفت دو بار شود نه چون دلیل عقد السلب دارد، عقد السلب ندارد، اما وقتیکه مطلق می گوید اغسله، این اطلاق حجت است و همینکه یکبار شستی مصداق اغسله شد لهذا مشهور فقهاء از اول تا آخر فقه همینطور گفته اند و حمل مطلق بر مقید نمی شود، حمل مقید را بر درجات می کنند. در ما نحن فیه قاعده اش این است که همین کار را بکنیم. یک روایت دارد می گوید عمد الصبی خطأً العامله، ذیل تحمله العاقله می گوید خاص به باب دیات است، اگر ما بودیم و همین روایت می گفتیم



شارع در باب دیات این الصبی خطأ را قرار داده است و در جائی دیگر دلیل و خطاء واحد که محمد بن مسلم از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است. قاعده‌اش این است که از اول تا آخر فقه بگوئیم شارع صبی را الغاء کرده است. حالا هر چه که مصلحتش است. و نباید بگوئیم فقط در باب دیات است. چون روایت دیگر قید دارد و عقد السلب ندارد. جائی که بنائی هست که حمل مطلق بر مقید می‌کنیم. در جائیکه منافی غیبت حمل مطلق بر مقید نمی‌کنیم. این فرمایشی که عرض کردم که طبق موازین اصولی هست، از شیخ طوسی به بعد اعظامی همین را فرموده‌اند. لهذا با اینکه صاحب وسائل در کتاب دیات این روایت را نقل کرده و به مناسبت روایت دوم که تحمله العاقله دارد، اما مع ذلک آقایان در کتاب حج و زکات و موارد مختلف از شیخ طوسی تا صاحب عروه تمسک به این روایت کرده‌اند چون عمد الصبی در همه جا فقه خطاست.

صاحب جواهر در ج ۱۷ ص ۳۹ ایشان آنجا تمسک کرده به عمد الصبی و گفته است اگر طبی آن کار را انجام داد عمدا چون شارع فرموده عمد الصبی خطاء پس بر صبی کفاره نیست، ولو ایشان این روایت را از دیات در آورده‌اند. اما در باب کفار است به آن اعتناء کرده است. بعد هم فرموده‌اند و استجوده صاحب المدارک.

مرحوم شیخ در مکاسب فرموده‌اند (ج ۳ ص ۲۸۱) و الاصحاب و ان ذکروها (صحیحه محمد بن مسلم) فی باب الجنایات، الا انه لا اشعار فی نفس الصحیحه بل و غیرها. این بل و غیرها شاید همین فرمایشی است که میرزای باز کردند و فرمودند: **عمد الصبی خطأً تحمله العاقله**، فرموده‌اند آن هم دلالت ندارد، شاید از این یک کلم بل و غیرها تأمل کرده و درآورده‌اند و لذا تمسک بها

الشیخ فی المسبوط و الحلی فی السرائر علی ان اخلال الصبی المحرم بمحذور است الاحرام التي تختص الكفارة فيها بحال العمدة لا یوجب كفارة علی الصبی و لا علی الولی. در كفارات صید اعم از عمد و خطاست، اما در كفارات دیگر مثل لبس مخیط، خاص به عمد است و در خطاء كفاره نیست، روایاتش می گوید اگر شخصی بالغ عمداً لبس مخیط کرد كفاره دارد اما اگر سهواً کرد یا نسیاناً یا خطاءً كفاره ندارد. اگر صبی عمداً مخیط پوشید كفاره ندارد. چرا؟ لان عمد الصبی خطاء. الی ان قال فعقد الصبی و ايقاءه (به باب عقود ايقاءات کشیدند) مع القصد كعقد الهازل و الغلط و الخاطي و ايقاءاتهم.

جواهر ج ۱۷ ص ۲۴۰ فرموده است: و مما ذكرنا يظهر الحال فيما حُكي عن الشيخ من انه يتفرع علی الوجهين ما لو وطئ قبل احد الموقفين متعمداً فان قلنا ان عمدته و خطاءه سواء لم يتعلق به حكم فساد الحج و ان قلنا ان عمدته و خطاءه سواء لم يتعلق به حكم فساد الحج و ان قلنا ان عمدته عمد افسد حجّه و لزمه القراء، و الاقوى الاول یعنی نقول ان عمدته و خطاءه سواء و فی المدارك و هو جيد.

## جلسه ۵۹۶

۱۸ ربیع الاول ۱۴۲۵

یک بحثی مرحوم شیخ در استصحاب رسائل عنوان کرده‌اند، بحث اصولی و فقهی است که مسائل متعددی در فقه مترتب بر آن است. من می‌خواهم برای ما نحن فیه به این استشهاد کنم. و در کتابهای اصولی این بحث مفصل هست و من اجمالاً اشاره می‌کنم و آن این است که شیخ در تعارض استصحابین مطرح کرده‌اند، مسأله‌ای است در علم اجمالی که آیا علم اجمالی منجز واقع محتمل است مطلق، سواء مخالفته موجب مخالفت قطعیه شود یا نشود؟ شیخ می‌فرمایند در رسائل نه در فقه چون در فقه پایبندش نیستند یا اینکه نه، منجز علم اجمالی در جایی است که موجب مخالفت قطعیه باشد. یعنی چه؟ مثلاً یکی از مثال‌های فقهی معروفش این است که یک وقت دو ظرف آب است هر دو ظاهر بوده سابقاً من علم اجمالی پیدا کردم که یکی اش نجس شد و نمی‌دانم این یا آن. اینجا علم اجمالی به نجاست یکی از این دو ظرف منجز آن نجس واقعی است چه این و چه آن باشد ولو من تفصیلاً نمی‌دانم کدام است. چرا؟ چون مخالفت قطعیه دارد، این گیری نیست

و مورد تسالم است و این علم اجمالی منجز واقع محتمل نیست لازمه اش این است که بگوئیم این اناء که من تفصیلاً نمی دانم نجس باشد از کل شیء لک نظیف استفاده می کنم. بعد می آئیم سر آن اناء، آیا می دانم تفصیلاً نجس است؟ نه، از کل شیء لک نظیف آن را هم استفاده می کنم وقتیکه از هر دو اناء استفاده کردم، قطعاً علم تفصیلی پیدا می کنم به اینکه مخالفت اجتناب عن النجس شده است. اینجا مخالفت عملیه دارد. اما اگر مسأله به عکس بود که این محل بحث است که می خواهم استشهاد به ما نحن فیه کنم و آن این است که اگر دو اناء نجس بود و باران آمد و یکی پاک شد، بعد شک کردم این بود که زیر باران پاک شد یا آن؟ در اینجا آیا دو استصحاب نجاست جاری هست با اینکه من علم دارد به ارتفاع نجاست که حالت سابقه باشد در احد الانائین؟ شیخ می فرماید اینجا استصحاب نجاست جاری نیست چون من علم دارم چه فرقی می کند این یا آن؟ شیخ فرموده اند نمی توانم استصحاب نجاست را در هر دو جاری کنم ولو اینکه اجراء استصحاب نجاست در هر دو مخالفت عملیه ندارد. یعنی وقتیکه بگوئیم هر دو نجس است از هر دو اجتناب می کنم، پس در اینجا مخالف عملیه ندارد استصحابین را جاری کنم. لکن شیخ می فرماید: چون من همینطوری که مستصحاب علم سابق من، هم این اناء و هم آن اناء بود، علم اجمالی من ارتفاع نجاست از احد الانائین است. یعنی الآن یقین دارم یکی از این دو انائی که سابقاً هر دو نجس بود، یکی نجاستش مرتفع شد و از بین رفته، این علم ولو اجراء استصحابین مخالفت عملیه ندارد اما اگر بخواهیم در همچنین جائی توی استصحاب جاری می شود روایتی که دلیل حجیت استصحاب است که لا تنقض الیقین بالشک باشد. تناقض بین صدر و ذیلش درست می شود. یعنی لازمه اش این است که ظاهر فرمایش امام علیه السلام تناقض

باشد. چرا؟ چون از اینطرف حضرت فرمودند: لا تنقض الیقین بالشک، من یقین دارم که این اناء نجس بود و نمی دانم ظاهر شد یا نه؟ می گویم نجس است، استصحاب نجاست می کنیم. آن اناء یقین دارم نجس بود، نمی دانم ظاهر شد یا نه؟ استصحاب نجاست می کنیم. ذیل روایت استصحاب می گوید: ولکن تنقضه بیقین مثله. من یک یقین اجمالی دیگر پیدا کردم که یکی از این دو نجاست ارتفاع پیدا کرده است، اگر بخواهیم بگوئیم استصحابین جاری است، ولو مخالفت عملیه ندارد، اما صدر و ذیل دلیل استصحاب که لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر باشد متناقض با یکدیگر می شود یعنی ظاهر لا تنقض الیقین بالشک این است که بگو هر دو اناء نجاستش مرتفع شده، این دو حرف متناقض است. هر دو اناء نجاستش باقی است بالتعبد و یکی از این دو اناء نجاستش مرتفع شده و این تناقض است چون موجب کلیه و سالیه جزئیه متناقضان هستند. سالیه کلیه و موجب جزئیه متناقضان هستند. در سالیه کلیه لازم نیست نقیضش موجب کلیه باشد موجب کلیه نقیض سالیه کلیه است. در موجب لازم نیست نقیضش سالیه کلیه باشد، سالیه جزئیه نقیضش موجب کلیه است. پس معنایش این می شود که ما داریم (فرمایشات شیخ در رسائل) می گوئیم مخالفت عملیه باید باشد تا استصحابین متعارضین جاری نشود و اگر مخالفت عملیه نبود مثل انائینی که مستصحابین نجاست هستند و علم به ارتفاع نجاست احدهما شد و مخالفت عملیه نبود. استصحابین متعارضین جاری می شود، اگر این را بخواهیم بگوئیم معنایش این است که صدر و ذیل لا تنقض الیقین بالشک این صدر بل انقضه بیقین مثله، ذیل متناقض باشند. یعنی در یک روایت امام معصوم علیه السلام ظاهر فرمایششان این است که این دو اناء هر دو الآن نجس است و یکی از دو اناء نجس است. هر دو نجس با طاهر

متناقض است. به این استدلال شیخ فرموده‌اند در تنجیز علم اجمالی لازم و شرط نیست که موجب مخالفت عملیه باشد. صاحب کفایه، میرزای نائینی و شاگردان صاحب کفایه به شیخ اشکال کرده‌اند که اشکالی ندارد. شما می‌گوئید این روایت صدر و ذیلش با هم متناقض می‌شود. روایات استصحاب همه‌اش مذیل نیست، یک روایاتی داریم که ذیل ندارد، الیقین لا یدفع بالشک می‌گوید: یقین سابق که داری و شک لاحق که داری یقین سابق را بگوئید هست. حالا می‌خواهد من یقین داشته باشم به ارتفاع حالت یکی از دو یقین سابق و یا نداشته باشم. اگر یقین اجمالی به ارتفاع احد المتیقین سابق مخالفت عملیه داشت، چون مخالفت عملیه دارد جائز نیست، اگر مخالفت عملیه نداشت بگذار بزنم من. الیقین لا یدفع بالشک هر دو را می‌گیرد. خود مرحوم میرزای نائینی هم همین فرمایش را فرموده‌اند و از صاحب کفایه قبول کرده‌اند و لهذا فرموده‌اند در تنجیز علم اجمالی شرط است که موجب مخالفت قطعیه باشد که این مثال و امثال این مثال را بیرون می‌کند اگر آنجا مخالفت قطعیه نیست عیبی ندارد.

این را من می‌خواهم استشهاد کنم یعنی این آقایانی که این فرمایش را می‌فرمایند، و روایات استصحاب یک قسم از روایات است. یک حرف می‌زند، هم الیقین لا یدفع بالشک و هم لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر. اما درعین حال می‌گویند ما بخاطر بل انقضه بیقین آخر. این ذیل که در بعضی از روایات استصحاب هست داعی نداریم که از آن دست برداریم از اطلاق روایات استصحابی که ذیل را ندارد بگوید: الیقین لا یدفع بالشک.

اینکه الآن عرض کردم در مسأله استصحابین مشهور بعد از شیخ شاید کل من بعد الشیخ غالباً فرمایش صاحب کفایه را پذیرفته‌اند و گفته‌اند اگر دو

روایت داریم ولو در یک مطلب و یکی مطلق و دیگری مقید است داعی نداریم که از اطلاق آن دست برداریم بخاطر قید این روایت. بله این روایت مقید مورد مطلق را نمی‌گیرد، اما روایت مطلق می‌گیرد و وجه فرمایش هم روشن است، نه در مسأله علم اجمالی، در اصل این مطلب اگر بخواهیم بگوئیم دو روایت اگر در یک باب داشتیم یکی مطلق و دیگری مقید و هر دو مثبت بودند، و آن واسطه را ملتزم نیستند نه در فقه و نه در اصول و آن این است که لقب مفهوم ندارد، اگر لقب مفهوم ندارد، هیچ قید مثبتی نمی‌تواند تقيید یک اطلاقی در مورد روایت دیگر شود. اگر کسی بگوید لقب مفهوم دارد، یعنی بما هو مفهوم دارد، یک جاهائی لقب بلا اشکال مفهوم دارد اما بالقرائن است نه، بما هو اگر مولی گفت: اکرم العلماء، علماء هم دو قسمند: عدول و فساق، این العلماء هر دو را می‌گیرد هم عدول و هم فساق را، پس عموم و اطلاق دارد و شامل هر دو قسم می‌شود. اگر یک دلیل دیگر آمد و گفت: اکرم العلماء العدول، بخواهیم بگوئیم این معنایش این است که دارد قید می‌زند العلماء مطلق را. باید بگوئیم معنای اکرم العلماء العدول این است که لا تکرم غیر العدول، این یعنی لقب مفهوم دارد. چون حصر که نیست که مفهوم داشته باشد، شرط که نیاورده که مفهوم داشته باشد، نگفته ان كانوا عادلین تا اینکه شرط دو تا معنی دهد یکی منطوق و دیگری مفهوم یعنی لا غیر العادلین، گفته اکرم علماء العدول اگر ما بگوئیم این اکرم العلماء العدول که مثبت است قید می‌کند آن روایات و دلیل دیگر را که بنحو مطلق می‌گوید اکرم العلماء، لازمه‌اش این است که قائل شویم به اینکه لقب مطلقاً مفهوم دارد و این را قائل نیستیم و نیستند نه در اصول و نه در فقه مگر جائیکه قرینه بر مفهوم باشد که بحثی نیست. پس وقتیکه اینطور شد می‌آئیم در مسأله صبی که مسأله

گسترده‌ای است در فقه در عبادات و معاملات. ما از یکطرف دلیل داریم که عمد الصبی و خطاه واحد، ظاهر این روایت این که اگر صبی کاری بکند و چیزی بگوید با توجه و قصد و التفات، مثل کسی می‌ماند که همین حرف و کار را خطاه انجام داده باشد. اقرار خطائی آیا معتبر است؟ اقرار صبی هم معتبر نیست. عمل خطائی معتبر است؟ نه. مگر دلیل داشته باشد مثل صید در باب حج که خطاه و عمدش یک حکم دارد چون دلیل در مورد خاص است اما هر جائی خطا و عمد دو حکم را داراست. بله اصل عقلائی در اقرار این است که خطاب نباشد حتی آنکه اقرار کرد اگر بعد گفت من اشتباه کردم، اقرارش علی انفسهم حجت است، اشتباه کرد اگر بعد اقرار کرد این لانفسهم است، ما از شرع و عقل دلیلی نداریم و نه عقلاء اقرار العقلاء لانفسهم حجت است که این اسمش اقرار نیست و اگر کسی به نفع خودش چیزی بگوید حجت نیست. پس عمد الصبی و خطاه واحد اگر ما باشیم و این دلیل، فرض کنید روایت تحمله العاقله را هم نداشتیم، این عمد الصبی و خطاه واحد ولو عقلاء بالنسبه به صبی ممیز این حرف را قائل نیستند، اما در احکام که ما تابع عقلاء نیستیم، تابع شرع هستیم، شارع می‌فرماید عمد الصبی و خطاهش یکی است. یعنی عمدش عمد نیست و آثاری بر عمد مترتب است بر عمد الصبی مترتب نیست. یکی از مصادیقش قتل عمدی و خطائی است که حکمش فرق می‌کند. در قتل عمد قصاص است، در خطاه قصاص نیست. در قتل عمد دیه را از خود قاتل می‌گیرند، در قتل خطاه دیه را از عاقله می‌گیرند و قتیکه شارع بین حکم عمد و خطاه فرق گذاشت اگر ما نداشتیم عمد الصبی و خطاه تحمله العاقله و آن روایت را نداشتیم، فقط یک روایت داشتیم صحیحه محمد بن مسلم که از حضرت صادق علیه السلام: عمد الصبی و خطاه واحد، می‌گفتیم اگر



صبی کسی را عمداً کشت نه او را می‌کشن چون عمد نبوده و شارع عمدش را خطاء اعتبار کرده و عمد اعتبار نکرده و از آنطرف دیه را خودش نمی‌گیریم از عاقله می‌گیریم. این اطلاق. اما حالا یک روایت دیگر داریم که می‌گوید: **عمد الصبی خطاءً تحمله العاقلة**. این **تحمله العاقلة**، قید می‌کند آن روایت را که آنجا داریم؟ نه. اگر بخواهیم بگوئیم قید می‌کند باید بگوئیم لقب مفهوم دارد. و چون لقب مفهوم ندارد لهذا مثبتین تقیید نمی‌کنند. بله یک استثناء دارد و آن این است که اگر از خارج روی قرائن مسلّمه ما بدست آوردیم که این مطلق و مقیید و مورد حکم واحد، یعنی هر دو یک چیز را می‌خواهند بگویند. یعنی مولی که یکبار گفت اکرم العلماء و بار دوم گفت اکرم العلماء العدول، قرینه داشته باشیم، قرینه اقوی و اظهر از این ظاهر بر اینکه آن اکرم العلماء هم که مطلق گفت مرادش العدول بود، بحثی نیست، اگر قرینه داشتیم به قرینه عمل می‌کنیم و بخاطر قرینه ما از ظاهر دست بر می‌داریم، ظواهر محقق است بشرطیکه یک قرینه اظهاری بر خلافش نباشد، پس بالتیجه عمد الصبی و خطاء واحد به اطلاقش هست. وقتیکه به اطلاقش بود از اول تا آخر فقه دنبالش می‌رویم، هر جا که دلیل خاص بر خلاف این داشتیم چون آن دلیل منافی است یا این اطلاق و اخص مطلق است، آن مورد را بیرون می‌کنیم. در باب جماعت دلیل داریم، در باب قضاء عن المیت دلیل داریم و در باب قضاء حج بعضی گفته‌اند دلیل داریم حالا دلیل هر چه هست. اگر هم کسی گفت در تمام اینجاها ما دلیل نداریم و هیچ چیزی را بیرون نکشیده‌اند و گفته‌اند عبادت صبی تمرینیّه است. این تمرینیّه را از کجا آورده‌اند؟ دلیل روایتی نداریم که عبارت صبی تمرینیّه است. یعنی نه وضوئش طهارت می‌آورد و نه نمازش نماز است و نه روزه‌اش روزه است، بخاطر همین گفته‌اند عمد الصبی

و خطاهه واحد. یعنی اگر کسی بدون قصد خطاء وضوء گرفت، این وضوء است. اگر کسی خطاء نماز خواند این نماز است؟ نه. پس عمداً صبی وضوء می گیرد و نماز می خواند، خطاست. کسانی که گفته اند می تواند وضوء بگیرد و نماز بخواند بر میت نماز بخواند مثل صاحب عروه گفته اند دلیل داریم که همه هم دلیلشان را نپذیرفته اند. و جماعتی هم پذیرفته اند.

پس در باب صبی ما یک قاعده شرعی عامه داریم که صبی عمدش عمد نیست. چیزهایی که قربت می خواهد و یا چیزهایی که انشاء می خواهد و قصد می خواهد هر چه از صبی خارج شد حکمی ندارد. یعنی وجود و عدمش سواء است. آنوقت این اطلاق همه جا می آید. از شیخ مفید گرفته در مختلف ابواب تمسک به این اطلاق کرده اند. مرحوم صاحب عروه در عروه کتاب حج فصلی است بنام: فصل وجوب الحج فوری مسأله ۶: الهدی علی الولی، و کذا کفارة الصيد اذا صاد الصبی (مگر عمد الصبی خطاء نیست؟ بله. چرا کفاره دارد. چون در باب صید دلیل داریم اگر محرم صید کرد چه عمداً و چه خطاً باید کفاره دهد. مثلاً محرم به یک حیوان مفترس سنگی پرتاب کرد و آن سنگ به آهو خورد و مُرد، ولو خطاء کرده ولی کفاره دارد) و اما الکفارات الأخر المحققة بالعمد فهل هي ايضاً علی الولی؟ او فی مال الصبی؟ او لا یجب الکفاره فی غیر الصيد، لان عمد الصبی خطاء (در این باب ما روایت خاص نداریم، عمد الصبی خطاء داریم.) المفروض ان تلك الکفارات لا تثبت فی صورة الخطاء وجوه لا تبعد قوة الاخير. یعنی اصلاً کفاره نیست نه بر ولی و نه بر صبی. بر صبی نیست چون عمدش خطاست و بر ولی نیست چون دلیلی ندارد که این کفاره بر ولی باشد. بیش از سی - چهل حاشیه بر عروه دیدم احدی اینجا را حاشیه نکرده اند. و هیچکس نگفته کفاره بر ولی است یا از مال خود صبی است با اینکه یک

روایت ضعیفه هم ندارد. پس نه عموم عمل کرده‌اند (عمد الصبی و خطأ و کشیده‌اند به باب حج یا اینکه عمد الصبی تحمله خطأ تحمیلہ العاقله مال دیات است و مال قصاص است. مرحوم محقق نائینی همین را تصریح فرموده‌اند در حاشیه مکاسب. کتابی ایشان دارند بنام منیة الطالب که مقرر ایشان مرحوم آشیخ موسی خوانساری است ج ۱ ص ۳۶۱. ان دلیل بعض بعضیها بقوله تحملہ العاملة لا یوجب حمل الاخبار المطلقه علی باب الجنایات. نه آن مطلق است. اما غریب این است که مرحوم میرزای نائینی در یک تقریر دیگر درسشان تقیید کرده‌اند و باید گفت روی مبنای فقهی و اصولی یا مقرر سهو کرده و گرنه مطلب را مکرر میرزای نائینی مطرح کرده‌اند در اصول و فقه (فوائد الاصول ج ۴ ص ۲۳)، (کفایة، بحث استصحاب: ص ۴۳۲) تقریر دوم که میرزای نائینی بر خلاف فرموده‌اند تقریر بحثی دیگر دارند مرحوم آشیخ محمد تقی آملی بحث مکاسب ایشان را نوشته‌اند ج ۱ ص ۴۰۱ آنجا می‌فرمایند: و مما استدل به ما ورد من ان عمد الصبی خطأ و الانصاف ضاف عدم دلالة علی هجره عن مطلق الافعال القصدية و ذلك تنديیل هذه الجملة في بعض الاخبار لكون ديته علی عاقلته الموجب لاختصاصه بباب الجنایات و تصیر قرینة علی ارادة ذلك منه حتی في الاخبار غیر مذیله بهذا الذیل و این از غرائب است نسبت به میرزای نائینی که در اصول و فقه و حاشیه مکاسب و باب استصحاب و موارد مختلف اطلاق عمد الصبی خطأ را گفته‌اند نمی‌شود با تحملہ العاقله تقییدش کرد و اینجا فرموده‌اند این ذیل تقیید می‌کند.

پس بالتیجه ما فقهاء و اصولاً به مقتضای قاعده عدم تقیید مثبت مقید، مثبت مطلق را بر یکی از صغریات قاعده عدم مفهوم اللقب بما هو لقب است، قاعده‌اش این است که بگوئیم یکی از شروط ولایت حسبہ بلوغ است ولو عند

العقلاء این شرط نباشد اما عند الشارع شرط است بدلیل اطلاق عمد الصبی و خطأه واحد.

## جلسه ۵۹۷

۱۹ ربیع الاول ۱۴۲۵

صحبت شد در ولایت حسبه، اعلامیت شرط نیست، آنوقت شروط دیگر چیست؟ صحبت این است که آیا اجتهاد مطلق شرط است یا نه؟ بنابر مشهور و المنصور که ما مجتهد دو قسم داریم: مطلق که قدرت استنباط هر مسأله‌ای را دارد، حالا یک مسأله را در یک ساعت استنباط می‌کند و یکی را در یک هفته عاجز نیست از این قوه و قدرت، مجتهد متجزی آن است که یک عده‌ای از مسائل را فرض کنید مسائل صلاه را که خیلی پیچیده نیست قدرت بر استنباطش دارد. آیا ولایت حسبه که در آن اعلامیت شرط نیست، اجتهاد مطلق شرط است یا نه؟ من برخورد نکرده‌ام به کسی که متعرض شده باشد، لکن مقتضای ادله این است که نه، اجتهاد مطلق شرط نیست، حتی مرحوم شیخ در عبارتی که از ایشان نقل کردم در ذیل روایت صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزيع از حضرت جواد علیه السلام اذا كان القیم به مثلک و مثل عبد الحمید فلا بأس، شیخ اجتهاد مطلق را ذکر نکردند، فقط فقاہت را ذکر کردند. چون آن دو فقیه، شیعه، عادل و ثقه بودند. آنوقت فرمودند قدر متیقنش جامع این شرط است.

پس مقتضای اطلاقات این است که اجتهاد مطلق شرط نباشد. و از جایی و از ادله در نمی آید ولایت حسبه خاص به مجتهد مطلق باشد.

وجه دیگر مناسبت حکم و موضوع است. موضوع ما ولایت حسبه است. ولایت حسبه مرتبط می شود با چند تا از مسائل شرعیه، مثل باب قضاء و تقلید نیست که مرتبط می شود با معظم یا کل مسائل. در باب تقلید اجتهاد مطلق لازم است بخاطر اینکه مرجع تقلید تمام مسائل شرعیه محل ابتلائش است در مقام فتوی، آنوقت باید قدرت استنباط همه مسائل را داشته باشد بخاطر ارتباط مسائل با یکدیگر، یعنی اینطور باشد که بعضی مسائل را بتواند استنباط کند و بعضی را نتواند. گاهی یک روایتی در کتاب دیات مثل همین روایتی که خوانده شد که عمد الصبی و خطاءه، در کتاب حج از آن استفاده می شود و در کتاب بیع و جاهای دیگر استفاده می شود پس فقیه و مرجع تقلید باید قدرت استنباط تمام مسائل را داشته باشد بخاطر ارتباط مسائل به یکدیگر. اما ولایت حسبه یک چیزی است که مربوط به همه فقه نیست. مربوط به یک عده از مسائل است. فرض کنید قیم بر صغار قدری مربوط است به تصرف در اموال صغار است و فرض کنید تقسیم ارث میت، مربوط به آن می شود. پس مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که ما از مجتهدی که مرجع تقلید یا قاضی است اگر شرط کردیم مجتهد مطلق باشد در ولایت حسبه آنطور نیست، چون موضوع ولایت حسبه خیلی دائره اش کوچکتر از باب قضاء است و کوچکتر از باب مرجع تقلید است لهذا اینهم اقتضاء می کند که بگوئیم اطلاق اجتهاد شرط است.

مؤید این است که مگر محمد بن اسماعیل بن بزیع یا عبدالحمید بن مسالم اینها مجتهد مطلق بودند که حضرت فرمودند اگر مثل تو و عبد الحمید

باشد فلا بأس؟ اینها بر فرض مجتهد بودند اما مسلماً مجتهد مطلق نبودند و یا لااقل به اینکه محرز نیست از این جهت. اینها چند روایت از معصوم دارند و توثیق هم شده‌اند و در ذهنم نیست که کسی از اینها تعبیر به فقیه کرده باشد. از زراره و بعضی دیگر تعبیر به فقیه شده است. پس یا این دو موردیکه حضرت در روایت صحیحه که بالتعبیر حضرت فرمودند این فرمایش را، گفته‌اند اگر مثل تو و عبدالحمید باشد اشکالی ندارد. اینها مسلماً مجتهد مطلق نبودند و اگر شک کردیم و نوبت به شک رسید قاعده‌اش این است که مجتهد مطلق لازم نیست باشد ولی حسبه یعنی نه آن کسی که مجتهد او را قیّم قرار می‌دهد، شما که می‌خواهید تصرف کنید بدون اذن یک مرجع تقلید آیا لازم است شما یک مجتهد مطلق باشید. شما ثقه، عادل، فقیه و امامی باشید اما اجتهاد مطلق ندارید آیا می‌توانید تصرف کنید یا کسی دیگر را قرار دهید که تصرف کند؟ اگر نوبت به شک رسید از روایات درآمد که باید بالغ، عاقل، مؤمن، فقیه و ثقه باشد و عادل باشد آیا مجتهد مطلق هم باشد؟ نمی‌دانم هر جا که شک در قید زائدی کردیم، این تطابق بر برائتین عقلیه و شرعیه بر رفع آن قید بود و رفع آن شرط. شما می‌دانید که ولایت حسبه مشروط است به اینکه اجتهاد مطلق در آن شرط باشد؟ نمی‌دانید، رفع ما لا یعلمون. بیان به شما رسیده که باید مجتهد مطلق باشد؟ نه، لا بیان موضوع برائت عقلی است، قبح عقاب بلا بیان. بله اینجا یک حرف می‌آید که آقایان مکرر گفته‌اند هم در موارد مختلف و هم اینجا بالمناسبه صحبت شده و آن این است که اصل عدم ولایت است. اگر ما احتمال دادیم که احتمال حسبه باید ولی مجتهد مطلق باشد. پس اگر مجتهد مطلق نبود شک در ولایتش داریم، آنوقت شک در جواز تصرف داریم، شک و جواز تصرف در مال و نفس و حق غیر اصل عدمش

است، دلیل می‌خواهد و قدر متیقن آن است که مجتهد مطلق باشد. این حرف فی نفسه حرف بسیار درستی است فقط به شرط اینکه ما شک داشته باشیم نه علم تبعدی به عدم اشتراط داشته باشیم اگر ما عند الشک فی الشرطیه، فی الجزئیه، فی المانعیه و القاطعیه اصل عدم اشتراط جاری کردیم، کما اینکه از شیخ به بعد تسالم بر این هست، وقتیکه شک کردیم که آیا به اضافه عقل و بلوغ و ایمان و فقاہت و عدالت و وثاقت یک شرط دیگری بنام اجتهاد مطلق لازم است باشد؟ می‌گوئیم هذا الشک الزائد المشکوک فیہ لم یبین، قبح عقاب بلا بیان، موضوع برائت عقلیه تحقق پیدا می‌کند. لا نعلم موضوع برائت شرعیه رفع ما لا یعلمون تحقق پیدا می‌کند. البته به شرطی که یک شک و اصل سببی نیاید و موضوع این اصل مسببی را از بین ببرد. اگر ما گفتیم الاصل عدم الاشتراط با این اصالت عدم اشتراط می‌گوئیم اجتهاد مطلق شرط نیست به تعبد اصل عملی. وقتیکه گفتیم شرط نیست، پس محرز است که این می‌تواند تصرف کند از مجتهد مطلق. همانطور که از اول تا آخر فقه همین گونه است. در وضوء بعضی در چیزی بعنوان شرط شک می‌کنند می‌گویند اصل عدمش است و در همه موارد است.

پس شک در تصرف اصل عدم جواز است، شک در ولایت اصل عدم ولایت است، اما اگر شک در جواز تصرف و ولایت مسبب بود از شک در شرط زائد و در سبب اصل عدم اشتراط بی مانع جاری بود کما فی ما نحن فیہ و یک تعارضی در مرحله سبب در اصل نیست تا اینکه بگوئیم اصل در سبب جاری نیست، می‌گوئیم الاصل عدم الاشتراط، معنایش این می‌شود که بالتعبد الاجتهاد المطلق لیس شرط، پس ولایت حسبہ برای مجتهد غیر مطلق ثابتہ. و اگر نوبت به اصل عملی رسید باز اصل عدم اشتراط نیست چون آن مرحله



سبب است و این اصل عدم ولایت و عدم تصرف مرحله مسبب است. پس یکفوی در ولایت حسب اجتهاد ولو تجزیه‌ای و اطلاق الاجتهاد لازم نیست. مسأله مشکل اینجاست و بحث علمی است و مقام فتوی نیست. آیا واجب است که مجتهد باشد خوب مقلد باشد. یک بقال عادل ثقه متدین مثل میثم تمّار خرما فروش عدل امامی و مسأله‌دان فرضاً آیا ولایت حسب دارد. یا باید از مرجع تقلید اجازه بگیرد؟ ابن صغار یک عمو دارند که ولایت ندارد یا دائی یا برادر بزرگ دارند که متقی و مسأله‌دان است، آیا ولایت حسب دارند یا نه؟ آیا الاجتهاد شرط یا نه؟ از روی تقلید مشکلات مالی صغار را حل می‌کند بعنوان ولایت حسب. آیا درست است یا نه؟

ما باشیم و روایاتی که خوانده شد که مدرک ولایت حسب بود از آن اجتهاد در نمی‌آمد و از آن مسأله‌دان بودن هم در نمی‌آمد، فقط چیزی که هست مسأله‌دان بودن محقق موضوع ولایت حسب است. یعنی باید بدانند که حکم شرعی نسبت به تصرف در اموال صغیر چیست؟ اما آیا باید عن اجتهاد باشد یا نه مقلد مرجع تقلید است کافی است. مثلاً فرض کنید این را باید بدانند که تصرف در اموال یتیم بالحسن کافی است یا باید بالاحسن باشد؟ یعنی باید سعی کند که بهتر از بهتر را برای یتیم انجام دهد یا همینکه مصلحت باشد و مفسده نباشد کافی است. این را یک وقت عن اجتهاد می‌دانند که مجتهد است. یکوقت مرجع تقلیدش می‌گوید لازم نیست اصلح باشد، صالح باشد کافی است و اگر دو تا چیز به مصلحت است یکی اصلح است بر شما واجب نیست که انتخاب اصلح کنی. همان صالح کافی است. آیا ولایت دارد یا نه؟

بد نیست هر چهار روایتی که معتبر بود و مورد استناد ولایت حسب بود

دوباره بخوانم تکه شاهدش را که ببینیم از روایات این مطلب در می آید که باید مجتهد باشد یا نه؟ اگر ما در مسأله که اصل اجتهاد باشد اجماعی داشته باشیم که از بعضی از کلمات ممکن است که استنباط کرد یعنی اجماع منقول، اما اجماع محصل شاید به ضرس قاطع بگوئیم نیست و خیلی ها مطرح نکرده اند بلکه معظم مطرح نکرده اند.

روایت صحیحۀ محمد بن اسماعیل بن بزيع به حضرت جواد عليه السلام عرض می کند: مات كان رجل من اصحابنا و لم يومن و رفع امره الى قاضى الكوفه فصير عبدالحميد القيم بما له و كان الرجل خلف ورثة صغاراً و متاعاً و جوارى فباع عبدالحميد المتاع فلما اراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن اذ لم يكن الميت سر اليه الوصية و كان قيامه فيها بامر القاضى لانهن فروج، قال فذكرت ذلك لابي جعفر عليه السلام و قلت له يموت الرجل من اصحابنا و لا يوصى الى احد و يخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا فيبيعهن، او قال لقوم بذلك رجل متاً فيضعف قبله لانهن فروج فما يرى في ذلك؟ فقال اذا كان القيم به مثلك و مثل عبدالحميد فلا بأس. آیا عبدالحميد بن سالم مجتهد بوده و یا محمد بن اسماعیل مجتهد بوده اند. معلوم نیست.

