

درس خارج اصول، جلسه اول، ۱۴/۰۶/۱۳۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

سال گذشته بحث اصول ما به اجزاء امر ظاهری رسید. در اجزاء این بحث بود که اگر عملی که مکلف انجام می‌دهد، بر طبق امر مولی باشد، آیا مجزی از امر مولی هست به گونه ای که امر مولی ساقط شود یا نه؟ گفتیم که در اینجا سه بحث مطرح است:

بحث اول ما این بود که آیا امر، چه ظاهری، چه واقعی و چه اضطراری مجزی از خودش هست یا نیست؟ و در سال گذشته عرض کردیم که بعد از آنکه عبد متعلق امر را آورد، غرض مولی حاصل می‌شود و با حاصل شدن غرض مولی، جایی برای امر باقی نمی‌ماند. به حصول غرض، امر ساقط می‌شود. مثلاً وقتی به شما گفت «صل». شما هم یک نمازی را با تمام شرایط و خصوصیات که مولی خواست آوردید، آن امر «صل» ساقط می‌شود. فرقی نمی‌کند که آن امر، امر واقعی باشد یا ظاهری باشد یا اضطراری باشد. شما اگر آب داشتید و با آن وضو گرفته و نماز خواندید، امر به نماز که واقعی هست ساقط شد. اگر وظیفه‌ی شما استصحاب بود (شک کردید وضو را دارید یا ندارید و بقاء طهارت را استصحاب کردید و با وضوی استصحابی نماز خواندید) آن امر به نمازی که در آن حالت داشتید، ساقط شد. اگر آب نداشتید و مضطر به تیمم شدید، بعد از آن که نماز را با تیمم خواندید، آن امر به نماز در این حالت ساقط می‌شود.

به بیان دیگر، اگر انسان به وظیفه‌ی خودش عمل کند، آن وظیفه از انسان ساقط می‌شود. این یک بحث دو تا چهارتا است. عقل می‌گوید اینکه مولی امر کرده، به خاطر رسیدن به غرضش هست (علت امر، حاصل شدن غرض است). با حصول غرض، جایی برای امر باقی نمی‌ماند و ساقط می‌شود.

بحث دوم ما در سال گذشته، این بود که آیا امر اضطراری مکفی از امر واقعی هست یا نه؟ اگر شما نماز تقیه ای خواندید و سپس تقیه برطرف شد (چه در وقت و چه در خارج از وقت)، آیا آن امر تقیه ای مجزی از امر واقعی هست یا نیست؟ آیا این نماز با دست بسته، مجزی از نماز عادی هست یا نه؟ یا اگر شما خدای ناکرده مریض بودید و وظیفه‌ی شما نماز با تیمم بود. مدت‌ها نماز را با تیمم خواندید و الآن عذر شما برطرف شد. آیا این نماز با تیمم جایگزین نماز با وضو یا غسل هست یا نیست؟ یعنی اگر امر اضطراری امتثال شد، کفایت از امر واقعی می‌کند یا خیر؟

این را هم در سال گذشته مطرح کرده و گفتیم که ولو در مقام تصور چهار صورت تصور می‌شود:

یکی اینکه مصلحتی که در امر اضطراری هست، برابر با مصلحت در امر واقعی باشد: در این صورت یقیناً اجزاست. مثلاً مولی خواست تشنگی اش رفع شود. حالا اگر خواست تشنگی اش با شربت به لیمو رفع شود و این شربت را نداشتیم. آب بود و به هر حال آب، تشنگی او را برطرف کرد. همان مصلحت با آب خالص برآورده شد. در اینجا بدون شک و شبهه اجزا هست.

اما اگر مصلحت امر اضطراری کمتر از مصلحت امر واقعی باشد؛ مثلاً مصلحت امر اضطراری ۸۰ و مصلحت امر واقعی ۱۰۰ است. آن ۲۰ تا از سه حال خارج نیست:

یا امکان تدارکش هست و یا امکان تدارکش نیست.

اگر امکان تدارکش نیست؛ پس همان عمل اضطراری ولو ناقصاً از عمل اختیاری کفایت می‌کند.

اگر امکان تدارک هست، یا واجب التدارک است یا مستحب التدارک

در صورتی که واجب التدارک باشد، معلوم می‌شود که آن عمل اضطراری کافی نیست و شما باید عمل اختیاری را انجام دهید تا امر مولی ساقط شود.

اما اگر مستحب التدارک باشد، معلوم می‌شود که کافی هست.

این چهار صورت در امر اضطراری تصویراً و در مقام ثبوت هست. اما در مقام اثبات، ادله ای که امر اضطراری را ثابت کرده مطلق است و هنگامی که اطلاق داشت؛ مثلاً وقتی به شما می‌گویند «و لم تجدوا ماءً فتیمموا صعيداً طيباً» دیگر دنباله‌ی این آیه‌ی شریفه نگفت «و إن ارتفع العذر فعليك بالصلوة» این را که ندارد. لذا از اطلاق ادله که مقید به قضا نشده است و از دلیل عقلی که سال گذشته مطرح کرده و عرض کردیم که معقول نیست از مولای حکیم که بر فردی که سالم است و مضطر نیست یک عمل واجب باشد؛ اما بر فردی که گرفتار و مضطر شده، دو عمل واجب باشد (یکی عمل واقعی و یکی هم عمل اضطراری). شما که الحمد لله سالم هستی، نماز با وضو بر شما واجب است؛ اما بر من که مضطر هستم و آب برای من ضرر دارد، هم نماز با تیمم واجب باشد و هم نماز با وضو. این معقول نیست و عقلانی نیست.

این بحث هم به لطف خدا مفصل گذشت. بحث مهم ما که خیلی ثمره و آثار دارد، این مقام دوم است که اجزاء اتیان مأموریه بامر ظاهری از امر واقعی باشد. آیا این نمازی که شما با استصحاب خواندید؛ شما که شک داشتید وضو دارید و شارع به شما گفت که «لا تنقض الیقین بالشک» با شک دست از یقین برندارید. شما که شک داری وضو داری یا نه، استصحاب کن بقاء وضو را و نماز بخوان. شما که شک داری که لباس پاک است یا نجس و این لباس قبلاً پاک بوده، استصحاب کن بقاء طهارت را و نماز بخوان.

خب حالا شما نماز خواندید و بعد کشف خلاف شد. آیا این نمازی که خواندید و حالا معلوم شده که وضو نداشتیم و یا معلوم شده که لباس ما نجس بوده است. آیا این نمازی که با استصحاب خواندید، فقط صرف معذر است؟ یعنی مولی نمی‌تواند به من چوب بزند که در وقت نماز نخواندم؛ چون این نماز که خواندم، بعد معلوم می‌شود که در لباس نجس بوده است و یا بعداً معلوم می‌شود که نماز بی وضو بوده است. من خیال می‌کردم وضویم باقی است. بعد که نشستم فکر کردم، یادم آمد که مثلاً یک چورت خواب رفتم. پس معلوم می‌شود که من وضو نداشتیم و این وضو، وضوی خیالی بوده است. و به عبارت دیگر، این وضوی تعبدی بوده است. شارع گفته است تو که یقین داشتی و الآن شک کردی، دست از یقینت برندار. مثال دیگر اینکه اماره قائم شد بر اینکه در زمان غیبت هم نماز جمعه واجب است و من مدت‌ها در نماز جمعه شرکت کردم. یک سال، دو سال، سه سال، طبق روایت عمل کردم (این روایت می‌شود اماره). بعد از آن خدمت امام زمان مشرف شدم و حضرت فرمودند که مثلاً حکومت دست ما نیست و نماز ظهر واجب است. در اینجا کشف خلاف می‌شود؛ یعنی با یک دلیل دیگری فهمیدم که دلیل