روایت دیگر صحیحۀ علی بن رئاب: رجل مات و بيني و بينه قرائة و ترك اموالاً صغاراً و ممالیک غلماناً و جوارى و لم يوص فما ترى فمن يشتري منهم الجارية و يتخذها ام ولد و ما ترى في بيعهم؟ قال عليه السلام: ان كان لهم ولي يقوم بامرهم باع عليهم و نظر لهم و كان مأجوراً منهم. قلت فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية و يتخذها ام ولد؟ فقال لا بأس بذلك اذا باع عليهم القيم بامرهم، الناظر في يصلهم، و ليس لهم ان يرجعوا فيما فعله القيم بامرهم الناظر فيما يصلحهم. از کجای این روایت اصل اجتهاد بیرون می آید؟

روایت سوم: موثقه زرعه عن سماعة: في رجل مات و له بنون و بنات صغار و

کبار من غیر وصیة و له خدم و ممالیک و عقد (عقر) کیف یضع الورثة بقسمة ذلک؟  
قال العلیة ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلک کله فلا بأس.

چهارم: صحیحة اسماعیل بن نصر که مقدمه و سؤال همینطور بود از امام. حضرت در آخر اینطور فرمودند: ۱) عادل باشد و دیگری می گفت ثقه باشد. اینها هیچکدام نمی گوید مجتهد باشد و مسأله دان باشد) مسأله قدر متیقن هم در کار نیست چون دین در جانی است ما یک حکم مسلمی سابق داشته باشیم در سعه و ضیق زیاده و علت شروط. اصل مسأله مسلم است که یک اصلی دارد باید ثقه و عادل و مؤمن و اثنی عشری باشد. آیا باید مجتهد باشد؟ اگر شک کردیم نوبت به اصل می رسد و قبل از شک اطلاقات، این روایات از این جهت اطلاق دارد که مجتهد باشد یا نباشد مثل ولایت أب و جد. پدر ولایت بر بچه های صغار دارد، پدر پدر ولایت بر نوه های صغارش دارد آیا باید مجتهد باشند؟ بله باید مسأله دان باشد تا بداند که حقش تا چه حد است و هکذا وصی ولایت دارد و قیّم من قبل أب و جد پدری ولایت دارد.

اگر این را گفتیم معنایش این است که عدول مؤمنین ولایت حسبه شان در عرض مرجع تقلید و مجتهد می شود نه در طول آنها با شروط مذکوره. بلکه از بعض کلمات صاحب جواهر ممکن است کسی این برداشت را بکند ولو مکرر صاحب جواهر توی کلمات دیگرشان فرموده اند که ولایت عدول مؤمنین عند وجود الحاکم است و مجتهد اما بعضی جاها ایشان یک عباراتی دارد که در آنها می شود این را برداشت کرد که یکی اش را می خوانم: صاحب جواهر در کتاب وصایا ج ۲۸ ص ۲۷۷ می فرمایند: لو کان الولاية منحصره في احدهما (أب - جد پدری) صح حیثئذ الوصیة بالولاية منه (اگر وصیت کرد دیگر نوبت به حاکم نمی رسد چون وصی أب و جد پدری حکم خود أب و جد را

دارد حاکم ولی من لا ولی له است. أب وجدّ ولی هستند) و لیس هکذا الحاکم (حاکم حق ندارد برای بعد از خودش یک ولی ای تعیین کند.) لان امام الاصل موجود فی کل زمان و يتولى الامر عنه حينئذ حسبة عدول المؤمنین (اگر صاحب جواهر جاهای دیگر نمی فرمودند که ولایت عدول مؤمنین در طول ولایت حاکم است، این عبارت گویا بود گرچه فقیه گاهی نظرش عوض می شود) البته بعد ایشان بعد فرموده اند فتأمل.

اگر این حرف هائی که عرض کردم، فقهاء و اعاضم می فرمودند اینها را می فرمودند که اجتهاد هم شرط نیست می دیدیم حرف خوبی است، فقط گیر این است که فقهاء این را نفرموده اند. انسان هم به تنهائی جرأت نمی کند وارد میدان شود خصوصاً میادین احکام شرع اینگونه است.

## جلسه ۵۹۸

۲۰ ربیع الاول ۱۴۲۵

اینجا چند تا ملاحظه هست. الملاحظه الاولى: ظاهر فرمایش مرحوم محقق نائینی این است که ما قولی در باب ولایت حسبہ داریم، یعنی بعضی از فقهاء قائل شده‌اند به اینکه مؤمن ولو عادل و ثقه هم نباشد ولایت حسبہ دارد. من نرسیدم خود این قائل را تتبع کنم و ایشان هم ذکر نمی‌کنند که قائل چه کسی است. ایشان در تقریر مکاسبشان ج ۲ ص ۳۳۹ می‌فرمایند: و ممن ثبت له الولاية عدول المؤمنین و انما الکلام فی اعتبار العدالة فی المتصدین، آیا متصدی لازم است که عادل باشد. فقد وقع الخلاف فی اعتبارها علی ثلاثة اقوال: احدها اعتبار العدالة و ثانيها كفاية الوثاقة و ثالثها كفاية كون المتصدین من اهل الحق ولو لم يكونوا موثقین. یعنی نه عادل و نه ثقه است. ایشان بعنوان اقوال نقل فرموده‌اند. بعد فرموده‌اند و منشأ الاختلاف فی ذلك هو الاختلاف فی ظواهر الاخبار الواردة فی هذا الباب. ظهور روایات باب حسبہ برداشت از آن مختلف شده است.

انصافاً قائل کیست و چیست؟ بعید است که ایشان بدون اینکه قائل دیده

باشند نسبتی داده باشند. فقط چیزی که هست طبق روایاتی که خوانده شد قاعده‌اش این است که نه فقط ایمان کافی است و نه وثاقت، کفایه وثاقت در کلمات شیخ هم در مکاسب بود بعنوان احتمال و استظهار از بعضی روایات. چرا؟ چون بر فرض ما روایات مطلقه داشته باشیم که داشتیم. روایاتی که مطلق بود. در عین اینکه روایت مطلقه داشته باشیم، اما در بعضی از روایات معتبره مفهوم داشت و عقد السلب داشت و آن عقد السلبش تقیید می‌کند آن اطلاق را که یکی همان روایت صحیحۀ بود. فلا بأس اذا رضی الورثة و قال عدول في ذلك. این اذا، اذا شرطیه است و قام عدل هم عطف بر رضی است. یعنی حضرت دو شرط کردند: ۱- ورثه راضی باشد به این تقسیم ۲- عادل اینکار را کرده باشد. آنوقت شرط مفهوم دارد. یعنی اذا لم یرضی الورثة، او لم یقیم عدل في ذلك ففیه البأس. این لم یقیم عدل فی ذلك ففید البأس که مفهوم شرط است که خودش ظهور است این تقیید می‌کند منطوق روایات مطلقه را.

پس بر فرض ما روایات مطلقه داشته باشیم که مستند این قائل و قول باشد اما این اطلاق مقید به مفهوم شرط در صحیحۀ است، لهذا نمی‌توانیم ملتزم شویم.

ملاحظه دوم: عرضی که بعنوان بحث علمی عرض شد من دیدم مرحوم محقق نراقی در عوائد نقل فرموده‌اند و نسبت داده‌اند به میل محقق اردبیلی. عوائد چاپ سنگی ص ۱۹۸ - ۱۹۹. ایشان نسبت داده‌اند به محقق اردبیلی که مال به اینکه ولایت عدول مؤمنین در حسبه در عرض ولایت فقیه است نه در طولش، یعنی یک مؤمن عادل می‌تواند بدون استیذان از فقیه تولی امور حسبه را بکند. چرا؟ محقق اردبیلی دو دلیل و روایت از چهار روایتی که قبلاً گفته شد و محور بحث ولایت حسبه است. ۱- صحیحۀ اسماعیل بن سعد بود: اذا

رضی الورثة و قام عدل فی ذلك ۲- موثقة ساعة: ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس، که این دو روایت هر دو سنداً معتبر در مقام بیان هم هستند. چون به حضرت عرض می‌کند که کسی مرده و صغار دارد. تصرف در اموال صغار چگونه انجام می‌شود؟ در مقام بیان تمام حکم است. می‌خواهد آن کار را انجام دهد حضرت بعنوان یک کبرای کلی (استدلال محقق اردبیلی) فرمودند: اگر عادل است و در روایت دیگر فرمودند: اگر ثقة است عیبی ندارد و این اطلاق شامل می‌شود موردی را که فقیه موجود است و استیدان از او ممکن است. پس ولایت عدول مؤمنین روی این میل محقق اردبیلی در عرض ولایت فقیه است نه در طولش و نه در صورتی که فقیه نباشد، ایشان این را نقل کرده‌اند. اینجا دو اشکال به محقق اردبیلی شده است. این دو اشکال اگر تام باشد فبها وگرنه باید بیشتر بررسی کرد و مؤیدات و مقویاتی بر میل محقق اردبیلی دارد یا نه؟

محقق نراقی به محقق اردبیلی دو اشکال کرده‌اند: ۱- اجماع بر خلاف فرمایش محقق اردبیلی است. اجماع است که در طول است نه در عرض. می‌فرمایند: الا انه مخالفٌ لعمل الاصحاب، الثابت بالتبع و حکایات الاجماع و اختصاص جواز التصرف من العدول بصورة فقد الفقيه. پس این اجماع مقید اطلاقات روایات است که محقق اردبیلی خواسته‌اند به اطلاق تمسک کنند. فلا یکون (اطلاق که محقق اردبیلی می‌خواسته‌اند به آن تمسک کنند)، معمولاً به. پس ولو روایت مطلق است و مرحوم نراقی هم اطلاق را قبول دارند. اطلاق هم اماره است و حجیت دارد. اما این اطلاق مورد عمل فقهاء نیست.

اشکال دوم ایشان فرموده‌اند: تصرف فقیه در صورت وجودش و امکان تصرفش از تصرف عدول احسن است، دوم فرموده‌اند: عدم کون تصرفه

(عدل) احسن في صورة امكان الوصول الى الفقيه. قرآن کریم فرموده: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. اگر فقیه هست و عدل غیر فقیه هم هست، تصرف این عدل غیر فقیه از فقیه احسن نیست. پس باید این عدل مراجعه به فقیه کند. و فقیه تصدی کند یا فقیه همین عدل یا عدل دیگری یا ثقه دیگری و کالت و اذن دهد.

ما باشیم و موازین علمی که از خود این آقایان امثال محقق نراقی‌ها بدست آورده‌ایم. این دو اشکال بر محقق اردبیلی وارد نیست، عرض شد که نمی‌خواهم ملتزم به فرمایش محقق اردبیلی شوم، بحث علمی است و مقام فتوی نیست ولی اینها وارد نیست. چرا؟ اولاً: این اجماعی که با این تعبیرهای مختلف خواسته‌اند بیان کنند مرحوم محقق نراقی نه فقط مشکوک است مقطوع العدم است. یعنی قطعاً ما همچنین اجماعی نداریم. چرا چون شما بگردید از شیخ مفید گرفته تا زمان متأخرین ببینید چند تا از فقهاء اصلاً متعرض این مسأله شده‌اند تا بخواهید نسبت به آنها دهید، ولو ایشان نسبت به قولی نداده‌اند و فرموده‌اند عمل، این عمل از کجا کشف شده است؟ در تواریخ بگردید چند تا قصه اینطور پیدا می‌کنید. نمی‌خواهم عرض کنم در مقام ثبوت نیست همچنین چیزی، می‌خواهم عرض کنم در مقام اثبات ما نداریم و قطع بعدمش داریم. مسأله‌ای که ولایت عدول مؤمنین در طول است نه در عرض، از کجا درآمده است؟ بله فقهاء متأخرین هم گفته‌اند و ما هم ملتزم هستیم اما نه بعنوان اجماع فقهاء، عمل فقهاء برایش بوده است که ولایت عدول مؤمنین را در طول می‌دانسته‌اند. آنوقت ایشان می‌فرمایند: **الثابت بالتبع**. احوال علماء را بررسی کنید ببینید ثابت می‌شود تتبع یک همچنین چیزی؟ بحث، بحث طولیت است نه اصل ولایت و ثبوت ولایت. طولی بودن



ولایت مؤمنین نسبت به ولایت فقیه، در امور حسبه نه در ولایت عامه. بحث، بحث ولایت عامه نیست، بحث صرف امور حسبه است. اولاً: این مسأله مقطوع العدم است. ثانیاً: بر فرض که همچین چیزی ثبت. خود مرحوم محقق نراقی مکرر متعرضند. یک وقت ما روایتی داریم سنداً معتبر و دلالت تامه اطلاق دارد می‌گوئیم فقهاء اعراض از این سند کرده‌اند، اعراض کاسر سند است. اعراض از اطلاق کرده‌اند، اعراض کاسر دلالت است. خوب ما هم قبول داریم. و محقق نراقی که قائل هستند. اما اینکه عدم العمل کاسر باشد ولو در بعضی از کلمات است اما غالباً قائل نیستند. یعنی فرق است بین اعراض و عدم العمل. محقق نراقی ملای دقیقی هستند و اینجا کلمه اعراض را بکار نبردند چون اعراض نیست، اعراض معنایش این است که فقهاء روایت را دیده‌اند و عنایت به این جزئی و مسأله خاصه که طولیت یا عرضیت باشد داشته‌اند، مع ذلک قائل به طولیت شده‌اند نه عرضیت، این معنای اعراض است. نه اینکه فقهاء نگفته‌اند که عرضی هستند. فرق است بین اعراض و عدم عمل، عدم عمل همان مفهوم لقب باید حجت بداند کسی تا اینکه بگوئیم عدم العمل کاشف از اعراض است. عدم عمل که عقد السلب ندارد. اعراض عقد السلب دارد. ایشان هم نفرمودند: اعراض، عدم عمل به چه درد می‌خورد. بر فرض که اجماعی عملی باشد، این اجماع عملی عقد السلب نداشته باشد فقط عقد الایجاب داشته باشد این تلازم بینش نیست. مطلق عدم العمل لیس کاشف و ملازماً عن الاعراض. پس بر فرض که اجماعی باشد که نیست، عدم عمل اطلاق را خراب نمی‌کند. ثانیاً: شما تتبع کنید تفاسیر قرآن را در آیه شریفه و هم فتاوی فقهاء را منهم خود مرحوم محقق نراقی، از شیخ طوسی به اینطرف آنهایی که متعرض شده‌اند به تفسیر آیه شریفه در مواردش: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ

الْيَتِيمِ إِلَّا بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ ﴿﴾ احسن، افعال التفضيل است، افعال التفضيل هم در کتب ادبی می گویند و هم بالنسبه به خود همین آیه شریفه در تفاسیر و در کتب فقهیه مطرح است مسأله که افعال التفضيل به دو معنا می آید. گاهی به معنای بهتر و گاهی به معنای خوب است. می گوئید عالم از جاهل بهتر است آیا جاهل خوب است؟ العلم افضل من الجهل؟ جهل فضیلت است که علم افضل باشد؟ باب افعال التفضيل آنقدر در مطلق لفظیه استعمال شده که نزد ادباء اختلاف شده که آیا افعال التفضيل ظهور در افضلیت دارد یا مجمل است. احسن خیلی جاها بمعنای حَسَن است، حالا می گوئیم ظهور دارد و خودش یک بحثی است. بحث ادبی و فقهی است چون در روایات خیلی افعال التفضيل داریم. بر فرض بگوئیم که قائل هستیم که اگر ما بودیم و صرف صیغه تفضيل مجمل نیست و ظهور در افضلیت و احسنیت دارد، افضل یعنی بهتر. یعنی آن خوب است، این خوبتر است آن حَسَن است این حُسْنش بیشتر است؟ ظهور دارد. ولو بسیاری در مطلق الحُسْن استعمال شده باشد اما خیلی این حرف را قبول ندارند. اما نسبت به آیه شریفه که محقق نراقی کلمه احسن در آیه شریفه را اینجا آورده اند نسبت به آیه شریفه خود فقهاء مشهور بین فقهاء که یکی هم خود محقق نراقی هستند، اینها بر این هستند که احسن در آیه شریفه بمعنای حَسَن بمعنای اصل الحُسْن است نه بمعنای حُسْن بیشتر و لهذا در باب تصرف چه فقیه و چه اب چه جد که می خواهند بکنند سه قول در مسأله است: ۱- تصرف نباید مفسده داشته باشد. ۲- صرف المصلحه کافی است، لازم نیست اصلح باشد. این قول مشهور است که از احسن فقهاء صرف الحسن را استفاده کرده اند مفسرین هم جماعتی همین را گفته اند که احسن در اینجا ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ﴾، معنایش این نیست

که اگر پول یتیم را شما می‌خواهید و تجارتی بگذارید یک مضاربه‌ای ۱۱ درصد سود می‌دهد و یک مضاربه‌ای است که ۱۰ درصد سود می‌دهد. بر شما واجب است که ۱۱ درصد را انتخاب کنید. نه ۱۰ درصد را هم انتخاب کنید اشکالی ندارد باید مصلحت باشد در اموال صبی و مجنون. بله یک قول هم هست که می‌شود گفت اگر نادر است قلیل القائل است نسبت به قول مشهور. این است که باید احسن باشد.

پس همینکه ایشان فرمودند: تصرف عدل در مقابل فقیه احسن نیست، مگر احسن لازم است، مگر ما همچنین کبرائی نداریم، خود شما محقق نراقی این مطلب را قبول ندارید. برای یک شاهد از بسیاری از شواهد عبارتی از شیخ انصاری را نقل می‌کنم. در مکاسب ج ۲ ص ۵۷۵ می‌فرمایند: و اما لفظ الاحسن فی الآیه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، فیحتمل ان یراد به ظاهره من التفضیل (یعنی بهتر) و یحتمل ان یراد به الحسن ... ثم ان الظاهر من احتمالات الاحسن هو الاحتمال الثانی، اعنی التفضیل المطلق (نه افضلیه) شیخ اینجا ادعای ظهور می‌کنند. نمی‌گویند برداشت من این است می‌گویند ظاهر آیه این است.

پس اینکه مرحوم نراقی فرمودند: تصرف عادل با وجود فقیه و امکان مراجعه به فقیه احسن نیست، نباشد، مگر باید احسن باشد؟

رابعاً: ما از کجا همچنین کبرای کلی داریم که تصرف فقیه در اموال یتیم از عادل احسن خواهد بود همیشه؟ همچنین چیزی ما خارجاً داریم. فقیه در عملش اقواست. اما در تصرف احسن خواهد بود، ما همچنین کبرائی نداریم، بلکه ربما یقال گاهی یک عادل تصرف احسن باشد چون فارغ است و بقیه اینقدر تفرغ ندارند. این عادل که مشغله ندارد بهتر می‌تواند به یتیم برسد تا

فقیهی که ۱۰۰ تا مشغله دارد. بله علمش احسن نیست، بله اشکالی ندارد، به علم کاری ندارد. **وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ** یعنی تصرف در آن.

پس هر دو اشکال مرحوم محقق نراقی بر محقق اردبیلی ظاهراً وارد نیست، بحث در این می ماند که خود این حرف چون قائلین ندارد یا بسیار نیستند یا حتی محقق اردبیلی هم شاید لم یقل و مال، روی همین جهت است. لذا ما هم که ملتزم نمی شویم روی همین جهت است نه اینکه به مقتضای ادله اصولیه و فقهیه گیری در مسأله هست. از نظر علمی و بحث علمی خیلی گیر ندارد اما در مقام فتوی انسان فتوی نمی دهد.

ملاحظه سوم: یک فرمایشی مرحوم محقق نائینی دارند که یک حرف دیگر است و شاید دیگران هم فرموده باشند ولی من از ایشان دیدم. ولایت بر قاصرین برای پدر و جد پدری هست. بعد از او برای فقیه است و بعد از او ولایت به عدول مؤمنین می رسد. در آب و جدّ ولایت عرضی است نه طولی، یعنی، آب و جدّ معاً مستقلاً ولایت دارند. یعنی پدر می آید اموال صغیر را می فروشد، یا می خرد، تا سه روز خیار در حیوان هست، جد می آید قبل از سه روز فسخ می کند، حق دارد که اینکار را بکند. و بالعکس هم همینطور. نسبت به فقهاء و عدول مؤمنین، مرحوم محقق نائینی فرموده اند فقهاء این حق را ندارند، اما عدول مؤمنین این حق را دارند. یعنی یک صغیری است که دو عمو دارد. یک عمو جنس صغیر را می فروشد و یک عمو دیگر می آید فسخ می کند، درجائیکه خیار هست البته اگر مصلحت باشد. محقق نائینی فرموده اند: ولایت عدول مؤمنین مثل ولایت آب و جدّ است، در عرض هم هستند اما ولایت فقهاء در عرض هم نیست اگر یک فقیهی یک متولی برای یک مدرسه قرار داد، سال دیگر فقیهی دیگر حق عزل او را ندارد. ولو اینکه فقیه دوم به

مصلحت می بیند عزل این را. در آب و جدّ مسلّم است که در عرض هم هستند، اما نسبت به فقهاء و عدول مؤمنین نحن ابناء الدلیل، باید بینیم این مطلب چیست؟ آیا دلالت فقهاء و عدول مؤمنین مثل هم می ماند و هر دو در عرض هم هستند و هر دو در عرض یکدیگر نیست یا اینکه فرق می کند همانطور که محقق نائینی فرق گذاشته اند. این فرق را محقق نائینی از کجا آورده اند؟

## جلسه ۵۹۹

### ۲۱ ربیع الاول ۱۴۲۵

أب و جد ولایت دارند، حاکم شرع و عدول مؤمنین هم ولایت دارند، با اینکه به قول مشهور عدول مؤمنین ولایتشان در طول حاکم شرع است و حاکم ولایت در طول ولایت اب و جد است. بحث در کیفیت این ولایت است. ولایت أب و جد در عرض هم است و ظاهراً لا اشکال فیه. یعنی یک صغیر که پدر دارد و پدر هم پدر دارد، پدر و جد هر دو در عرض هم می‌توانند برای این صغیر، اگر پسر است زن عقد کنند و اگر دختر است شوهر برایش عقد کنند. اگر پدر می‌خواهد برای دخترش پسر عمویش و جد می‌خواهد پسر عمه‌اش را بگیرد و مفسده‌ای هیچکدام ندارد. هر کدام مقدماً عقد کرد دیگری حق ندارد و نمی‌تواند نقض کند. در حاکم شرع همینطور فرموده‌اند. فرموده‌اند: اگر یک حاکم شرع تصدی کرد. دو حاکم به عکس گفته‌اند. گفته‌اند اگر حاکم شرع تصدی کرد، حاکم دیگر حق تصدی ندارد. یعنی اگر یک حاکم شرع برای مسجد و مدرسه‌ای که متولی ندارد متولی تعیین نمود و تعیین قیم برای بچه‌ای کرد، یک حاکم شرع دیگر حق ندارد یک

متولی و قیّم دیگری تعیین کند حتی اگر در هر دو مصلحت باشد.

مورد بحث، بحث ما نحن فیه است که ولایت عدول مؤمنین چگونه است؟ از قبیل ولایت أب و جد است که در عرض هم هستند یا از قبل ولایت حاکم است که در طول هم هستند؟ یعنی اگر نوبت به عدول مؤمنین رسید. یک مؤمن مشغول این شد که این صغیر را جمع و جور کند با اموال خود صغیر، مؤمن دیگر آیا می‌تواند تصدی کند مثل أب و جد، یا نه نمی‌تواند تصدی کند مثل حاکم شرع؟ مرحوم میرزای نائینی به ضرس قاطع فرموده‌اند ولایت عدول مؤمنین در عرض هم هستند مثل ولایت أب و جد می‌ماند.

حاشیه مکاسب میرزای نائینی که تقریر و فرمایش ایشان است و به قلم حاج شیخ محمد تقی آملی است ج ۲ ص ۳۴۱: و ینبغی ان یعلم انه فرق بین تصدّی فقیه و بین تصدّی عدول المؤمنین فانّ التصدّی اذا کان من الفقیه بناءً علی ثبوت الولاية العامة له او کون الواقعة من وظائف القضاة لبعض الحسیّات فلیس لفقیه آخر ان یقوم بتصدّی ما تصدّاه الفقیه الاول قبله و هذا بخلاف تصدّی عدول المؤمنین حیث انه لما لم یکن بعنوان الولاية بل انما یتصدّی لأجل احراز کون الواقعة مما لا یجوز تعطیلها و ینحصر القیام بها بالعدل فلا مانع من دخول عدل آخر مع المتصدّی فیکون حکم عدول المؤمنین تحکم ولایت الأب و الجد حیث قد عرفت ان ولایتها کانت عرضیة فلکل واحد منهما الولاية فی عرض الآخر. و علی هذا فلو باع عدل مال یتیم لما رأى فی بیعه المصلحة و رأى العدل الآخر المصلحة فی فسخه صح منه نه فسخه لو کان البیع الاول خیارياً و کذا او عرضه عدل للبیع من شخص جاز لعدل آخر عرض للبیع من شخص آخر كما قال لكل من الاب و الجد ایضاً. ایشان در این فرمایش یک عده مطالب فرموده‌اند. که روی این حرفشان بنا کرده‌اند. نه آیه دارد که استظهار این مطلب شود حتی استناد به یک روایت هم نکرده‌اند. برای اینکه

ولایت عدول مؤمنین از نظر عرضیت و طولیت ولایت آب و جدّ است نه شبیه ولایت حاکم است.

باید بینیم ریشه این مطالب کجاست و چیست و دلیل چیست و از ادله نسبت به ولایت عدول مؤمنین چه برداشت می‌شود؟ آیا عدلی اگر تصرفی در امور ایتم کرد و عدل دیگر مصلحت را در این دید که در تصرفات او تصرف کند آیا می‌تواند بر خلافش عمل کند یا نه؟ میرزای نائینی می‌فرماید: بله حق دارد و مثل ولایت آب و جدّ است. و دو مثال هم زده‌اند.

در این فرمایشات چند مناقشه هست که این مناقشه‌ها باید جواب داده شود و تام نباشد تا فرمایش ایشان را بشود پذیرفت.

مناقشه اولی: فرمودند: فان التصدی (فرمودند مثل فقه نمی‌ماند مثل آب و جدّ می‌ماند ولایت عدول مؤمنین. چرا؟) اذا كان من الفقيه فليس لفقيه آخر ان يقوم بتصدي ما يتصداه الفقيه الاول. این لیس را گفته‌اند بنابر یکی از دو حرف، در ولایت فقهاء فرموده‌اند اگر کسی تصرف کرد دیگری نمی‌تواند تصدی کند و این مبنی بر یکی از دو مبناست. یا ما قائل به ولایت عامه شویم یعنی از باب ولایت عامه فقیه بگوئیم که ولایت حسبه دارد. چون ولایت حسبه یک صغری از صغریات ولایت عامه می‌شود. یا از این باب، آنوقت در ولایت عامه فقیه دیگر نمی‌تواند تصدی کند ما يتصداه الفقيه الاول. یا اینکه بگوئیم ولایت عامه، بگوئیم آن واقعه‌ای که در آن عدول مؤمنین تصدی می‌کنند از وظائف قضاء باشد در بعضی حسابات. یعنی قضاء عامه تصدی‌شان در امور حسبیه از آن قبیل باشد مثلاً فرض کنید مسأله یتیم که قضاء تصدی می‌کردند یتیمی که پدرش وصیتی نسبت به او نکرده که چه کسی او را اداره کند. در همچنین جائی که قضاات تصدی می‌کرده‌اند از این قبیل باشد.



این فرمایش ایشان هم طردش و هم عکسش مورد مناقشه است. هم اطراد و شمولش و ما هم مانع اعتبار بودنش را با طرداً در خود ولایت فقیه که ایشان می‌خواهند بگویند مثل آن نیست و اگر ما گفتیم به ولایت عامه یا گفتیم از اموری است که مورد تصدی قضات است. در آنجا چه دلیل داریم. ولایت فقیه ولایت حسبه را می‌گیرد. ایشان می‌فرمایند اگر این ولایت حسبه مبنی بر ولایت عامه باشد و ما قائل به ولایت عامه باشیم در همانجا ما یک دلیل حسابی داریم که اگر یک فقیه تصدی کرد، فقیه دیگر حق تصدی ندارد؟ چون ادله ولایت عامه که نمی‌گوید زید یا عمرو، اوصاف تعیین کرده است. اگر قائل به ولایت عامه شدیم این اوصاف هم منطبق بر آخوند و هم آسید محمد کاظم یزدی هم هست. فرضاً وقتیکه بر هر دو منطبق شد، چه می‌گوید اگر این تصدی کرد، آن دیگری حق تصدی ندارد؟ از سه جهت قاعده‌اش این است که هر دو حق تصدی داشته باشند: ۱- اطلاقات. وقتیکه گفته شد مجاری امور بید علماء بالله است. اگر یک مصداقش آخوند است و یک مصداقش آسید محمد کاظم یزدی است. اطلاق می‌گیرد و موردی را که او تصدی نکرده و موردی را که او تصدی کرده است. کجای اطلاق نوشته تا تصدی نکرده، پس هر دو را می‌گیرد. پس گیری در اطلاق نیست و قبل و بعد از تصدی می‌گیرد. از این که بگذریم استصحاب می‌گیرد. یعنی قبل از تصدی آسید محمد کاظم، آخوند ولایت داشت یا نه؟ بله. روز جمعه آسید محمد کاظم تصدی کرد، ما شک می‌کنیم که آخوند جواز تصدی‌اش منقلب به تصدی شد؟ اگر نوبت به شک رسید مقتضای استصحاب بقاء تصدی است، استصحابات ثلاثه: حکم تکلیفی، حکم وضعی، استصحاب موضوع، هر سه در اینجا جاری است. بر فرض از استصحاب هم بگذریم از اصل تنزیلی، و نوبت به اصل غیر تنزیلی رسید و

اصول عملیه غیر تنزیلیه، مقتضای اصل عملی جواز است یا عدم جواز؟ این همان بحث شک در قید است. وقتیکه ما شک کنیم که آیا تصدی آسید محمد کاظم مقید است به عدم تصدی آخوند؟ تصدی آخوند مقید است به عدم تصدی آسید محمد کاظم؟ شک در مقید مسرح برائتین شرعی و عقلی است. یعنی قید لا یعلمون است رفع ما لا یعلمون، این قید به ما نرسیده است به آیه، روایت و اجماعی و عقلی، قبح عقاب بلا بیان. پس در اطراد فرمایش ایشان هم مقتضای اماره، اصل تنزیلی و اصل غیر تنزیلی، مقتضای هر سه این است که مقید به عدم تصدی آخر نباشد. خوب ان قلت: موجب هرج و مرج می شود. اشکال ندارد ما هرج و مرج را قائل نیستیم، هر جا که موجب هرج و مرج شد آنجا را قائل نیستیم. هرج و مرج اخص مطلق از بحث است هرج و مرج یک عنوانی است مربوط به خودش، هر جا که بود نمی گوئیم. ما نمی توانیم به دلیلی استدلال کنیم که بین آن و بین موضوع بحث ما عموم من وجه است. بین هرج و مرج و تصدی دو تا فقیه عموم من وجه است. در تصدی آب و جدّ هرج و مرج لازم می آید یا نه؟ اگر آنجا هم لازم بیاید قائل نمی شویم با اینکه آقایان قائلند که در عرض هم هستند. هیچ حکمی با وجود هرج و مرج نمی تواند قوت داشته باشد. در همان جایی هم که در عرض هم هستند و فقهاء گفته اند و دلیل هم دارد اگر هرج و مرج شد دست برمی داریم.

کتابهای فقهی را ملاحظه کنید در استدلالها خیلی دقت می کنند که دلیل با مدعا متطابق باشد. نه بینشان عموم مطلق باشد از اینطرف یعنی اخص مطلق نباشد، نه اینکه عموم من وجه باشد. اگر عموم من وجه باشد نمی تواند دلیل برای آن باشد. فرض کنید اگر فلان حکم واجب، حکم حرام، اجتناب از حرام موجب هرج و مرج می شود، در حدود هرج و مرج از آن است بر می داریم. و

اما وظائف قضات: ایشان فرمودند: یا ولایت عامه قائل شویم آنوقت این ولایت حسبه یکی از صغریات ولایت عامه باشد یا اینکه از اموری باشد که قضات تصدی می‌کنند. چون قضات اگر تصدی کردند آنوقت عدول مؤمنین وقتیکه بخواهد تصدی کند، دیگری حق ندارد.

دو مسأله باید ثابت شود تا این فرمایش تام باشد: ۱- آیا ما موردی اصلاً در ولایت حسبه داشته‌ایم که قضات تصدی نمی‌کرده‌اند؟ قضات همه امور بنی امیه و بنی عباس را تصدی می‌کرده‌اند. ادله شرعیه برای مؤمنین جعل آن ولایت را قرار داده است. پس موردی نیست که قضات تصدی نمی‌کرده‌اند و ما بخواهیم بعنوان حسبه انجام دهیم، میت، یتیم، مال غائب، شوون صغیر و امثال این کارها را ولایت تصدی می‌کرده‌اند. آنوقت می‌آئیم سر عمده مطلب که فرمودند: *او کون الواقعة من وظائف القضاة لبعض الحسیات*. آنوقت باید این ثابت شود که قضاة اگر یکی‌شان تصدی می‌کرد، دیگری تصدی نمی‌کرد. آنوقت اگر اینطور بود عدول مؤمنین را هم از آنجا بگوئیم. قاضی چگونه بوده است؟ اگر یک قاضی اموال یتیم را تصدی می‌کرده، قاضی دیگر حق تصدی داشته یا نه؟ قاعده‌اش این است که قاضی دیگر حق نداشته که تصدی کند. ایشان می‌خواهند بفرمایند عدول مؤمنین، ولایتشان مثل ولایت اب و جد است که حق دارد و اگر مؤمنی بیع کرد، مؤمن دیگر فسخ کند. اولاً: قضات بنائشان بوده که با تصرف یک نفر، دیگر تصرف نمی‌کرده است. پس ایشان باید این را دلیل بگیرند که ولایت عدول مؤمنین مثل ولایت فقیه می‌ماند که تصرف جائز نیست نه مثل ولایت اب و جد که تصدی جائز است. ثانیاً: اگر اینطور بوده که اگر قضات در چیزی تصرف می‌کرده‌اند، قاضی دیگر حق تصرف داشته، باید در ولایت حاکم هم همین را بگوئیم. چطور جمع کرده‌اند بین قول باختلاف

ولایت حاکم و ولایت عدول مؤمنین و بین تحویل به اینکه قضات در حسیّات چکار می کرده اند؟ علی کل مورد مناقشه خواهد بود. اگر قضات تصدی می کرده اند نه اینکه قاضی دیگر تصدی کرده، در ولایت حاکم هم باید بگوئیم تصدیّی جائز است اگر قضات تصدی نمی کرده اند، در ولایت عدول مؤمنین هم بگویند تصدی نمی کرده اند. چون بالتّیجه هر دو تا ولایت حاکم و ولایت عدول مؤمنین در حسیّات نه ولایت عامه، گفته اند چون قضات اینطور می کرده اند، امام علیه السلام آنچه قاضی انجام می داده برای عدول مؤمنین قرار داده اند و این علی سبیل منع الخلو اشکال لازم می آید. این اشکال را چطور حل می فرمائید؟ یا باید بگوئید قضات تصدی احدهم مانع بوده از تصدی دیگری، در عدول مؤمنین این را بگوئیم یا بگوئیم پیش قضات مانع نبوده، در ولایت حاکم این را بگوئیم. جمع بین اختلاف نظر بین ولایت حاکم و ولایت مؤمنین در امور حسبه بین تحویل به قضات. چون قضات دو گونه که نبوده اند، یک گونه بوده اند. و تنظیر به آنها شده از باب یک قضیه خارجیّه.