قبلی من اشتباه بوده است. حالا آیا آن نماز جمعه‌هایی که خواندم. ما مثال به نماز جمعه زدیم که آنچه به جای نماز جمعه است، قابلیت قضاء داشته باشد. اما اگر مثال برعکس بود قابلیت قضاء نداشت. مثلاً اگر اماره قائم می‌شد در زمان غیبت که نماز ظهر واجب است. ما هم ظهر را خوانده و در نماز جمعه شرکت نکردیم. بعد معلوم شد که این اماره اشتباه بوده است. خب نماز جمعه، وقت خاصی دارد و قضا در آن تصویری ندارد؛ چون نماز جمعه باید در ظهر جمعه بعد از زوال تا قبل از اینکه سایه به اندازه‌ی مثل برسد تمام شود. حدود یک ساعتی بیشتر وقت ندارد. دیگر اگر از این وقت گذشت، وظیفه نماز ظهر می‌شود. اما اگر برعکسش مثال بزنیم که در واقع، نماز ظهر واجب بوده است؛ اما اماره به من گفت که نماز جمعه واجب است. ده تا نماز جمعه شرکت کرده و نماز جمعه خواندم. حالا معلوم می‌شود که نماز ظهر واجب بوده است. اینجا کشف خلاف شد و معلوم شد آن اماره‌ی من، آن خبر واحدی که به من گفته نماز جمعه بخوان، اشتباه بوده است. مثال را عوض کنید. فتوای مجتهد من این بود که نماز جمعه واجب است. این مجتهد از دنیا رفت و یا از عدالت افتاد و یا از اعلمیت افتاد و یا تبدل رأی پیدا کرد و فتوا داد که در زمان غیبت مثلاً نماز ظهر واجب است. خب در هر چند صورتی که مثال زدیم (فرقی نمی‌کند چه مجتهد از اجتهاد و شرایطش بیفتند، مثلاً آرزایم بگیرد، از عدالت بیفتند، چه تبدل رأی ایجاد شود و چه بمیرد) و وظیفه‌ی من رجوع به مجتهد زنده بود، آیا نمازهایی که بر طبق فتوای قبلی خوانده‌ام، اعمالی که بر طبق فتوای قبلی انجام داده‌ام (آنها هم طبق حجت بوده ولی حالا فهمیدیم که این آقا اصلاً عادل نبوده و ما خیال می‌کردیم که عادل بوده است. یا مجتهد خیال می‌کرده که این روایت حجت است و روایت حجت نبوده است) آیا مجزی از امر واقعی هست یا مجزی از امر واقعی نیست؟

مسأله، یک مسأله‌ی ثمره داری می‌شود. در امر اضطراری، چون آیه و روایت بر امر اضطراری داشتیم، راحت آمدیم فتوا را بیان کردیم که امر اضطراری مجزی از امر واقعی هست. اما در اینجا چه کنیم؟ تا حالا صحبت ما، تحریر محل نزاع بوده است. برای اینکه این مطلب روشن شود، باید ببینیم که بحث در امر ظاهری کجاست؟ اول باید محل نزاع را پیدا کنیم و سپس وارد این بحث شویم.

این بحث از آن بحث‌های پیچیده‌ی اصولی هست که ثمره‌ی زیادی بر آن مترتب هست. ببینید من هم مثال زدم به استصحاب و اصول عملیه و هم مثال زدم به حجت بودن اماره و کشف خلاف پس از آن. و هم مثال زدیم به یک موردی که محل ابتلای مکلفین است و آن هم اینکه مجتهد را عوض می‌کند یا مجتهد می‌میرد یا برای مجتهد تبدل رأی حاصل می‌شود و یا مجتهدش از شرایط تقلید می‌افتد. بگذارید مثالی بزنیم. فرض بگیرید که مجتهد ما معتقد است اگر حیوان با چاقوی غیر آهنی هم ذبح شود، مکفی است. ما هم گوسفندی را با چاقوی غیر آهنی ذبح کردیم. حالا برای مجتهد ما تبدل رأی پیدا شد و گفت که حتماً باید با آهن ذبح کنید. خب آن گوسفندی که در یخچال ما هست، به فتوای قبلی مجتهد، مذکبی بوده و به این فتوای جدید، میته است. بر فرض که ما قصاب هستیم و ده گوسفند با چاقوی غیر آهنی ذبح کردیم. فروش‌هایی که دیروز داشتیم، طبق آن فتوا بوده و امروز این فتوای می‌گوید که تو دیروز میته فروختی و نمی‌توانی مالک آن ثمن بشوی. دیروز آن فتوا می‌گفت که این گوشت پاک است و یخچال ما پاک بود. امروز هنوز آن گوشت موجود است و یخچال ما نجس است. پوستش دیروز پاک بود و روی آن می‌شد نماز خواند، اما امروز چطور؟ اگر حجیت آن فتوای گذشته، علی‌الاطلاق باشد، الآن را هم شامل می‌شود و اگر علی‌الاطلاق نباشد، می‌توان گفت که معاملات و اعمالی که تا حالا انجام داده صحیح است و

از این به بعد اشکال پیدا می‌کند. اگر آن فتوای قبلی اصلاً حجت نبوده و خیال می‌کردی که حجت است، معاملات و اعمالی که انجام داده هم باطل می‌شود.

لذا این بحث که آیا امر ظاهری مجزی هست یا نه، علاوه بر اینکه در بحث اصول و در کفایه و کتاب‌های اصولی می‌توان تماشا کرد، در کتاب تقلید هم این بحث مفصل بحث می‌شود که اگر خدا توفیق داد، اصل بحث و شاکله‌ی بحث را که گفتیم، می‌رویم روی تطبیقات تقلیدی آن که اگر برای مجتهد تبدیل رأی آمد، مردم چه کنند؟ وظیفه‌ی آنها چه می‌شود؟ که عرض کردم که این هم از گردنه‌های فقه است و هم اصول. اگر یادتان باشد، کار ما این بود که هر مسئله‌ای که کاربردی هست، رویش بایستیم ولو اینکه تا آخر سال طول بکشد. آن مسئله‌ای هم که کاربردی نیست، زود جمعش کنیم. دو سه قول مطرح کرده و زود رد شویم (اما این مسأله از مسائل کاربردی هست).

در مورد امر ظاهری و امر واقعی، دو تعریف ارائه داده اند.

در مورد امر واقعی در بیانات قوم، دو اصطلاح هست:

۱. گاهی گفته می‌شود «امر واقعی» و مقصود از آن، حکمی است که از ادله‌ی اجتهادیه، از امارات ظنیه استنباط می‌شود. هر حکمی که از خبر رسیده از معصوم یا بنای عقلا یا سیره‌ی متشرعه یا اجماع یا دلیل عقلی اثبات شود، به آن حکم اجتهادی و حکم واقعی می‌گویند. به ادله‌ی آن هم می‌گویند «ادله‌ی اجتهادی». به عبارت دیگر هرگاه دلیل بر حکم ما اماره بود، نتیجه‌ی آن حکم واقعی می‌شود. اما اگر دلیل بر حکم ما، اماره نبود و اصول عملیه بود، نتیجه‌ی آن حکم ظاهری می‌شود. در این بیان، اگر دلیل نظر به واقع داشته باشد و کشف از واقع کند (طریق بر واقع باشد)، نتیجه‌ی آن حکم واقعی می‌شود و اسم دلیلش هم می‌شود «دلیل اجتهادی». اما اگر دلیل ما نظر به واقع نداشته باشد و فقط صرف بیان وظیفه باشد، به آن دلیل، دلیل فقاهتی گفته می‌شود و نتیجه‌ی آن که گرفته می‌شود «حکم ظاهری است».