فرمایش دیگر ایشان فرمودند: تصدی عدول مؤمنین حیث انه لم یکن بعنوان الولایه. ایشان یک فرمایشی را استظهار کرده اند و آن این است که برداشت ایشان اینگونه است که پدر و جد و قتیکه در اموال صغیر تصرف می کنند، شارع آنها را ولی قرار داده است. ولایت یک مرتبه ای از ملک است. شما که مالک لباس و پول و زندگی تان هستید حق تصرف دارید، شارع آمده این ولایت را نسبت به صغیر که خودش حق تصرف ندارد و مصلحت خودش را نمی فهمد، این حق تصرف را برای پدر و جدّ قرار داده است. اگر آنها نبودند برای حاکم و اگر حاکم نیست برای عدول مؤمنین قرار داده. ولایت یعنی تولی و تصدی، یعنی شخص عاقل و رشید خودش پولش را

می‌دهد می‌خرد و می‌فروشد و خودش یتولی. ولی صغیر خودش حق ندارد و اگر انجام دهد شارع امضاء نکرده است، ولی او که پدر و جدّ باشند، حاکم شرع و عدول مؤمنین باشند در اموالش تصرف می‌کنند. مرحوم میرزا می‌فرمایند: ولی و جدّ ولی هستند. حاکم ولی است ولی عدول مؤمنین ولایت ندارند، تصرف عدول مؤمنین ولایت نیست، لابدّیت و ناچاری است از باب اینکه اگر کسی اموال صغیر را تصدی نکند یا پول تلف می‌شود یا صغیر. پس فرق گذاشته‌اند بین تصدیّ آب و جدّ و حاکم و بین تصدی عدول مؤمنین که فرموده‌اند این ولایت نیست. فرمودند: و هذا بخلاف تصدی عدول المؤمنین حیث انه لما لم یکن بعنوان الولاية (البته مقصودشان نیست که عدول مؤمنین بعنوان ولایت تصدیّ نمی‌کنند چون شارع به اینها بعنوان ولایت اجازه نداده است) بل انما یتصدی لاجل احراز کون الواقع مما لا یجوز تعطیلها و ینحصر القیام بها بالعدول. یعنی عدول مؤمنین ولایت ندارد و از باب ناچاری است که این تصرف را می‌کنند. این فرمایش ریشه‌اش چیست؟ عدول مؤمنین ولایت ندارد؟

عدول مؤمنین در طول حاکم هستند، حاکم در طول پدر و جدّ، اما می‌گویند اگر پدر و جدّ نبود و حاکم نبود نوبت به عدول مؤمنین می‌رسد. عدول مؤمنین ولایت ندارند. چرا؟ این را اصل مسلّم گرفته‌اند. ما یا باید آیه و یا روایت و یا اجماع و یا دلیل عقلی ملزم داشته باشیم و یا اصل عملی داشته باشیم که این را بگوییم. ادله را که بررسی می‌کنیم اگر ایشان بجای اینکه بگویند ولایت ندارد عدول مؤمنین از باب لابدّیت است شاید سهل‌تر بود برای آن اقامه دلیل. اولاً للاطلاق است، ولایت عدول مؤمنین را فقهاء از کجا درست کرده‌اند؟ از همین چند روایتی که سابقاً خوانده شد در امور حسبه،

صحیحهُ محمد بن اسماعیل، صحیحهُ اسماعیل بن سعد و موثقه سماعه و علی بن رئاب، ما باشیم و ظاهر این روایات، ظاهرش ولایت است و عدول مؤمنین تصدیشان، تصدی ولایت است.

## جلسه ۶۰۰

۲۲ ربیع الاول ۱۴۲۵

مرحوم میرزا فرموده بودند تصدی عدول مؤمنین حیث انه لما لم یکن بعنوان الولایه. می خواهند بفرمایند ولایت عدول مؤمنین عرضی است نه طولی، به این معنی که وقتیکه یک مؤمن تصدی کرد این تصدی مانع نیست از وجود ولایت برای مؤمن دیگر از تصدی، استدلال به با این فرموده‌اند که تصدی نه بعنوان ولایت بوده است.

مسأله ولایت در ولایت حسبه خود تصدی و قولی به یک معناست یعنی کسی یتولّی فلان امر را یعنی یتصدی ذلک الامر فقط فرقی این است که یک لازم و یک متعدی به این معنا، شاید هر دو لازم و متعدی آمده باشد. خلاصه ما این ولایت را که هست یا نیست از کجا می‌خواهیم استفاده کنیم؟ مرحوم میرزا می‌خواهند بفرمایند نسبت به عدول مؤمنین همانطور که صریح کلامشان بود، ولایت نیست. در اینجا عرض می‌شود که هم از بعضی از روایات استفاده می‌شود که نسبت به عدول مؤمنین در امور حسبه ایضاً ولایت است و هم فقهاء این را غالباً فهمیده‌اند. آنها هم تعبیر به ولایت کرده‌اند و همین معنا را از

روایات برداشت کرده‌اند. اما روایات یکی صحیحۀ علی بن رئاب بود که فرمودند: **اذا كان لهم (ایتام) ولیّ یقوم بامرهم**. خود ماده ولایت را حضرت در اینجا بکار برده‌اند بعد فرمودند: **اذا باع علیهم القیم بامرهم**، قیم یعنی ولی یعنی القائم بالشؤون ظاهر این قیم همان ولی هست گذشته از اینکه در صدر روایت خود حضرت تعبیر به الولی کرده‌اند در مورد عدول مؤمنین. بعد از همین روایت دارد: **ولیس لهم ان یرجعوا فیما فعله القیم بامرهم الناظر فیما یصلحهم**. خود ایتام که مالکین هستند حق اعتراض ندارند به قیم، پس معلوم می‌شود که این تصدی و ولایت نفوذ دارد، و قتیکه عدل مؤمنین تصدی کرد و تصرف کرد، در عرض او یک مؤمن دیگر نمی‌تواند تصرف کند و خودشان هم حق ندارند. آیا از این روایات استفاده می‌شود که نسبت به عدول مؤمنین ولایت است مثل ولایت حاکم، با اینکه این به قول مرحوم میرزای نائینی اخراج الامر عن التعطیل الذی لا یجوز. که چون بناست که اموال ایتام تلف نشود مؤمن باید تصدی کند و در همین حد است. نه اینکه مؤمن که تصدی می‌کند ولایت دارد و شارع برایش جعل ولایت کرده است.

روایت دیگر صحیحۀ ابن بزیع بود در فرمایش حضرت جواد علیه السلام در جواب فرمودند **اذا كان القیم به مثلک و مثل عبد الحمید و لا بأس**. قیم ظهور در ولایت دارد. که آن قاضی جور، عبدالحمید بن مسالم را ولی قرار داده بود ولی بر آن ایتام ظاهر روایات که اینها نمونه‌هایی از آن بود اینکه ولایت است.

فقهاء هم خلفاً بعد السلف همینطوری که نسبت به حاکم تعبیر کرده‌اند به ولایت فقیه و حاکم، همینطور فرموده‌اند اگر حاکم نبود و دسترسی به او نبود نوبت به ولایت عدول مؤمنین می‌رسد.

جواهر ج ۲۷ ص ۸۲: می‌فرمایند: **عدول المؤمنین لأنّ الولاية لهم مع عدم**



الحاکم تعبیر ولایت فرموده‌اند.

مرحوم آخوند در حاشیه مکاسب ص ۹۶ می‌فرمایند: *الولاية للفقیه لانه القدر المتیقن... كما ان عدول المؤمنین فی صورة فقده (فقیهه) یکون كذلك یعنی همانطور که حاکم ولایت دارد. در صورت فقد حاکم عدول مؤمنین ولایت دارند.*

عروه در چند جا متعرض شده‌اند و تعبیر به ولایت کرده‌اند: ۱- در غسل میّت و تجهیزش: *فصل فی مراتب الاولیاء (جمع ولی و ولایت) مسأله: ۱- ثم الحاکم الشرعی، ثم عدول المؤمنین، عدول مؤمنین و حاکم را در یک نسق ذکر کرده‌اند؛ با این فرق که این دو در طول هستند، عدول مؤمنین بعد از حاکم هستند و فرقی بینشان نگذاشته‌اند. غالباً هم اینجا اعظم یکی‌شان هم خود مرحوم میرزای نائینی که مستشکل هستند در مسأله و فرمایش ایشان را نقل می‌کنم، خود ایشان در اینجای عروه حاشیه نکرده‌اند که نه، نسبت به حاکم ولایت است و نسبت به عدول مؤمنین ولایت نیست. بله یک بحثی هست که نمی‌خواهم وارد آن بحث شوم و آن این است که اصلاً از ریشه این کار فقیه و کار عدول مؤمنین ولایت است یا نه؟ بعضی اشکال در اصل کرده‌اند، یعنی فرق بین فقیه و عدول مؤمنین هر کدام در مرتبه خودش نگذاشته‌اند. حتی مستشکلین. آنهایی که اشکال کرده‌اند در ولایت بین فقیه و عدول مؤمنین فرقی نگذاشته‌اند و گفته‌اند نه فقیه ولایت دارد، حتی ولایت حسبیه هم برای فقیه نیست ولایت نیست، نه عدول مؤمنین دارند. اما این تفصیلی که مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند در حاشیه مکاسب که سابقاً عبارت ایشان را خواندم که بالنسبه به فقیه ولایت است و بالنسبه به عدول مؤمنین اخراج الامر عن خیر تعطیل الذی لا یجوز، است این فرمایش را غیر از ایشان ندیدم و از روایات*

هم این حرف در نمی آید، اگر ولایت هست نسبت به هر دو هست هم فقیه و هم عدول مؤمنین و اگر هم نیست نسبت به هر دو نیست. ظاهر روایات این است که چرا ولایت هست و فرقی نمی کند فقیه با عدول مؤمنین در اصل ولایت.

مرحوم میرزا بعد فرموده اند فیکون حکم عدول المؤمنین لحکم ولایت الأب و الجدّ. عرض شد که پدر و جدّ ولایتشان عرضی است. ولایت فقیه با یک فقیه دیگر عرضی نیست، که این معنا که فقیه که تصدی یک امری کرد فقیه دیگر حق تصدی آن امر را ندارد. ایشان می فرمایند: عدول مؤمنین مثل فقهاء نیست مثل أب و جدّ است.

اینجا دو عرض مختصر هست: ۱- ظاهر ولایت چیست؟ یعنی حضرت که در صحیححه علی بن رثاب فرمودند: ان کان لهم ولی، این ولی کلمه عربی است، ظهور در چه دارد؟ در عرضیت است یا طولیت. یعنی اگر ولی این شروع به کاری رسید ولی دیگر می تواند تصرف کند، یعنی تصدی احدهما شرط لا است به تصدی دیگر یا لا بشرط است. مطلب دیگر اینکه از کجا این ولایت عدول مؤمنین را ایشان نظیر ولایت أب و جدّ گرفته اند؟

اما مطلب اول: مستظهر از کلمه ولایت این است که به شرط لا است نه لا بشرط. یعنی چه؟ یعنی اگر پدری دارد سفر می کند و چند اولاد دارد و اولادش را امر کرده که کارهای خانه را اداره کنید تا من برمی گردم. یکی از فرزندان گفت امروز می رویم فلان غذا را می خریم، دیگری گفت نه فلان غذا را نخیریم هر یک حق دارند نظر دهند. اگر یکی سفارش فلان غذا را داد و هنوز نیاورده اند. آیا دیگری حق دارد که برود یک غذای دیگری برای اینها بگیرد؟ ظاهر ولایت چیست و ظواهر حجت است که اگر گفت همه شما ولی

هستید علی سبیل البدل؟ ظاهر این است که استظهار از این ولایت شرط است یعنی تا آن تصدی نکرده و یکی قیام نکرده همه علی السواء هستند، بمجردی که یکی تصدی کرد دیگران ولایت ندارند. اگر متصدی نمی‌تواند انجام دهد و یا نتوانست و رها کرد، دیگران ولایت اولشان سر جایش هست.

۲- اینکه مرحوم میرزای نائینی فرمودند مثل ولایت آب و جدّ می‌ماند این مثلث از کجاست؟ خود ایشان فرمودند از کجاست؟ من عرض می‌کنم اگر ولایت معنایش بشرط لا بود، در باب پدر و جدّ ما دلیل خاص داریم که به شرط لا نیست و لا بشرط است و دلیل خاص هم روایات است. از روایات آب و جدّ که روایات متعدده هم هست و مرحوم شیخ هم در مکاسب ذکر کرده‌اند، از اینها برداشت می‌شود که علی نحو لا بشرط است آب و جدّ یعنی بمجرد اینکه آب نظرش شد که برای دختر صغیرش فلان پسر را عقد کند، این مانع نمی‌شود که جدّ، پسر عمه این دختر را برایش عقد کند.

یکی دیگر استدلالی که ایشان فرمودند در ولایت عدول مؤمنین: حیث انه لم یکن بعنوان الولاية (در عدول مؤمنین) بل انما يتصدى لاجل احراز كون الواقع مما لا يجوز تعطيلها (یتیم پول دارد و نمی‌تواند در مصلحتش عمل کند) و ينحصر القيام بها بالعدول (چون فقیه و پدر و جدّ نیستند منحصر می‌شود قیام امور ایتم به عدول مؤمنین) فلا مانع من دخول عدل آخر مع المتصدى. بخاطر رفع تعطیل و چون تعطیل جائز نیست و باید رفع شود چون هدف این است که نباید یتیم بی سرپرست باشد و پول یتیم بی حافظ باشد لهذا پس اگر یک عدل سرپرستی را به عهده گرفت، موجب نمی‌شود که عدل آخر نتواند تصدی کند.

به نظر می‌رسد که هذا علی العکس اول. چرا؟ چون اگر ملاک این است

که مرحوم میرزا فرمودند که صرف این است که یتیم بی سرپرست نماند و مالش بی حافظ نباشد، اگر این است که بمجرد اینکه یک عدل مؤمن تصدی امر را بعهده گرفت برای عدل مؤمن دیگر موضوعی نمی ماند چون یتیم بی سرپرست با سرپرست شد و مالش حافظ دار شد. اگر ایشان این استدلال را برای عکس می کردند اولی بود. ایشان می فرمایند چون مسأله ولایت نیست که اگر این ولایت دارد چطور آن یکی در عرضش ولایت دارد. مسأله این است که یتیم و اموالش نباید بی سرپرست باشد و مال یتیم نباید از بین برود. پس اگر یک عدل تصدی کرد و سرپرست شد مانع از تصدی دیگر نیست این برایش موضوع نمی شود و یتیم بی سرپرست نیست با سرپرست است.

والحاصل این است که فقهاء اینطور استفاده نکرده اند و این را نفهمیده اند بلکه تصریح یک سیاق کرده اند هم کلمه ولایت را که مرحوم میرزای نائینی نفی کردند و فقهاء در باب عدول مؤمنین تعبیر کرده اند و هم ولایت عدول مؤمنین را جانشین ولایت حاکم قرار داده اند.

دیگر اینکه در عین اینکه می گویند نسبت به عدول مؤمنین ولایت نیست اما نظیر ولایت آب و جدّ است نه نظیر ولایت حاکم، در حاکمین حق تصدی برای ثانی مع تصدی الاول نیست ولی برای آب و جدّ هست، در مؤمنین هم نمی گویند این حق هست.

پس بالتیجه نسبت به عدول مؤمنین آیا ولایت عرضی است به این معنا یا طولی است؟ هم ظاهر روایات که کلمه ولایت تعبیر فرموده اند در بعضی و هم استفاده فقهاء مؤیدش است، به نظر می رسد همین که فقهاء استفاده کرده اند ظاهر همین است که اینهم ولایت است، فقط بله بحث است که همانطور که سابقاً صحبت شد ولایت عدول مؤمنین در وقتی است که حاکم

شرعی نباشد یا نتواند تصدی کند یا اینکه به او دسترسی نباشد و عسر و حرج باشد، آنوقت نوبت به عدول مؤمنین می‌رسد و گرنه در اینکه ولایت هست و در اینکه این به شرط لا است یا لا بشرط است فرقی نمی‌کند در باب آب و جدّ هم ولایت بشرط لا است، ظهور لفظ و ظهور خارجی عقلائی و لکن در آنجا دلیل داریم و اطلاقات و بیشتر از اطلاقات دارد. به حضرت عرض کرد پدر می‌خواهد فلان تصرف را بکند و جدّ تصرف بر عکس کند حضرت فرمودند: این دختر و پدرش مال جدّ هستند. حالا ادله از دو طرف هست یا نه، آن بحث آب و جدّ است که مورد بحث ما نیست. بالنسبه به ولایت حسبه که آیا پدر هم حق دارد که خلاف نظر جدّ انجام دهد یا از یکطرف است که جای خودش است.

پس برداشت اینطور می‌شود که ولایت عدول مؤمنین قبل ولایت فقیه است در اینجهت که بشرط لا است، هم از روایت اینطور برداشت می‌شود و هم ظاهر ماده ولایت به نظر می‌رسد که اینطور باشد و فقهاء هم غالباً تعبیر ولایت کرده‌اند. خود مرحوم میرزای نائینی هم که این تفصیل را فرموده‌اند جاهائی که صاحب عروه حاکم و عدول مؤمنین را پشت سر هم تعبیر به ولایت کرده‌اند آنجاها را حاشیه نکرده‌اند. حالا یا حاشیه عروه قبل بوده و بعد نظرشان عوض شده یا هر چیزی دیگر. علی کل خود ایشان در حاشیه عروه همان ولایت حاکم را برای ولایت عدول مؤمنین می‌دانند.

## جلسه ۶۰۱

### ۲۵ ربیع الاول ۱۴۲۵

در روایت حسبه عرض شد که گفته‌اند اعلمیت شرط نیست، عدالت و وثاقت حولش صحبت شد. حالا بحث این است که ذکورت شرط است یا نه؟ یعنی فرض کنید مادر این ایتام یا عمه و خاله و خواهرشان یک خانم عادل است اگر عدل شرط باشد، ثقه است بنابر اشتراط و ثاقت، آیا باید این عدول المؤمنین که می‌گویند مرد باشد، یا نه؟ من در کتاب‌هایی که دم دستم هست ندیدم که کسی متعرض این مسأله شده باشد.

بدواً به نظر می‌رسد که سه احتمال دارد: ۱- اشتراط مطلقاً ۲- عدم اشتراط الذکور مطلقاً ۳- التفصیل بین اینکه اگر عدل مؤمن باشد نوبت به مؤمنه گفته‌اند نمی‌رسد، یا اینکه عدل مؤمن نباشد، بخواهد نوبت به رجل فاسق برسد چون در حسبه همانطور که آقایان می‌گویند شاید متسالم علیه باشد بین متأخرین که اگر عدول مؤمنین نبود یا نتوانست تصدی کند یا محذور داشت یا هر چیزی دیگر نوبت به فساق می‌رسد. که اگر امر دائر بود بین عادل رجل و امرأه عادل، نوبت به امرأه نمی‌رسد اما اگر امر دائر شد بین مؤمن فاسق یا

امرأه عادله، اینجا امرأه مقدم است.

اینجا یک مرحله دلیل داریم که اگر دلیل داشته باشیم نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و یک مرحله دیگر داریم که اگر دلیل نداشتیم و مقنع نبود و نوبت رسید به اصل عملی، آقایان شیخ، صاحب جواهر و غیره گاهی قبل از بحث دلیل بحث اصل عملی را می‌کنند برای اینکه نه چون اصل عملی مقدم است، لا اشکال که اصل عملی وقتی نوبت به آن می‌رسد که ما دلیل نداشتیم، اما بخاطر اینکه بیان کنند که اگر ادله تام نشد و بجائی نرسید، مقتضای اصل چیست؟ مقتضای اصل عملی عدم اشتراط است مثل جاهای دیگر، اگر شک کردیم که این متصدی حسبه که ولایت دارد بنابر مشهور باید مرد باشد یا نه اگر زن هم بود اشکالی ندارد. چه احتمال اول و چه احتمال دوم و چه سوم. چه در عرض رجل عادل و چه در عرض رجل فاسق اگر شک کردیم و نوبت به اصل رسید، همیشه هر تقيیدی و هر تضيیقی اگر شک شد اصل عدم تقيید است. یعنی اگر شک کردیم که شارع قید کرده یا نه؟ اصل عدمش است که در باب مرجع تقلید صحبت شد و بعضی شروط مرجع تقلید را به حدود ۱۹ یا ۲۰ تا رسانده‌اند. و یک عده از فقهاء هم دنبال آن شروط بوده‌اند، اما مشهور قدیماً و حدیثاً بنائشان بر این است که اگر شک کردیم که شرط بصر یا کتابت در مرجع تقلید هست یا نه؟ کسانی که نفی کرده‌اند به چه چیزی تمسک کرده‌اند؟ غیر از اطلاعات که اگر داشته باشیم اما بنابر جمهره‌ای از متأخرین که می‌گویند در باب تقلید ما اطلاعات نداریم و ادله لفظیه یا معتبر نیست و اگر موردی از آن معتبر باشد این ناظر به اصل جواز تقلید است نه حدود یا شروطش. تمسک به عدم اشتراط نموده‌اند.

اگر شک کردیم در هر ضیعی و تضيیقی از قبل مولی و مشرع مورد شک

شد این شرط و قید، يعلمون است یا لا يعلمون؟ لا يعلمون است، رفع ما لا يعلمون این قید و شرط مبین است وصال بیانه الینا؟ نه. قبح عقاب بلا بیان برائت شرعیه و عقلیه. اینجا هم مثل جاهای دیگر می ماند و اگر در مواردی که مطرح شده از بزرگان و حالا هم گاهی مطرح می شود که اگر شک کردیم در جواز و شک کردیم در اینکه ولایت زن نافذ است یا خود زن که عادلّه متقیّه است شک می کنیم که برایش تصرف جائز است در اموال این یتیم یا غایت اصل عدم جواز است. این اصل عدم جواز محکوم است و چون مسبب است از شک در جواز و شک در نفوذ، اگر گفتیم اصل عدم اشتراط، موضوع عدم جواز و عدم نفوذ که شک باشد تعبداً برمی دارد. این ظاهراً خیلی حرف ندارد و مرحوم شیخ پیچ و مهره هایش را در رسائل و مکاسب محکم کرده اند. اما در مقام دلیل آیا دلیلی بر اشتراط ذکوریت داریم در ولایت حسبّه یا نداریم؟ سه دلیل ممکن است برایش ذکر شود: ۱- عمده دلیل اول است که اگر تام شد فبها و گرنه دو دلیل دیگر تام نیست و آن ارتکاز است. اگر صغرای ارتکاز تام شد که ارتکاز متشرعه این است که تولی امر یک کسی که قبض و بسط ندارد و صغیر است مصالحش را نمی فهمد، آن طرف متولی هر کار کند، انجام داده و یا وقف است، این اموالش را برمی دارد و در آن به نفع یتیم و مجنون و مسجد تصرف می کند. این تولی امور یک امری یا شخصی که حول و قوه ندارد گفته شود که مرتکز متشرعه این است که شارع این امور را ایکال به مرأه نمی کند. روی جمع جزئیات مختلفه از جهات مختلفه و از هر کجا که این ارتکاز شد، کبری را ما قبول داریم و آقایان هم غالباً قبول دارند که اگر ارتکازی شد تمسک به ارتکاز می کنند و وجه کبری هم اینجهت هست که کاشفیت عقلائیّه دارد و طرق اطاعت و معصیت عقلائیّه است مثل ظواهر و



نقل ثقة، که کاشفیت عقلائییه دارند. ارتکاز متدینین کشف عقلائییه می‌کند ولو ما شک شخصی کنیم، اگر ظهور نوعی بود حجیت دارد. چرا؟ بخاطر اینکه در مقام تنجیز و اعدار طریقت عقلائییه اگر شارع آن طریقت را حذف نکرده باشد مثل قیاس و رأی و استحسان، حجیت دارد. حجیت له و لا از هر دو طرف. اگر این صغری درست شد فیها که باید دید همچنین صغرابی هست یا نه؟ در باب ولایت حسبه آن ارتکاز متدینین و متشرعه بر این هست که باید مرد باشد یا نه؟ اگر ارتکاز دارد که دلیل است. این بحث خیلی ندارد. چون بحث خارج است یعنی قضیه خارجیه است. باید ببینیم آیا ارتکاز عند المتدینین هست یا نه؟ و اگر شک دلیل کردیم مسرح اصالة عدم الدلیل است و باز نتیجه حکم با جائی می‌شود که بگوئیم ارتکاز نیست.

از اینکه بگذریم به دو وجه دیگر ممکن است استفاده شود که هر دو تام نیست: ۱- در روایات حسبه که خوانده شد سابقاً، ضمائر، ضمائر مذكر است و خاص به مذكر و این ضمیر ظهور دارد که باید مذكر باشد نه مؤنث: اذا كان القیم به، قیم به مذكر برمی‌گردد. یا اذا باع علیهم القیم بامرهم، باع، البته فعل مذكر یا بعدش معلوم می‌شود که مراد مذكر است یا مؤنث، شاهد قیم است و قیم که مذكر شد باع هم مذكر می‌شود. روایت دیگر داشت: وقام عدل فیه ذلک، عدل ظهور در عادل دارند نه عادلته. از این مهمتر تصریح موثقه سماعة است به کلمه رجل، ان قام رجل ثقة قاسم ذلک کله فلا بأس، در سیاق شرط است که مفهوم دارد. یعنی ان لم یقم رجل ثقة، اعم از اینکه قامت امرأة ثقة ام لم تقم امرأة ثقة یا قام رجل غیر ثقة.

اگر ما باشیم و ظهور، جای مناقشه هست. هم اول و هم دوم. چرا؟ یک بحثی اینجا هست و آن این است که ما در لغت عرب مفرد مؤنث داریم چه

اسم ظاهر یعنی اسم مثل التی، اسماء موصوله که خاص به مؤنث است و چه ضمیر مثل هی. جمع مؤنث هم دارم، یعنی الجمع الخاص بالمؤنث، چه ضمیر قبل هُن و چه اسم مثل اللاتی. اما ما ضمیر خاص به مذکر چه مفرد و چه در تشبیه که مشترک است بلا اشکال مثل هما، انهما که برای مذکر و مؤنث است اما آیا در مفرد بالنسبه به مذکر چه مفرد و چه جمع، آیا ما اسم مختص داریم، ضمیر مختصر مورد مذکر. "هم" ضمیر الجمع المذکر، قید کرده‌اند. در اسم اشاره این مالک می‌گوید: بذا لمفرد مذکر اشر خاص به مفرد مذکر و الذین، خاص به جمع مذکر و هم خاص به جمع مذکر است، در کتابهای صرف و نحو غالباً تصریح شده است. آیا این مطلب تام است؟ التی فقط برای مفرد مؤنث است، هی، مفرد مؤنث، اما آیا "هو" خاص به مذکر است یا اعم از مذکر و مؤنث است؟ "هم" خاص به مذکر است یا اعم از مذکر و مؤنث است؟ یعنی اگر مذکر و مؤنث با هم بودند آیا باز "هم" می‌گوئیم، یا قابلیت تأنیث که نبود باز "هم" می‌گوئیم "یا هو" می‌گوئیم یا اینکه خاص به مذکر است که به نظر می‌رسد هم روی تبادر ذهنی که علامت حقیقت است و هم روی عدم صحت سلب که علامت دیگر حقیقت است و هم روی اطراد که علامت دیگر حقیقت است و هم روی ظاهر موارد استعمال، که برگشتش به همان اطراد و عدم صحت سلب است و تبادر می‌شود، از اینها برداشت می‌شود که ما چیزی که خاص به مفرد مذکر باشد نداریم. خدای تعالی نه مذکر است و نه مؤنث، جسم نیست، آیا قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، هو خاص به مذکر است. قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا معنای متبادر از آن، آن مردهائی که قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ؟ یا آن اشخاصی که گفتند قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ چه مرد و چه زن. متبادر چیست؟ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، آیا یعنی ای

مردهائی که ایمان آورده‌اید؟ زنها را بخاطر دلیل اشتراک بگوئیم اینها هم حکم شاملشان می‌شود یا نه اصلاً الذی خاص به مردان نیست، در زنها هم استعمال می‌شود فقط خاص به زنها نیست، اللاتی خاص به زنهاست. آیا الذین و آمنوا تبادر می‌کنند خصوص رجال؟ اطراد هست، صحت سلب از نساء دارد یا عدم صحت سلب است. بله اگر تقابل شد این ظهور از تقابل می‌آید. ان المؤمنین و المؤمنات، المؤمنات قرینه می‌شود که المؤمنین در اینجا یعنی مردان مؤمن. و الا مؤمنین یعنی مؤمنین الاشخاص المؤمنون نه مذکر بلکه مؤنث. این بالنسبه به اسماء اشاره موصولات و ضمائر. پس وقتیکه حضرت فرمودند اذا قام عدل، یعنی شخص عادل نه رجل عادل، عدل اعم است. یا ثقه، یعنی شخص ثقه اعم از مرد و زن، ظهور در اختصاص به مرد ندارد. بلکه در خود رجل هم می‌شود این را گفت. رجل یعنی مرد، امرأه یعنی زن، اما امرأه در شخص اعم از مرد و زن استعمال نمی‌شود، اما رجل بمعنای شخص اعم و زن ما اکثر استعماله حتی کلمه رجل. کلمات بلغاء و فصحاء را ملاحظه کنید. اولش قرآن کریم. ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه، آیا خدا برای هیچ مردی دو قلب قرار نداده است؟ آیا خاص به مردان است و ظهور در این معنا دارد، یا نه هر کسی، مرد و زن. از مناسبات حکم و موضوع معلوم می‌شود که منظور مرد است یا زن ضرب الله رجلاً. آیا اختصاص به مرد دارد می‌خواهد بفرمایند کسی که چند تا مولی دارد با کسی که یک مولی دارد فرق دارند. مثال به مرد زده شده و الا خصوصیت به مرد ندارد.

حال یا باید ببینیم که وضع برای خاص است مثل مرأه که برای زن است یا اعم است؟ در نهج البلاغه: ان ابغض الخلائق الی الله رجلاً، رجل و کله الله الی نفسه ... و رجل قمش جهلاً موضع من جهال (قمش یعنی جمع) آیا این ظهور

دارد که حکم خاص به مردان است نه زنها؟ یا ظهور ندارد.  
 رَحِمَ اللهُ رجلاً نزع عن شهوته و قمع هوی نفسه. احتمال اینکه این خاصه  
 به مرد است هست؟ رجلاً به نظر می‌رسد که این ظهور را داشته باشد رجل  
 یعنی شخص. گاهی بمعنای مرد مقابل زن و گاهی بمعنای شخصی است از  
 مناسبت حکم و موضوع باید استفاده کنیم که مراد مذکر بالخصوص است یا  
 زن را هم شامل می‌شود.

پس آیا کلمه رجل هر جا گفته شد ظهور دارد در خصوص مرد و اگر  
 بخواهیم تعمیم به غیر مرد بدهیم باید به قانون اشتراط و جاهای دیگر بدست  
 آوریم یا نه، رجل دو استعمال دارد و مثل مرأه نیست که یک استعمال داشته  
 باشد و خاص به زن باشد. اگر این شد که به نظر می‌رسد همین هست. در  
 روایات دارد رجل شک، آیا اختصاص دارد که مردی که شک کند یا زن را هم  
 شامل می‌شود. پس اگر کلمه رجل صلاحیت اعم نداشت نمی‌شود به آن مثال  
 بزنیم مثل اینکه بگوئیم امرأه و بگوئیم از باب مثال است و مرد را هم شامل  
 می‌شود، شاید این را پیدا نکنید. و اگر باشد خیلی نادر است.

اگر ظهور در ضمائر تام بود که آن در صحاح بود یا در حتی رجل که در  
 این موثقه بود اشکالی ندارد، بخاطر این دو وجه اگر کسی برایش ظهور تام  
 بود بگوید باید ولی حسب مرد باشد چون حضرت رجل فرمودند و ضمائر  
 مذکر ذکر کردند، اما اگر این مناقشه قابل استناد بود آنوقت اینها نمی‌تواند دلیل  
 باشد و ما می‌مانیم و مسأله ارتکاز.

## جلسه ۶۰۲

### ۲۶ ربیع الاول ۱۴۲۵

ملاحظه دیگر این است که اینکه گفته می‌شود ولایت عدول مؤمنین لا اشکال كما لعله لا خلاف در اینکه مراد از عدول کل فرد فرد است نه مراد به شرط شیء است، نه مراد این است که مجموعه مؤمنین. یعنی هر یک مؤمن با شروط دیگرش که عادل و ثقه باشد ولایت دارد و قتیکه نوبت او امر برسد که بنا به مشهور عرض شد که نوبت بعد از کوتاهی دست از حاکم شرع است. مراد از اینکه گفته می‌شود عدول مؤمنین مراد جماعه المؤمنین نیست، مراد فرد فرد است. چرا؟ للاطلاق و النص، اگر هم نوبت به اصل عملی برسد و شک کنیم باز مقتضای اصل همین است. روایت صحیحه ابن بزیر این بود: ان کان مثلک و مثل عبد الحمید، یعنی مثل شما اشکال ندارد، ولایت دارید و می‌توانید متصدی و متولی بشوید در امور ایتم. این اطلاق مؤیداً بمورد که سؤال از این بوده که قاضی عامه عبدالحمید بن سالم را قیم قرار داده بود.

موثق سماعه: ان قام رجل ثقة قاسمهم، اطلاق شامل یک تعبیر هم می‌شود یا صحیحه اسماعیل بن سعید: و قام عدول فی ذلک، عدل یا اطلاق است و یا

نص، اگر از تنوین، تنوین وحدت استظهار شود یعنی یک عدل و دیگر تنوین تمکن حساب شود آنوقت به اطلاق دلالت می کند بر کفایت یک نفر. مثل غسل بعد از اذاله عین نجاست که خیلی ها استفاده کرده اند که با آب قلیل، نجاسات غیر بول یک بار کافی است به همین اطلاق غسل، غسله اگر "ه" تنوین تمکن باشد نه وحدت و الا می شود نص.

اگر کسی در اینها شک کرد نوبت به اصل عملی رسید، مقتضای اصل عملی کفایه العدل الواحد است. چرا؟ چون وقتیکه ادله گفت عدل، عدل شامل یکی می شود، ما نشد استظهار کنیم تا اماره شود، شک کردیم که آیا ضم عدل آخر تا عدول شود، چون جمع لغوی و جمع شرعی از دو تا صدق می کند. آن اصطلاح خاص در نحو است که سه تا اصل الجمع است. اگر هم شک کردیم اصل عدم قید است. هم اماره داریم و هم اگر نوبت به شک رسید با مقتضای قاعده کفایت یک عدل است و شاید چون مطلب واضح بوده غالب متعرض این مطلب نشده اند. بله دیدم مرحوم کاشف الغطاء در کتاب کشف الغطاء تصریح به این مطلب فرموده: ج ۱، ص ۵۰. می فرمایند: فان لم یکن (الحاکم) فعدول المسلمین و فی الواحد کفایه. لازم نیست دو عادل با هم قیّم شوند. ظاهراً مطلب روشن است.

ملاحظه دیگر اینکه اجمالاً گذشت و مختصراً عرض می کنم. این کسی که ولایت دارد، نه کسی که حاکم شرع می خواهد او را متولی یا قیّم قرار دهد، آن بحث دیگر است. بحث این است که اگر دسترسی به حاکم شرع نداشته باشیم بنابر مشهور که در طول است، چه کسی مجعول در ولایت و قیّمومت از قبل شرع. یعنی وقتیکه امام معصوم علیه السلام می فرمایند وقام عدل فی ذلک، حضرت دارند انشاء ولایت برای عدل می کند، یا ان قام رجل ثقه، امام معصوم

دارند جعل ولایت می‌کنند برای ثقه با عدل، این ولایتی که از قبل معصوم مجعول است که نه حاکم شرع می‌خواهد کسی را قرار دهد، نه حاکم شرع نیست که دسترسی به آن پیدا شود، در آن زمان این شخص آیا باید عادل باشد یا وثاقت هم کافی است؟ یک بحثی سابقاً مطرح شد در شروط مرجع تقلید و آن این است که عدالت خاص به مؤمنین است یا اعم از مؤمن و غیر مؤمن من المسلمین است؟ فعلاً در عدول مؤمنین که جعل ولایت برای آنها شده است در طول حاکم شرع آیا عدالت شرط است یا وثاقت کافی است؟ بنابر اینکه عدالت خاص به مؤمنین باشد و در غیر مؤمنین عدالت معنا نداشته باشد که قول جماعتی است که شاید مشهور فقهای که متعرض مسأله شده‌اند باشد بنابر این آیا وثاقت کافی است یا نه؟ یعنی یک مسلمان غیر مؤمن اما ثقه که به مصلحت یتیم و مجنون تصرف می‌کند، آیا او هم ولایت دارد یا نه؟ مراد از این فساق مؤمنین نیست که در طول عدول مؤمنین هستند، نه، در عرض یعنی قبل از فساق مؤمنین و بعد از حاکم بین این ولایت مجعول آیا برای عدل است یا برای ثقه است؟ مرحوم شیخ در مکاسب خیلی بالا و پائین می‌کنند می‌خواهند بفرمایند از ادله استفاده می‌شود که وثاقت کافی است و عدالت شرط نیست که روی مبنای خود مرحوم شیخ لازمه‌اش این است که ایمان شرط نیست که سابقاً عرض شد که ایمان شرط است روی ارتکاز متشرعه و اینکه در غیر مؤمنین نیست و هر چیز دیگر.