۲. یکبار حکم واقعی را تعریف می‌کنند به آن حکمی که عند الله محفوظ است. حکمی که در دفتر قانون نوشته شده است. حکمی را که خدا انشا کرده است، خواه به دست عبد رسیده باشد و خواه به دست او نرسیده باشد. احکامی است که خدا بر افعال مکلفین جعل کرده و به پیامبرش اعلام کرده (الیوم اکملت لکم دینکم)، حالا آن احکام به عبد رسیده باشد یا نرسیده باشد. به این احکام، «احکام واقعی» می‌گویند که در این احکام واقعی، عالم و جاهل مشترکند. اینکه می‌گوییم که احکام مشترک بین عالم و جاهل است، احکام واقعی است که به آن، احکام انشائیه هم گفته می‌شود؛ یعنی از جانب حضرت حق، انشا شده و نوشته شده و جمع شده است. حالا اگر به عبد رسید، منجز است و اگر نرسید، عبد معذور است. پس در آن احکام واقعی نه علم دخیل است و نه جهل.

اما اگر حکمی در ظرف غیر علم، یعنی جهل صادر شده باشد به آن «حکم ظاهری» می‌گوییم. (جهل که می‌گوییم اعم از شک است که پنجاه پنجاه باشد یا احتمال، که احتمال به این صورت است که ممکن است ۳۰ درصد احتمال صدور بدهد و ۷۰ درصد برعکس یا ۷۰ درصد احتمال صدور بدهد و ۳۰ درصد برعکس. ما غیر علم را می‌گوییم جهل. علم و جهل، ملکه و عدم ملکه هستند. ملکه، علم است و عدم علم، جهل است. مثل عدم بینایی که در مقابلش را عمی گویند. تقابل عمی و بصر، تقابل ملکه و عدم است. جهل به معنای هیچ چیزی نداشتن نیست. غیر علم، جهل می‌شود ولو اینکه ۹۹ درصد باشد. به این

صورت که ۹۹ درصد احتمال صدور بدهد و ۱ درصد احتمال عدم صدور).

پس حکمی که در واقع جعل شده و در دفتر انشاء و قانون نوشته شده است، حکم واقعی است و حکمی که در ظرف عدم علم به حکم واقعی جعل شده، حکم ظاهری است (دعوای مفصلی را آقایون دارند که آن را در آینده مطرح خواهیم کرد که جمع بین حکم واقعی و ظاهری چگونه است؟ اصلاً بین این دو جمع نمی‌شود. یعنی اصلاً رتبه‌ها با هم فرق می‌کند. اگر عالم به حکم واقعی باشید، حکم ظاهری در حقت نیست. اما اگر جاهل به حکم واقعی بودی، حکم ظاهری هست).

پس تعریفی که محل نزاع است، تعریف اول نیست. بلکه این تعریف است که آیا حکم ظاهری، یعنی حکمی که در ظرف جهل به واقع، شارع در حق من جعل کرده، اگر انجام دادم، آیا مجزی از حکم واقعی هست یا نیست؟ این محل نزاع و محل دعوای ماست.

بین دو اصطلاح چه فرقی هست؟ چه نقطه‌ی اشتراکی دارند و چه نقطه‌ی افتراقی؟

(نقطه اشتراک دو اصطلاح، اصول عملیه است) اصول عملیه طبق هر دو تعریف، حکم ظاهری است؛ زیرا در آن تعریف می‌گفت اگر دلیل ما نظر به واقع نداشته باشد، حکمش ظاهری است و اگر نظر به واقع داشته باشد، حکمش واقعی است. خب اصول عملیه نظر به واقع ندارد و در ظرف شک و جهل جعل شده است. در این تعریف دوم هم گفتیم که حکمی که در ظرف جهل جعل شده، حکم ظاهری است که شامل اصول عملیه می‌شود.

(نقطه افتراق دو اصطلاح، امارات است) اما طبق تعریف اول، اماره طریق به واقع و کاشف از واقع است و ما گفتیم هر چیزی که کاشف از واقع باشد، حکم واقعی می‌باشد. در تعریف دوم، ما اصلاً کاری به جهت کشف آن نداریم بلکه کار به جهت عدم علم بودنش داریم. گفتیم هر چیزی که عدم علم باشد، حکم ظاهری می‌شود. پس بر طبق تعریف دوم، اماره حکم ظاهری می‌شود و بر طبق تعریف اول، حکم واقعی می‌شود. آن تعریفی که از ادله‌ی اجتهادی و ادله‌ی فقاهتی کردیم و با نظر به واقع، آن اصلاً این بحث‌ها در آن نمی‌آید. آقایون بحث اجزاء را آنجا مطرح نکرده‌اند. بحث اجزاء در جایی مطرح است که کشف خلاف امکان داشته باشد و کشف خلاف در جایی است که بگوییم که حکم در ظرف جهل است و جهل که برطرف شود، از دو حال خارج نیست: یا این حکم همان است که در دفتر نوشته‌اند، بحثی نداریم. فإن أصاب (اگر مطابق با واقع درآمد) فهو (مطلوب است). اما اگر اماره و اصل عملی بر خطا بود، معلوم می‌شود که شما واقع را نیاوردید. آیا این عمل شما کافی از آن هست یا نه؟

تذکر: ما در بحث هایمان به چند کتاب اهمیت می‌دهیم: اول کتاب کفایه است که محور بحث ماست. بعد اگر مرحوم شیخ رضوان الله تعالی علیه مطلبی داشته باشد، مرحوم نایینی، مرحوم آقای خویی، مرحوم امام خمینی و شهید صدر. اما مرحوم آقا ضیاء عراقی را نادراً مطرح می‌کنیم؛ چون حرف‌های آقای خویی و امام که مطرح شود، نظر مرحوم آقا ضیاء تأمین شده است. این دو بزرگوار نظر به مرحوم آقا ضیاء هم دارند. حرف‌های مرحوم کمپانی هم خیلی دقیق و خوب است. اما ایشان به واسطه‌ی اینکه یک فیلسوف کامل بوده، بحث‌های اصولی را به بحث‌های فلسفی برده است و من اعتقادم این است که بحث‌های اصولی را نمی‌توان به روش فلسفی ثابت کرد. چون موضوع بحث فلسفه، حقیقت است و موضوع مباحث اصولی ما، امور اعتباری و قراردادی است. اعتبار مئونه ندارد. شما در ذهن می‌توانی اجتماع نقیضین را فرض کنی و اعتبار کنی. اما

اجتماع نقیضین در خارج امکان ندارد. موضوع فلسفه حقیقت است و موضوع علم اصول، امور اعتباری است. اعتباری ربطی به حقیقی ندارد. لذا شد و ندر مطرح می‌کنیم.

بحث ما رسید به اینکه محل نزاع در امر ظاهری، آنجایی است که شارع مقدس حکمی را در ظرف جهل مکلف به واقع وضع کرده باشد. اگر عبد آن را انجام داد، آیا مجزی از واقع هست یا نیست؟

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه دوم، ۱۳۹۵/۰۶/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحبت راجع به این بود که آیا امر ظاهری مجزی از امری واقعی هست یا نیست؟ عرض کردیم که آقایان دو اصطلاح در امر ظاهری دارند. یک اصطلاح در امر ظاهری این است که امر ظاهری، حکمی است که شارع در ظرف شک و جهل جعل کرده است که این اصطلاح، فقط شامل اصول عملیه می شود (چون شارع نظر به شک و جهل مکلف دارد و این حکم را در این ظرف بر او جعل کرده) اما در امارات که نظر به واقع دارد و اماره نسبت به واقع طریق است، در آنجا حکم واقعی هست. طبق این بیان، دیگر جای بحث اجزاء نیست و آقایان اجزاء را در اینجا مطرح نکرده اند.

اما در اصطلاح دوم که یک حکم واقعی داریم که آن حکم واقعی، جعل شده بر فعل مکلف فی نفسه و بدون نظر گرفتن علم و جهل مکلف. شارع نماز را در نظر گرفته، شرب خمر را در نظر گرفته و بدون اینکه به علم و جهل من توجه کند، بر روی آن حکمی را جعل کرده است. پس حکم روی فعل مکلف فی نفسه و فی ذاته رفته است و کاری به علم و جهل نداریم. به عبارت ساده تر، حکمی که در لوح محفوظ و در کتاب قانون نوشته شده است، حکم واقعی است. اما حکمی که در ظرف عدم علم به آن برای من جعل شده، حکم ظاهری است. لذا رتبه حکم ظاهری متأخر از حکم واقعی است. باید یک حکم واقعی باشد و شما علم به آن حکم واقعی نداشته باشید، تا در حق شما حکم ظاهری جعل شود. این حکم ظاهری اگر ما را به آن حکم واقعی رساند، منجز آن حکم واقعی است؛ یعنی آن حکم واقعی را به گردن ما قطعی می کند. آن حکم واقعی را برای ما فعلی می کند، به گونه ای که اگر انجام ندادیم، مستحق عقابیم. و اگر ما به آن حکم ظاهری عمل کردیم و آن حکم ظاهری مطابق با واقع نبوده و خطا بود، اینجا محل دعواست که آیا این حکم ظاهری خطایی، مجزی از آن حکم واقعی هست یا نیست؟ بحث اجزاء اینجا خودش را نشان می دهد.

نکته ای که از آن غفلت نشود، این است که اگر به حکم ظاهری عمل کردید و مطابق با واقع در نیامد، این انقیاد می شود. حالا بحثی مطرح است که آیا بر انقیاد ثواب هست یا ثواب نیست؟ به طوری که اگر به این حکم ظاهری عمل نکردید. مثلاً بقاء و جوب جمعه را استصحاب کردید و به آن عمل نکردید. اینجا مصداق تجری می شود که این هم محل بحث است که آیا تجری حرام است یا حرام نیست؟ پس ثمره حکم ظاهری این شد که اگر مطابق با واقع درآمد، آن واقع را بر گردن شما منجز می کند. اگر مطابق با واقع در نیامد و شما عمل کردید، منقاد هستید و اگر به آن حکم ظاهری عمل نکردید، متجری هستید که بحث انقیاد و تجری در اینجا خودش را نشان می دهد.

نکته ای که دیشب عرض کردیم و دوباره آن را تکرار می کنیم، این است که حکم ظاهری فقط مخصوص به اصول عملیه نیست. حکمی که توسط اصول عملیه یا هر اماره ای را که شارع حجت کرده باشد و در حق مکلف جعل شود، به آن حکم ظاهری می گویند. لذا اگر بینه نزد شما آمد و شهادت داد که این آب پاک است و شما هم با این آب وضو گرفته یا غسل کردید

و با آن نماز خواندید. بعد کشف خلاف شد که این آب نجس بوده و بینه، این آب را با آب دیگر اشتباه گرفته است. اینجا جای بحث است که آیا این نمازی که شما طهارتش را با این آب تحصیل کردید (چه طهارت ثوبیه و بدنیه و چه طهارت حدیثیه) آیا این مجزی از آن نماز واقعی هست یا نه؟ لذا این بحث در شبهات موضوعیه هم جاری هست. اگر من طهارت لباسم را استصحاب کرده و با آن نماز خواندم. بعد کشف خلاف شد و معلوم گردید بنده در لباس نجس نماز خواندم. اینجا جای بحث دارد که آیا این نمازی که من خواندم، مجزی از امر واقعی هست یا نیست؟ خیال می‌کردم که این زمین ملک پدرم یا برادرم هست. یا آن را خریده بودم (خیلی از این خانه‌ها خرید و فروش می‌شوند و بعد معلوم می‌شود که مالک، آن را به ده نفر فروخته است. خب مالک حقیقی همان اولین فردی است که آن را خریده است. درست است که شما پول دادید ولی مالک نیستید. مدتی در این خانه بودید و نماز خواندید و خیال می‌کردید که مکان مباح است؛ چون شما بیع و شراء انجام دادید. قاعده‌ی ید می‌گفت که او مالک است و شما بر اساس قاعده‌ی ید، این ملک را از او خریدید. بعد معلوم شد که این ملک وقفی یا غصبی است و مال او نیست. حالا این نمازهایی که من به اعتماد بر قاعده‌ی ید در این ملک غصبی خواندم، حالا که کشف خلاف شد، من باید قضا کنم یا همان نمازهای کذایی مجزی از امر واقعی هست؟ پس ببینید که در شبهات موضوعیه هم جای بحث هست.

همچنین جای بحث هست در جایی که کلّ عمل باطل باشد یا اینکه جزء عمل باطل باشد. یک بار هست که من خیال می‌کنم که اماره می‌گوید سوره جزء نماز نیست. من هم به اعتماد اماره، سوره را نخواندم. بعد کشف خلاف شد که سوره جزء نماز است. یا مثلاً اماره قائم شد که دست بسته نماز خواندن مشکلی ندارد. اماره قائم شد که آمین گفتن اشکالی ندارد. یا سوره‌ی سجده‌ی واجب خواندن مشکلی ندارد. من هم مدت‌ها اینطور نماز خواندم و بعد کشف خلاف شد. پس چه در شرایط کشف خلاف شود یا در موانع و یا در اجزاء، چه در اصل عمل کشف خلاف شود. اماره به من گفت که صفا و مروه اینجاست. عرفات این محدوده است. ما هم به اعتماد بر اماره، در آنجا وقوف کردیم یا سعی انجام دادیم. این مسأله چون در ایام حج هستیم، بد نیست. خب صفا و مروه را چهار طبقه کردند و توسعه دادند. بعضی از آقایان معتقدند که شما در طبقه‌ی همکف یا در طبقه‌ی دوم، اگر سعی صفا و مروه انجام دهید، هیچ مشکلی ندارد. در حالی که خیابان‌هایی که الآن به عنوان سعی صفا و مروه هست، دو برابر خیابان‌های قبل از توسعه است؛ یعنی در وسعت و عرض سعی افزوده‌اند. برخی مثل آیت الله وحید می‌فرمایند در آن قسمت جدیدی که احداث شده است، سعی صحیح نیست. ولی خیلی از مراجع می‌گویند همین که صدق کند شما بین دو کوه رفت و آمد کردید، کافی است. حالا شما به فتوای مجتهدی عمل کردید که قائل به کفایت در مقدار توسعه یافته است. بعد رأی مجتهد عوض شد و بر او کشف خلاف شد که فقط در همان مقدار قدیمی، سعی مجزی است. یا در طواف مسجد الحرام، برخی مثل امام (ره) معتقد بودند که حاجی باید فاصله‌ی سیزده متری تا کعبه را حفظ کند و اگر دورتر از سیزده متر رفت، طوافش باطل است. مثل آقای خوبی، آقای وحید، آقای سیستانی و مقام معظم رهبری می‌فرمایند تا هر جا که کف حیاط توسعه پیدا کند، طواف مشکلی ندارد. حالا شما از یکی از این بزرگواران تقلید کردید و طوافتان را در خارج از سیزده متر انجام دادید. بعد مجتهد شما یا از دنیا رفت و یا رأی عوض شد و یا شرایط تقلید را از دست داد. شما هم به فتوای جدید این مجتهد، یا فتوای مجتهد دیگر نگاه کردید و فهمیدید که طواف شما باطل بوده است. آیا شما هنوز در احرام هستید یا اینکه آن اعمالی که در آن وقت انجام دادید، مجزی

هست؟ این هم می‌شود شبهه‌ی موضوعیه.

همچنین ممکن است که شما عمری را در نماز جمعه شرکت کرده باشید و بعد معلوم شود که نماز ظهر واجب بوده است. لذا وجهی ندارد که برخی از بزرگان ما محل نزاع را به شرایط و اجزاء و موانع اختصاص داده‌اند. یا بعضی از بزرگان ما، محل نزاع را به شبهه حکمیه اختصاص داده و گفته‌اند اصلاً در شبهه‌ی موضوعیه جای بحث اجزاء نیست. به نظر می‌رسد که هر دو نظر صحیح نیست.