فقهای تعبیر از این ولایت سه جور کرده‌اند: گاهی گفته‌اند عدول المؤمنین گاهی تعبیر به عدول مسلمین کرده‌اند، گاهی تعبیر واحد یک جا گفته عدل المؤمنین و یک جا گفته عدول المسلمین، این تعابیر مختلف است، آیا این اختلاف در مبنی هست یا همه یک چیز می‌خواهند بگویند. یعنی آنکه

گفته عدول المسلمین، مرادش ایمان و اسلام بالمعنی الاخص است و آنکه هر دو را گفته، عدول المؤمنین و المسلمین، مرادش همان ایمان است یا نه بالعکس آنطور که مرحوم شیخ در مکاسب میل قوی دارند گرچه فتوی نمی دهند، اما روش استدلال را بگونه ای سوق می دهند که از آن در می آید که وثاقت کافی است و ایمان شرط نیست که پس عدول المؤمنین گفته شده مراد ایمان بالمعنی الاعم است یعنی اسلام که وثاقت کافی باشد.

کسانی که تعبیر به عدول المؤمنین کرده اند قبل از شهیدین برخورد نکرده ام. از شهید اول شروع شده و اگر قبل از شهیدین باشد نادر است صاحب حدائق، مستند، جواهر و شیخ انصاری المؤمنین تعبیر کرده اند. قبل از شهیدین از شیخ مفید به بعد بگیری تا شهیدین، قدری که تتبع کردم عدل المسلمین تعبیر کرده اند، عدول المؤمنین یا نیست یا اگر هست نادر است. آنهایی هم که هر دو تعبیر را کرده اند بعنوان یک نمونه مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد و رسائل گاهی گفته اند عدول المسلمین و گاهی عدول المؤمنین. آیا این تعابیر که مختلف است، آیا مبنای اینها مختلف است یعنی شیخ مفید و طوسی می فرمایند: عدول المسلمین، می خواهد بگوید ایمان شرط نیست و الاسلام بالمعنی الاعم و اسلام اصطلاحی، آنکه می گوید عدول المؤمنین مثل شهیدین و صاحب جواهر می خواهند بگویند که اسلام بدون ایمان کافی نیست؟ بحث، بحث فنی است و قبلاً گذشت که ایمان شرط هست یعنی با وجود مؤمن بالمعنی الاخص نوبت به غیرش نمی رسد، فقهاء چرا مختلف تعبیر کرده اند؟ احتمال دارد آنهایی که مسلمین تعبیر کرده اند چه معظم فقهاء چند سال از شیخ مفید گفته تا شهید اول، چه آنهایی که بعد مسلمین تعبیر کرده اند، شاید اسلام بالمعنی الاخص است یعنی ایمان. چرا؟



چون، می‌بینیم همین آقایان بعضی شان، شیخ مفید و طوسی در جائی که قطعاً ایمان بالمعنی الاخص شرط است که باب شهادت باشد و باب حدود و قضاء باشد در آنجا هم تعبیر به مسلمین کرده‌اند که در آنجا مسلماً با وجود شاهد مؤمن نوبت به غیر مؤمن نمی‌رسد لاقلاً با وجود او با اینکه مطلقاً اصلاً نوبت نمی‌رسد، آنوقت این ممکن است قرینه باشد از اینکه مُسلم گفته‌اند، مُسلم بالمعنی الاخص مرادشان بوده است.

حاکم شرع که می‌خواهد برای یک یتیم قِیم قرار دهد با یک متولی برای یک مسجد قرار دهد، در آن آیا ایمان بالمعنی الاخص شرط است یا نه؟ اظهر این است که شرط نیست باید ثقة باشد و قیام به مصالح او کند. لازم نیست مؤمن بالمعنی الاخص باشد که جماعتی هم فرموده‌اند. یعنی یک جاهائی در عین اینکه ما دو نوع ایمان نداریم: بالمعنی الاخص و الاعم، ایمان امرش دائر بین وجود و عدم است یا هست یا نیست، این مطلق واقعی و ما قبول داریم و روایات متواتره بلکه صریح آیه قرآن است، ما مسلم حقیقی که مؤمن نباشد نداریم. اگر مسلم حقیقی باشد همان مؤمن است. این بحثی ندارد و گیری ندارد و روایات متعدده در کتب اربعه است و علامه مجلسی بابی خاص برایش قرار داده است.

بحث این است این کسی که حاکم شرع می‌خواهد برای قِیم قرار دهد یکفیه ان یكون مسلماً ثقة، بل حتی الاسلام در آن شرط نیست ثقة باشد کافی است (به احتمال عرض می‌کنم) آیا همین حرف که یکفیه ان یكون مسلماً بالمعنی الاعم لأموماً بالمعنی الاخص، در قِیمی که حاکم قرار می‌دهد آیا این فقهای که تعبیر به مسلمین کرده‌اند مرادشان همان بالمعنی الاخص است یا مسأله خلافی است؟ احتمال دارد آنهایی که اسلام گفته‌اند و عدول مسلمین

تعبیر کرده‌اند مرادشان اسلام بالمعنی الاخص است یعنی مؤمنین، گرچه عدالت را شرط ندانسته ولو از عبارات شیخ انصاری میل به عدم این مطلب درمی‌آید چرا؟ برای دو جهت. ۱- اینکه دیده‌ایم کسانی که عدول مسلمین تعبیر کرده‌اند بعضی مثل شیخ مفید در جائی که ایمان بالمعنی الاخص شرط می‌داند تعبیر به مسلمین کرده است. ۲- در باب شهادت که روایت تصریح دارد که ایمان بالمعنی الاخص شرط است باز در بعضی از روایات تعبیر به اسلام شده نه ایمان. این قرینه است بر اینکه اختلاف تعبیر به عدول مسلمین و مؤمنین اختلاف واقعی نیست، صرف یک اختلاف تعبیر است. مثلاً در موردیکه مسلماً ایمان بالمعنی الاخص شرط است که باب شهادت باشد. شیخ مفید فرموده: *و لا یقبل (شاهد) فیما یوجب الحد من الزنا اقل من اربعة شهود عدول، و لا یقبل فی الفریة و الخمر و السرقة الا شهادة شاهدين من عدول المسلمین (نفرموده مؤمنین) در موردی که مسلماً ایمان بالمعنی الاخص باید باشد. پس اگر ایشان تعبیر به عدول مسلمین در باب ولایت بر قصر فرمود، برداشت این می‌شود که مرادشان ایمان بالمعنی الاخص از مسلمین است نه مرادشان اختلاف نظر با کسانی است که گفته‌اند عدول المؤمنین.*

روایت محمد بن قیس از حضرت باقر علیه السلام: *قال امیرالمؤمنین علیه السلام اذا رأیتم الهلال فافطروا او تشهد علیه بینة عدول من المسلمین.* در موردیکه مسلماً ایمان بالمعنی الاخص شرط است. یعنی فایده‌ندارد السلام بالمعنی الاعم و هلال بواسطه‌اش ثابت نمی‌شود با دو مسلمان بالمعنی الاعم (استبصار ج ۲ کتاب صیام باب ۱ ح ۹).

ظاهراً اگر شبهه شد که چرا دو گونه تعبیر شده به نظر می‌رسد که معلوم نیست اختلاف مبانی باشد صرف اختلاف تعبیر است.

مطلب دیگر که قابل عنایت است ولو بیش از یک نفر ندیدم که قائل باشد که از اعظام است. مرحوم کاشف الغطاء در باب عدول مؤمنین یک تعبیری دارند که قدری هم گشتم حتی صاحب جواهر که شاگرد ایشان است و خیلی جاها ملتزم است و نقل می‌کند فرمایش‌های ایشان را چه قبول کند یا مناقشه کند، من پیدا نکردم آنجائی که کاشف الغطاء فرموده‌اند صاحب جواهر در موردش اصلاً متعرض این مطلب شده باشند و آن این است که هر چه شنیده‌ایم و هر چه گفته‌اند و در کتابها آمده و از روایات برداشت شده، ولایت مؤمنین است، مرحوم کاشف الغطاء در کشف الغطاء تصریح کرده‌اند که هذه لیس ولایة و انما هی وكالة. می‌فرمایند (کشف الغطاء ج ۱ ص ۱۴۲) و یقوم عدول المؤمنین مقامه (حاکم) مع فقهه او بعده و لا یجوز العدول عن العدول الا مع عدمهم و یكون وكالة لا ولایة. چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهند بگویند اگر نوبت به فساق رسید، این وکالت است نه ولایت یا تصریح بر عدمهم است که فرمودند: لا یجوز العدول عن العدول لا مع عدمهم، یا اینکه می‌خواهند بگویند اصلاً ولایت غیر حاکم چه عدول و چه غیر عدول وکالت است نه ولایت. حالا هر چه که ایشان مقصودشان باشد چه مرادشان این باشد که ولایت عدول ولایت نیست وکالت است و چه مرادشان این باشد که ولایت فساق اگر نوبت آن رسید و عدولی نبود آن وکالت است نه ولایت؟

اولاً این فرمایش از کجا آمده، مرحوم کاشف الغطاء یکی از محققین فقیه است، چه به نظر ایشان رسیده که تعبیر فرموده‌اند وکالت نه ولایت، وکالت و ولایت چه فرقی دارند؟ وکالت چیست؟ ولایت چیست؟ وکالت عقد است و ولایت ایقاع است. ولایت با انشاء تمام می‌شود و قتیکه امام معصوم فرمودند: وقاموا عدل فی ذلک، انشاء ولایت کردند و دیگر لازم نیست آن عدل بگوید

قبلت تا تحقق پیدا کند، اما وکالت قبول می‌خواهد. اگر امام معصوم کسی را وکیل کردند که برایشان خانه بخرد، وکالت قبول می‌خواهد یا تحقیق پیدا کند، با انشاء وکالت و ایجاب تنها وکالت درست نمی‌کند.

ثانیاً: وکالت عقد جائز است و ولایت انشاء لازم است، یعنی بمجردی که من له الحق لجعل الولاية وقتیکه کسی را قیّم قرار داد و متولی قرار داد آن متولی می‌شود و تحقق پیدا می‌کند و جوده لزومه.

آیا مرحوم کاشف الغطاء چه می‌خواهند بفرمایند که فرمودند: ویکون وكالة لا ولاية، می‌خواهند بگویند قبول لازم دارد؟ اگر این را می‌خواهند بفرمایند که از کجای ادله درمی‌آید؟ اگر می‌خواهند بفرمایند جائز است و لازم نیست، از کجای ادله درمی‌آید؟ قدری هم تأمل کردم چیزی بدست نیاوردم که چه می‌خواهند بفرمایند؟ بر فرض که کسی همچنین چیزی را فرموده باشد، نحن ابناء الدلیل، باید ببینیم ادله چه دلالت می‌کند؟ ادله مقتضایش این است که این ولایت است نه وکالت حتی نسبت به فساق مؤمنین اگر نوبت برسد غیر از فرمایش میرزای نائینی که سابقاً عرض شد، وگرنه این ولایت است. این یک شرعیت تصرف است و یک جواز تکلیفی و وضعی برای تصرف در شخص غیر و مال غیر است.

روایات تعبیر قیّم دارد، وکالت نیست ولایت است. تعبیر به ولایت داشت صحیحه محمد بن اسماعیل.

خلاصه فرمایش مرحوم کاشف الغطاء علی جلالته روشن نیست. در حاکم که مسلم است که ولایت است بحثی نیست. ایشان این را در عدول مؤمنین و فساق مؤمنین آورده‌اند چه مرادشان اعم از عدول مؤمنین باشد و چه خاص به فساق مؤمنین باشد. اگر ادله است که مقتضای ادله این است که

ولایت است و فقهاء هم همین را فهمیده‌اند که تعبیر کرده‌اند به ولایت عدول مؤمنین که اگر عدول مؤمنین نبود ظاهرش این بود که بالنسبه به فساق المؤمنین وقتیکه نوبت به آنها برسد آنهاهم ولایت است ولایت یک مرتبه نازل از ملک است. تکلیفی و وضعی. یعنی هم جائز است این تصرف و هم نافذ است. مثل اینکه من و شما در عبا و قبايمان تصرف می‌کنیم هم جائز است که با آن نماز میخوانم و هم ممکن است به کسی هبه کنم و بفروشم. ولی تصرفات در مال یتیم و امور یتیم هم شرعاً جائز است تکلیفاً و هم وضعاً نافذ است و کسی دیگر حق دارد از او بخرد چه متصدی عادل باشد یا فاسق در جائیکه نوبت به او برسد.

پس ادله می‌گویند ولایت، وکالت هم دلیلی ندارد، نه جواز دلیل دارد که بگوئیم لزوم نیست و نفوذ ندارد و نه اینکه قبول لازم دارد دلیل دارد. یعنی آیا فساق مؤمنین این ولایت را باید قبول کنند تا تحقق پیدا کند؟ آنوقت این جائز است نه نافذ نه لازم؟ پس اگر مرادشان از وکالت غیر وکالت عرفی و شرعی است که خلاف ظاهرش است و نمی‌دانم چیست و اگر مراد وکالت عرفی و شرعی است که این دو فرق را با ولایت دارد ظاهراً دلیلی ندارد و پس ولایت است نه وکالت.

## جلسه ۶۰۳

### ۲۷ ربیع الاول ۱۴۲۵

در ولایت حسبہ حریت، ولد حلال بودن، شرط است نه؟ بنابر اشتراط فی مرجع التقلید که مشهور است. قاعده‌اش این است که بگوئیم شرط نیست یعنی عدول مؤمنین. چرا؟ للاطلاق که می‌شود اماره، اگر در اطلاق تشکیک شد گفتند برای بیان این خصوصیات ذکر نشده و اطلاق در مقام بیان از این جهت نیست نوبت به اصول عملیه رسید شک بعنوان موضوع است، حکم تحقق پیدا کرد، مقتضای اصل هم عدم اشتراط است مثل جاهای دیگر که شک در قید که می‌کنیم اصل عدمش است. حتی مثل مرحوم شیخ انصاری که در ولایت حسبہ صحیحہ محمد بن اسماعیل بن بزیر را که ذکر فرمودند: ان کان القیم به مثلک و مثل عبدالحمید یا او مثل عبدالحمید، حتی مرحوم شیخ که این روایت را در مکاسب ذکر فرموده‌اند و محتملات اربعه‌ای که ذکر کرده‌اند به اینکه این دو نفر هم ثقہ بودند و هم عدل بودند و هم فقیه بودند و مسأله‌دان و هم مؤمن، شرائط دیگرش را ذکر نکرده‌اند که اینها حُرّ هم بوده‌اند، ولد الحلال هم بوده‌اند، با اینکه قاعده هر دو شرط در اینها بوده، اگر

اینها عبد بودند یا ولد الحلال نبودند ذکر می‌شد، لو کان لبان، یعنی حتی شیخ به نظرشان نرسیده که چون اینها حرّ بوده‌اند پس مقتضای قاعده این است که بگوئیم حرّیت هم شرط است، چون اینها ولد الحلال بوده‌اند پس مقتضای قاعده این است که بگوئیم شرط است. لذا قاعده‌اش این است که بگوئیم شرط نیست ولو در مرجع تقلید شرط بدانیم. اینها حرفهائی راجع به عدول مؤمنین که ولایت حسبه دارند.

حالا یک مطلب مختصر دیگر اینجا هست نسبت به عامل در حسبه چه چیزی شرط است؟ یعنی می‌آیند پیش یک فقیه می‌گویند برای این ایتم یک عامل برای کارهایشان قرار دهید، یک قیم قرار دهید، یا برای فلان وقف یک متولی قرار دهید. یک وقت خود حاکم است که برایش جعل ولایت شده است که یک مشت شروط را باید داشته باشد یک وقت دسترسی به حاکم نیست و عدول مؤمنین هستند که معصوم برایشان جعل قیومیت و ولایت کرده‌اند آن شروطی که ذکر شد باید مؤمنین داشته باشند. یک وقت حاکم شرع یا عدل مؤمنین که ولایت دارد می‌خواهد یک عامل قرار دهد که رسیدگی به کار ایتم بکنند شرطش چیست؟ آنقدری که در روایات تتبع کردم ندیدم که به این جهت تعرضی شده باشد و هکذا چند کتابی که در دسترس بود و در مظانن مراجعه کردم، باز هم ندیدم کسی متعرضش شده باشد.

مقتضای قاعده ایکال یک شخصی به دیگری یا ایکال اموالی به دیگری این فقط یک شرط دارد و آن این است که باید به مصلحت او تصرف کنید. یعنی عدل مؤمن که می‌خواهد کسی را وکیل کند یا امر کند یا درخواست کند که بیا این ایتم را جمع و جور کن و اینهم پولشان، چه شرطی باید داشته باشد؟ آیا باید عادل باشد؟ نه، لعدم الدلیل، مرد باشد؟ نه لعدم الدلیل، عاقل

باشد؟ لعدم الدلیل بعضی اوقات یکی مجنون است ولی بعضی از تصرفاتش بسیار خوب است. باید بالغ باشد؟ نه، یک صبی ممیزی باشد که قیام به این اعمال کند. بیش از قیام به مصلحت شرط نیست. لو کان لبان و اگر بنا بود که شرطی باشد، با کثرت احتیاط به این مسأله، همیشه در اجتماع، ایتم، مجانین و مثل اینها بوده‌اند و همیشه هم آب و جدّ بالای سر اینها نبوده‌اند یا نیستند یا تصدّی نمی‌کنند یا فاسق است و درست تصرف نمی‌کند. پس مسأله محل ابتلای عمومی است و چیزی در موردش نرسیده است. پس شرط نیست. چرا می‌گوئیم باید به مصلحت اینها باشد البته علی‌الخلافاً در مسأله ولایت که نمی‌خواهیم وارد آن مسأله شویم و عادةً فقهاء در شروط معاملات در بیع بالمناسبه ولایت را ذکر می‌کنند.

اینکه می‌گوئیم باید به مصلحت ایتم و مجانین و مثلهم عمل کند از مسلمّات است و از یقینیات است و از اموری است که قیاساتها معهاست. یعنی دیگر دلیل روشن است که هر عاقلی آن را درک می‌کند و اگر بگوئیم عامل حسبه لازم نیست که به مصلحت عمل کند این نقض غرض می‌شود. پس این شرط باید باشد. اینجا قیام به مصلحت یا به طریق نوعی ثابت شود یا به طریق شخصی. یعنی شمائی که می‌خواهید کسی را بیاورید که مسجد را بنائی کند این باید به مصلحت مسجد من حیث البناء تصرف کند و بیش از این شرط نیست، آنوقت از کجا این به مصلحت مسجد قیام می‌کند؟ یا باید اطمینان شخصی باشد یا باید اطمینان نوعی باشد هر کدام باشد کافی است. چرا چون خود اطمینان حجیتش یا برای این است که علمٌ عرضی، علم عند متعارف الناس، درجه نازله علم است آنوقت جعل و رفع ندارد یعنی نه می‌شود جعل حجیت و نه رفع حجیت از آن کرد. اگر کسی گفت: علم یعنی ۱۰۰ درصد،



اطمینان علم نیست، می‌گوئیم اشکالی ندارد، بناء عقلاء بر آن است. اطمینان هر شخصی برای خودش منجز و معذر است عند العقلاء یعنی اگر عمل کرد با اینکه اطمینان داشت و خلاف درآمد عقلاء اگر باور کنند که راستی اطمینان داشته او را معذور می‌دانند، اگر اطمینان داشت و عمل نکرد به اطمینان شخصی‌اش و چون عمل نکرد و خلاف واقع افتاد و اطمینانش مطابق با واقع بود معذور نیست عند العقلاء. همان حرفی که در علم بعنوان دقی می‌گوئیم همان حرف را در اطمینان بعنوان طریقت عقلائیّه و منجز و معذر می‌گوئیم. پس اطمینان شخصی حجیتش برای این است که منجز و معذر شخصی است. اگر شما اطمینان دارید که این امور بناء مسجد را درست انجام می‌دهد و شما پول جمع کردید و به او دادید که بناء کند اگر خرابکاری کرد شما معذر هستید و اگر اطمینان به او داشته و اینکار را نکردید و مسجد عاطل ماند شما معذور نیستید. یعنی اطمینان شما منجز است عند العقلاء و طریقت عقلائیّه دارد هر چه که طریقت عقلائیّه داشت اگر شارع کنار نزده باشد این منجز و معذر است.

اگر اطمینان شخصی نیست و سوسه دارد و شک می‌کند که مسجد را دست این بنا بدهم یا نه؟ اگر اطمینان نوعی هست یعنی شخص ثقه است و مردم به بر او اطمینان پیدا می‌کنند و نوع مردم عمل و قول ثقه را منجز و معذر می‌دانند، حالا اگر شک کردم یعنی من اطمینان شخصی ندارم روی هر جهتی، اما شخص ثقه است، وقتیکه اطمینان نوعی هست، اطمینان نوعی از نظر منجز بودن و معذر بودن عین اطمینان شخصی است عند العقلاء فقط یک سر نخش بدست خود انسان است و ممکن است مردم او را ثقه ندانند ولی من او را برای اینکار قائم به مصلحت می‌دانم حالا چه اشتباه کرده باشم یا نه؟ گاهی

اطمینان نوعی است که در عدول غالباً اطمینان نوعی است یعنی اگر کسی عادل است و من اصلاً او را نمی‌شناسم اما دو عادل او را تزکیه کردند که عادل است یا بنابر اینکه در موضوعات یکی هم کافی است، این می‌شود اطمینان نوعی. و من می‌توانم ایتم و مسجد و مدرسه را دستش بدهم و من معذر هستم. چرا؟ چون در همچنین جائی اطمینان نوعی هست، وثاقت نوعیه است که عند العقلاء منجز و معذر است یا اینکه ثابت نشد که عادل است اما ثقة به من گفت هذا ثقة، ایتم و مسجد و مدرسه را دستش بده. و اگر قرار ندادید و این منحصر به شما بود بخاطر اینکه گفتند من چه می‌دانم که این کیست و چگونه تصرف می‌کند و سبب نشد که هم ایتم و هم پولشان تلف شود، شما عند الله معذور نیستید. چرا؟ چون وقتیکه نوع اطمینان به یک مورد می‌کنند لازم نیست که اطمینان شخصی داشته باشیم پس همان چیزی که در علم وجدانی و تعبدی است، مرتبه نازل‌اش در اطمینان شخصی و نوعی است. اطمینان شخصی جای علم وجدانی را می‌گیرد حالا یا علم وجداناً نه دقه و عقلاً یا اینکه در حکم علم است عند العرف و العقلاء در مقام تنجیز و اعذار. نوعی‌اش هم همین است.

پس عامل حسبه هیچ شرطی ندارد الا القیام بمصلحه آن امر و جهت، حتی وثاقت را شرط نباید بکنیم چون دلیل نداریم. ممکن است که شخصی فاسق است اما نسبت به برادرانش به مصلحتشان عمل می‌کند می‌توانید عامل قرار دهید با اینکه ثقة و عدل گفت این آدم بدی است اما در این جهت نسبت به ارحامش درست کار می‌کند، شما می‌توانید او را عامل بر ایتم قرار دهید. چون جعل حسبه برای این است که قیام به مصلحت امور ایتم باشد. ولایت مال عدل است تا باشد، قبل عدل مال حاکم است اگر باشد، قبل از حاکم مال

أب و جدّ است اگر باشند.

منتقل می‌شویم به مسأله ۶۹، اذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلدين أم لا؟ اگر نظر مجتهد بر خلاف نظر قبلیش شد و مقلدین هم به فتوای او عمل می‌کنند آیا از واجبات بر مجتهد است که به مقلدینش بگوید که من فتوایم عوض شد یا نه واجب نیست خودش به فتوای دوم عمل می‌کند. فیه تفصیل. فان كان فتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، نظرش این بود که تسبیحات اربعه سه تا واجب است و مقلدین هم سه تا می‌خوانند، حالا نظرش عوض شده که یکی هم کافی است، واجب نیست که به مقلدین بگوید که فتوایم سهل شده و یکی هم کافی است. و ان كان مخالفة، فتوای اول یک تسبیحه را کافی می‌دانست ولی حالا نظرش این شده که سه تا واجب است و اگر به مقلدین نگوید آنها طبق نظر فعلی بر خلاف دارند عمل می‌کنند. صاحب عروه ابتداءً فرموده فالاحوط، احتیاط وجوبی کرده‌اند. الاعلام، بعد فرموده‌اند: بل لا یخلو عن قوة، اضراب از احتیاط وجوبی کرده‌اند و یک پله بالا رفته‌اند. بلکه فتوی است.

معظم کسانی که بعد از صاحب عروه آمدند و حاشیه بر عروه دارند این مسأله را حاشیه نکرده‌اند بعضی تفصیل صاحب عروه را پذیرفته‌اند و لکن در مسأله سه قول هست یک قول قول صاحب عروه و معظم، یک قول این است که مطلقاً يجب الاعلام و یک قول این است که مطلقاً لا يجب الاعلام.

## جلسه ۶۰۴

۲۸ ربیع الاول ۱۴۲۵

مسأله این بود که مجتهد فتوایش تبدل پیدا کرد، آیا واجب است به مقلدینش اعلام کند که فتوای من عوض شده یا نه؟ مرحوم صاحب عروه و مشهور بعد از ایشان تفصیل قائل شده‌اند که اگر فتوی از احتیاط به مخالف احتیاط مبدل شده لازم نیست که بگوید، اما اگر به عکس است، فرمودند احتیاط و جوبی این است که اعلام کند به مقلدین، بل لا یخلو عن قوه. وجه این تفصیل چیست؟ وجهش ظاهراً روشن است و آن این است که اگر فتوای سابقه موافق با احتیاط بوده تبدل پیدا کرده به مخالف احتیاط، چه لزومی دارد که به مقلد اخبار کند مقلد دارد به احتیاط عمل می‌کند نه اغراء به جهل است و سبب به وقوع به حرام است، سابقاً نظرش به سه تا تسبیحه بوده و مقلدینش طبق فتوایش سه تا تسبیحات می‌خوانند، حالا نظرش شده که یک تسبیحه کافی است چه لزومی دارد که به مقلدین بگوید لازم نیست سه تسبیحه بخواند و یکی کافی است چون اگر اخبار نکند چه می‌شود؟ مقلدین سه تسبیحه می‌خوانند عمل به احتیاط می‌کنند. اما اگر به عکس بود، فتوای سابقه

مخالف احتیاط بود، یک تسبیحه نظرش بود ولی فتوای لاحقه سه تسبیحه است و موافق احتیاط. اگر مجتهد به مقلدینش اخبار نکند که فتوای من تبدیل کرده به اینکه یکی کافی نیست مقلدین روی نگفتن و اخبار نکردن مرجع تقلید همان یک تسبیحه را می‌خوانند اعتماداً بر فتوای این مرجع تقلید که فتوایش این است که یکی کافی نیست، این هم اغراء به جهل است بقاء و هم تسبیب بالوقوع در مخالفت واقع است بقاء.

جماعتی منهم مرحوم اخوی و دیگران، اینها بل لا یخلو عن قوه صاحب عروه را حاشیه کرده‌اند و فرموده‌اند فی القوه اشکال، یعنی در همان حد احتیاط و جویی نگه داشته‌اند مسأله وجوب اعلام را، در جائیکه فتوای اولی مخالف احتیاط بوده و فتوای ثانیه موافق احتیاط. گفته‌اند: نه اقوی نیست و فتوی نداده‌اند و گفته‌اند همان در حد احتیاط است. چرا؟ چون تسبیب در وقوع در حرام معلوم نیست اجتهادیات را بگیرد، قدر مسلّمش جائی است که در حرام واقعی طرف قرار گیرد. یعنی شخص کاری کند که آنطرف در حرام واقعی قرار گیرد. جهت دیگر این است که این مقلدین که عمل می‌کنند به فتوای سابقه، روی استصحاب عمل می‌کنند، آنها حجت دارند، این شخص تسبیب نکرده که در حرام قرار گیرند. حتی تسبیب بقائی نیست. آنوقت اگر شک شد در اینکه لازم است اختیار کرد یا نه؟ همیشه شک در هر الزامی رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلا بیان می‌گوید الزام نیست. بخاطر اینکه شبهه احتیاط و جویی را در احتیاط و جویی‌اش گذاشته‌اند. این وجه این تفصیل.

به نظر می‌رسد که اینها قابل مناقشه است من وجه، اولاً: مسائل که مطرح می‌شود بعنوان یک کبرای کلی و از اول تا آخر فقه خاص به تسبیحات اربع یکی و سه تا که نیست. بحث این است که عبارت این بود: اذا تبدّل رأی

المجتهد هل يجب عليه الاعلام المقلدين ام لا؟ فيه تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، و ان كانت الفتوى السابق موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، و ان كانت مخالفة فالاحوط الاعلام. همیشه اینطور نیست که فتوای سابق موافق احتیاط باشد من حیث الجهات و فتوای لاحق مخالف احتیاط باشد من جمیع الجهات. این بعنوان یک اصل موضوعی، یک قاعده علی سبیل اصل الموضوعی فتوای سابقه موافق با احتیاط است یعنی من حیث خود این مسأله. بسیاری خصوصاً در معاملات یا در عبادات بالنسبه به ارکان، گاهی طوری می شود که بما هو این فتوی سابقه موافق با احتیاط است، اما لوازمی دارد که آن لوازم بر خلاف احتیاط خواهد بود نسبت به فتوای ثانیه. مثلاً مرجع تقلید نظر فتوای سابقه اش این بود که رضاع با ۱۵ رضعه تحقق پیدا می کند، ۱۵ رضعه موافق احتیاط است یعنی استصحاب عدم محرمیت و تمام احکام تکلیفی و وضعیه تا رضعه ۱۵ تحقق پیدا نکند و موافق احتیاط است، حالا بعد از مدتی فتوایش عوض شده که ۱۰ رضعه که شد رضاع تحقق پیدا می کند. اگر به مقلدینش اخبار نکند چه می شود. پسر و دختری که با هم رضاع گرفته اند ۱۰ تا ۱۲ رضعه، از باب اینکه رضاع تحقق پیدا نکرده بزرگ می شوند و با هم ازدواج می کنند. طبق فتوای الآن اینها با هم محرمند و نمی توانند با هم ازدواج کنند با اینکه فتوای دوم بر خلاف احتیاط است. یعنی مسأله ۱۰ و ۱۵ رضعه کدام موافق و کدام مخالف احتیاط است؟ ۱۵ رضعه موافق احتیاط و ۱۰ رضعه مخالف احتیاط و هکذا در مسائل مختلف که نظرهای فقهاء فرق می کند، حتی در عبادات مثل حج و بعضی از ارکان و مکرر مسائلی در حج هست که فلان چیز رکن است و حج آیا با آن باطل می شود یا نه؟ در حال جهل موجب بطلان حج هست یا نه؟ فتوای سابقش

این بوده که موجب بطلان حج هست، موافق احتیاط، فتوای الآن این است که موجب بطلان حج نیست، مقلد چکار می‌کند؟ دوباره حج می‌کند، اینکه کار بدی نیست. در مخالفت واقع که قرار نمی‌گیرد. همه‌اش اینطور نیست که مقلد حج کند. این آیا مستطیع هست یا نیست؟ آیا پول میت را دوباره برمی‌دارد که حج بدهد یا اجیر شده، حق اجرت دارد یا نه؟ بسیار از موارد من حیث هی، موافق با احتیاط است اما یک لوازمی دارد که آن لوازم مخالف احتیاط خواهد بود. پس اینطور نیست که اگر آدم بگوید تسیحات اربع است سه تا یا یکی که مکرر آقایان شرّاح این مثال را زده‌اند. بله یک جاهائی گیر ندارد. گذشته از اینکه در تراحماتی که می‌شود، اگر فتوای اولی فتوی بوده است اما موافق احتیاط بسیاری از مقلدین در مخالفت واقع قرار می‌گیرند، در مورد تراحم این را چون فتوی است مقدم بر یک احتیاط وجوبی‌هائی قرار می‌دهند. با اینکه مجتهدشان نظرش عوض شده و مورد تراحم آن احتیاط وجوبی‌ها برایش مقدم خواهد بود. پس بنحو مطلق این حرف تام نیست. در باب ربا، نکاح، طلاق همین است. در شاهد طلاق عدالت واقعی شرط است که مشهور می‌گویند یا نه شرط نیست؟ اگر ظاهر العداله بودند و مقابلشان طلاق داد بعد انکشف که اینها ظاهرسازی می‌کرده‌اند و عادل نبوده‌اند آیا طلاق صحیح است یا باطل. سابق نظرش این بوده که طلاق باطل است. حالا نظرش مخالف احتیاط شده می‌گوید طلاق صحیح است. خوب اینکه نظرش این بوده که طلاق باطل است، مقلدین در خلاف واقع قرار نمی‌گیرد، دوباره طلاق دهد. اما اگر شوهر اینطوری طلاق داد و مُرد. این زوجه است. مسأله ارث در کار می‌آید و یا اگر بعد تمام العده یک مرد دیگر این زن را عقد کرده بود این ذات الزوج است.

پس فقه پر از مسائلی است که مطلب صاف نیست، بله بما هو، مقلد به فتوای احتیاط عمل کند چه اشکالی دارد و از اول می توانست تقلید کند و احتیاط کند، اما لوازمش را چکار می کند؟ این یک جهت مناقشه.

جهت دیگر مناقشه این است که مسأله، مسأله تسبیب بود که اگر فتوای اولی موافق احتیاط است، اعلام لازم نیست چون طرف در حرام نمی افتد که بحث شد که مصادیق زیادی دارد که در حرام می افتد. اما اگر فتوای اولی بر خلاف احتیاط بود و فتوای دوم بر وفق احتیاط بود باید اعلام کند. چرا؟ چون اگر اعلام نکند، این اعلام نکردن سبب می شود که مقلدین در خلاف واقع قرار گیرند و سبب در وقوع دیگری در حرام است.

مسأله تسبیب یک جائی باید حل شود. مسأله ای است شائکة، مشکل و فتاوی فقهاء در آن مختلف است و مصادیق مختلف دارد، آیا مطلقاً سبب در وقوع در حرام واقعی حرام است، حتی اگر وقت تسبیب حلال بوده و حالا نظر عوض شده یا اینکه نه مطلقاً حرام نیست، یا موارد فرق می کند. مسأله آیه و روایت خاصی ندارد، که دور آن آیه بگردیم که اطلاقتش چقدر است؟ مسأله مسأله ایقاع، سببیت برای اینکه دیگری در حرام قرار گیرد، غالباً هم تحقیق نشده و باید از روی قاعده که هل التسبیب فی وقوع الغیر فی الحرام مطلقاً حرام، اگر اینطور است دلیل اطلاقتش چیست؟ از کتاب طهارت یا دیات همه اش اینطور است چون بالنتیجه این قاعده باید از فقه پیاده شود یکی اش هم همین مورد است که اگر مجتهد نگوید فتوای من از خلاف احتیاط به احتیاط عوض شده سبب این می شود که این نگفتن و سکوت و عدم اعلان مقلدیش بر خلاف نظرش به خیال اینکه نظر مجتهدشان است عمل می کنند، چه آیه و چه روایتی می گویند این حرام مطلق است.



اگر مهمان به منزل شما آمد و جای متنجس پا گذاشت با پای تر و یا غذای متنجس خورد شما مسؤول هستید و باید به او بگوئید. جماعتی تصریح کرده‌اند که لازم نیست بگوئید، برای او که جائز است. اما اگر شما دعوت نکردید شما یک خانه‌ای دارید که در آن باز است و همه می‌آیند غذا می‌خورند اگر کسی روی فرش تر نجس آمد، گفته‌اند اگر شما دعوت نکردید واجب نیست که بگوئید فرش نجس است، برو پایت از آب بکش. بعضی گفته‌اند چه شما دعوت کرده باشید یا نه باید بگوئید و بعضی گفته‌اند در هر دو صورت واجب نیست که بگوئید گاهی یک فقیه واحد مکرر می‌بیند که در چند تا صغرای در مسأله که به نظر می‌رسد که صغراها فارق ندارند یکبار فرموده واجب و یکبار فرموده‌اند واجب نیست. عروه مکرر مسأله تسبیب را مطرح کرده و یک جاهائی بنحو مطلق فرموده است.

پس مسأله تسبیب باید یک مرتبه حل شود ولو از قواعد فقهیه است مسأله، گرچه به لحاظی ممکن است جزء اصول حساب شود چون تقریباً در کل فقه محل ابتلاء است و خاص به کتاب طهارت و صلاۀ نیست. و چون یک دلیل خاص ندارد باید از استظهارات عرفیه استفاده کرد و انسان ببیند می‌تواند یک قاعده عام از آن استفاده کند که شارع تسبیب وقوع الغیر فی الحرام مع کون الغیر معذوراً فی فعل هذا الحرام. آیا این تسبیب مطلقاً حرام است تا یک صغرایش این باشد که اگر فتوای مجتهد تغییر کرده از خلاف احتیاط به احتیاط که این همان تسبیب است. باید دید از ادله چه در مورد تسبیب برداشت می‌شود. صاحب جواهر علی جلالته مفصل اینجا استدلال می‌کنند که بر مجتهد واجب نیست که ابلاغ کند و از محقق اردبیلی حرفی غریب نقل می‌کنند می‌فرمایند: محقق اردبیلی فرموده اگر مجتهد فتوایش عوض شد اگر

توی کتاب فتوایش را نوشته آن نوشته را هم باید عوض کند. پس نظرها متفاوت است. چرا؟ چون مسأله یک آیه و روایت خاص ندارد که دور و بر آن آیه و روایت بگردیم و ببینیم چقدر از این استظهار می شود آنوقت با دید عام به کل فقه باید ببینیم تسبیب چقدر از ادله می شود برداشت کرد حرمتش را؟ هر جا که شک کردیم اصل عدم است. چون اصل برائت محکم سر جایش ایستاده عند الشک و اگر نوبت به شک رسید بعد الفحص و الیأس، رفع ما لا يعلمون، تسبیب هست ولی آیا واجب است که ابلاغ کند؟ اگر شک شد رفع ما لا يعلمون.

پس مسأله تسبیب که وجه دوم این فتواست خودش یک مسأله روشن نیست.

ثانیاً: بر فرض که بگوئیم تسبیب حرام است، در جائیکه بگوئیم حرام است، ما چه کبرای کلی داریم که بگوید ابتدائی و بقائی. بله ابتداءً مجتهد نظرش این است که تسبیحات اربع یکی کافی نیست و حق ندارد که به مقلدش بگوید یکی کافی است، ولی او معذور است و نمازش باطل نیست و لا تعاد می گوید نمازش اعاده نمی خواهد. اما برای مجتهد جائز نیست که اینکار را بکند تسبیب ابتدائی است. آیا بقایی هم همین است؟ مسأله یک مسأله عقلیه نیست که بخواهیم از ادله عقلیه استفاده کنیم، مسأله، مسأله استظهار ادله است. حالا فرض کنید اگر روی ارتکاز متشرعه یا روی طعم الفقاهه فقیه نظرش این شد فی وقوع الغیر فی الحرام مع کون الغیر معذوراً این تسبیب جائز نیست، آیا بقاء هم همین است که قبلاً فتوایش این بوده مجتهد و وقتی که فتوی داده در این فتوی معذور بوده است. البته از نظر مقام فتوی این تفصیلی که مرحوم صاحب عروه فرمودند فی نفسه تفصیل بدی نیست مگر

اینکه مواردی که لوازم مخالف احتیاط پیدا کند. اما بعنوان بحث علمی باید برویم دنبال اینکه این تسبیب در کجا حرام است و تا چه حدّ حرام است و مربوط به حکم واقعی است یا حتی حکم ظاهری را هم می‌گیرد. صاحب جواهر به اصرار می‌فرماید ربطی به حکم ظاهری ندارد و استدلال هم می‌کنند.

## جلسه ۶۰۵

### ۲ ربیع الثانی ۱۴۲۵

قول ثانی این بود که اگر متجهد فتوائی داد و بعد فتوایش عوض شد و نظرش تغییر کرد باید مطلقاً به مقلد ابلاغ کند رأیش را. فرمودند: این خاص به مجتهد نیست، هم این تکلیف و جوب ابلاغ تبدیل رأی مجتهد این و جوب خاص به مجتهد نیست. مجتهد برایش این و جوب هست و بر ناقل هم هست و بر ثالث هم این و جوب هست، کفایه بر همه واجب است که اگر رأی مجتهد عوض شد به مقلدین آن مجتهد ابلاغ کنند. وجهش چیست؟ مستمسک می‌فرماید: از آیات و روایات این مطلب در می‌آید: ۱- آیه نفر، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (کلمه فی الدین مورد استدلال و مناقشه است که بعد عرض می‌شود ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ (بندروا به چه؟ به همان دینی که تفقهوا) ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ فرموده‌اند: شخصی که حکم را نمی‌داند و بر مردم علی سبیل الکفایه واجب است که به او ابلاغ کنند، اعم از اینکه آن شخص حکم کلی را نمی‌داند و غافل و متردد است یا عالم به خلاف است. فرموده‌اند: این آیه و بعضی آیات و روایات

دیگر استدلال شده که دلالت بر این مطلب می‌کند. پس مجتهد وقتیکه فتوایش عوض شد، این فتوای دوم این است که باید به مقلدین ابلاغ شود. هم بر مجتهد این ابلاغ واجب است و هم اگر کسی فتوای او را نقل کرده بوده برای مقلد برای او واجب است و هم برای دیگران علی سبیل الکفایه واجب است.

اینجا دو مناقشه هست: ۱- این مربوط می‌شود به کسی که قبول دارد که این فتوای دوم مصداق دین است. اگر شخصی مقلد دیگری است و یا خود یک مجتهد دیگر یا ناقل فتوی اگر خودش مقلد این مجتهد نیست، این فتوای دوم را مصداق دین نمی‌داند، قرآن می‌فرماید: دین را یاد بگیرید و تبلیغ کنید. اگر شخصی مقلد دیگر است که این فتوی را مصداق دین نمی‌داند و جزء خطاهای مجتهد می‌داند یا لااقل برایش محرز نیست که هذا دین به چه دلیل بر او واجب است که ابلاغ کند؟ ۲- در اصل مسأله تبلیغ احکام بحثی است معروف بین متدینین که تبلیغ احکام علی سبیل الکفایه علی کل فرد لکل فرد واجب است. یعنی اگر دید که شخصی نماز باطل دارد می‌خواند. آیا علی سبیل الکفایه بر هر کسی واجب است که آیا تبلیغ به این معنا واجب است یا نه تبلیغ احکام در خذل لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه واجب است. یعنی باید بگونه‌ای باشد که احکام خدا برای مردم در دسترس مردم، آنکه می‌خواهد امثال کند در دسترسش باشد. اما آیا واجب است بر هر فردی که به هر فردی احکامش را بیان کند تا بگوئیم هر فردی به هر فردی ابلاغ نکرده از باب لا حرج است نه اینکه وجوب ندارد به عباره آخری من و شما که در قم هستیم بر ما واجب است که تمام کسانی که در قم هستند و بعضی از مسائلشان را بلد نیستند یک یک مسائل را به آنها تعلیم دهیم علی سبیل الکفایه، فقط چون نمی‌توانیم و زندگیمان بهم می‌خورد و نمی‌رسد، قدر

لا ضرر ولا حرج خارج شده بخاطر لا ضرر و لا حرج نه اینکه وجوب ندارد. آیا اینگونه است؟ جماعتی به این مطلب تصریح کرده‌اند که از اطلاعات استفاده می‌شود که اینگونه است. جماعتی هم اشکال کرده‌اند و گفته‌اند از اطلاعات قدر عقلانی بیشتر در نمی‌آید. در زمان خود معصومین علیهم‌السلام، بنای اصحاب معصومین و متقین بر این نبوده که هر کس خودش را ملزم بداند به هر کسی هر مسأله‌ای که جاهل است تعلیم کند. بله آنقدری که لا ضرر و لا حرج است برمی‌دارد و اگر لا ضرر و حرج بود واجب است علی سبیل الکفایه، و من فیہ الکفایه که نبود واجب عینی خواهد بود و اگر همچنین چیزی لازم بود بنا بود تصریح به آن شود توسط یکی از معصومین علیهم‌السلام. با اطلاعات تنها استظهار نمی‌شود و ظهور در این جهت ندارد. بنابر این حرف آنوقت لازم نیست به این شخصی که فتوای مجتهدش عوض شده ابلاغ کنند که رأی مجتهدت عوض شده است. مجتهد دفعه بعد که می‌خواهد رساله‌اش را تجدید چاپ کند فتوایش را تغییر می‌دهد. آن کسی که بخواهد دنبال برود به استصحاب عمل می‌کند اگر هم خواست تتبع کند که فتوای مجتهد عوض شده یا نه یا یک جایی در شبهه محصوره محل ابتلاء بود مراجعه می‌کند. باید بگونه‌ای باشد که در متناول باشد. یعنی آنکه بخواهد بدست آورد، بدست آورد. این قدر مسلمش است تا کسی عذر نداشته باشد. اما بیش از این معلوم نیست. بنابر این مبنی.

اما وجه قول سوم که قول صاحب عروه و جماعتی است و آن این است که اصلاً لازم نیست حتی خود مجتهد هم لازم نیست و رساله‌اش را هم که تجدید چاپ می‌کند لازم نیست فتوایش را تغییر دهد. فقط دو مورد را استثناء کرده‌اند که به نظر می‌رسد این حرف نسبتاً علمياً اقرب باشد. گرچه تفصیل

صاحب عروه بالنتیجه در مقام فتوی به نظر می‌رسد که انتخابش بهتر است علی الاحتیاط الوجوبی.

صاحب جواهر فرموده‌اند: اصل اولی عدم وجوب است. مجتهد اجتهاد اولش این بود که تسبیحات اربع یکی کافی است و مقلدین هم به آن عمل می‌کنند، بعد مراجعه دوم کرد نظرش این شد که یک تسبیحه کافی نیست باید سه تا خواند. اینکه می‌گویند واجب است به مقلدینش ابلاغ کند (تفصیل صاحب عروه بود که باید ابلاغ کند اگر فتوای اولی خلاف احتیاط بوده است) مقتضای اصل برائت این است که واجب نیست، آن اجتهادی که کرده معذور بود، فتوی هم که داده بین خود و خدا زحمتش را کشیده بود، حالا نظرش عوض شده، از این به بعد اینگونه فتوی می‌دهد. اما اگر شک کردیم که واجب است به مقلدینش ابلاغ کند تا نمازها خلاف واقع نخوانند این وجوب دلیل می‌خواهد صاحب جواهر می‌فرمایند ما دو جا دلیل داریم: ۱- آنجائی که قطع به فساد اجتهاد اول برایش حاصل شد، قطع وجدانی، روایت متواتر پیدا کرد بر خلاف اجتهاد اول، مورد قطعش بود، اینجا می‌گویند واجب است ابلاغ کند. ۲- در جائیکه اجتهاد اول معلوم الفساد باشد. با قطع فرقی چیست؟ یکوقت قطع بخلاف واقع پیدا می‌کند که اجتهاد اول خلاف واقع بوده است، قطع پیدا می‌کند که اجتهاد اول فاسد بوده است. یعنی چه؟ یعنی شخصی است مثلاً عبدالله بن سنان را حجت می‌داند و محمد بن سنان را حجت نمی‌داند. در روایت این سنان بود، خیال می‌کرد که عبدالله است و طبقتش فتوا داد. بعد برایش یقین حاصل شد که این محمد بن سنان بوده نه عبدالله بن سنان، یعنی برایش قطع حاصل شد که اجتهاد اول فاسد بوده، صاحب عروه می‌فرمایند اینجا باید ابلاغ کند، اما اکثر اجتهادها که مبنی است بر منجز است و معذرات

که در هیچ کدام از موارد که نه قطع بخلاف واحد بودن اجتهاد اول است و نه قطع به فساد اجتهاد اول هست مثل بسیاری از مسائل که مجتهد ملاحظه می کند حضرت در عرق جنب از حرام می فرمایند نمازش "لا یصل فیه" و به نظر می رسد که لا یصل فیه یعنی اینکه نماز ندارد مثل اجزاء ما لا یؤکل لحمه نه اینکه نجس است، بعد یک مراجعه دیگر کرد و بحث کرد با آقایان به نظرش رسید که این ظهور در نجاست دارد، نظرش عوض شد که نه قطع به فساد فتوای اولی است و نه علم به مخالفت فتوای اولی بالواقع است. صاحب جواهر می فرمایند در اینجا ابلاغ واجب نیست. ج ۴۰ جواهر ص ۱۰۱، یعنی شیء و هو انه مع تغیر رأی المجتهد هل یجب علیه اعلامه مقلدیه بذلک و یجب علیه نحو ما کتب من فتواه الاولی، صریح اردبیلی ذلک، لکن فی صورة معلومیة فساد الاول بدلیل قطعی او لفساد الاجتهاد الاول لانه حیثند خلاف الحق و الثواب فیجب رفعه لان لا یقع الناس فی غیر الحق. انما الکلام فی وجوب الاعلام مع العدول (از فتوای اول) لدلیل ظنی علی وجه لا یقتضی فساد الاجتهاد الاول (که قطع بخلاف واقع یا قطع به فساد اجتهاد اول برای مجتهد حاصل شده است) و الظاهر عدمه (وجوب) بل ینبغی القطع بعدم وجوب محوه من الکتاب (محقق اردبیلی فتوی داده بودند) كما هو المشاهد من سیرة العلماء فی اختلاف فتواهم فی الکتاب الواحد بل بدون مسافة معتد بها (در یک کتاب بعد از چند ورق).

عمده استدلال که واجب نیست سه استدلال است: اصل برائت که سر جای خودش است و گذشته از این اصل سه استدلال است: ۱- استدلالی که صاحب جواهر می کنند و یک استدلال دیگر که به نظر تام نباشد اینطور فرموده اند بعضی که وقتیکه مجتهد فتوای اول را داد، حسب اجتهاد خود و حسب تنجیز و اعدار حکم الله بود یا نه؟ بله. گفته اند این حکم الله را ابلاغ



کرده است. مقلد هم بعنوان حکم الله دارد عمل می کند، وقتیکه مجتهد فتوایش عوض شد اگر خلاف واقع باشد فتوای اولی گفته اند این مجتهد، مقلد را بر خلاف واقع نیانداخته است چون آنوقت که نظر داد فتوایش این بود و حتی تعبیر کرده اند که خدا این شخص را خلاف واقع انداخته است که او می فرماید عمل به این فتوی کن، برای مجتهد حکم الله عوض شده برای مقلد که نشده، چه لزومی دارد که ابلاغ کند که حکم الله شما که برای شما عوض نشده برای من عوض شده پس شما هم تغییر بده.

اگر ما باشیم و این استدلال تنها، تام نیست. چرا؟ چون وقتیکه مجتهد فتوایش عوض شد، فتوای اولی می شود تخیل حکم الله نه حکم الله، حسب فتوای اولی بله حکم الله بود اما در بار دوم که مراجعه کرد و نظرش عوض شد بعد از عوض شدن نظرش این حکم الله نه برای خودش است نه آن مقلد، مجتهد بعد از تبدل نظرش فتوای اولی تخیل حکم الله می شود، یعنی آن اولی خیال بوده نه واقع، وگرنه نظرش عوض نمی شد. پس بقای فتوای اولی برای مقلد بعنوان حکم الله به نظر مجتهد نیست، بله مقلد می تواند استصحاب کند و به استصحاب عمل کند اما به نظر مجتهد برای مقلد حکم الله نیست و تخیل حکم الله است که اگر فتوای مجتهد تبدل یافت و دو چیزی هم بود که یکی علم بخلاف فتوای اولی للواقع و دیگر اینکه علم به فساد اجتهاد اول نبود و آنما قبلاً آنطور استظهار کرده بود حالا استظهارش عوض شده، ایشان فرموده است اگر شما به مجتهد بگوئید یقین داری که اول خلاف واقع است، می گویند نه. شاید فتوای اولی موافق با واقع باشد و شاید الآن دارم اشتباه می کنم، فقط برای من الآن نظرم عوض شده آن حجیت ندارد. صاحب جواهر می فرمایند در جائیکه نمی داند که اجتهاد اول باطل باشد و نمی داند که خلاف

واقع باشد، در همچنین جائی احتمال داده می شود که دومی باطل باشد اما برایش حجت است. با اینکه نمی داند که فتوای اولی خلاف حق باشد و ثواب و نه خلاف حق و ثواب باشد بالعلم، در اینصورت ما دلیلی نداریم که برایش واجب است ابلاغ به دیگری کند، وقتیکه دلیل نداشتیم الاصل عدم الوجوب.

به نظر می رسد که ما یک وجه دیگر غیر از این می توانیم بگوئیم و آن این است که باب، باب طرق اطاعت و معصیت است. سیره عقلاء در اینطور امور مورد اعتبار است. آیا اهل خبره که ثقة است مثل طبیب، یک مدتی تشخیص داده بود فلان قسم سردرد علامت فلان تب است و علاجش فلان دارو است و مدتی هم همین دوا را تجویز می کرد، حالا نظر طبیب عوض می شود، یکوقت نظرش عوض می شود که دواى اولی که داده کشنده است، واجب است که اعلام کند به هر کسی که آن دوا را داده، یکوقت برایش فساد اجتهاد اولش روشن می شود که آنهم باید ابلاغ شود. یکوقت خود اطباء هم روی ظنون اجتهادیه عمل می کنند و الآن هم روی ظنون اجتهادیه نظرش عوض شده، آن خوب های اطباء و ثقات آن ها و بنگاه ها، قالی شناس ها و قتیکه نظرشان عوض می شود آیا خودشان را ملزم می دانند که ابلاغ کنند به کسانی که نظر اولشان را گفته اند؟ نه. یعنی آیا بنای عقلاء در غیر این دو صورتی که صاحب جواهر استثناء کردند بر لزوم ابلاغ دوم بر خلاف واقع درآمد این منجز بوده در حقیقت؟ ظاهراً سیره عقلاء بر این نیست بلکه بر طبق نظر صاحب جواهر است ما با سیره عقلاء که نمی خواهیم حکم شرعی درست کنیم، اما اگر شد طریق اطاعت و معصیت، یعنی هذا لیس عاصاً بهذا العمل یا هذا عاصی عند العقلاء بهذا العمل، اگر فرمودید اینجا هم عاصی است، هر طبیبی که نظرش عوض می شود و حتی در غیر دو صورت، در صورت سوم ملزم به ابلاغ به

کسانی است که نظر اولش را به آنها گفته؟ العرف بیابک، به نظر می‌رسد که عقلاء این را ملزم نمی‌دانند.

اگر این فرمایش صاحب جواهر و این عرضی که به نظر رسید ولو مجتمعاً معاً گفتیم خوب است و تام آنوقت فرمایش صاحب جواهر که الظاهر فرمودند و توضیح دادند فیها، وگرنه در مقام فتوی انسان زود جرأت نمی‌کند همان تفصیل صاحب عروه را انسان بگوید، فقط نه، بل هو الاقوی، علی الاحوط وجوبی بگوید.

## جلسه ۶۰۶

### ۳ ربیع الثانی ۱۴۲۵

اینجا یک تتماتی هست، تتمه اول: اینکه بناءً علی وجوب اعلام و تبدل فتوی الفقیه یا در مورد وجوب اعلام قاعده‌اش این است که بگوئیم این وجوب مثل بقیه وجوب‌های دیگر مقید است به عدم حرج و ضرر. یعنی اگر یک موردی اعلان برای فقیه ضرری است، فتوایش را به کسی گفته و او هم راه دوری است که باید تلفن کند و تلفن ضرر است و خرج دارد یا از اینطرف به آنطرف شهر پیاده برود تا به او اخبار کند. و این کار برایش حرج است. قاعده‌اش این است که در دائره ضرر و حرج این وجوب نباشد چون وجوب خصوصیتی ندارد مثل بقیه وجوب‌های دیگر است. وجوب بعنوان اولی است که لا ضرر و لا حرج بعنوان ثانوی است که شارع حکم علیه بالنفی و این هم هر دو مثل بقیه موارد ضرر و حرج شخصی است. ممکن است برای یک شخص در یک موردی حرج یا ضرر باشد، بر همین شخص در مورد دیگر حرج و ضرر نباشد. فتوی را به دو نفر گفته یکی همسایه‌اش و یکی آنطرف شهر اگر بخواهد به همسایه‌اش اخبار کند حرجی نیست، آن همه راه برود حرجی

است. به این همسایه واجب است بگوید ولی به آنکه دور است واجب نیست مثل بقیه موارد. فقط یک مسأله‌ای اینجا هست که کمتر در مباحث ضرر و حرج مطرح می‌شده و محل ابتلای عمومی است و نمی‌خواهم مفصل مطرحش کنم می‌خواهم اشاره کنم و آن این است که مقدار حرج که رافع تکلیف است و مقدار ضرر که رافع تکلیف است چه مقداری است؟ شخص اگر بخواهد وضوء بگیرد آب گرم ندارد و هوا سرد است و ضعیف البنیة است و اگر بخواهد برای نماز با آب سرد وضوء بگیرد تب می‌کند و بعد هم خوب می‌شود. اینجا وضوء ضرری است رفع می‌شود. اما اگر شخصی می‌خواهد حج برود و می‌داند در مسیر حج دو ساعتی تب می‌کند، آیا وجوب حج رفع می‌شود؟ نه. لا ضرر که یکی بیشتر نیست، وجوب هم وجوب است وضوء و حج، چطور است که اینجا با دو ساعت تب وضوء از وجوب می‌افتد یا با قدری کمر درد، قیام یا رکوع اختیاری از وجوب ساقط می‌شود در نماز اما با آن مقدار کمر درد حج ساقط نمی‌شود؟ از کجا باید این را استفاده کرد؟ لا شک در اینکه فرق می‌کند. بفرمائید از اهمیت وجوب استفاده می‌شود که یک واجبی اهم و یک واجبی اقل اهمیت است. عیبی ندارد، این را چه کسی تعیین می‌کند و از کجا بدست می‌آید؟ آن طوریکه من به نظرم می‌آید از تعبیرهای فقهاء توی ذهنم نیست باشد شاید بعضی اشاره در لابلائی کلامشان مثل شیخ و علامه فرموده باشند که الآن مستحضر نیستم، ظاهراً ربط پیدا می‌کند با ارتکاز متشرعاً. یعنی راه منحصره‌اش ارتکاز متشرعاً است. از مناسبات مغروسه در اذهان متدینین، از واجبات و محرمات، از الزامیات و اینکه شارع اگر ضرری و حرجی شد رفع می‌کند، مقدار ضرر و حرج، با این مرتکزات باید استفاده شود. هر جا که استفاده شد و در هر حدی که استفاده شد فبها

ولو ممکن است این مرتکبات متشرعه یک جزئیاتی از آن در ادله وارد شده باشد مثلاً فرض کنید در تعابیر فقهاء، انسان اگر با آب سرد وضوء بگیرد دستش خشکیده می شود و خون می آید و زخم می شود، این مقدار رافع وضوست و ینتقل الی التیمم. اما همین مقدار در بعضی از واجبات دیگر اگر باشد چرا رافع تکلیف نیست؟ شخصی است که مزاجش گرم است و اگر بخواهد در تابستان روزه بگیرد دستش خشک می شود و خون می آید آیا می گوئید روزه برایش واجب نیست؟ این را از ارتکاز متشرعه باید بدست آورد که حدش چیست؟ آن مقدار از ضرر و حرجی که یرتفع به الوضوء و الغسل حالا در ضرر نمی گوئیم به وضوء که دلیل خاص دارد، در حرج نسبت به وضوء بفرمائید یا در غُسل، به این جهت است.

اگر شک شد در مقدار حرج یا ضرر رافع تکلیف است. یعنی حرجی و ضرری است اما این مقدار از ضرر و حرج آیا رفع این تکلیف می کند یا نه؟ هر جا که ما شک کنیم در الزام، یا در موضوعی که لازمه اش شک در الزام است، اصل عدم الزام است الا در این مورد و آن اینکه اگر ما شک کردیم در قدرت یا چیزی که لازمه اش شک در قدرت باشد. تکلیف یتعلق بالمقدور، غیر مقدور متعلق تکلیف نیست، چه قدرت، قدرت عقیده باشد و چه شرعیه مثل مواردی که حرج یا ضرر نباشد یا ضرر و حرج باشد ولی این شرعاً غیر مقدور است ولو عقلاً مقدور باشد. اگر نوبت رسید به شک در قدرت ولو شک در قدرت مثل شک در موضوع حکم شرعی می ماند که نتیجه شک در حکم شرعی می شود، اگر انسان شک کرد که هذا المائع خمرٌ ام لا؟ هذا المائع نجسٌ ام طاهر، ولو این متعلق شک موضوع خارجی است اما چون برگشتش به شک در یجوز و لا یجوز است یعنی یحرم و لا یحرم است، می گوئیم الاصل

عدم گونه خمرأ که در رسائل و کفایه مفصل بیان شده است و در فقه هم مورد استناد تسالم هست غالباً. اما اگر شک در قدرت کردیم، شک در اینکه این شیء مقدور لی أم غیر مقدور؟ اینجا ولو شک در قدرت نتیجه‌اش شک در تکلیف است چون اگر غیر مقدور باشد من مکلف نیستم و اگر مقدور باشد مکلف هستم، پس بالتیجه من که شک دارم که قدرت بر این شیء دارم یا ندارم شک دارم در اینکه مکلف هستم یا نیستم، شک در تکلیف موضوع لا یعلمون است و مسرح لا رفع است، رفع ما لا یعملون، ولو اینطور است ما در قدرت بالخصوص ادعا شده که ظاهراً حرف بدی هم نیست و بعضی نسبت به عقل داده‌اند و در بعضی نسبت به عقلاء داده‌اند و بعضی گفته‌اند هر دو هست، یعنی سیره عقلاء و حکم عقل هست که در شک در قدرت ما اصل قدرت را جاری می‌کنیم نه اصل عدم قدرت، حالا می‌خواهد قدرت عقلیه باشد یا شرعی باشد مثل لا حرج و لا ضرر یعنی حرجی و ضرری نبودن قدرت شرعی است.

تکالیف به قدرت انسان متعلق می‌شود. آنوقت در اینجا ولو شک در تکلیف است یعنی یکی از مصادیق شک در اصل تکلیف است اما نسبت به این مورد یک تسالمی برایش است و ادعا هم شده که دلیل عقلی دارد. مرحوم میرزای نائینی ادعا فرموده یکی از مستقلات عقلیه است نه فقط حکم عقل است.

اگر انسان شک کرد که این مقدار از تب رافع روزه هست یا نه، این مقداری از ضرر رافع فلان وجوب هست یا نه؟ زن نسبت به شوهرش یک واجباتی دارد که گاهی ضرر و حرجی است و یا شوهر نسبت به زن و ارحام نسبت به ارحام، یک مسأله گسترده و محل ابتلاء عمومی است که اگر انسان

شک کرد در قدرت، چه عقلیه و چه شرعیه اصل قدرت است، شک کرد که این حرجی است اما آیا این مقداری است که رافع تکلیف است یا نه؟ قاعده‌اش این است که بگوئیم رافع این تکلیف نیست چون مرجعش به شک در قدرت شرعیه است.

شکی نیست که الزامات شرعیه نسبت به موارد احکام فرق می‌کند. گاهی یک واجبی است با یک مرتبه‌ای از ضرر و حرج مرتفع می‌شود و جوبش مثل وضوء یا قدری که دستش زخم شود و گاهی با همین مقدار از زخم شدن حج از او ساقط نمی‌شود.

پس ارتکاز متشرعه یکی از ادله و از کبریات است و اگر چیزی ضرری و حرجی بود و انسان هم می‌تواند انجام دهد ولی شارع برای انسان تسهیل کرده فرموده هر جائی که حرجی است من این را غیر قادر حساب می‌کنم. البته نه با این لفظ، این نتیجه را فقهاء درست کرده‌اند القدره العقلیه و الشرعیه و می‌گوئید یک جاهائی قدرت عقلیه کافی است مثل الفاق بر زوجه و یک جاهائی قدرت عقلیه کافی نیست برای وجوب، که اگر موردی، حکمی، الزامی، حرجی، یا ضرری شد، ولو عقلاً و عقلاً این موضوع مقدور است اما شارع این را در حکم غیر مقدور حساب کرده است.

دیگر این است که احکام شرعیه و واجبات از اول طهارت تا دیات که شما بگیرید این واجبات و محرمات، بنابر اینکه لا ضرر و لا حرج علی ما هو الاصح، محرمات را هم رفع می‌کند یعنی بما هی نه عوائم محرمات، این الزامات بالنسبه به موارد احکام فرق می‌کند. یک مرتبه‌ای از ضرر و حرج فلان وجوب را رفع می‌کند همان مرتبه از ضرر و حرج یک وجوب دیگری را رفع نمی‌کند، این را از کجا می‌توانیم بدست آوریم؟ نه آیه و نه روایت دارد و غالباً



هم فقهاء متعرض نشده‌اند تا از فهم فقهاء اطمینان پیدا کنیم و استفاده کنیم، به نظر می‌رسد بعنوان یک کبرای کلیه و بعنوان در کل سطح فقه حال ممکن است یک جزئیاتی را بعضی از فقهاء ذکر کرده باشند بعنوان بعضی موارد اما بعنوان کلی ارتکاز متشرعه اینرا حل می‌کند. یعنی ارتکاز متشرعه است که وقتیکه از یک اهل علم مسأله می‌پرسد می‌گوید صبح سر، ما در ده هستم آب گرم ندارم بخواهم غسل کنم، آن روز را تب می‌کنم. می‌گوید غسل نکن تیمم کن چرا؟ چون این مقدار تحمل تب ضرری است و حرجی است مثلاً، اما همین شخص از شما بپرسد اگر بخواهم حج بروم از هواپیما هول می‌کنم، یکروز تب می‌کنم آیا به او می‌گوئید حج از تو ساقط می‌شود؟ همان یکروز تبی که می‌گفتید غسل ساقط است و تیمم کن می‌گوئید اشکالی ندارد، دعا بخوان و یکروز تب اشکالی ندارد. چرا؟ آیا از یک آیه و روایتی درآمده؟ خیر. مرحوم میرزای نائینی می‌فرمایند: **فعند الشک فی القدرة، مقدور مکلف به است، غیر مقدور غیر مکلف به است، پس من وقتیکه شک کردم که قدرت دارم یا نه، بالتیجه شک دارم که تکلیف در اینمورد هست یا نیست؟ چون اگر مقدور من باشد تکلیف دارم و اگر مقدور من نباشد، تکلیف ندارم، ولو اینطور است می‌فرمایند: **فعند الشک فی القدرة العقل لا یحکم بالبرائة وترتب آثار عدم القدرة، نمی‌گوئیم اصل عدم قدرت است، نه اصل عملی که بخواهد مثبت باشد که بگوئیم اصل عدم قدرت نمی‌تواند اثبات قدرت کند و لازم عقلیه را ثابت نمی‌کند چون قدرت و عدم قدرت نقیضین است و رفع احدهما به اصل عملی که لا یعلمون باشد این سبب اثبات دیگری نمی‌شود که لازمه عقلی باشد. آن امر واقعی سبب رفع آخر می‌شود نه لا یعملون احدهما این مثبت است، بل مستقل (عقل) بلزوم رعایه احتمال و شک، عقل مستقل است به اینکه لازم****

است رعایت شود این احتمال، یعنی عند الشک فی القدرة الاصل العقلی هو القدرة، احکام قدرت اینجا می آید، فیجب. پس شخص باید انجام دهد و اگر کشف شد که قدرت ندارد فبها، ترک می کند، اما تا کشف نشده و احراز عدم قدرت نشده، عقل حکم می کند مستقلاً به اینکه این احتمال قدرت که این احتمال ممکن است که مطابق واقع باشد یعنی واقعاً برایش مقدور باشد برایش، این احتمال منجز واقع محتمل است، ولو شک در اصل تکلیف است، ولو اینکه در شک در اصل تکلیف لا یعلمون است نسبت به تکلیف، اما این یک مورد در شک در اصل تکلیف را عقل بیرون می کشد می گوید الاصل تکلیف در اینجا.

پس بالتیجه یکی از تتمات این مسأله این است که باید ضرری و حرجی نباشد بخاطر عمومات. اما این ضرر و حرج چه مقدار از آن رافع تکلیف است؟ آن مقداری که مسلم است فبها، اما مرتبه ای که شک شود که رافع تکلیف هست یا نه این مقدار از ضرر یا حرج این معنایش است که شک در قدرت شرعیه است. اگر این فرمایش متسالم علیه بین متأخرین از شیخ به اینطرف که متعرض شده اند که اصالة القدرة است. بنابر این عند الشک در اینکه من این فتوائی که دادم و حالا رأیم عوض شده و واجب است به آنکه فتوای اولی را گفتم ابلاغ کنم تبدیل رأیم را، اگر حرجی است برای من و محرز است این مرتبه باز حرج رافع این تکلیف است فبها، لا حرج رفعش می کند، اگر شک شد در عین اینکه می دانم که ضرری و حرجی است اما شک کردم که این مقدار از ضرر و حرج رافع این تکلیف هست یا نه، روی این بحث متسالم علیه بین متأخرین که اصالة القدرة باشد تا عمده اش این است که این مقدار از ضرر و حرج را تحمل کنیم.