امام (ره) عبارتی دارند که در کتاب تنقیح الاصول، مقرر به ایشان نسبت داده که می‌فرمایند: «مقام سوم، اجزاء ظاهری از واقع» بعد مسأله را این طور مطرح می‌کنند «آیا آوردن مأمور به ظاهری (استصحاباً یا عمل کردن به اماره و انجام دادن فعل، سپس کشف خلاف شد که این اماره یا اصل عملی اشتباه بوده) مجزی از واقعی است؟ پس امر واقعی ساقط شود یا مسقط نیست؟» ایشان مثال می‌زنند به «مانند عمل کردن به اصول عملیه و یا قواعدی که برای شاک جعل شده (مثل قاعده طهارت، حلیت، ید، سوق المسلمین و امثال اینها)».

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «محل بحث و نزاع، آنجایی است که امری به مرکّب دارای اجزاء و شرایط تعلق گرفته باشد، امری هم رسیده باشد که گفته باشد خبر واحد حجت است (حالا از باب مثال، امام به خبر زراره مثال می‌زنند. خبر زراره، نشانه‌ی حجیت خبر واحد است) و فرض کنیم که «آن زراره (یعنی خبر واحد) أخبر بأن السورة - مثلاً - لیست واجبة. ایشان بحث را روی جزء بردند (سوره واجب نیست). فصلی بدونها (نماز را بدون سوره خواند). فانكشف الخلاف فی الشبهة الحکمیة. این آقا مجتهدش فتوا داد. بعد مجتهد فهمید که اشتباه کرده است که می‌شود شبهه‌ی حکمیه. اگر بحث را روی فتوای مجتهد بردید، شبهه‌ی حکمیه می‌شود؛ چون وظیفه‌ی مجتهد، بیان حکم الهی است. «أو أخبرت البینة» (این می‌شود شبهه‌ی موضوعیه) «بأن القبلة هی هذه الجهة» (به شما گفت قبله از این طرف است، درحالی که قبله از آن طرف بود) «فصلی إليها فانكشف الخلاف فی الشبهة الموضوعیة»^۱.

ایشان در اصول، بحث را روی جزء و شرط برده است. کشف خلاف در جزء و شرط و مانع. منتهی فتوای امام در تحریر و اینکه بر عروه حاشیه نزده و فتوای صاحب عروه را قبول کردند، این داد می‌زند که محل نزاع، اعم است از اینکه خلاف در جزء و شرط باشد، یا در کل واجب باشد. مثال زدیم به نماز جمعه و نماز ظهر. آقا خیال می‌کرد نماز جمعه واجب است و رفت نماز جمعه خواند. بعد معلوم شد که مثلاً در زمان غیبت، نماز ظهر واجب است. اینجا جزء و شرط نیست. نماز ظهر یا نماز جمعه، جزء یا شرط دیگری نیست.

حالا ببینیم در تحریر چه می‌فرمایند؟ فتوایی که در تحریر داده‌اند، دقیقاً تعمیم را می‌رساند. در مسأله‌ی ۱۶ تحریر

۱. المقام الثالث: إجزاء الظاهری عن الواقع هل الإتیان بالمأمور به الظاهری مُجزٍ عن الواقعی فیسقط، أو لا كالعمل بالأصول والقواعد المجعولة للشاک؟

وَلْيَعْلَمُ أَنَّ مَحْطَ الْبَحْثِ هُوَ مَا إِذَا كَانَ هُنَاكَ أَمْرٌ مُتَعَلِّقٌ بِمُرْكَبٍ ذِي أَجْزَاءٍ وَشُرَاطِطٍ، وَ أَمْرٌ أَيْضاً بِتَصْدِيقِ خَبَرِ زَرَّارَةَ، وَفُرْضُ أَنْ زَرَّارَةَ - مَثَلًا - أَخْبَرَ بِأَنَّ السُّورَةَ - مَثَلًا - لَيْسَتْ وَاجِبَةً، فَصَلَّى بِدُونِهَا، فَانْكَشَفَ الْخِلَافَ فِي الشُّبْهَةِ الْحُكْمِيَّةِ، أَوْ أَخْبِرَتْ الْبَيِّنَةُ: بِأَنَّ الْقِبْلَةَ هِيَ هَذِهِ الْجِهَةُ، فَصَلَّى إِلَيْهَا، فَانْكَشَفَ الْخِلَافَ فِي الشُّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ.

می‌فرمایند: «إذا عمل عملاً من عبادة أو عقد أو إيقاع على طبق فتوى من يقلده...» یک عملی انجام داد (ایشان تعمیم می‌دهند که عبادت باشد، عقد باشد، ایقاعی باشد) بر طبق فتوای کسی که از او تقلید می‌کرد. «فمات ذلك المجتهد» آن مجتهد مرد «فقلد من يقول ببطلانه» تقلید کرد از کسی که قائل به بطلان آن عمل است (مثل فتوای خود امام که می‌فرمودند تهران بلاد کبیره است. خب وقتی که از دنیا رفتند، هیچ یک از مراجع در این فتوا با امام موافقت نکرده است. همه می‌گویند اصلاً بلاد کبیره در ایران نداریم و شهر تهران مانند بقیه‌ی شهرهاست. شما وقتی که آنجا را به عنوان وطن قرار دادید یا در آنجا به دنیا آمدید، تا هر محدوده‌ای که اسمش تهران است، نمازتان تمام است. ولو اینکه از این سر تا آن سرش، ۶۰ کیلومتر شود. حالا کسانی که به فتوای امام، نمازشان را شکسته خواندند، آیا نمازهای شکسته مجزی از نماز تمام هست یا نیست؟) امام می‌فرمایند: «يجوز له البناء على صحة الأعمال السابقة، و لا يجب عليه إعادتها» (قائل به اجزاء هم هستند) «و إن وجب عليه فيما يأتي العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني» بله از وقتی که مجتهدش از دنیا رفت و وظیفه‌اش تقلید از مجتهد بعدی شد، باید به فتوای مجتهد بعدی عمل کند.

در عروه چه گفته‌اند؟^۲ «إذا قلد من يكتفى بالمرّة مثلاً في التسيبحات الأربع و اكتفى بها أو قلد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة» شما از کسی تقلید کردید که یک بار تسيبحات اربعه را کافی می‌دانست و شما هم به همان یک بار اکتفا کردید. یا تقلید کردید از کسی که می‌گوید در تيمم یک ضربه کافی است. یعنی یک ضربه به زمین بزن و به پیشانی و پشت دو دست بکش. بعد آن مجتهد مرد و شما از کسی تقلید کردید که می‌گوید مثلاً تسيبحات اربعه سه مرتبه واجب است یا می‌گوید باید در تيمم دو ضربه بزنید؛ یک ضربه بزن و پیشانی را مسح کن و ضرب دوم را بزن و پشت دو دست را مسح کن. اینجا آقای صاحب عروه فرموده که اعاده‌ی اعمال سابق لازم نیست (خب این می‌شود جزء و شرط). «و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً» یک عقدی را انجام دادیم و یا ایقاعی را انجام دادیم (مثلاً زنی را طلاق دادیم) «بتقليد مجتهد يحكم بالصحة» مثلاً آن مجتهد می‌گوید عقد به زبان فارسی صحیح است. «ثمّ مات و قلد من يقول بالبطلان» بعد آن مجتهد مرد و ما از کسی تقلید کردیم که مثلاً می‌گوید به فارسی صحیح نیست. «يجوز له البناء على الصحة» می‌تواند بنا را بر این بگذارد که اعمال گذشته‌اش صحیح است «نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى

۱. مسألة ۱۶ إذا عمل عملاً من عبادة أو عقد أو إيقاع على طبق فتوى من يقلده فمات ذلك المجتهد فقلد من يقول ببطلانه يجوز له البناء على صحة الأعمال السابقة، و لا يجب عليه إعادتها و إن وجب عليه فيما يأتي العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

۲. مسألة إذا قلد من يكتفى بالمرّة مثلاً في التسيبحات الأربع و اكتفى بها أو قلد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثمّ مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

و أما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالعسالة ثمّ مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء و أما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته و كذا في الحلية و الحرمة فإذا أفنى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل و أما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

فتویٰ المجتهد الثانی» بله اگر الآن خواست زن بگیرد، باید به فتوای مجتهد جدید عمل کند.