## جلسه ۶۰۷

### ۴ ربیع الثانی ۱۴۲۵

تتمه ثانیه این است که بنا بر وجوب اعلام عند تبدل رأی مجتهد در مورد وجوب اعلام این حکم تکلیفی است بلا اشکال، آیا ضمان آور هم هست؟ تسبیب است در جائیکه اعتماد بر فتوای اولی مقلد پولی داده که بنا بر فتوای ثانیه بنا نبوده که آن پول را بدهد و وجهش این بوده که اگر می گفت فتوایم عوض شده این پول را نمی داد. مثلاً: نظر مرجع این بود که برای میت باید حج بلدی بدهند بعد نظرش عوض شد که حج میقاتی کافی است و این مقلد وصی میتی بود که میت صغار هم دارد از باب یک مصداق فرض مسلّم و مجتهد هم می توانست به این مقلد ابلاغ کند و ضرر و حرجی هم نبود، بر فرض وجوب ابلاغ که اگر بگوئیم واجب نیست که بحثی نیست و ضمان نیست. اگر اعلام نکرد تکلیفاً حرام است، وضعاً آیا ضمان دارد یا نه؟ این مسأله از مسائل سیّاله است که در موارد مختلف فقه است، یک خلاف و یک اشکال عظیم در موردش هست که مرحوم شیخ در مکاسب مفصلاً بیان کرده اند و اعظام محشین و معلقین مکاسب حرفهای مفصلی زده اند، این مسأله

تسبیب است که یکبار عرض شد که از مسائل مشکل فقه است که شیخ فرموده‌اند اگر تسبیب علت تامه باشد که چهار قسمش کرده‌اند و یا سبب باشد یا مانع باشد و فرق بین اینها گذاشته‌اند و در بعضی‌هایش اشکال گرفته‌اند. بر شیخ اشکال شده است. بالنتیجه این یکی از صغریات تسبیب است. اگر ما گفتیم تسبیب عرفی مطلقاً موجب ضمان است که از بعضی از فرمایشات علامه و غیر علامه ظاهر می‌شود در جایی که این مثال را می‌زنند که اگر شخصی به کسی گفت *الق متاعک فی البحر و علیّ ضمانه یا علیّ ثمنه*. این غیر از وعده چیز دیگر که نیست، آن شخص با اختیار خودش چمدانش را در آب انداخت طبق وعده این است، این وعده شرط نبوده و در ضمن یک عقد لازم نبوده است علامه فرموده‌اند اینجا ضامن است. جماعتی بعدیهای علامه شاید تا به امروز میلماً یا قولاً گفته‌اند ضامن است و گفته‌اند اگر نسبت عرفی بود ضامن می‌آید. اگر شد این را نسبت داد به سبب نه مباشر یا مباشر و سبب ایضاً، یا ضامن بر آن هست یا قرار الضمان علیه، یعنی ینتهی. اگر ما تسبیب را توسعه دادیم و تا اینجا گفتیم حتی وعده را هم گفتیم تسبیب است، لانه یصدق عرفاً که این سبب این کار شد، بله اینجا مجتهد تسبیب شد چون می‌توانست ابلاغ کند و اگر ابلاغ می‌کرد کلی از پولهای صغار و حتی کبار، زائد بر پول حج که حکمش حکم دین است و از اصل مال داده می‌شود، این زائد مال ورثه است. یا اگر وصیت به حج بود و فرض کنید از ثلث است اشکالی ندارد زائدش مال ورثه است و این مرجع به ورثه خسارت زده، مباشر وصی بوده اما سبب این مجتهد بوده که فتوایش این بوده که لازم نیست از بلد، می‌توانست ابلاغ کند و نکرد. اگر این را گفتیم قاعده‌اش این است که اینجاها را بگیرد. مسائل تسبیب را از شیخ طوسی در مبسوط ملاحظه کنید از

این صغریات مکرر هست و فتوای به ضمان داده‌اند البته یک جاهائی هم فتوای به ضمان نداده‌اند. اگر دائره تسبیب را خیلی ضعیف کنیم و بگوئیم مباشر آن سبب است یعنی او ضامن است الا در جائی که تسبیب یا علت تامه باشد که بعضی حصر در علت تامه کرده‌اند، مثل اینکه کسی را هل بدهد توی چاه، نه این سبب بوده، اگر ما حصر در علت تامه کنیم که بعضی خواسته‌اند حصر کنند، نه این علت تامه نبوده و ضمان ندارد. علی کل این همان مسأله تسبیب است و یک مسأله جداست، آنجا چه می‌گوئید، و مبنایتان چیست، اینجا هم همان را بگوئید. و اگر شک کردیم برائت سر جای خودش هست و گیری ندارد لا یعلمون است و لا بیان، برائت عقلیه و شرعیه است و قدر متقینش حکم تکلیفی است یا ممکن است بعضی از مواردش را کسی فرق بگذارد، مواردیکه فتوی نداده و او اینکار را انجام داده، یکوقت این کار را انجام می‌داده چه این فتوی می‌داد یا نه، اما اعتماد روی فتوای این کرده، یکوقت اگر نهی می‌کرد و فتوائی می‌داد انجام نمی‌داد اینها فروع مختلف است. اینهم یک تتمه.

تتمه دیگر این است که اگر فتوای مجتهد تبدل پیدا کرد به فتوی، این همان مسائلی است که واجب است ابلاغ نکند و صحبت‌هائی که شد در اصل مسأله. اما اگر تبدل پیدا کرد فتوای مجتهد به احتیاط و جوبی، آیا واجب است که ابلاغ کند یا نه؟ سابقاً صحبت شد و آقایان متأخرین هم مکرر این را فرموده‌اند و مرحوم اخوی در الفقه علمياً ملتزم به این شده‌اند که یکوقت فتوای به احتیاط است و یکوقت احتیاط در فتواست یکوقت فتوای مجتهد طبق احتیاط است. خیلی جاها اینطور است که این را از مباحث علمی و استدلال‌اتشان استفاده می‌کند. یک وقت احتیاط در مقام فتوای به احتیاط باشد،

این فقط لفظ احتیاط است و بالنتیجه فتواست فقط خواسته مثلاً مصداق المفتی علی شفییر جهنم و امثال اینها یک مقداری از آن دائره مفتی، فتوی نداده می گوید احوط و گرنه فتوای به احتیاط است. قاعده اش این است که فرقی نکند اگر تبدل پیدا کرد نظر مجتهد از فتوایش به احتیاط و جوبی که احتیاط و جوبی فتوای به احتیاط باشد این فرق نمی کند و همان فتواست، اما اگر نه، احتیاط در فتوی بود، آیا اینجا هم واجب است ابلاغ کند این ذو احتمالین است. از یک جهت قدر مسلم از وجوب ابلاغ، چون این وجوب ابلاغ هر قدر که مسلم شد آدم قائل می شود بمجردی که شک در وجوب کرد شبهه بدویه است می گوید اصل عدم وجوب. از یکطرف مسلم موردی است که تبدل به فتوی شده باشد. یعنی آن استدلالها مال جائی است که تبدل به فتوی شده باشد. پس اگر تبدل به احتیاط و جوبی پیدا کرد، ابلاغ لازم نباشد. از طرفی دیگر احتیاط و جوبی فرقی با فتوی چیست؟ فرقی در این است که مقلد متعین بر او نیست که به قول این مجتهد عمل کند و می تواند به فتوای دیگری رجوع کند و الا احتیاط و جوبی به همان مرتبه نازله فتواست اما فتوایش یک مقداری کم رنگ است. لهذا این دو وجه در آن می آید اگر احتیاط در فتوی بود.

چهارم: مطلبی است قدری مشکل که اعظم دو طرف صحبت کرده اند در آن و آن این است که مجتهد فتوی داشت بعد فتوایش تبدل به احتیاط و جوبی شد تا فتوی داشت بنابر مشهور مقلد حق نداشت از حی به حی عدول کند اما به مجردی که نظرش احتیاط و جوبی شد مقلد می تواند رجوع به مجتهد دیگر کند. فتوایش یک تسبیحه بود عوض شد که سه تا علی الاحوط و جوباً است مقلد می تواند به این فتوی عمل نکند و رجوع کند به مجتهد دیگر: آیا خود

مجتهد می‌تواند به دیگری رجوع کند؟

یک عبارتی مرحوم محقق در شرائع دارند که از مفاتیح نقل می‌کنم از آن برداشت می‌شود که بله، چون بالنتیجه نه در جائی که فتوای به احتیاط باشد، در جائیکه احتیاط در فتوی باشد. مجتهد چرا احتیاط وجوبی می‌گوید؟ چرا فتوا نمی‌دهد چون بالنتیجه نمی‌داند و مرتباً من الجهل. اگر فتوای به احتیاط است می‌داند نمی‌خواهد به تعبیر فتوی بگوید اما اگر احتیاط در فتوی است این مصداق جاهل به حاکم است. حتی جاهل به وظیفه است. فقط چیزی که هست محقق تعبیر کرده اعلم، یعنی رجوع به اعلم کند، آدم نمی‌داند که مراد ایشان از کلمه اعلم، اعلم بنحو مطلق است یا از باب این است که محقق موضوع است. یعنی موضوع است. یعنی کسی که فتوی دارد از این اعلم است مراجع به این مسأله.

عبارتی که مفاتیح در اجتهاد و تقلید از ص ۶۱۰ چند فرع ذکر می‌کند، در فرع ثانی از محقق در مفاتیح نقل می‌فرمایند: العالم اذا كان من اهل الاجتهاد اذا اشكل عليه طريق الواقعة، (اشکل یکی از مصادیقش همین جاست. چرا فتوی نمی‌دهد و احتیاط می‌کند چون مشکل است و برایش روشن نیست) جاز له الرجوع الى الاعلم، لانه بالنسبة اليه (علم) في تلك الواقعة كالعامة چرا عامی باید رجوع به مجتهد کند و به اعلم رجوع کند چون جاهل است. این مجتهد هم در موردی که احتیاط وجوبی دارد مثل همان جاهل است لذا می‌گوید احتیاط وجوبی. مرحوم صاحب مفاتیح شدیداً ضد این است و تابع آن مسأله‌ای می‌شود البته من وجه که آیا مجتهد که قادر بر استنباط است و استنباط نکرده می‌تواند رجوع به مجتهدی دیگر کند یا اینکه این تثلیث اقسام: اجتهاد، احتیاط و تقلید مال عامی است اصلاً. درباره مجتهد تشنیه اقسام است یا اجتهاد کند،

اگر نمی‌رسد باید احتیاط کند و راهی دیگر ندارد.

مؤید فرمایش محقق البته خط عام فقهی بر عدم است. یعنی فرمایش محقق در معارج و یکی دو نفر دیگر کم هستند، فقط یک چیزی به ذهن می‌رسد که اگر خارجاً تام باشد حرف خوبی است و آن این است که باز سیره عقلاء بر این است که وقتی که اهل خبره یک موردی برایش روشن نیست رجوع کردنش به دیگری از اهل خبره منجز و معذر برایش خواهد بود و مورد تقبیح عقلاء نیست و به او نمی‌گویند تو که طیبی چرا رجوع کردی به فلان طیب دیگر؟ اگر مراجعه کرد به طیب دیگر و ضرر دید ملامتش نمی‌کنند و اگر مراجعه نکرد و از مراجعه نکردنش زیان دید می‌گویند چرا به طیب دیگر مراجعه نکردی؟

در خیلی از موارد کتب علمیه فقهاء را که ملاحظه کنید بسیاری از مسائل که در رساله می‌نویسند الاحوط، آدم می‌بیند از مسأله بی جزم درآمده یعنی یکطرف برایش روشن نشده است. یکی از مراجع به من فرمودند که انسان باید جزم پیدا کند، خوب اگر جزم پیدا نکرد چه؟ و خیلی از ملأها و محققین را می‌بینیم که از مسأله با تردد خارج می‌شود، آیا این نمی‌تواند در مقام عمل خودش به دیگری رجوع کند؟ اگر این بناء عقلاء خارجاً تام شد حرف بدی نیست که این تثلیث اقسام مال همه است حتی مجتهد و اعلم.

اگر بناء عقلاء تام شد و طیب وقتی متحیر می‌شود برای مریض و متدین و ثقه است آیا رجوع به طیب دیگر می‌کند یا خودش را ملزم به احتیاط می‌داند در جائیکه احتیاط ممکن باشد؟

اگر این مطلب در خارج تام شد که بعید به نظر نمی‌رسد البته در مقام فتوی نیستیم بحث عملی است، قاعده‌اش این است که فرمایش محقق با



توسعه‌ای که فرمایش ایشان دارد و یک مصداقش ما نحن فیه است حرف تامی باشد. اگر نه این درست نشد، قدر متیقن این است که اگر مجتهد جائی گیر کرد باید احتیاط کند مگر دوران بین محذورین شود.

تتمه دیگر این است که مجتهد فتوایش از سهل به صعب عوض شد. فتوایش این بود که یک تسبیحه کافی است حالا تبدیل شد به سه تا که لازم است. یکوقت این مقلدی که این حرف را به او زده می‌داند که مثلاً حج میقاتی نخواهد داد که حالا روزی نظرش این شده که حج باید بلدی باشد. لزومی ندارد که به او ابلاغ کند، چون لا شک از اینکه ابلاغ طریقت دارد و قاعدهً نباید بحثی باشد. فقط او خلاف واقع می‌داند فکر می‌کند که فتوای مجتهد این است نه خودش حج میقاتی می‌رود و نه به کسی می‌گوید. اما یکوقت است که می‌داند که او وصی است و الآن می‌خواهد حج بدهد و می‌داند که حج می‌دهد و می‌رود حج میقاتی می‌دهد و به نظر این مجتهد درست نیست، قدر متیقن از لزوم ابلاغ اینجا هست، اگر شک دارد که اکثر موارد اینگونه است یا خیلی از موارد، آیا اینجا ابلاغ لازم است یا نه؟ آیا اینجا استصحاب استقبالی کارگر هست؟ استصحاب استقبالی را در کلمات متقدمین ندیده‌ام شاید اولین کس شریف علماء است در کتابشان دیده‌ام و در متأخرین درست شده است. بنای بر تمامیتش هم هست گرچه مورد بحث است.

در اینکه من شک دارم که آیا این عمل را انجام می‌دهد یا نه می‌توانم استصحاب استقبالی جاری کنم. استصحاب استقبالی این است که حالا یقین دارد آینده مشکوک است که آیا متیقن باقی می‌ماند در آینده یا نه؟ آیا از حالا می‌تواند حکم کند برای آینده اگر اثر شرعی داشته باشد مثل ما نحن فیه. شخص اول وقت نمی‌تواند وضوء بگیرد و نمی‌داند آخر وقت آب گیرش

می آید یا نه؟ یا تا آخر وقت حالش خوب می شود که وضوی غیر جبیره بگیرد یا نه؟ آیا می تواند اعتماد روی استصحاب استقبالی وضوی جبیره بگیرد و نماز بخواند اعتماداً روی اینکه حالا که نمی توانم وضوی کامل بگیرم نمی دانم تا آخر وقت مبدل می شود حالم و می توانم وضوی کامل بگیرم، استصحاب می کند. احتمال دارد که اینجا هم مصداق استصحاب است. لا تنقض الیقین بالشک. یقین سابق است که نمی خواهد حج بدهد، شک لاحق است که آیا محل ابتلاش می شود یا نه؟ لازم است حج بدهد یا نه. این از یکطرف از طرف دیگر چون حکم روی واقع رفته، اگر این شخص حج بخواد برود و یا برای کسی حج بدهد و پول کسی را بردارد به حج بدهد، من نظرم این بود که حج میقاتی کافی است، حالا نظرم شد حج بلدی یا برعکس اگر پول ایتم و ورثه هست، در همچنین جایی حکم روی واقع رفته، اگر من با تمکن از ابلاغ، ابلاغ نکنم آن برخلاف تقلید فتوای فعلی من قرار می گیرد جائز نیست و مسأله مربوط به واقع است نه علم و جهل، احتمالاً: لا یبعد علمياً نه فتوی که استصحاب مال همینطور جاهاست. استصحاب مال نمی دانم است، اگر ما گفتیم استصحاب استقبالی تام است، این مصداق استصحاب استقبالی می شود، مگر اینکه کسی استصحاب استقبالی را تام نداند یا بخواد احتیاط کند.

## جلسه ۶۰۸

۵ ربیع الثانی ۱۴۲۵

مسأله ۷۰ - لا يجوز للمقلد اجراء اصالة البرائه او الطهارة او الاستصحاب في الشبهات الحكمية و اما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلّد مجتهدہ في حجيتها مثلاً اذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ ليس له اجراء اصل الطهارة لكن في ان هذا الماء او غيره لاقتہ النجاسة أم لا؟ يجوز له اجرائها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الاجراء. اينجا مرحوم صاحب عروه دو فرع ذکر کرده‌اند: ۱- اصول عمليه که سه تایش را مثال زدند، اصل برائت، طهارت، استصحاب، فرموده‌اند: مقلد جائز نیست برایش اجزاء این اصول در جائیکه شک در حکم باشد. در شبهه حکمیة، اما اگر حکم را از مجتهد گرفت جائی که شک در موضوع خارجی باشد می‌تواند تطبیق کند و اصل را در آن موضوع جاری کند. برای هر یک نمی‌تواند اصل طهارت جاری کند و بگوید کل شیء لک نظیف حتی تعلمه انه قدر. من که نمی‌دانم که نجس است عرق جنب از حرام، پس ظاهر است یا اجرای برائت از حکم الزامی کند، رفع ما لا يعلمون، من که علم ندارم به نجاست، مرفوع است اگر هم باشد. اصول حکمیة را مقلد نمی‌تواند جاری

کند. اما اگر مرجع تقلید گفت هر چیزی که شما شک کردید که طاهر است یا نجس بگوئید طاهر است. این اصل حکمی را از مجتهدش گرفت، توی صحرا می بیند یک پارچه، سنگی افتاده نمی داند طاهر است یا نجس، اینجا استصحاب طهارت جاری می کند در موضوع خارجی، غالباً هم آقایان این مسأله را حاشیه نکرده اند. فقط چیزی که هست وجه این دو مسأله همانطور که متعرض شده اند خوب است صحبت شود.

اما فرع اول که مقلد برایش جائز نیست در شبهات حکمیة اجراء اصول ترخیصیه کند. وجهش واضح است. چرا؟ چون از او نمی آید. چون اجراء اصول ترخیصیه، اصل طهارت، براءت، صل، استصحاب طهارت در شبهات حکمیة احتیاج دارد به فحص از دلیل، چون اینها اصل است، اصل است حیث لا دلیل، این لا دلیل بودن برای مقلد احرازش میسر نیست، چطور می تواند مقلد دلیلی احراز کند که بر نجاست عرق جنب از حرام نیست، و قتیکه دلیلی معتبر بر نجاست عرق جنب از حرام نبود و محرز شد دلیل نبود نوبت به رفع ما لا یعلمون می رسد، اصل براءت، نوبت می رسد به کل شیء لک نظیف، اصل طهارت. نوبت می رسد به استصحاب طهارت، بدن این شخص قبل از جنابت از حرام طاهر بود نمی داند نجس شد استصحاب طهارت می کند. این میسر نیست برای مقلد چون باید فحص کند، چقدر فحص لازم است. و آن مقدار فحص باید اجتهاد کند تا یعلم بعدم الدلیل تا بظن بعدم الدلیل تا ییأس من وجود الدلیل، آنوقت دلیلی که اقامه شده آنکه گفته نجس است ببیند این دلیلیت ندارد، تام نیست، سند ندارد، ظهور ندارد، معارض دارد، معارض عنه است، اینکارها از مقلد نمی آید، اصول عملیه باید منتسب به شرع باشد همه اش ادله شرعیه دارد، فرق بین اصل عملی، اصل تنزیلی و غیر تنزیل اصل

و اماره در لحن ادله است نه در اینکه آن دلیل چون کل شیء نظیف داریم پس این دلیل است. این دلیل اصطلاحی نیست، این اصل است، دلیل لغوی هست و هر چیزی که ظهور دارد. از اینکه موضوعش شک است از آن تعبیر به اصل می‌شود و هر چیزی که ظهور دارد در اینکه موضوعش واقع است فقط تعبداً این واقع جعل شده از این تعبیر به اماره و دلیل می‌شود. پس وقتی که کار مقلد نیست، لا یجوز وضعاً، یعنی این سبب طهارت و حیلت نمی‌تواند باشد. لا یجوز تکلیفاً، معذر برایش نیست، نمی‌تواند از نظر تکلیفی اعتماد کند.

فقط اینجا یک حرف هست که باز بعضی متعرض شده‌اند و آن این است که تبعیض جائز است؟ خارجاً ممکن است؟ معنایش این است که ما یک مسأله اصولی داریم و یک فرع فقهی داریم. مقلد در مسأله اصولی (کسی که مجتهد نیست)، تقلید می‌کند از اعلم آنوقت بالنسبه به مسأله فرعیه که مترتب بر آن مسأله اصولیه هست خودش اجتهاد می‌کند. در همین مثالی که مرحوم صاحب عروه زدند، عرق جنب از حرام، چرا مقلد نمی‌تواند اصل طهارت جاری کند در عرق جنب از حرام در شبهه حکمیة چون از او نمی‌آید و متوقف است بر فحص و احراز اینکه دلیلی نیست آنوقت نوبت به اصل طهارت می‌رسد. حالا می‌آید به مجتهدش می‌گوید دلیلی هست بر نجاست عرق جنب از حرام؟ مجتهد می‌گوید: نه دلیلی نیست غیر از یک روایت که روایت کفرسوسی یا کفرسوتی یا کفر سوتائی، و غیر از این روایت که این شخص از واقفیه بوده و اشکال سندی دارد روایت می‌گوید می‌خواستم از حضرت هادی علیه السلام در مورد عرق جنب از حرام که نجس است یا نه؟ متوجه نشدم، حضرت از پشت سر من بیرون آمدند و دست بر شانه من گذاشتند دیدم حضرت هادی علیه السلام هستند، به من فرمودند: ان کان من خلال، فصل فیه

(این شخص عقیده به امامت نداشته است و این جزء ادله امامت حضرت برای او بوده و اتمام حجیت برایش بوده چون از حضرت سؤال نکرده بود) و ان **كان من حرام فلا تصل فيه**. مجتهدش می گوید این روایت معتبر نیست، می گوید غیر از این روایت دلیلی ندارد. و این روایت به نظر من معتبر است و **فلا تصل** فيه ظهور دارد در نجاست این مقلد خودش اهل علم است می گوید **لا تصل** ظهور عرفی ندارد در نجاست. مقدمات را از مجتهد تقلید می کند و مسائل اصولیه و استنباطیه را از او تقلید می کند و سر نخ که مجتهد می گوید چون ظهور دارد در نجاست پس به نظر من نجس است عرق جنب از حرام، مقلد می گوید تلازم نیست، **لا تصل** اعم است از اینکه نجس باشد یا طاهری باشد که نماز ندارد مثل اجزاء حیوانات غیر مأکول اللحم. آیا همچنین چیزی جائز است؟ تبعیض کند؟ یا به عکس مثلاً اجتهاد کرده در اینکه استثناء متعقب حمل تقييد می کند تمام جُمَل را و استثناء از کل جُمَل است نه نسبت به آخرین، مجتهدش می گوید فلان مسأله از مصادیق استثناء متعقب جُمَل است اما مجتهدش فتوایش این است که تقييد می کند فقط استثناء است از جُمَل اخير. آیا این تبعیض فی نفسه صحیح است یا نه؟ خارجیة دارد یا نه؟ هر دو محل الكلام است. البته اگر طبق اینطور که بعضی فرمودند هم در الفقه و هم تنقیح دارد، و محل خلاف و بحث هم هست، اگر اینطور گفته شود که چه مانعی دارد. **تقلید رجوع الجاهل الى العالم است فيما يعلم انه جاعل فيه (جاهل بسیط) و يعلم ان ذاك عالم فيه با شروط شرعيه که شارع اضافه فرموده است.** این مسأله ای که مقدماتی لازم دارد و ممهّداتی لازم دارد، اگر در بعضی که رسائل خوانده و مسأله حجیت خبر ثقه و ان كان غير امامياً مطمئن شده به آن، اما کجا خبر ثقه است یا ثقه نیست، به مجتهدش مراجعه می کند، مجتهدش

می‌گوید فلان شخص ثقه است، معلی بن محمد ثقه است، این را می‌گیرد و به روایت معلی بن محمد عمل می‌کند. آن تکه‌ای که به آن عالم است که لازم نیست رجوع العالم الی الجاهل باشد. شخص ولو مقلد است، اما مقلد این مجتهد است یعنی چه؟ یعنی خودش نمی‌داند و می‌داند که آن مجتهد می‌داند. چیزی که مقدمات متعدده‌ای دارد اگر به یکی از مقدمات خودش عالم است و یکی از مقدمات عالم نیست از مجتهدش می‌گیرد، مقدمات را عالم نیست نتیجه را عالم است. نتیجه را عالم نیست مقدمات را عالم است، می‌آید از مجتهدش می‌پرسد که معلی بن محمد ثقه است یا نه؟ می‌گوید بله. مسأله اصولی، رجالی، ممه‌دات استنباط است، مسأله لغویه است، از نظر سیره عقلاء ظاهراً گیری ندارد و عقلاء اینکار را می‌کنند. این کسانی که شاگرد طیب هستند و پیش او درس می‌خوانند گاهی اوقات خودش هم طبابت می‌کند و عادةً سیره عقلاء اینطور است که شاگردهای طیب یک مدتی تحت اشراف آن طیب طبابت می‌کند، در هر جزئی هم به این طیب مراجعه نمی‌کند چیزهائی که خودش مطمئن شده و بلد شده انجام می‌دهد آنوقت بعضی جاها که شک می‌کند به طیب مراجعه می‌کند و می‌پرسد این علامت چه مرضی است و بعد خودش دوایش را می‌دهد. پس اگر یک چیزی کسی به آن عالم است معنی ندارد که تقلید کند. وقتیکه به نظرش می‌آید لا تصلّ فیه ظهور در نجاست ندارد ولو مجتهدش می‌گوید ظهور عرفی دارد در نجاست. یک وقت مجتهد ادعای دلیل می‌کند، یکوقت می‌گوید لا تصلّ فیه ظهور در نجاست دارد. این اهل علم است می‌گوید لا تصلّ فیه ظهور در نجاست ندارد. چه گیری دارد؟ از نظر سیره عقلاء گیری ندارد. آیات و روایات برای تقلید به آن استدلال شده بنابر اینکه اطلاق داشته باشد، آنهم چه فرقی می‌کند مسأله اصولی باشد یا

فقهی؟ بالنتیجه مسأله اصولی من الدین است و مسأله فقهی هم من الدین است، فقط فرقی این است که مسأله فرعی یک مسأله است، مسأله اصولی سر نخ صدها مسأله است. این از نظر جواز.

از نظر اینکه در خارج همچنین چیزی ممکن است یا نه؟ بعضی صریحاً گفته‌اند ممکن است و بعضی صریحاً گفته‌اند صغری ندارد مسأله، کبرایش گیری ندارد، و ما خارجاً همچنین چیزی پیدا نمی‌کنیم که در مسأله اصولی مجتهد باشد و در مسأله فرعی اش بخواهد تقلید کند یا در مسأله اصولی تقلید کند، در مسأله فرعی اش خودش اجتهاد کرده باشد.

اینهم یک مسأله خارجیه است، ادل دلیل علی امکانش وجود خارجی اش است. توی طلبه‌هائی که فضلاء هستند، اما مجتهد به کل اطراف مسأله نیست و کل مقدمات مسأله را نمی‌داند. چون هر مسأله فرعی‌ای مبتنی بر کل مسأله اصولیه گاهی چند مسأله اصولیه می‌شود و گاهی طلبه به یک جائی می‌رسد که اینطور نیست که شخص یا هیچ نتواند اجتهاد کند و یا فوراً بتواند در همه چیزی اجتهاد کند، البته یک فرق هست، انکار این مسأله تلازم ندارد با انکار مسأله تجزی اجتهاد و لهذا بینهما تفریق کرده‌اند و گفته‌اند ممکن است ما قائل شویم تجزی در اجتهاد هست بلکه لا ینفک است، این مجتهد مطلق از اینکه مسبوق باشد که مجتهد متجزی باشد و بعد مطلق شود، همانطور که غالباً خصوصاً متأخرین بنایشان بر همین است، اما این یک مسأله دیگر است که آیا ممکن است نسبت به مسأله اصولیه مقلد باشد، در فرعیه مجتهد با بالعکس. گفته‌اند: این خارجیّت ندارد بحث علمی نیست بحث خارجی است. شما می‌کن است که ببینید در اینجا ظهور دارد در آنجا ظهور ندارد. اگر شما یقین کردید تنها ملاک مرجع تقلیدتان ادعای ظهور فلان دلیل است یا ادعای عموم



ظهور فلان دلیل و به نظر شما به عکس است، اصلاً می‌توانید تقلید کنید و اعتماد کنید؟ اگر به نظر شما لا تصلّ فیہ ظهور در نجاست دارد روی قرائنی که فائین به نجاست عرق جنب از حرام ذکر کرده‌اند. به نظر شما ظهور در نجاست دارد، مرجع تقلیدتان می‌گویند ندارد. آیا شما می‌توانید معامله طهارت کنید؟ این تقلید است و شما خودتان را عالم می‌دانید چون مرجع تقلید که معصوم نیست، می‌دانید در این مورد مرجع تقلید فهمش تام نیست، اصلاً یجوز التقلید برای شما، تقلید رجوع جاهل به عالم است بکل ما هو جاهل فیہ. شاید بد حرفی نباشد که گفته شود تبعیض در اینکه در مسأله اصولیه و فرعیه در یکی مقلد باشد و در یکی مجتهد هم از نظر ادله چه بناء عقلاء باشد چه ادله تعبديه، اگر ادله تعبديه را در باب تقلید قائل شویم آنها را شامل می‌شود، در خارج هم خارجیتش ظاهراً هست. (تنقیح ج ۱ ص ۴۱۵ و در الفقه ج ۱).

فرع دوم عروه این است که در موضوعات می‌تواند اجراء اصول عملیه کند مقلد، این گیری ندارد و ظاهراً بحثی ندارد. وقتیکه مرجع تقلید فتوی داد که هر چیزی که سابقاً طاهر بود و شک داشتید که نجس شد یا نه بگوئید طاهر است و بالعکس در موضوعات خارجیّه.

اینجا یک تتمه مختصری هست که شاید صرف توضیح باشد و آن این است که بر این عبارت صاحب عروه که فرمود: لا یجوز للمقلد اجراء (سه اصل را ذکر کردند. یک اصل تنزیلی و دو اصل غیر تنزیلی، اصل برائت، اصل طهارت (غیر تنزیلی و استصحاب که تنزیلی است) بدواً شاید به ذهن بیاید که شاید این سه تا که ایشان ذکر کرده‌اند خصوصیتی دارد چون و نحوها و غیرها فرموده است. ظاهراً خصوصیتی ندارد و از باب مثال است. تمام اصول و

امارات و طرق تمامش همین حکم را دارد که مقلد چون نمی‌تواند و فحص کامل نمی‌تواند بکند، جائز نیست نه تکلیفاً و نه وضعاً، اجراء اصل تنزیلی و غیر تنزیلی و نه به امارت تمسک کند. یعنی به مجردی که یک روایت دید و فهمید که روایت صحیحه است مقلد می‌تواند به این عمل کند سلباً و ایجاباً، چون باید ببیند این روایت معارض دارد یا نه؟ حالا که معارض ندارد آیا معرض عنها هست یا نیست؟ اگر معرض عنهاست اعراض ساقطش می‌کند یا نه؟ ظهور عرفی دارد؟ از نظر جهت صدور تام است؟ این کارش نیست و خاص به این اصول مذکور نیست و ظاهراً این اصول خصوصیت ندارد.

۲- شمول ادله اصول و امارات تمام اینها اگر کسی قادر بر یکی بود همان برایش حجیت دارد و نسبت به بقیه که اجزاء مسأله است تقلید می‌کند یعنی اجزائی است که معذات می‌شود برای تحقق این حکم تعبدی منجز و معذر.

## جلسه ۶۰۹

۶ ربیع الاول ۱۴۲۵

مسأله ۷۱: المجتهد غیر العادل او مجهول الحال لا يجوز تقليده و إن كان موثقاً به في فتواه و لكن فتواه معتبرة لعمل نفسه كذا لا ينفذ حكمه و لا تصرفاته في الامور العامة و لا ولاية له في الاوقاف و الوصايا و اموال القصر و غيب. اينجا مرحوم صاحب عروه پنج تا فرع ذکر کرده‌اند. اين فروع را غالباً ذکر کرده‌اند و كما بیش صحبت‌هايش شد و خیلی هم هر یکی حرف دارد. اجمالاً قدری که ایشان مسأله جدائی ذکر فرمودند عرض می‌شود. فرع اول این است که مجتهدی که عادل نیست یا نمی‌دانیم که عادل هست یا نیست، اشخاص نسبت به واقع دو قسم هستند: یا عادل هستند یا نیستند اما نسبت به علم و جهل می‌شوند سه قسم، معلوم العدالة، معلوم عدم عدالته، مشکوک العدالة و عدمها. مجتهدی که معلوم است عادل نیست و مجتهدی که نمی‌دانم که عادل هست یا نه ایشان می‌فرمایند پنج حکم دارد:

۱- تقلیدش جائز نیست ولو ثقة باشد. از نظر علم خوب است و مجتهد مطلق است و مورد ثقة هم باشد اجتهادش، یعنی اجتهاد و صدقش، یعنی

انسان مطمئن باشد که این خلاف درک خودش نمی گوید و دروغ نمی گوید مجتهد مطلق هم هست، تقلیدش جائز نیست که عدالت در مرجع تقلید در آنکه احکام خدا را می گیریم شرط است.

خیلی چیزها از موضوعات خارجی که بر آنها احکام شرعی مترتب می شود گاهی مهمه عدالت از آنها شرط نیست، بلکه اسلام در آن شرط نیست، مثل طیب، انسان در امراض خطیره که مسأله نفس در کار است به طیب ثقه مراجعه می کند ولو فاسق باشد و معین به فسق باشد ولو مسلمان نباشد اهل خبره و ثقه باشد از نظر عقلاء کافی است و شرع هم اینها را قبول دارد. در اموال عظیمه که می خواهند ارث را تقسیم کنند، فرشها و زمینها را هر یک را به یک اهل خبره می گویند قیمت گذاری کنند. لازم نیست که بنگاهی و فرش فروشی حتی مسلمان باشد فقط اهل خبره و ثقه باشد کافی است. اما در باب اخذ احکام عدالت شرط است. در باب اخذ اخبار و روایات عدالت شرط نیست بنابر مشهور بین متأخرین و بسیاری از متقومین عدالت شرط نیست بلکه تصریح می کنند بعضی که فساد عقیده هم مانعی ندارد. فقط ثقه باشد کافی است. از روایات ثقاتی که در ائمه علیهم السلام نقل کرده اند نقل می کنند با اینکه احکام شرعی بر آن مرتب است و فقیه روی روایاتی اعتماد می کند که از غیر عدول گرفته بلکه از کسانی که فاسق قطعی هستند. اما عامی که می خواهد از این فقیه اخذ روایت کند باید عادل باشد. عامی اعتماد به حدس فقیه می کند و نقل فقیه حدس خودش را و فقیه اعتماد روی حسن راوی می کند. و نقل او. ما تابع دلیل هستیم. در باب اخذ احکام، نسبت به عادل حکم واقعی است نسبت به مجهول الحال حکم ظاهری است. یعنی منجز و معذر نیست، نسبت به عادل حسب ادله عدالت که داریم و فی محله بحث

شده اما نسبت به مجهول الحال حکم ظاهری است یعنی اگر مقلد نمی‌داند و برایش محرز نیست که این مرجع تقلید عادل است یا نه، نمی‌تواند اعتماد کند، ولو واقعاً عادل باشد. بله، چون حکم روی عدالت واقعیه رفته، البته عدالت چیست یک بحثی است که گذشت و مشهور متأخرین که حرف خوبی هم هست فرموده‌اند: عدالت حسن ظاهر است یعنی خود حُسن ظاهر موضوع است البته به شرطی که حُسن ظاهر محرز نباشد منافاتش با واقع و من می‌دانم که در درون ملتزم به احکام نیست و ظاهر ساز قوی‌ای است. منظور از عدالت، آن عدالتی است که شارع موضوع قرار داده است و عدالت واقعیه موضوع جواز تقلید است و یظهر الامر که اگر کسی یقین داشت که این مجتهد فاسق است یا شک داشت که فاسق یا عادل است و مع ذلک تقلیدش کرد و واقعاً عادل بود تقلیدش درست است، طریقتی تعبیه اینجا مانعی ندارد. به شرط اینکه اعمالی که انجام می‌دهد از جهت دیگر گیر نداشته باشد. و مثلاً قصد قربت کرده باشد نه اینکه نتواند قصد قربت کند چون می‌داند این مجتهد عادل نیست. یا در انشائیات بتواند انشاء کند. چون کسی که می‌داند که این عقد لا یترتب علیه الاثر نمی‌تواند انشاء کند. و گاهی هم می‌تواند. پس اگر شخص عدالت را نمی‌دانست یا احراز عدمش را داشت و لکن شخصی واقعاً عادل بود تقلیدش صحیح است. چرا؟ چون ظاهر دلیل این است که باید عادل باشد، من بدانم عادل است یا نه، خصوصیت ندارد. بله اگر ندانم عادل است نمی‌توانم اعتماد کنم، حالا اگر کردم یک تجری شده است در طریق. اصل این بوده که اعتماد نکند که کرده است. این تجری کرده و اگر گفتیم تجری حرام است، حرام تجری‌ای کرده که صاحب کفایه فرموده‌اند و اگر گفتیم تجری حرام است، حرام تجری‌ای کرده که صاحب کفایه فرموده‌اند و اگر گفتیم حرام

شرعی نیست که مشهور فرموده‌اند و لعله هو المنصور، نه حرام شرعی هم نکرده، حرام عقلی کرده است.