«و أما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة» اگر مثلاً تقلید کردیم از کسی که می‌گوید غسله‌ی (آبی که برای تطهیر شیء نجس به کار می‌بریم) پاک است. «ثم مات و قلد من يقول بنجاسته» این آقا مرد و ما تقلید کردیم از کسی که می‌گوید غسله محکوم به نجاست است. خب به فتوای آقای خوبی، غسله پاک است و به فتوای امام، غسله نجس است. امام می‌فرمایند دفعه‌ی اول نجس است و آقای خوبی می‌فرمایند پاک است. حالا ما مثلاً از آقای خوبی تقلید می‌کردیم و این غسله هم ترشح می‌کرده به لباس‌هایمان. مرحوم صاحب عروه می‌گوید نماز و اعمال سابقه محکوم به صحت است و لو به استعمال آن شیء «فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء» اما اگر خود آن شیء باقی باشد؛ مثلاً گوشتی باشد که شما به دستور آن مجتهد با غیر آهن ذبح کردید و این مجتهد زنده می‌گوید که باید ذبح با آهن باشد. آنهایی که خوردید حلال است و این‌هایی که باقی مانده میته است. حکم به طهارتش نمی‌کنیم «و أما نفس ذلك الشيء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته و كذا في الحلية و الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلا فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل و أما إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا».

آقای خوبی (ره) معتقدند که بحث در شبهات موضوعیه جاری نیست. خلاصه‌ی کلام ایشان این است که ما این بحث را در جایی می‌توانیم مطرح کنیم که اگر کسی قائل به اجزاء شد، به خاطر این است که قائل به تصویب است. به عبارت دیگر، این بحث اجزای امر ظاهری از واقعی در جایی جریان دارد که هر کسی که قائل به اجزاء شده، قائل به تصویب بوده است و چون قائل به تصویب بوده، قائل به اجزاء شده است و هر کسی قائل به تصویب نبوده، قائل به اجزاء نشده است. شخصی که معتقد به تصویب باشد، می‌تواند قائل به اجزاء شود. اما شخصی که معتقد به تصویب نیست، نمی‌تواند معتقد به اجزاء شود. و کسانی که قائل به تصویب هستند، در شبهات موضوعیه، قائل به تصویب نیستند. پس بحث اجزاء در شبهات موضوعیه جا ندارد؛ چون بحث اجزاء متفرع بر تصویب است. معتزله و اشاعره در مورد شبهات موضوعیه، قائل به تصویب نیستند. پس بحث اجزاء در شبهات موضوعیه راه ندارد.

تصویب به چه معناست؟ یعنی با فتوای مجتهد، حکم واقعی عوض شود. مجتهد کاری با شبهات موضوعیه ندارد. کار مجتهد بیان رفع جهل از شبهات حکمی است. آن کسی که قائل به تصویب است، می‌گوید آیا فتوای مجتهد، واقع ساز هست یا نه؟ اگر اشعری باشد؛ زیرا سنی‌ها از نظر اعتقادی دو دسته هستند:

یک دسته اشاعره هستند که معتقدند لوح واقع و لوح محفوظ، خالی است و هیچ چیزی در آن نیست. فتوایی که مجتهد می‌دهد و در دفترش می‌نویسد و می‌گوید «یجب، یحرم، یکره یا یسحب» یک ملکی هم از روی دست این، لوح محفوظ را می‌نویسد. یعنی احکام الله تبارک و تعالی ملعبه‌ی دست این مفتی سنی است. این بگوید حلال است، خدا هم می‌گوید حلال است و اگر بگوید حرام است، خدا هم می‌گوید حرام است.

دسته دوم، معتزله هستند که کمی عاقل‌ترند و معتقدند احکام در دفتر قانون نوشته شده است. اما ملکی موکل است که ببیند که آیا این مجتهد به آن حکم الهی می‌رسد یا نمی‌رسد؟ اگر به همان حکم الهی رسید، همان حکم در حقیقت جعل شده است.

اما اگر به آن حکم نرسید و بر خلاف آن حکم رسید، آن ملک حکم الهی را خط می‌زند و به جایش آن چه را که مجتهد به آن رسیده ثبت می‌کند.

به هر دو نظر تصویب می‌گویند. منتهی یکی می‌گوید حکم مجتهد، واقع ساز است و قانون درست می‌کند. دیگری می‌گوید حکم مجتهد، مغیر قانون است و قانون را تغییر می‌دهد.

حرف آقای خوئی (ره) این است که معتزلی و اشعری در شبهات موضوعیه قائل به اجزاء نیستند. این آب یا پاک بوده یا نجس. طهارت این آب یک واقعیت خارجی است. اگر آب نجس باشد، با اینکه آن فرد بگوید آب پاک است، پاک نمی‌شود. اگر این آقا شهادت داد که این عبا برای ترابی هست، به شهادت او این عبا برای من نمی‌شود (شبهه موضوعیه). «هو أن قیام تلک الأمارات علی شیء لا یوجب قلب الواقع عما هو علیه» این سبب نمی‌شود که واقع از آنچه که بوده، منقلب شود. لذا آقای خوئی می‌فرمایند که بحث اجزاء فقط در شبهات حکمیه هست.

حالا بیان ایشان تمام است یا نه؟ ان شاء الله جلسه بعد.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه سوم، ۱۶/۰۶/۱۳۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحبت راجع به محل بحث در اجزاء امر ظاهری از امر واقعی بود. عرض کردیم که به نظر می‌رسد این بحث هم در شبهات موضوعیه جاری است و هم در شبهات حکمییه و هم در اجزاء و شرائط و هم در کل عبادت. این طور نیست که ما بحث را اختصاص بدهیم به شبهات حکمییه یا به اجزاء و شرائط که مرحوم امام رضوان الله تعالی علیه به اجزاء و شرائط اختصاص داده بودند و فرقی نگذاشته بودند بین شبهه‌ی حکمییه و موضوعیه. و مرحوم آقای خویی فرموده بودند در شبهات حکمییه است و فرقی بین اجزاء و شرائط و کل عمل نگذاشته بودند.

بیان مرحوم امام (ره) را دیشب مفصل مطرح کردیم. نوبت رسید به بیان محقق خویی (ره). ایشان می‌فرمایند که اماراتی که در شبهات موضوعیه قائم می‌شود، مثل بینه که دو شاهد عادل خبر بدهند این گوشت مذکی است یا این لباس پاک است یا قبله از این طرف است. البته لازم هم نیست که دو شاهد عادل باشد؛ چون به مبنای مرحوم آقای خویی و مبنای مختار، قول تقه در شبهات موضوعیه هم حجت است. یعنی ما لازم نداریم که بینه باشد. یک نفر عادل هم که خبر از عدالت فردی بدهد، از ملکیت فردی، طهارت چیزی بدهد، کافی است. آن در محل خودش بحث شده و تحقیق خواهد شد.