این شرط ظاهراً لا خلاف و لا اشکال فیه در مرجع تقلید ولو اینکه کلمات غیر شیعه خلاف است که بعضی گفته‌اند شرط است و بعضی تصریح کرده‌اند که شرط نیست و وثاقت کافی است.

من حیث المجموع همه قبول دارند این شرط را که مجتهد که محرز است عدم عدالتش یا مشکوک است عدالتش، تقلیدش جائز نیست ولو اینکه ثقه باشد. نه منجز و نه معذر است فقط چند بحث اینجا هست:

۱- عمده دلیل این مسأله چیست؟ مرجع تقلید باید عادل باشد؟ همینطور که در مسأله ۲۲ عروه گذشت که تفصیل بحث عدالت آنجا بود استدلال شده به کتاب و سنت و اجماع و ارتکاز متشرعه و هم سیره و عمل متشرعه که بحثش گذشت که تکرار نمی‌کنم. عمده چیزی که متأخرین قبول کرده‌اند یکی اجماع است که بعضی هم گفته‌اند اجماع تبعیدی نیست چون محتمل الاستناد است با اینکه صغری در اجماع خدشه‌ای نشده است، و کسانی که در اجماع خدشه کرده‌اند که ارتکاز را قبول کرده‌اند یعنی تنها دلیل پیش جماعتی فقط ارتکاز متشرعه است که می‌گویند مرجع تقلید باید عادل باشد و کافی نیست که فقط مثل راوی ثقه باشد. اما آیات و روایات مورد اشکال و رد و بدل است.

۲- در مستمسک یکی عبارتی دارد که از این عبارت ظاهر می‌شود و یک تکه‌ای آخرش دارد که صریح است در اینکه در شیعه قائل به عدم اشتراط عدالت هست. من هر چه گشتم پیدا نکردم که آن شخص کیست؟ البته ایشان بدون اینکه چیزی دیده باشند قاعدهً نمی‌فرمایند و بعدی‌ها ایشان را ندیدم که

اشاره به این مطلب کند که خدشه در صغرای اجماع باشد (مستمسک ج ۱ ص ۴۳) و اما اعتبار العدالة فهو كسابقه عند العقلاء لانه المعروف بين الاصحاب بل هو اجماع كما قيل و هو العمدة لو تمّ. از این قبیل ولو تمّ برداشت می شود که ایشان مطمئن به اجماع نیستند بعد ایشان اشکالاتی کرده اند فرموده اند: و كأنه لأجل ذلك و نحوه جوّز بعض تقلید الفاسق المأمون (ثقة).

۳- ظاهر تعابیر فقهاء بلکه ظاهر ادله که یکی اش ارتکاز باشد که ذهن خود ما ممکن است مرآة اذهان متشرعه باشد، آدمی که ادعا می کند که ارتکاز متشرعه است یعنی می گوید من مطمئنم که ذهن متشرعه اینطوری است، مثل کسی که از لفظی استظهار می کند که ظاهر این است معنایش این است که عرف از این لفظ این معنا را می فهمد. ظاهر ارتکاز متشرعه بلکه ظاهر آیات و روایاتی که به آن استدلال شده این است که عدالت شرط است نه اینکه فسق مانع است. یعنی مرجع تقلید باید عادل باشد نه اینکه اگر فاسق باشد جائز نیست تقلیدش و لهذا صاحب عروه فرمودند: حتی مجهول الحال تقلیدش جائز نیست. یعنی بر فرض ما قاعده مقتضی و مانع را قبول داشته باشیم که نداریم الا در موارد خاصه که ادله خاصه داشته باشد، یعنی با احراز مقتضی حکم به معلول کند و مانع را با اصل عدم رفع کند بر فرض کسی این کبری را قبول داشته باشد، در ما نحن فیه تام نیست. چرا؟ چون این شرط عدالت است.

پس هم اجماع محقق است و هم ارتکاز این است و هم ظاهر ادله لفظیه اگر آن ادله را تام بدانیم بر این است که عدالت شرط است نه مانع. غیر صاحب جواهر حتی در اینجا تعبیر به ظن کرده اند. باید گفت حمل دارد. و اگر در کتب قبلها برخورد به این طور عبارات شد، علامه در نهایت که

در مفاتیح نقل کرده در ص ۶۱۱ می فرمایند: و قد وقع الاجماع علی انه لا يجوز ان یقلد من یظنه غیر عالم و لا متدین که تعبیر بظن کرده است. یظن اصل در مجهول الحال است. ظاهر عبارت ایشان و غیر علامه که مفصل نقل کرده اند صریح هست که ظن به آن حجیت دارد، یعنی از مجهول الحال آن را بیرون می آورد. ظاهر فرمایشهای دیگر این است که مثل علامه و کسانی که کلمه ظن را استفاده کرده اند می خواهند بگویند تقلید مجهول الحال جائز است یعنی اگر کسی ظن به عدالتش بود اما نمی دانیم عادل است و احراز نشده این کافی است، ایشان این ظن که پیش ما و متأخرین از شیخ به اینطرف متعارض است مرادشان این نیست، یکی از دو چیز است:

۱- اصالة حجیة الظن هستند که در قبلی های شیخ و معاصرین شیخ که کتاب دارند حتی اساتید شیخ تصریح به این مطلب دارند و من مکرر دیدم رساله های خاص البته خطی، که اسمش حجیة المضلنة است. آنطور که شیخ می فرمایند: الأصل عدم حجیة الظن بالادلة الاربعة الا ما خرج بالدلیل، یک عده ای گفته اند حجت است البته نه ظن هر عامی گرچه بعضی آن را هم توسعه داده اند و گفته اند ظن اهل خبره، یا باید بگوئیم از آن باب است که اصالة حجیة الظن است که ظن را منجز و معذر می داند و یا اینکه بگوئیم مراد ظن اطمینان است، اطمینانی یعنی احراز نه ظن ضعیف که نمی خواهند این را بگویند. پس اینطور تعبیرها خدشه در اجماع درست نمی کند، پس این عدالت نسبت به مرجع تقلید شرط است نه اینکه فسق مانع است.



## جلسه ۶۱۰

۹ ربیع الثانی ۱۴۲۵

فرع دوم این مسأله صاحب عروه فرمودند مجتهدی که عادل نیست یا مجهول الحال است لکن فتاواه معتبره لعمول نفسه. کسی نیست که از او تقلید کند اما خودش چکار باید بکند؟ مجتهد است، نظر دارد ولی عادل نیست، برای خودش معتبر است. چرا؟ به دو جهت: ۱- علم یا علمی دارد به احکام بانتيجه، نظرش این است که یک تسبیحه کافی است، این کفایت یک تسبیحه را یا متعلق علم می‌داند یا متعلق علمی می‌داند، یعنی یک دلیلی که به نظر خودش معلوم الحجیه است؟ همچنین جائی اصلاً شارع می‌تواند بگوید بر تو حجت نیست؟ حکم عقلی آیا قابل استثناء هست و قابل تخصیص هست. شارع فرموده احکام مرا عمل کنید و این علم پیدا کرد که یک تسبیحه کافی است این از احکام الهیه است. یک وقت شارع می‌گوید من از این حکم دست برداشتم که هیچ، یک وقت طریقت محفوظ است و موضوعیتی در کار نیست. علم طریقی است که قابل جعل نه وفق و نه خلافش است. جعل وفقش اردع انواع تحصیل حاصل است، جعل خلافش اجتماع ضدین است یا

اجتماع نقضین. امکان ندارد به او بگویند توی مجتهد چون فاسق هستی اگر علم به حکم شرعی پیدا کردی علمت حجت نیست، اگر عملی به حکم شرعی پیدا کردی آیا حجت نیست، این امکان عقلی ندارد. یا بگویند علمت حجت است و جعل حجیت برایش بکنند، این اجتماع مثلین است که اردع انواع اجتماع مثلین است. یا علمی است بر این حجیت است. این از جهت عقلی مسأله.

از جهت دیگر، ادله‌ای که می‌گوید مرجع تقلید باید عادل باشد به چه کسی می‌گوید؟ به مقلد می‌گوید نه خود مجتهد، نسبت به خود مجتهد دلیلی نیست. اما من کان من الفقهاء حافظاً لدینه .. فللعوام ان یقلدوه، به عامی گفته‌اند شما که می‌خواهی تقلید مجتهد کنی، این مجتهد باید عادل باشد، پس ما دلیلی نداریم که مجتهد برای عمل خودش، خودش را باید عادل بداند.

اینجا یک صحبت مختصر هست که اگر یک مجتهدی خودش را عادل نمی‌داند آیا جائز است تصدی کند؟ در باب امام جماعت مشهور این بود که جائز است تصدی بکند. امام جماعت باید عادل باشد. خودش باید خودش را عادل بداند؟ مشهور گفته‌اند نه. گفته‌اند مؤمنین باید او را عادل بدانند. و مشهور بین فقهاء این است که کسی که خودش را عادل نمی‌داند می‌تواند امام جماعت شود بلکه می‌تواند تصدی کند و به افراد بگوید شما که مرا عادل می‌دانید بیائید پشت سر من نماز بخوانید و آنها را دعوت کند برای نماز خواندن. چون دلیلی نداریم که امام جماعت خودش را باید عادل بداند. بله یک مرسله مرحوم شهید است که هم سند ندارد و هم دلالتش اشکال دارد و جماعتی از فقهاء احتیاط کرده‌اند. مرحوم صاحب عروه و غالب محشین احتیاط استحبابی کرده‌اند که دلیل نداریم و شرط دلیل می‌خواهد. و اگر دلیل

نداشته باشد برائت عقلی و قبح عقاب بلا بیان، برائت شرعی رفع ما لا یعلمون سر جایش است آیا شارع فرموده به امام جماعت باید عادل باشد و الا تصدی جائز نیست؟ نداریم دو ادله مگر یک مرسله، که هم ارسال دارد و هم ولایتش محل اشکال است. بله به مأموم گفته‌اند: صلّ خلف رجلین من تشق بدینه و امانته و من تخاف سیطه سوطه که دومی مورد تقیه است. اما در مفتی که می‌خواهد فتوی دهد و خودش را عادل نمی‌داند آیا جائز است که فتوی دهد؟ نه، چون دلیل داریم که جائز نیست فتوی دهد، ولو مردم او را عادل بدانند مسأله ۴۳ مستقلاً بیان شد که من لیس اهلاً للفتوی یحرم علیه الافتاء. خودش عمل می‌کند ولی جائز نیست به دیگری بگوید و مسأله‌اش هم گذشت و محل خلاف نیست. فقط یک مورد محل اشکال متأخرین شده که هم مرحوم اخوی و هم مستمسک متعرض این اشکال شده‌اند بلکه میل یا قول به طبق اشکال فرموده‌اند و آن جایی است که مقلد می‌داند که مجتهد باید عادل باشد و می‌داند این مجتهد عادل است، جهل مرکب، حکم شرعی را مقلد بلد است و جهلاً مرکباً خیال می‌کند که این مجتهد عادل است اما مجتهد می‌داند که عادل نیست، آیا این مجتهد برای این مقلد حق دارد فتوی بدهد یا نه؟ جماعتی در شمول ادله اینطور مورد را اشکال کرده‌اند.

فقهاء در مسائل مختلف تقلید استدلال به روایات بائع بقضاء کرده‌اند. از شیخ طوسی گرفته به بعد گفته‌اند چون قضاء مسلّم فتوی است هر چه آنجا حرام بود در فتوی حرام است و در آنجا روایت دارد، روایت حضرت صادق علیه السلام که از آقا امیرالمؤمنین نقل فرمودند که به شرع فرمودند: یا شریح جلست مجلساً لا یجلسه الا نبی، او وصی نبی او شقی، آنوقت عادل جای وصی نبی است و امتداد وصی نبی است به ادله. و غیر عادل همان قسم شقی است و

حتی خود این روایت مورد اشکال است که آیا این روایت معتبر است یا نه. از باب قبول و مقبوله بودن اعتماد فقهاء قدیماً و حدیثاً او از باب آنکه سندش معتبر است یا نه؟ اصل مسأله متسالم علیهاست که باید مجتهد در مقام افتاء خودش را عادل بداند. اگر عادل نداند لا یجوز لها الافتاء و حتی نقل خلاف هم نشده است.

فرع سوم صاحب عروه فرمودند که قضاوتش نافذ نیست و کذا لا ینفذ حکمه. غیر عادل و مجهول الحال اگر حکم و قضاوت کرد برای آنکه حکم به نفعش کرده حق ندارد در این مال تصرف کند و برای آن کسی که حکم به ضررش کرده، برای او حرام نیست که در مالش تصرف کند چون حکم فاسق و مجهول الحال نافذ نیست. اینهم بحثش در مسأله ۴۳ گذشت که صاحب عروه فرمودند: **و کذا من لیس اهلاً للقضاء یحرم علیه القضاء بین الناس**، ولو حکم را بداند و برایش روشن باشد که حق با زید است نه عمرو، اما برایش حرام است بعنوان حکم و قضاوت بگوید که خانه مال این یا آن است. ظاهراً مسأله گیری ندارد و شبهه‌ای در مسأله نیست.

فرع چهارم: ایشان فرمودند: **و لا تصرفاته فی العموم العامه**. یعنی مجتهد عامی و مجهول الحال تصرفاتش در امور عامه نافذ نیست و ولایت عامه ندارد. اینهم گیری ندارد چون اشتراط عدالت هست و در جایش مفصل بحث شده است. فقط کلام در این است که در امور حسبیه مع عدم وجود العادل تصرفاتش نافذ است. مثل اینکه شخصی مرده و باید کسی او را غسل و تکفینش کند ولی‌ای ندارد که ولایت شرعیه اصله داشته باشد و عادل نیست چکار کنند؟ گفته شده و مورد تسالم فقهاست که این میت نباید بدون غسل و کفن دفن شود یا بی نماز دفن کنند، آنوقت تصدی این امر را چه کسی

می‌تواند داشته باشد؟ فاسق که این‌گیری ندارد.

صحبت دیگر در اینجا هست که اگر عادل‌ی وجود داشت مجتهد فاسد حق ندارد که اینکار را بکند. یعنی یک مجتهد هست که عادل نیست و یک عادل هست که مجتهد نیست در امور حسبه، نوبت به آن مجتهدی می‌رسد که عادل نیست یا نوبت به عادل می‌رسد که مجتهد نیست، نوبت به عادل می‌رسد که مجتهد نیست و یا وجود عادل نوبت به فاسق نمی‌رسد ولو مجتهد باشد بخاطر همان مفهوم و "قام عدل" مفهومش این است که اگر عدل نباشد حق تصرف و ولایت ندارد آنوقت مفهوم اطلاق دارد ولی می‌گویند مفهوم ولو دلیل لَبّی است اما ظهور در سعه و ضیق دارد به نسبت سعه و ضیق منطوق، چون حکمش مختلف با منطوق است اما موضوعش مثل موضوع منطوق است از سعه و ضیق. مفهوم با منطوق مختلف است در ایجاب و سلب، در اثبات و نفی اما متفق است با منطوق در عام و خاص و مطلق و مقید بودن، لهذا اطلاق دارد ولو مفهوم دلیل لَبّی است اطلاقش می‌گیرد حتی اگر غیر عادل مجتهد باشد و حق ندارد تصرف کند و عادل تصدی می‌کند. اینها فرعهائی بود که مرحوم صاحب عروه فرمودند.

یک چیزی اینجا هست که به آن اشاره شده و من هم عرض کنم. و آن جائی است که شخص خودش را عادل نمی‌داند و یا در عواقبش شک دارد، یا بخاطر اینکه در مفهوم عدالت شک دارد و با اکثر این حرفهائی که از فقهاء انسان می‌بیند و روایات باب عدالت را می‌بیند هر کس شک در مفهوم کند انصافاً حَقّش است از بس مختلف است. خود روایات عدالت مورد ۴۰ تاست اینها را که می‌بینیم و فتاوای فقهاء را که می‌بینیم باز هم متحیر می‌شویم و از مسائل بسیار مشکل است که مفهوم عدالت تعبداً چیست و عادل کیست.

یک وقت ممکن است که شخص در عدالت خودش شک کند از باب اینکه مفهوم عدالت را نمی‌داند چیست با اینکه مفهوم عدالت برایش محرز است اما شک می‌کند که آیا خودش مصداقش هست یا نه؟ شک که معونه ندارد و سوسه هم که نیست ولی ممکن است گاهی و سوسه باشد ولی ممکن است شک باشد و سوسه نباشد حالا اگر کسی مجتهد است و صاحب نظر است و نسبت به عدالت خودش می‌داند عادل نیست و یا شک دارد در عدالت خودش یا مفهوماً یا مصداقاً اما یک عامی هست که با او محشور است و یقین به عدالت این دارد، این عامی لا اشکال بر اینکه تقلید این مجتهد برایش جائز است چون به عامی گفته‌اند مجتهد باید عادل باشد نگفته‌اند که مجتهد خودش را باید عادل بداند و عامی هم می‌داند که عادل است. قاعدهٔ هیچ اشکالی نباید داشته باشد که این مقلد جائز است که تقلید این مجتهد را بکند و فتاوایش را بگیرد و عمل کند به شرطی که شرائط دیگر در او باشد، فقط مسأله این باشد که شخصی یا شک در عدالت خودش دارد و یا به نظر خودش خودم را عادل نمی‌داند به مقلد هم می‌گوید من خودش را عادل نمی‌دانم مقلد می‌گوید به من که نگفته‌اند شما باید خودت را عادل بدانی به من گفته‌اند تو را عادل بدانم که می‌دانم. لا اشکال که این مقلد می‌تواند تقلید این مجتهد را بکند. بحث این است که این مجتهد حق دارد فتوی دهد برای این مقلد؟ بنابر اطلاق حرمت و اینکه کسی که خودش را عادل نمی‌داند یحرم علیه الافتاء، کسی که عادل نیست یحرم علیه الافتاء، آنوقت طریق اینکه عادل نیست علم یا علمی خودش است، آیا جائز است برای همچنین مقلدی فتوی دهد یا نه؟ احتمالاً: از یکطرف این فتوی دادن افراد به جهل و تسبیب نیست. اگر کسی خودش را عادل نداند و ظاهر سازی کند طرف خیال می‌کند که

عادل است، اغراء به جهل و تسبیب است، پس حرام نباشد و ادله‌ای که می‌گوید باید مفتی عادل باشد که چرا در مقام فتوی دادن خودش را عادل بداند اگر هم اطلاقاتی داریم مثل او شقی و امثالش بنابر تمامیت سندهایش و تلازم بین باب قضاء و افتاء، اگر بر فرض باشد از اینطور مورد منصرف است یعنی مجتهدی که خودش را عادل نمی‌داند نباید رساله بنویسد و دست مردم دهد و تصدی کند. اما اگر کسی بگوید نظر شما در این مسأله چیست تا به آن عمل کنم، آیا بر این مجتهد حرام است که نظرش را بیان کند. اگر هم اطلاقی داشته باشیم باید از این مورد منصرف باشد.

احتمال دیگر اینکه انصراف اگر احرازش شد گیری ندارد اما اگر ما اطلاق داشته باشیم، بله اجماع و ارتکاز متشرعه ادله لیبّه است که مورد شک را نمی‌گیرد اما اگر اطلاق داشته باشیم که مجموعه‌ای بالعشرات از اعظام فقهاء برای باب تقلید به همین روایات باب قضاء استدلال کرده‌اند که اگر اطلاقی داشته باشیم، اگر انصراف محرز نبود چه گیری دارد که بگوئیم فتوی برایش حرام است مثل اینکه قضاوت برایش حرام است. اگر قاضی خودش را فاسق می‌داند و دو نفر آمدند که قضاوت کند می‌گوید عادل نیستم آن دو نفر می‌گویند ما شما را عادل می‌دانیم، آیا جائز است قضاوت کند؟ خیر اگر در باب قضاء نگفتیم و ادله باب قضاء را کشیدیم به باب افتاء که محققین و اعظام کشیده‌اند، روی این مبنی وجه احتمال دوم این است که حتی برای این شخص جائز نیست فتوی دهد؟ مسأله مشکلی است از این جهت که انصراف هست یا نه؟ انصراف باید احراز شود اگر احراز نشد اطلاق محکم است و احتمال انصراف بدرد نمی‌خورد ولو عده‌ای از فقهاء فرموده باشند اگر خود شخص استظهار و انصراف نکرد و برایش انصراف محرز نبود اطلاق یعنی

لفظ مطلق در اطلاق حجیت تنجیذیه و تعذیرییه دارد، روشن نیست که اینجا انصراف باشد. پس قاعده‌اش این است که اگر فتوای انسان نخواهد بگوید علی الاقل احتیاطاً واجباً بگوید که اگر کسی محرز العدالۃ نیست چه خودش را عادل نمی‌داند و چه شک در عدالتش دارد بخاطر شبهه مفهومیه عدالت یا شبهه مصداقیه عدالت، فتوی دادن بما هو برایش حرام است.



## جلسه ۶۱۱

### ۱۱ ربیع الثانی ۱۴۲۵

مسأله ۷۲: الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى في جواز العمل الا اذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً او لفظ الناقل او من الفاظ رسالته. ظن هیچ جا حجت نیست یکی هم اینجا که اگر مقلد یقین ندارد که فتوای مجتهدش چیست و ظن دارد که چیست، فایده ندارد و بر مقلد منجز نیست و معذر نیست این ظن. اگر ظن دارد که مجتهد نظرش این است که یک تسیحیه کافی است اگر در واقع در لوح محفوظ یک تسیحیه کافی نیست این ظن به کفایت معذر برای مقلد نیست مگر در جائی که سبب این ظن یا لفظ مجتهد باشد یا لفظ ناقل ثقه باشد یا رساله مجتهد باشد آنوقت این ظن حجت است. والحاصل ان الظن ليس حجة الا اذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه (مجتهد) و من الناقل.

اینجا چند تا مطلب هست که خوب است مورد تأمل قرار گیرد که ظن بجمیع مراتبه، ظن ضعیف، متوسط، قوی و فی جمیع الابواب، چه در باب تقلید، صلاه یا هر بابی دیگر. و من ای سبب کان، ظن حجت نیست چرا که

هم دلیل بر عدم حجت ظن داریم. شیخ در رسائل مفصل بیان کرده‌اند. اگر هم از ادله دستمان خالی شد و ادله یک یک مورد مناقشه شد و نوبت به اصل عملی رسید، شک کردیم که ظن حجت است یا نه، چه بعنوان عام شک کنیم مطلق ظن حجت است یا نه و چه به مرتبه شک کنیم که ظن قوی آیا حجت است یا نه؟ چه فی باب شک کنیم چه من سبب شک کنیم، شک در حجیت مسرح عدم حجیت است. بقول مرحوم شیخ که درست هم فرمودند: الاثر للشک لا للمشکوک یعنی قبل از اینکه لازمه شک که مشکوک باشد در آن مرتبه التفات به آن باشد خود شک موضوع عدم حجیت است. چرا حجت نیست؟ چون نمی‌دانم حجت است. حجیت دلیل می‌خواهد. عدم حجیت نمی‌دانم دلیلش است بعنوان اصل عملی، این نسبت به اصل ظن، پس ظن شخصی ملاک نیست نه وجودش و نه عدمش نه اثباتاً و نه ثبوتاً نه کلیهً و نه جزئیةً. ظن هیچ اثری ندارد از نظر تکوینی این ظن با شک فرق می‌کند، ظن احتمال راجح است، ظن ۶۰ تا ۸۰ درصد است از نظر تکوینی، از نظر تکوینی مراتبش فرق می‌کند یکوقت انسان ظن ضعیف یا متوسط یا قوی دارد، مقام حجیت در مقام منجز و معذر بودن ظن هیچ و لا شیء است هم بالادله و اگر ادله مورد مناقشه شد بالاصل العملی، تطابق اصل و ادله هست در اینجهت. این در یکی از دو حال است یکی در جای انفتاح علم یا علمی که حجت نیست که عرض شد و گیری هم ندارد دیگر در انسداد با تمامیت مقدمات انسداد که حجت است، فقط یک بحث کوچک هست، اینها اصلهای مسلّم و یا متسالم علیه است که عرض می‌کنم. یک بحث کوچکی که بعضی از فقهاء به آن اشاره کرده‌اند و چون بحث حولش نیست توقف نمی‌کنم و آن این است که در انسدادی که ظن حجت است برای مقلد نه انسداد عام بعنوان یک

جزئی از جزئیات انسداد، آیا تشخیص مجتهد انسداد را برای مقلد موجب حجیت ظن است یا تشخیص خود مقلد انسداد است؟ یعنی اگر مجتهد به مقلد می‌گوید در فلان حال انسداد نیست و تو نمی‌توانی به ظن عمل کنی، مقلد که حتماً نباید عامی محض باشد، مقلد تشخیصش این است که انسداد است یا بالعکس، مقلد تشخیصش این است که اسناد نیست، مجتهد تشخیصش برای مقلد این است که برای مقلد انسداد است اینجا مقلد به کدام باید عمل کند، قاعده‌اش این است که روی فرمایشی که بین فقهاء متسالم علیهاست که حرج شخصی است و نمی‌خواهیم در اینجا نفی حرج نوعی را بکنم، بحث این است که حرج شخصی رفع تکلیف می‌کند عقد الایجابش را فقط می‌خواهم عرض کنم. حرج وقتیکه بنا شد شخصی باشد تشخیص خود شخص حرج و حرج نبودن ملاک تنجیز و اعدار اوامر و نواهی است نسبت به او نه تشخیص دیگری حتی ولو مجتهد باشد و اعلم باشد. چرا؟ چون عمده دلیل انسداد بحث این است که بر مکلف حرج باشد و دیگر اینکه مکلف بخواهد دنبال علم یا علمی برود برایش حرجی است. آنوقت لا حرج رفع تکلیف الزام عقلی به اینکه باید علم یا علمی پیدا کند و این رفع، رفع منشأ این الزام عقلی است که عقل الزام به علم و علمی می‌کند بلحاظ امر مولوی است. مولی وقتیکه گفت اوامر اگر حرجی شد نمی‌خواهم، آنوقت عقل هم بلحاظ آن امر مولوی لازم به علم و علمی می‌کرد، عقل دست می‌کشد نه از باب اینکه لا حرج شرعی می‌تواند تخصیص بزند حکم عقل را، نه، ید الاعتبار لا تنال احکام العقلیه را. بله عمده‌اش این است که این مقلد تشخیص می‌دهد که برایش حرجی است، انسداد تحقق پیدا کرده است فرضاً مقدمات دیگرش هم هست. ولو مجتهدش می‌گوید برای شما حرج نیست، وقتی که بناست

حرج شخصی باشد تشخیص خود شخص اعتبار دارد.

پس نسبت به ظن قاعده و اصل که عدم حجیتش است این در جایی است که انفتاح باب علم یا علمی باشد. اما اگر انسداد بود ولو به تشخیص خود مقلد بود می گوید ظن حجت است. هذا ایضاً اذا امکن الاحتیاط که ظن حجت نیست اگر احتیاط ممکن نبود مقدمه دیگر انسداد درست می شود و گیری نیست. بعضی در اینجا بالخصوص این مسأله ظن به اینکه فتوای مرجع تقلید چیست و مقلد یقین ندارد و ظن دارد که فتوای مرجع تقلید چیست، موضوع بحث این است. اگر مقلد می تواند در جاییکه ظن دارد احتیاط کند و توان عقلی و شرعی، امکان عقلی و شرعی یعنی حرجی، ضرری برایش نیست اگر احتیاط کند، قاعده اش این است که احتیاط کند و نوبت به ظن نمی رسد. بعضی اینجا خواسته اند بگویند که بر مقلد احتیاط نیست نسبت به فتوای مجتهد این حرف ظاهراً ریشه روشنی ندارد. بله کسی که عاصی است بگوئیم بر او واجب باشد که در کل فقه احتیاط کند حتی اگر حرجی برایش نباشد این است که آقایان نفی کرده اند و مرحوم شیخ ادعای اجماع کرده اند. یعنی بگوئیم بر عامی اذا یتمکن من الاجتهاد و قدرت استنباط ندارد، امر دائر است بین تقلید و احتیاط، نه، گفته اند اینجا اجماع هست که بر عامی واجب نیست که در کل فقه احتیاط کند اما نه نسبت به اینکه فتوای مجتهدش چیست؟ بله اگر کل فتوای مجتهد را نمی دند لازمه اش این است که از اول تا آخر فقه احتیاط کند همان مسأله می آید که شیخ ادعای اجماع کرده اند و عده ای هم رد کرده اند و حرف شیخ هم فی محله گذشت که حرف بدی نیست و به نظر می رسد که می شود پذیرفت. اما نه اینکه در یک مسأله یا ۵ مسأله و ۱۰ مسأله. این مثل آن علم اجمالی می ماند که منجز واقع محتمل است و فرق نمی کند

چون احتیاط پشتوانه‌اش علم اجمالی است یعنی غالباً غیر از شبهات بدویه قبل از فحص و شبهات بدویه در موارد مهمه که علم اجمالی نیست. غالباً سبب احتیاط علم اجمالی است.

می‌آئیم سر استثناء صاحب عروه، تکه اول گیری ندارد غیر از بحث‌هایی که اشاره‌ی عرض شد. صاحب عروه استثناء کرده‌اند فرموده‌اند مگر این ظن به فتوای مجتهد حاصل باشد از لفظ مجتهد یا از لفظ ناقل یا از رساله. در اینجا ظن حجت است. اینجا چند نقطه مورد تأمل هست: ۱- تعبیر ایشان به ظن که ظن حجت است، اجلاً لمرحوم صاحب عروه باید بگوئیم مرادشان ظن نیست وگرنه حرف تام نیست، باید بگوئیم مراد ایشان از ظن، اعتبار است نه خصوص ظن یعنی الاحتمال الراجح، چون ظن یعنی احتمال الراجح بالای ۵۰ درصد، احتمال راجح شخص مقلد که ارجح به نظرش این است که عبارت مجتهد که اینحرف را زد اراده اینطور کرده است. مقلد از مجتهد پرسید و مجتهد جواب داد، مقلد علم ندارد به اینکه مراد مجتهد از این حرف چیست؟ ظن دارد. ظاهر عبارت ایشان این است که این ظن حجت است. احتمال راجح در اینجا حجت است و نمی‌تواند به احتمال مرجوح عمل کند و برایش واجب نیست که بخاطر دوران امر بین احتمالین احتیاط کند. این احتمال راجح برایش حجت است. این احتمال راجح نه وجودش تلازم حجیت است و نه عدمش سلب حجیت می‌کند.

پس اینجا نقدی بر صاحب عروه در اینجا ظاهراً وارد نیست همانی که شیخ در رسائل و صاحب کفایه دارند که می‌گویند اصل عدم حجیت ظن است الا الظنون الخاصة. این ظن خصوصیت ندارد یعنی لازم نیست ظن حاصل باشد. خبر ثقة حجت است حتی اگر ظن برخلافش باشد و لازم نیست

اصلاً ظن بر وفاق باشد. ظهور حجت است یعنی منجز و معذر است فقط دو مورد استثناء دارد ظهور: ۱- علم به وفاق که اردع انواع اجتماع مثلین می شود و دیگری علم به خلاف چون اجتماع ضدین و نقیضین می شود و گرنه در غیر این دو صورت ظهور اگر باشد یعنی لفظ مجتهد ظاهر در یک معنائی هست این ظهور منجز و معذر است چه مقلد شخصاً همین معنای راجح به نظر او باشد و چه این معنا احتمال متوسط به این راجح باشد یعنی مساوی باشد و چه احتمال مرجوح باشد حق ندارد به ظن خودش عمل کند اگر ظهور هست. پس باید گفت ایشان که استثناء از ظن کرده اند روی تسامحی که متعارف در کتب اصول و فقه می گویند یا شاید این اقرب باشد که از اینکه نسبت به تسامح دهیم اینهمه اعظام و اجلاء را که در تعبیر دقیق هستند این است که چون یک عده ای قائل به اصالت حجیت ظن شده اند. این آقایان می خواهند بگویند اصل به عکس است و عدم حجیت ظن است الا این ظن ها، گرچه مراد آنهایی که گفته اند اصالة حجیة الظن، اصالة حجته المظننه که عرض کردم مکرر از اعظام هستند آنها مرادشان اعم است از ظن شخصی با قرائن بلکه تصریح بعضی در حرف هایشان هست که مراجعه به کتب قبل از شیخ که می کنیم البته قبل از شریف العلماء و وحید بهبهانی، چون از وحید بهبهانی ظاهراً این مطالب قدری شروع شد و بعد مرحوم شریف العلماء قویاً دنبال کرد و شاگردهای دیگر وحید بهبهانی مثل صاحب جواهر و کاشف الغطاء و بقیه دنبال کردند و این مطلب جا افتاد. خلاصه ظاهراً لا اشکال که صاحب عروه نمی خواهند بگویند ظن و احتمال راجح خصوصیت دارد. نه ظهور حجت است. ظاهر عبارت مجتهد و ناقل از مجتهد، و ظاهر کتابت رساله حجیت دارد.

اگر مقلد یا مجتهد یقین دارم که اینجا امر، امر الزامی نیست به معانی دیگر است، اگر یقین دارم که هیچ و اگر یقین ندارم، اگر حتی ظن دارم به اینکه لفظ در اینجا این امر مراد امام معصوم علیه السلام از یجب و جوب نیست، حق ندارم نه فتوی دهم و نه خودم عمل کنم. ظواهر حجت است و ربطی به ظن ندارد. مع الظن، مع الشک، مع الوهم در هر سه حالت حجت است. صاحب عروه هم مسلماً باید گفت مرادشان همین است و این استثناء بلحاظ مستثنی منه اینقدر قوت ندارد که بگوئیم صاحب عروه مخالف فرمایش جاهای دیگر خودشان و فقهاء دیگر خواسته‌اند بفرمایند. ظاهراً گیر ندارد.

شیخ در رسائل در بحث حجیت ظواهر فرموده‌اند: ج ۱ ص ۱۶۳: اتفاق العقلاء و العلماء علی العمل بظواهر الکلام فی الدعاوی و الأقرار و الشهادات و الوصایا و المكاتبات، مسلم علماء و عقلاست این مطلب. بعد ایشان دو عبارت دارند در ص ۱۷۰ و ص ۵۹۱ که ظواهر را شیخ اینطور نقل می‌کنند: ربما یجری علی لسان بعض متأخر المتأخرین من المعاصرین عدم الدلیل علی حجیة الظواهر اذا لم تفد الظن او اذا حصل الظن الغیر المعتبر علی خلافها. می‌فرمایند بعض متأخر از معاصرین که در حاشیه رسائل نوشته مراد حاجی کلباسی است، مسلماً شیخ همچنین تعبیر نمی‌کنند. حاجی کلباسی در ردیف شیوخ شیخ انصاری است و شیخ از ایشان تعبیر به معاصر نمی‌کنند. حاجی کلباسی از شاگردان وحید بهبهانی و ردیف میرزای قمی و صاحب ریاض است و جزء اساتید اساتید شیخ است. بعد عبارتی دارند شیخ که به حاجی کلباسی می‌خورد شاید اینجا از قلم شیخ یا نساخ افتاده است. عبارت بعد از شیخ یعنی در ۳۰۰ صفحه بعد در اواخر بمناسبت دیگر بعد از بحث حجیت ظواهر می‌فرمایند: رسائل ج ۱ ص ۵۹۱: حکى لي بعض المعاصرین عن شیخه انه ذکر له مشافهة انه يتوقف في

الظواهر المعارضة لمطلق الظن على الخلاف حق القياس و اشباهه و بعد می فرمایند:  
لكن هذا القول اعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها بعيد في  
الغاية. پس ملاک این نیست که ظنی که از قول مجتهد حاصل می شود، این  
ظن حجیت دارد. لازم نیست ظن حاصل شود، ظن هم حاصل شود فایده ای  
ندارد، نه وجودش فایده دارد و نه عدمش مضر است، ملاک این است که  
حرف مرجع تقلید ظهور دارد یا نه؟ اگر ظهور دارد حجت است و منجز و  
معذر است، چه مقلد ظن داشته باشد و چه شک داشته باشد و چه ظن بر  
خلاف داشته باشد. اگر ظهور ندارد، حجیت ندارد چه مقلد ظن یا شک و یا  
ظن بر خلاف داشته باشد. پس ملاک ظهور عبارت مجتهد یا عبارت ناقل  
است. اگر این بود که این حجت است و اگر نبود اثری ندارد.