حالا وقتی گفته می‌شود «بینه»، معمولاً بینه را در مورد موضوعات به کار می‌برند و خبر واحد را در مورد احکام و الا فرقی نیست. برخی از قواعد هست که شارع در ظرف شک برای ما قرار داده است. مثلاً قاعده‌ی ید، این اماره‌ی ملکیت است. وقتی که من بر این لبتاب تسلط داشتم و هر کاری خواستم می‌توانم با این لبتاب انجام بدهم، از آن استفاده کنم، بفروشم، اجاره بدهم، امانت بدهم، عاریه بدهم، می‌توانم هر نحوه تصرفی در آن داشته باشم. ید یعنی سلطه نه دست. قاعده‌ی ید یعنی قاعده‌ی سلطه داشتن بر شیء. شارع به تبع از عقلا، ید را اماره‌ی ملکیت می‌داند. خب اگر قاعده‌ی ید گفت که ترابی مالک این لبتاب است، یا شما مالک آن لباس هستید و امثال اینها، مرحوم آقای خویی معتقد است که جایی برای بحث اجزا نیست در اینگونه امارات که در شبهه موضوعیه جاری است. چرا؟ به خاطر اینکه، حالا فرض بگیرید بینه قائم شد بر اینکه این لبتاب برای من است. بعد کشف خلاف شد که این لبتاب برای من نبوده است. با قیام بینه یا قیام قاعده ید و امثال آن، واقع که عوض نمی‌شود. بنده اگر مالک این لبتاب نبودم، ۱۰ هزار بینه هم، ۱۰ هزار عادل هم خبر بدهند که این لبتاب مال ترابی است. آیا به شهادت آنها لبتاب مال من می‌شود؟ اگر من مالک نیستم، با قیام اماره‌ی ید که خطاست و بعد خطای آن کشف می‌شود، شیء لایتنقلب عما هو الواقع علیه. از آن چیزی که بر آن واقع شده که منقلب نمی‌شود. به گفتن شما که بنده مالک نمی‌شوم.

بنابراین دیدگاه ایشان این است که امارات و اصول عملیه در شبهات موضوعیه، جایی برای اجزاء ندارند؛ چون امارات معیّر واقع نیستند و نمی‌توانند واقع را منقلب کنند. در حالی که کسانی که قائل به تصویب در احکام شرعی هستند، مثل معتزله و اشاعره، نسبت به موضوعات قائل به تصویب نیستند. تصویب این است که اگر معتزلی باشی، یک واقعی هست و اگر اماره‌ی

بر خلاف آن واقع قائم شد، واقع تغییر می‌کند و بر طبق اماره قرار می‌گیرد. اگر در واقع سیگار کشیدن حرام باشد و مجتهد به حلیت فتوا داد، واقع عوض می‌شود و حرمت به حلیت تبدیل می‌شود. اینکه برخی با ما شوخی می‌کنند و می‌گویند می‌توانید حلال کنید و حرام کنید، این ناشی از همان مبنای اشعری و معتزلی است. اشعری که می‌گوید اصلاً در واقع چیزی نوشته نشده و هر چه که مجتهد فتوا بدهد، این می‌شود واقع و این حکم واقعی است.

آقای خوبی (ره) می‌فرماید اشاعره و معتزله که قائل به تصویب هستند، در شبهات موضوعیه قائل به تصویب نیستند. دیشب عرض کردیم که هر کسی که بخواهد قائل به اجزاء بشود، باید تصویری باشد. خب وقتی که آنها که تصویری هستند، در موضوعات و شبهات موضوعیه قائل به تصویب نیستند، پس قائل به اجزاء هم نیستند. بنابراین اجزاء در شبهات موضوعیه اصلاً معقول نیست. چون که تصویب معقول نیست. با قیام اماره، شیء از آن چیزی که هست تغییر پیدا نمی‌کند.

ایشان می‌گویند که ظرفی هست که مثلاً این ظرف، خمر است. بینه قائم شد که این شربت یا آب است. مگر با قیام بینه، خمر تبدیل به آب می‌شود. لذا چون که تصویب در موضوعات نیست و چون که در موضوعات، شیء نمی‌تواند منقلب شود و تغییر پیدا کند، اگر بینه هم قائم شد، کاری از آن نمی‌آید. پس چون تصویب نیست، اجزاء هم نیست.

به عبارت دیگر، ایشان اجزاء را به تصویب گره می‌زند. هر جا که ما بتوانیم قائل به تصویب بشویم، آنجا جای اجزاء هست. اما اگر نتوانستیم قائل به تصویب شویم، جای اجزاء نیست و چون قائلین به تصویب، در موضوعات قائل به تصویب نیستند، پس باید قائل به اجزاء هم نباشند.

سؤال: یک مثالی هست که برعکس این بیان است. مثلاً بر سر ملکیت شیئی که در واقع برای شماست، میان شما و شخص دیگر نزاع به وجود بیاید و حاکم طاغوت حکم کند که آن شیء برای شماست. در این مورد در مقبوله‌ی عمر بن حنظله آمده است که آنچه با حکم حاکم طاغوت به دست می‌آید، سحت است. بنابراین علیرغم اینکه شما در واقع مالک آن شیء بوده‌اید، اما به خاطر حکم حاکم طاغوت، دیگر مالک آن شیء نیستید.

جواب: علما به این قسمت از روایت فتوا نداده‌اند (یعنی مورد اعراض فقهاست) و گفته‌اند اگر تنها راه احقاق حق شما، مراجعه به طاغوت است و این سبب تقویت و شوکت طاغوت نشود، می‌توانی به طاغوت مراجعه کنی و حقت را بگیری. لذا این را نمی‌توان به عنوان اشکال بر محقق خوبی مطرح کنیم. علاوه بر اینکه آقای خوبی مقبوله‌ی عمر به حنظله را از نظر سندی ضعیف می‌دانند. ایشان می‌فرمایند که من این روایت را قبول ندارم و هنگامی که ایشان روایت را قبول نداشت، اشکال بر ایشان، اشکال مبنایی می‌شود (بنایی نمی‌شود).

ایشان می‌فرمایند که اگر شما وضو نداشتی و استصحاب به شما گفت که وضو داری. بعد شما نماز خواندی و سپس کشف خلاف شد که شما وضو نداشتی. آیا می‌توان گفت که آن نمازی که در واقع بی وضو بوده، مجزی است؟ نماز بی وضو که با استصحاب، وضو دار نمی‌شود. شما به تکلیف عمل نکردی. لذا چون اماره نمی‌تواند واقع را عوض کند (تصویبی در شبهات موضوعیه نیست) جای اجزاء نیست.

این اشکال که عزیزان مطرح کردند که چه فرقی هست بین اماراتی که قائم بر شبهات حکمیه است و اماراتی که قائم بر شبهات موضوعیه هست؟ آیا اماره‌ای که در شبهات حکمیه هست، می‌تواند واقع را عوض کند یا نمی‌تواند؟ خب در آنجا هم

نمی‌تواند. پس شما در آنجا هم نباید قائل به اجزاء شوید. این که اشعری و معتزلی می‌گویند، خوب ما ثابت می‌کنیم که محال است که اماره بتواند واقع را عوض کند و در محل خودش بحث خواهد شد که تصویب محال است. اگر تصویب محال بود، فرقی بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه نیست. سؤال ما این است که اگر زراره گفت امام صادق (علیه السلام) فرمود: «نماز جمعه واجب است»، به خبر دادن زراره، اگر واقع حرمت نماز جمعه بود، عوض می‌شود؟ نه. اگر در واقع نماز ظهر واجب بود، با این خبر زراره، واقع عوض می‌شود؟ مگر اماره واقع ساز است؟ چه فرقی هست بین شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه؟ آن وقت شما در شبهات حکمیه قائل به جریان نزاع هستید، اما در شبهات موضوعیه قائل به جریان نزاع نیستید.