## جلسه ۶۱۲

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۵

تابع بحث دیروز چند عبارت از اعظام قبل از مرحوم شیخ می خوانم که هم روشن شود که مرحوم صاحب عروه چرا این مسأله را مطرح کرده اند؟ مگر در عصور متأخره از شیخ انصاری کسی احتمال داده که ظن حجت باشد تا اینکه صاحب عروه یک مسأله درست کرده اند و عنوان قرار داده اند و فرموده اند که ظن حجت نیست. ظن کجا حجت است که احتیاج به نفی داشته باشد در رساله عملیه؟ و هم اینکه مسأله را گرچه مرحوم شیخ حکم فرموده اند که ادله اربعه قائم است بر عدم حجیت ظن اما در عین حال خود مرحوم شیخ هم در کتب علمی شان و هم در کتب فتوایشان خیلی محکم معتقد نیستند به این مطلب.

با عرائضی که دیروز شد که ربط به عرائض دیروز هم روشن شود و ربط به بحث امروز که ملاک ظهور است. اگر عبارت رساله و مسأله گو و قول خود مجتهد ظهور در معنایی داشت آن ظهور حجت است. حالا می خواهد این مقلد ظن شخصی به موافقت این ظهور لمراد مجتهد و ناقل پیدا کند، می خواهد

شک کند، می‌خواهد ظن بر خلاف مراد داشته باشد. هر عبارت و قول مجتهد اگر وجوب است مقلد باید معامله وجوب کند ولو ظن داشته باشد که مراد متکلم وجوب نبوده، پس ملاک ظن نیست همانطور که دیروز عرض شد، نه وجوداً و نه عدماً ملاک است. با عرائض دیروز روشن می‌شود که خود بنده کالتأخرین یا تبعاً لهم ملتزم به این نیستیم که ظن حجت است بلکه ملتزم به این هستیم که ظن حجت نیست، ظهور ملاک است، چه ظن بر وفاقش باشد و چه ظن بر خلافش باشد. اما قبلیهای مرحوم شیخ، این مطلب برایشان روشن نبوده لهذا مکرر تعبیر به حجیت ظن کرده‌اند. چون مرحوم صاحب عروه در مرحله اساتیدشان و اساتید اساتیدشان کسانی بوده‌اند که قائل به حجیت ظن بوده‌اند، توی رساله عملیه‌شان (عروة) تصریح کرده‌اند که ظن حجیت نیست وگرنه گفتن ندارد که ظن حجت است. معلوم است حجت نیست.

چند عبارت عرض می‌کنم: مرحوم کاشف الغطاء در کشف الغطاء چاپ‌های سنگی قدیم ص ۴۱: و يجب الرجوع الى المجتهد المطلق (نه متجزی) و تکفی المظنة في فهم الكتاب كما تكفي في فهم الخطاب. یعنی اگر مقلد که رجوع به مجتهد مطلق کرد مجتهد مطلق چیزی گفت یا در رساله‌اش چیزی نوشت همینقدر که مقلد ظن پیدا کند به اینکه مراد مجتهد از این عبارت یا کتابت این مطلب است همین کافی است. یعنی الظن حجة، یعنی ظن شخصی نه نوعی، این را اگر نگوئیم صریح است بلکه لااقل از اینکه ظاهر در حجیت ظن است. مرحوم شیخ در رسائل صریحاً این را نقل می‌کنند. ج ۱ ص ۱۲۸ می‌فرمایند: جماعتی اینطور گفته‌اند: ان الاصل هي إباحة العمل بالظن (خودشان می‌فرمایند: الاصل حرمة العمل بالظن بالادلة الاربعة) لأنها الاصل في الاشیاء حکاه

بعض عن السيد المحقق الكاظمي. در حاشیه رسائل نوشته است که: حکاه سید  
المجاهد فی مفاتیح الاصول از سید بغدادی (محقق کاظمی).

محقق کاظمی کتابی اصولی دارد که قبل از رسائل متعارف بوده که  
می خوانده اند: الوافی، ایشان در حاشیه رسائل نقل کرده که محقق کاظمی در  
وافی ورقه ۲۹ این را صریحاً فرموده است.

می آئیم به خود مفاتیح الاصول: صاحب مفاتیح خیلی زور زده است که  
بگوید ظن حجت نیست چون پدرش، جدش و اساتیدش همه می گفته اند ظن  
حجت است لهذا مفاتیح های چاپ سنگی بزرگ ۴ - ۵ صفحه ایشان صحبت  
کرده، چون مسأله ای بوده در زمان صاحب مفاتیح و اساتیدش و آن دوره ها  
یک قدری جا افتاده بوده که الاصل حجیه الظن آنوقت خود صاحب مفاتیح  
نظرش این است که ظن حجت نیست.

چند عبارت نقل می کنند که کسانی که می خواهند تحقیق کنند مراجعه  
کنند تا مسأله وجداناً برایشان روشن شود چون بالنتیجه ما از شیخ به بعد غالباً  
فرمایشات شیخ و صاحب کفایه و جواهر در اذهانمان متمرکز است. یک  
فرمایشات دیگر هم از قبلی های اینها هست.

مفاتیح الاصول تقریباً ۴۵۰ به بعد، عبارت سید مجاهد است که پسر  
صاحب ریاض است و نوه دختری وحید بهبهانی می فرماید: وقد اختلف فیها  
(حجیه ظن و عدم حجیتها) فضلاء عصرنا علی قولین. الاول: ان الاصل فی الظن  
عدم الحجیه (حرفی که بنای از شیخ به اینطرف است) الثاني: ان الاصل الحجیه و  
هو لجدی قدس سره و والدی العلامة اعلی الله مقامه (جدشان وحید بهبهانی و  
پدرشان صاحب ریاض) و ربما استفاد من العلامة فی المختلف و غیره و الشهد فی  
الذکر و صاحب المعالم و غیرهم.

مرحوم نراقی (ابن) که از هم دوره‌ایهای سید مجاهد است. یعنی آن دوره، دوره تحوّل بوده از اصاله حجیة الظن الی اصالة عدم حجیة الظن. در عوائد الایام چاپ سنگی قدیم ص ۱۲۳: ان فی حجیة المظنة و عدمها خلافین بین علماء الشیعة، احدهما انه هل یكون الظن حجّة أم لا؟ که محل خلاف است که اینطور نیست که مسلم باشد که ظن حجت نیست. نه، خلاف است، علماء شیعه گفته‌اند ظن حجت است. و ثانیها انه علی فرض الحجّة فهل الحجّة مطلق الظن و الاصل حجیة أم لا، بل الحجّة بعض من الظنون.

عبارت دیگر در کشف الغطاء هست ج ۱ ص ۳۱، البحث الثامن و العشرون. انما أريد به الافادة و الاستفادة من خطاب واقع علی نحو المشافهة او النقل او واقع علی نحو التحرير و الكتابة صادر عن الحضرة القدسية او السنة النبوية او الإمامية حاله کحال ما جرى فی الطريقة اللغوية و العرفية، يُبنى علی ما يُفهم علی وجه علمية او الظنية. (یعنی علم لازم نیست. چه شما علم پیدا کنید و چه ظن پیدا کند، این مبناست که ظن حجت است) کما جرت علیه السیرة مدى الزمان من مبدأ الخلق الی هذا الآن.

حاج آقا بزرگ طهرانی در الذریعه صدها کتاب اسم می‌برند از مختلف فقهاء و فیهم الاعاظم که رساله خاص در حجیّت ظن نوشته‌اند. پس مسأله قبل از شیخ نه تنها روشن نبوده که ظن حجیّت نیست بلکه عکسش برای خیلها روشن بوده است. اینکه صاحب عروه مطرح کردند ظن، با اینکه خود صاحب عروه قبول دارند که ظن حجیّت نیست، مال چیست؟ مقداری از آن مال این است که دوره‌های قبل می‌گفته‌اند عبارت اگر ظن آور باشد حجت است، ملاک ظهور نیست، در تمام اینها هیچکدام اسم ظهور نیست، که ظهور باشد یا نباشد. بله آنطور که همه آنطور قائل باشند اما اعاضمی مثل محقق کاظمی و

وحید بهبهانی و صاحب ریاض دیگران از عبارتشان اینطور ظاهر می‌شده است.

یک مطلب دیگر این است که مرحوم صاحب عروه سه چیز را ردیف کرده‌اند: فرمودند: ظنی که حاصل می‌شود از قول مجتهد یا قول ناقل از مجتهد یا از رساله‌اش، حجیت ندارد. قول مجتهد و قول ناقل از مجتهد این حرفهائی بود که عرض شد، بله بنابر این است که ظن حجیت ندارد اما اینطور نیست که مسأله متسالم علیه باشد. نه، در عصور سابقه نبوده اینطور، بلکه تصریح بوده که ظنی که از قول مجتهد یا قول ناقل یا از حدیث قدسی یا نبوی و امام ظاهر شود حجیت دارد. و اما وقتیکه ناقل نقل می‌کند، این ناقل باید ثقة باشد و بحثی نیست، حالا آیا از قول ناقل باید ظن حاصل شود یعنی وقتیکه ثقة نقل کرد من باید برایم ظن حاصل شود، ظن به مراد، یا اینکه نه لزومی ندارد؟ اگر ظاهر حرف یک ظهوری دارد، ظن به وفاق لزومی ندارد، ظن به خلاف مُضَرَّ نیست همانطور که عرض شد، دو مسأله ما داریم: ۱- حجیت ظواهر ۲- حجیت نقل ثقة، یعنی ناقل وقتیکه ثقة باشد، این نقل اعتبار دارد چه من احتمال بدهم و چه ظن داشته باشیم که اشتباه نکرده باشد نسبت به ناقل. نسبت به ظاهر لفظ هم همین است که هر دو مسأله جا افتاده است. این خلافهائی که بین اعظام قبل از شیخ بوده حتی خود شیخ در رسائل را مردد کرده. شیخ در ظواهر خیلی مفصل در رسائل بحث می‌کند که ظهور حجت است چه ظن بر وفاق باشد چه ظن بر خلاف باشد چه نباشد. اما خود شیخ در باب خبر واحد مراجعه کنید بعد از بحث مفصلی که می‌کنند و استدلال‌های مفصلی که می‌کنند برمی‌گردانند حجیت خبر ثقة را به ظن شخصی، می‌گویند اگر ظن داری حجت است و گرنه، نه. اگر مطمئن هستید حجت است و گرنه، نه. با

اینکه خود شیخ در فقهشان ظاهراً پایبند نیستند به این فرمایششان. لااقل از اینکه در همه جا پایبند نیستند.

رسائل ج ۱ آخرین صفحه بحث خبر واحد ص ۳۶۶ می فرماید: هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر و الانصاف ان الدال منها (حجیه خبر ثقة) لم يدل الا على وجوب العمل بما يُقيد الوثوق و الاطمینان بمقداره. فقیه باید اطمینان پیدا کند. پس به چه کار خود حجیت خبر ثقة؟ اگر وثوق و اطمینان است از قول فاسق هم انسان وثوق و اطمینان پیدا کند حجت است. چرا ثقة می خواهم، بخاطر اینکه اگر اطمینان هم نداشتیم منجز و معذر است. پس خبر ثقة وجود و عدمش می شود سواه. خبر زواره با وهب من وهب من اکذب البریة می شود یکی. چون اگر خبر وهب بن وهب که درباره اش گفته اند من اکذب البریة شما از او اطمینان پیدا کردید آیا برای شما حجت نیست؟ بعد می فرماید: والمعيار فيه ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً (یعنی ظن به وفاق، ظن به خلاف که نباشد هیچ، شک که نباشد هیچ، ظن به وفاق باید باشد که قبلش فرمودند باید اطمینان باشد. این فرمایش و مبنی خلاف مبنای فقه است قدیماً و حدیثاً و حالا شیخ این فرمایش را فرمودند، این مال این است که هم دوره های خود شیخ و اساتید و اساتید اساتیدشان مسأله، یک مسأله شائکه بوده در نظرشان از اینطرف شدیداً، از آنطرف شدیداً و احتیاط اقتضاء می کرده اینطور فرموده اند.

این مطلبی که معروف است در عصور ما که اساتید می گویند و در کتابها آمده که حرف بسیار بسیار درستی است می گویند: لسان حجیت این نیست که شما ظن داشته باشید یا نداشته باشید، اطمینان داشته باشید یا نداشته باشید، لسان حجیت این است که الق احتمال الخلاف یا الغ احتمال الخلاف. یعنی

حجیت معنایش این است که این ظاهر حجت است و قول بقیه و ظهور حجت است، خوب اگر من احتمال خلاف حجیت می‌دهم چه؟ می‌گویند لسان حجیت این است که محل نده نه این احتمال. که مرحوم میرزای نائینی و آقا ضیاء بالعشرات دائماً بمناسبت این کلام را تکرار می‌کنم.

مرحوم محقق نائینی در فوائد ج ۳ ص ۱۰۶، بل هی عندهم (الامارات عند العقلاء) کالعلم لا یعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع. اگر احتمال داد اعتنا نمی‌کند به این احتمال.

خلاصه بحث این است که وقتیکه دلیلی قائم شد قام الدلالة بر اینکه ظواهر حجت است و یا دلیل قائم شد که قول ثقه حجت است. باید طریق دلیل بر حجیتش باشد یعنی منجز و معذر باشد، طریق به مراد متکلم ظهور لفظش یا کتابتش است، طریق به اینکه متکلم همچین کلام ظاهری را گفته نقل ثقه است یا رساله مأمونی از غلط است. بعد از اتمام شرائط آیا وقتیکه لفظ ظهور داشت یا ناقل ثقه بود آیا باید موافق با این ظهور یا موافق با نقل ثقه من ظن پیدا کنم به تطابق مؤدی للواقع؟ نه. اگر ظن شخصی بعدم مطابقت مؤدی للواقع پیدا کردم آیا مُضر به حجیت است؟ نه، این مسأله متسالم علیه است که یبنی علیه الفقه. این نسبت به اینکه مرحوم صاحب عروه که ظن را مطرح کردند وجهش این است گرچه خود ایشان این را قبول ندارند.

## جلسه ۶۱۳

### ۱۳ ربیع الثانی ۱۴۲۵

یک تتمه اینجا هست بحث مفصلی دارد. عرض می‌کنم آقایانی که مجال دارند در آینده برای اینکه نظرهای خودشان مطمئن‌تر باشد در مراجعه و تحقیق مسائل تتبع بیشتری بکنند و آن این است که این مسأله آخر باب تقلید عروه ایشان اینطور فرموده بودند: **الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل**، چون ظن حجت نیست، اصل عدم حجیت ظن است. خوب این متسالم علیه است. بعد فرمودند: **الا اذا كان الظن حاصلًا من ظاهر لفظه** که عرض شد که بناء متأخرین بلکه متقدمین بسیارشان بر این است که ظهور حجت است یا ظن به وفاق باشد یا نباشد، ظن به خلاف باشد یا نباشد. پس ظن بما هو ظن در فقه و اصول متأخرین و معظم متقدمین بحثی حولش نیست مگر آنهایی که می‌گویند ظن مطلقاً حجت است که بحثی دیگر است یا للانسداد می‌گویند حجت است که بحثی دیگر است. اما در انفتاح بنی بر قول لعدم حجیت ظن که مشهور است می‌خواهم دنباله و تتمه‌ای عرض کنم. فقط عبارت مسأله را می‌خوانم تا معلوم شود چه ربطی دارد به مسأله. ایشان



فرمودند: الا اذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو الفاظه في رسالته. تتمه‌ای که می‌خواهم عرض کنم که خوب است تتبع شود و مورد تأمل قرار گیرد این است که ناقل باید ثقه باشد یا عادل. رساله باید مأمون از غلط باشد که به این مطلب در مسأله ۳۶ اشاره کردند. عرض اینجاست که این ناقل که ثقه است باید یقین به وثاقت داشته باشیم؟ باید ظن قوی به وثاقت داشته باشیم؟ باید ظن مطلق به وثاقت داشته باشیم؟ اعظم در اینجا خلاف کرده‌اند، نه در اینجا، در ثبوت تمام موضوعات احکام، ثقه معتبر است، زید و عمرو و یک ثقه هستند. در مورد زید یقین به وثاقتش دارم، نسبت به عمرو ظن قوی به وثاقتش دارم، نسبت به بکر ظن به وثاقتش دارم نه ظن قوی، آیا هر سه اینها وقتیکه مسأله را نقل می‌کنند حجت است؟ یا اول و دوم حجت است؟ یا فقط اولی حجت است؟ رساله باید مأمون از غلط باشد، سه تا رساله هست: ۱- علم به این دارم که غلط ندارد، ۲- ظن قوی دارم که غلط ندارد. ۳- ظن دارم که غلط ندارد نه مطلق الظن. آیا هر سه اینها حجت است؟ تعارض نیست. بعبارة اخری در موضوعات احکام یکی‌اش همین، آیا علم لازم است یا ظن قوی کافی است یا بلکه مطلق الظن کافی است؟ توی همین قول سوم اعظم خلاف کرده‌اند که مجال مطرح کردن آنها نیست این مسأله هیچ دلیل خاص ندارد. در بعضی از موارد و جزئیات ما دلیل داریم. یعنی جماعتی به ادله خاصه استدلال کرده‌اند. بحث سر آن موارد نیست. هر جا که دلیل خاص داریم ما متعبدیم. در باب قبله این حرف هست که ظن حجت است، بعضی قبول دارند مطلقاً و بعضی قبول دارند، اگر ظن قوی باشد و بعضی می‌گویند مطلق الظن قبول نیست، در باب وقت همین است، در باب رکعات صلاة در ثلثه و رابعه متسالم علیه است علی اشکال ضعیف فیه، اما در رکعت

اول و دوم محل کلام است و بحث. در افعال صلاة بگوئید ۴، ۵، ۶، ۱۰ تا، غیر از مسأله‌ای که فقهاء مطرح کرده‌اند که در آن شیاع کافی است که آیا شیاع ظنی باید باشد یا مطلق الشیاع مثل وقف و نَسَب، غیر از مسائل خاصه که یک ادله خاصه دارد مثل اینکه اجماعی دارد یا از روایتی استفاده شده است. جاهائی که ما دلیل نداریم یکی اش همینجا و یکی اش در باب نقل ثقه، اینکه وثاقت باید به علم ثابت شود یا ظن قوی کافی است یا مطلق الظن؟ من چند عبارت از اعظام نقل می‌کنم که ببینیم خود اعظام متحیرند در مسأله. در مسائل متشابه که دلیل خاصی هیچکدام ندارد مسلماً و آنهایی هم که استدلال کرده‌اند وقتیکه مراجعه می‌کنیم به کتب از مستند مرحوم نراقی گرفته تا حدائق و جواهر استدلال که می‌کنند آدم می‌بیند علی القواعد دارند استدلال می‌کنند. این مسأله را امروز می‌خواهیم مقداری در موردش بحث کنم. در مسأله ما نحن فیه که رساله باید مأمون از غلط باشد. این مسأله در رساله صاحب جواهر که حاشیه ۸ نفر از اعظام بر آن هست، یکی از دیگری اعظم، مرحوم شیخ انصاری، مجدد شیرازی، آ میرزا محمد تقی شیرازی، آسید محمد کاظم، آخوند، میرزای نائینی، آشیخ عبدالکریم حائری، آقا ضیاء عراقی. عبارت رساله این است: مسأله شماره ۳۵. طریقه اخذ مسائل بر سه گونه است: ۱- اخذ از مجتهد ۲- اخذ از ناقل ثقه. ۳- اخذ از کتاب فتوای مجتهد به شرط آنکه سالم و مأمون از غلط باشد یقیناً باید حسب ظن قوی علی الاقوی. بعد فرموده‌اند اگر از مأمون بودن رساله علم نداریم اما ظن قوی داریم. اینجا ظن قوی حجت است. خود آقایانی که در اصول تصریح می‌کنند که یکی از عبارات را سابقاً خواندم که ظن مطلق طریقت ندارد بکل مراتبه مگر ظن اطمینانی، چون اطمینان هم از باب اینکه علم است و مرتبه بالاتر از ظن است. علم متعارف.

این آقایان و اعظام هشتگانه هیچکدام در اینجا حاشیه نکرده‌اند که بگویند ظن فایده ندارد چه قوی و چه غیر قوی و این فرمایش را پذیرفته‌اند در رساله‌ای که دارد نقل فتوی از مجتهد برای مقلد می‌کند. همینجا باز یک مسأله دیگری هست. در مجمع المسائل مسأله شماره ۱۱۳۸، مسأله اینکه امام جماعت باید عادل باشد، این عدالت موضوع جواز اقتداء است، این عدالت با چه ثابت می‌شود؟ آیا من باید یقین داشته باشم که امام جماعت عادل است تا پشت سرش نماز بخوانم یا اگر ظن هم به عدالتش داشته باشم کافی است؟ این مسأله هم در عروه مطرح شده و قبل از عروه در رساله صاحب جواهر، هر دو دارند که باید من عدالت امام جماعت را احراز کنم یا بالیقین یا بالظن و کلمه قوی هم ندارد اینجا. یعنی همینقدر که گمان داشته باشیم این امام جماعت عادل است و یقین نداشته باشیم هم صاحب جواهر و هم صاحب عروه فرموده‌اند کافی است و معظم هم ساکت شده و پذیرفته‌اند. اما یک عده اینجا را حاشیه کرده‌اند و گفته‌اند ظن فایده ندارد. در رساله صاحب جواهر دو نفر حاشیه کرده‌اند: مرحوم میرزای بزرگ و آسید محمد کاظم یزدی، گفته‌اند ظن فایده‌ای ندارد و باید اطمینان باشد. اذا كان اطمیناناً. ظن اطمینانی یعنی ظن فایده‌ای ندارد، اطمینان یعنی باید در مرحله‌ای باشد که من سکون نفس به عدالتش دارم یعنی علم فقط نه علم دقی، علم عرفی. وگرنه ما جانی دلیل خاصی نداریم که الظن الاطمینانی حجة. اما شش نفر از اعظام دیگر حاشیه نکرده‌اند و پذیرفته‌اند که ظن در باب عدالت کافی است.

در عروه هم مسأله ۲۳ همین مسأله مطرح شده ایشان فرموده‌اند: و تعرف (العدالة) بحسن الظاهر الكاشف عنها (ملکة) این کاشف، کاشف به علم باید باشد یا به ظن هم کافی است؟ فرموده‌اند: علماً او ظناً. عروه هم عین فرمایش

صاحب جواهر را در رساله مجمع الرسائل فرموده‌اند. عروه هم غالباً آقایان حاشیه نکرده و پذیرفته‌اند مثل مرحوم نائینی و آقا ضیاء و مرحوم اخوی و دیگران. اما چند نفر هم حاشیه کرده‌اند منهم مرحوم والد، مرحوم آقای حکیم گفته‌اند مطلقاً فایده‌ای ندارد باید ظن اطمینانی باشد یا باید وثوق باشد یعنی عدالت مورد سکون نفس باشد نه مورد ظن باشد، نه ۶۰ و ۷۰ درصد فرض کنید ۹۰ درصد به بالا باشد.

صاحب عروه فصلی دارند بنام: فصل: فی شرائط الوضوء: الثالث: ان لا یكون علی محله حائل یمنع وصول الماء الی البشرة ولو سُكِّ في وجوده یمجب الفحص، حتی یحصل الیقین او الظن بعدمه. دلیل خاصی هم نداریم و ادعای دلیل خاص هم نشده است. چون مسأله محل ابتلاء است در همه کتب موجود است. ایشان که فرموده‌اند او الظن بعدمه باز معظم ساکت شده‌اند و فرمایش صاحب عروه را پذیرفته‌اند. یعنی شخصی که نمی‌داند بر مواضع وضوء مانعی هست، صبح است از خواب بلند شده، نمی‌داند روی پیشانی یا صورتش خون پشه‌ای هست که آب به آن نرسد؟ ایشان می‌فرمایند برود جلو آئینه نگاه کند یا آنقدر محکم بشوید تا یقین کند که مانع نیست یا ظن کند که مانع نیست، اینجا ظن ملاک تحقق حکم شرعی شده است و غالب هم پذیرفته‌اند و حاشیه نکرده‌اند. و یک عده هم اینجا را حاشیه کرده‌اند. پس مسأله یک مسأله شائکه است که تأمل می‌خواهد و موارد مخلتفه را باید جمع نمود که یک جامع دارد و آن این است که دلیل خاص ندارد مثل باب نسب که با ظن حجت شود و مثل وقف و ملک نیست، آنوقت چطور اینطور شده است. پس یک مسأله عادی نیست و تأمل و تحقیق می‌خواهد. یک عده از اعظام اینجا به صاحب عروه اشکال کرده‌اند که این باید علم پیدا کند که آب به پوست رسید و اینکه حائل نیست

یا اطمینان پیدا کند و ظن مطلق فایده ندارد. همین مرحوم صاحب عروه با چند صفحه فاصله شبیه همین مسأله را بگونه‌ای دیگر فرموده‌اند: فصل فی افعال الوضوء: مسأله ۹: اذا تیقن وجود ما شک فی مانعته یجب تحصیل الیقین بزواله، ولو شک فی اصل وجوده، این عین همان عبارت است که می‌فرمایند: لو شک فی وجوده، اینجا می‌فرمایند: فایده‌ای ندارد و باید اطمینان بعدم پیدا کنند) اگر اطمینان لازم است که ظن کافی نیست، بعضی‌ها گفته‌اند شما چند صفحه قبل مراجعه کنید، خود صاحب عروه فرموده باید اطمینان باشد و ظن فایده‌ای ندارد. اینجا اینطور فرموده است. صاحب عروه فقیه محقق مدقق بلا شک و لا شبهه، چطور نسبت به ظن در مسأله واحده با چند صفحه فاصله یک جا فرمودند فایده ندارد الا اطمینان و یک جا فرموده‌اند: ظن فایده دارد. چون اطمینان غیر از ظن است.

این مسأله خودش یک مسأله مشکلی است. ما باید یکی از چند مبنی را ملتزم شویم و چاره‌ای نداریم: یا باید بگوئیم الظن مطلقاً حجه در انفتاح الا ما خرج بالدلیل که عرض شد که جماعتی هل وحید بهبهانی قائل شده‌اند. که اقل هستند. ما این را نمی‌توانیم بگوئیم و نمی‌گوئیم. یا باید بگوئیم ظن مطلق حجت نیست، إِنَّ الظَّنَّ لَا یُعْنِی مِنَ الحَقِّ شَیْئاً. هر جا که دلیل داشتیم اشکالی ندارد می‌گوئیم و هر جا که دلیل نداریم نمی‌گوئیم. یا بگوئیم ظن فایده ندارد و لا تقفوا ما لیس لک به علم، فرق نمی‌کند که متعلق حکم باشد یا موضوعی باشد که یترتب علیه حکم شرعی، باید علم باشد، بله علم را توسعه دهیم و بگوئیم وثوق، اطمینان، اینها کافی است که سابقاً عرض کردم که یا از باب اینکه بگوئیم علم یعنی این، اطمینان علم، یا بگوئیم که علم نیست اما بنای عقلاء بر این است که بنائشان بر حجیت خبر ثقه هست، بناء عقلاء بر

حجیت اطمینان است که جماعتی حتی از معاصرین این مبنی را انتخاب کرده‌اند و گفته‌اند: اطمینان علم نیست فقط عقلاء در امورشان روی اطمینان عمل می‌کنند که هر دو حرف درستی است که هم بگوئیم علم عرفی عادی است چون ما دلیلی نداریم، چون اگر دلیلی داشتیم ارشاد است و مولویت ندارد که علم حجت است یا نیست و اصلاً احتیاج نداریم به این دلیل. اگر بگویند علم حجت است و بخواهیم روی اینکه فرموده دلیل که علم حجیت است یعنی با اعتبار وجدان را بخواهیم درست کنیم این اردع انواع تحصیل حاصل است، اگر بخواهیم بگوئیم که علم حجت نیست و با اعتبار وجدان را بزیم این جمع نقیضین و ضدین است در جائیکه سلب و ایجاب است نقیضین و در جائیکه موجبین است جمع ضدین است. این را نمی‌توانیم بگوئیم، فقط می‌گوئیم عقلاء سیره‌شان بر این است که با این تعاملون معه معامله‌العلم. آن را علم می‌دانند و علم را توسعه می‌دهند نه با اینکه آن را علم نمی‌دانند می‌گویند حجت است. خلاصه دو مبنی است اگر این دو حرف را نزدیک یک حرف وسط می‌زنیم و می‌گوئیم ظن قوی حجت است. آنوقت دلیلش چیست؟ یا برگردیم یک بناء عقلاء برایش درست کنیم یعنی باید خارجاً محرز شود که عقلاء بناشان بر این است نه اینکه بخواهیم تحمیل کنیم. یعنی بگوئیم راستی وجداناً برداشت این است که عقلاء به ظن قوی عمل می‌کنند نه مطلق ظن، آنوقت همه جا این را جاری کنیم مگر اینکه دلیل خاص بر خلافش داشته باشیم. اگر یکی از این سه تا ثابت شود گرفتار همین می‌شویم که اعظام علی اجلالنا و اعظامنا لهم یک جا بگوئیم کافی است و یک جا بگوئیم کافی نیست، بعد به ما می‌گویند دلیل شما بر این تفریق چیست، دلیلی نداشته باشیم، پس این مسأله گرچه خیلی صحبت شده اما

انصافاً خیلی تتبع می‌خواهد چون صدها موضوعاتی که احکام بر آن مترتب می‌شود در عبادات و معاملات، قبلاً من یقین دارم این پولی که این شخص به من می‌دهد از ربا تحصیل کرده، جائز نیست آن را بگیریم، اگر اطمینان دارم از رباست جائز نیست، ظن قوی دارم که این پول از رباست، آیا قاعده ید را ظن قوی کنار می‌زند؟ اصل عدم را کنار می‌زند ظن قوی؟ حالا گفته ظن قوی کنار می‌زند بناء عقلاء بر آن است و اماره، اما اگر ظن دارم گمان دارم این پول آدم ربا خوری است، یا می‌گوئیم *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا*، در باب طهارت و نجاست همین است، نجس بود یقین دارم طاهر شده گیری ندارد. اطمینان دارم طاهر شده گیری ندارد. اگر ظن قوی به طهارتش دارم، آیا می‌گوئید طاهر شده یا نه؟ ظن قوی ندارم، ظن دارم که انشاءالله آب به همه‌اش رسید آیا کافی است؟ اینجا می‌گوئیم کافی نیست و آنجا می‌گوئیم کافی نیست. این یک بررسی و تتبع می‌خواهد.

آقایانی که می‌گویند فقط علم حجت است و جاهای دیگر را قبول ندارند. شما ملاحظه کنید، شرائع مطرح فرموده چیزهایی که با شیاع ثابت می‌شود که هفت تا فرموده است. صاحب مسالک سه تای دیگر هم اضافه کرده و شهید اول دو تای دیگر اضافه کرده و صاحب مجمع الفوائد چهار تای دیگر اضافه کرده تا ۳۰ تا بعضی‌ها رسانده‌اند. بعد خود صاحب جواهر یمیل الی ذلک. خوب اینها ادعای ادله خاصه در آنها کرده‌اند. خوب غیر این ۳۰ تا چی؟ کسی که آن ادله خاصه را در ۳۰ تا قبول ندارد، لهذا صاحب جواهر ۲۳ تا را قبول ندارند و ۷ تایش کرده‌اند. بعضی از فقها همان ۷ تا را هم نپذیرفته‌اند و تشکیک در هر یک از دلائل کرده‌اند. لهذا گفته‌اند مطلق الشیاع هیچ فایده‌ای ندارد و تصریح کرده‌اند که از اول تا آخر فقه جائی نداریم که

شیاع حجت باشد. اگر شیاع اطمینان آورد، آن اطمینان حجت است و اگر از شیاع هم نباشد و هر چیزی دیگر هم باشد باز هم حجت است چون اطمینان علم است.

خلاصه تحقیق می خواهد. آقایانی که می گویند غیر از علم هیچ چیز حجت نیست راحتند، هر جایی می گویند حجت نیست انسان گیر می کند. آقایانی که می گویند مطلق الظن حجت است آن ها هم راحتند مثل صاحب ریاض و وحید بهبهانی همه جا می گویند حجت است و می گویند بناء عقلاست و استدلال هم می کنند. اما کسانی که مثل ما آمده ایم سر این سفره بزرگان نشسته ایم، اینطرف یک طور و طرف دیگر بگونه ای دیگر می گویند. یعنی یک مشت اعظام توی موارد مختلف اختلاف کرده اند، گذشته از اینکه بعضی از اعظام مثل صاحب عروه و غیر صاحب عروه در موارد مشابه مختلف فرموده اند.



## فهرست

۵ .....	جلسه ۵۵۵
۱۳ .....	جلسه ۵۵۶
۲۰ .....	جلسه ۵۵۷
۲۶ .....	جلسه ۵۵۸
۳۱ .....	جلسه ۵۵۹
۳۸ .....	جلسه ۵۶۰
۴۷ .....	جلسه ۵۶۱
۵۲ .....	جلسه ۵۶۲
۶۰ .....	جلسه ۵۶۳
۶۸ .....	جلسه ۵۶۴
۷۵ .....	جلسه ۵۶۵
۸۱ .....	جلسه ۵۶۶
۹۰ .....	جلسه ۵۶۷

۹۶.....	جلسه ۵۶۸
۱۰۵.....	جلسه ۵۶۹
۱۱۰.....	جلسه ۵۷۰
۱۱۶.....	جلسه ۵۷۱
۱۲۴.....	جلسه ۵۷۲
۱۳۱.....	جلسه ۵۷۳
۱۴۰.....	جلسه ۵۷۴
۱۴۸.....	جلسه ۵۷۵
۱۵۷.....	جلسه ۵۷۶
۱۶۵.....	جلسه ۵۷۷
۱۷۴.....	جلسه ۵۷۸
۱۸۴.....	جلسه ۵۷۹
۱۹۱.....	جلسه ۵۸۰
۱۹۸.....	جلسه ۵۸۱
۲۰۶.....	جلسه ۵۸۲
۲۱۴.....	جلسه ۵۸۳
۲۲۴.....	جلسه ۵۸۴
۲۳۲.....	جلسه ۵۸۵
۲۳۹.....	جلسه ۵۸۷
۲۴۶.....	جلسه ۵۸۸

۲۵۴ .....	جلسه ۵۸۹
۲۶۲ .....	جلسه ۵۹۰
۲۷۰ .....	جلسه ۵۹۱
۲۷۷ .....	جلسه ۵۹۲
۲۸۳ .....	جلسه ۵۹۳
۲۹۰ .....	جلسه ۵۹۴
۲۹۸ .....	جلسه ۵۹۵
۳۰۷ .....	جلسه ۵۹۶
۳۱۷ .....	جلسه ۵۹۷
۳۲۵ .....	جلسه ۵۹۸
۳۳۴ .....	جلسه ۵۹۹
۳۴۳ .....	جلسه ۶۰۰
۳۵۰ .....	جلسه ۶۰۱
۳۵۷ .....	جلسه ۶۰۲
۳۶۶ .....	جلسه ۶۰۳
۳۷۲ .....	جلسه ۶۰۴
۳۸۰ .....	جلسه ۶۰۵
۳۸۸ .....	جلسه ۶۰۶
۳۹۵ .....	جلسه ۶۰۷
۴۰۳ .....	جلسه ۶۰۸

۴۱۱ .....	جلسه ۶۰۹ .....
۴۱۷ .....	جلسه ۶۱۰ .....
۴۲۵ .....	جلسه ۶۱۱ .....
۴۳۳ .....	جلسه ۶۱۲ .....
۴۴۰ .....	جلسه ۶۱۳ .....
۴۴۹ .....	فهرست .....