ممکن است آقای خوبی این طور بگوید که احکام، امور اعتباری است و در امور اعتباری، امرش و وجودش به معتبر بستگی دارد که چگونه اعتبار کند. یک مثالی بزنیم. خونی که در بدن گوسفند است، وقتی که آن را سر ببرید، مقدار خونی که بیرون می‌آید، می‌گویند نجس است. اگر خون به اندازه‌ی متعارف خارج شد، آن خون باقی مانده در جگر، قلب، لابلای گوشت‌ها، روده، سیرابی و امثال اینها، پاک است. من بحث خوردن را ندارم که خوردنش حرام است. بحث طهارت و نجاست است. خوب معتبر، آن خون را پاک و این خون را نجس اعتبار کرده است. یا اگر در خارج از بدن انسان، شیئی با خون انسان برخورد کند، نجس می‌شود. اما اگر شما آمپول بزنید و آن را بیرون بکشید و سوزنش خونی نباشد. با اینکه شما یقین دارید این آمپول در درون با خون ملاقات کرده، اما به حکم به نجاست آن نمی‌شود. امور اعتباریه، امرش به ید معتبر است و هرگونه که او اعتبار کند، معتبر است. لذا شارع می‌تواند بگوید نماز جمعه واجب است (اعتبار کرده است) و بعد همین شارع، بگوید اگر اماره بر خلاف حکم من به دست شما رسید، اعتبار من مطابق با اماره است. اما در امور خارجی، این لیوان لیوان است و کاری به اعتبار معتبر ندارد. داخل این لیوان آب است. حالا اگر معتبر آن را شراب اعتبار کند، به اعتبار او، آب شراب می‌شود؟ نه.

لذا ممکن است آقای خوبی (ره) بفرماید در شبهات حکمیه و در احکام، چون که وجود آن حکم به اعتبار معتبر بستگی دارد، شارع می‌تواند اعتبارش را عوض کند. لذا می‌توانیم قائل به تصویب بشویم و بگوییم به قیام اماره، حکم می‌شود. تصویب محذور عقلی ندارد. تنها مشکلی که تصویب دارد، این است که اجماع بر بطلانش داریم. البته اگر مجتهدین مختلفی موجود باشند، لازمه اش این است که اگر یک مجتهد گفت فلان عمل واجب است و مجتهد دیگر گفت همان عمل حرام است، ملائکه نمی‌دانند وجوب را بنویسند و یا حرمت را؟ و آنها به تضاد و تناقض می‌افتند (ان شاء الله بحشش به مناسبت مطرح خواهد شد).

اشکال: واقع در موضوعات، وجود آنها در خارج است و واقع در احکام، همان اعتبارش است.

جواب: همان واقعی که اعتبار است، بستگی به کیفیت اعتبار دارد. یک مثال بزنم. ظرف هاو سطل هایی که در آنها ماست هست، می‌خرید. خوب آیا مالک هستید یا نه؟ این سطل یک قیمتی دارد و اگر بخواهید آن را در بیرون بخرید، باید مبلغی در برابر آن بپردازید. در مورد این سطل، ملکیت شما را اعتبار کردند تا وقتی که از آن اعراض نکنید. اگر شما سطل را بیرون خانه گذاشتید برای اینکه ببرند، این سطل را که از خانه بیرون بردید، اعراض می‌شود و از ملک شما خارج می‌شود. لذا هر کسی آن را بردارد، مالک می‌شود. اعتبار بستگی دارد به اینکه معتبر چگونه امر اعتباری را اعتبار کرده باشد. لذا بنده مثال خون را برای شما زدم که گفت خون باقیمانده پاک است و خون بیرون آمده نجس است. یعنی بستگی دارد به اینکه نحوه‌ی اعتبار شارع یا عقلاء چگونه باشد.

احکام ریشه‌ی در یک واقعیاتی دارند. منتهی آن واقعیاتی که پشتوانه‌ی این اعتبار است، با هم فرق می‌کند. مثلاً از باب نمونه، اگر در روایات ببینید، یکی از نجاسات را حدید (آهن) شمرده‌اند. خب همانطور که خون نجس است، حدید هم نجس است. منتهی در همان روایات آمده که اگر این نجس باشد و مردم مأمور باشند از آن اجتناب کنند، به عسر و حرج و اختلال نظام می‌افتند. ببینید گاهی اوقات مصلحت در خود آن شیء نیست. بلکه مصلحت در لوازم و توابع آن شیء است. مثلاً «فیظلم من الذین هادوا حرمنا علیهم فیظلم طیبات احلت لهم» (به ظمی که یهودیان کردند، ما چیزهای پاکیزه‌ای که بر آنها حلال بود، حرام کردیم). مثلاً آن پی و چربی که روی پشت حیوان است، چون یهودی‌ها ظلم کردند، بر آنها حرام کردیم. پس ممکن است در خود آن شیء مفسده نباشد، اما حکم به خاطر مصالح دیگری جعل شود.

جوابی که به آقای خویی (ره) می‌دهیم این است: حق با شماست که امور اعتباری، بستگی به اعتبار معتبر دارد. در اینجا به شما حق می‌دهیم. اما مشکلی که هست این است که چرا بحث را به تصویب گره زدید؟ به این صورت که فرمودید اگر تصویب لازم می‌آید، جای بحث است و اگر تصویب لازم نمی‌آید، جای بحث نیست. بعد هم گفتید چون معتزلی و اشعری در موضوعات قائل به تصویب نیستند، نزاع در موضوعات جریان ندارد. خب سؤال ما این است که این گره زدن به تصویب یعنی چه؟ ممکن است ما قائل به اجزاء بشویم و قائل به تصویب نشویم.

اینکه ایشان فرمود هر کسی بخواهد قائل به اجزاء شود، باید قائل به تصویب شود، ما دیشب فتوایی را از امام (ره) مطرح کردیم و همینطور از مرحوم سید در عروه. فتوای امام (ره) این بود «اذا عمل عملاً من عبادة أو عقد أو ایقاع علی طبق فتوا من یقلده فمات ذلک المجتهد» آن مجتهد مرد «فقلد من یقول بطلانه» شما از مجتهدی تقلید کردید که گفت اعمال سابق باطل است. فرد یک عمر نماز صبح جمع‌اش را با غسل جمعه خوانده که به فتوای آقای خویی، تبریزی، وحید خراسانی، مکارم و ... اشکالی ندارد. حالا از مجتهدی تقلید می‌کند که می‌گوید فقط با غسل جنابت می‌شود نماز خواند. یا خانمی که عادت می‌شده، با غسل حیض نماز خواند. آقای خویی، تبریزی، وحید خراسانی، سیستانی، مکارم و ... قائل به صحت هستند. حالا از کسی تقلید کرد که می‌گوید فقط با غسل جنابت می‌توان نماز خواند. معنایش چیست؟ این است که آن نمازهایی که خوانده باطل است. خب اکثر فقها که امامی هستند (نه معتزلی هستند و نه اشعری) فتوایشان مثل فتوای امام (ره) است که می‌فرمایند: «یجوز له البناء علی صحة الاعمال السابقة». شما به عروه مراجعه کنید و ببینید که غیر از آقای خویی، کسی بر این مطلب حاشیه ندارد. ایشان یک تفصیل عجیب و غریبی هم در آنجا می‌دهد. ولی علمای دیگر می‌گویند تا الآن وظیفه‌ات این بود که عمل کردی. از حالا به بعد هم وظیفه‌ات فتوای مجتهد جدید است.

این اشکال اول (اینکه شما می‌گویید در شبهات موضوعیه، حتی اشعری و معتزلی قائل به اجزاء نیستند، اگر ما این مطلب را هم قبول کنیم، ولی بحث ما در اجزاء و عدم اجزاء نیست. بحث ما در جریان و عدم جریان نزاع است. ما قائل هستیم که قیاس در شریعت حجت نیست. آیا می‌توان گفت که قیاس، محل نزاع اصولیون نیست. اینکه ما حجت نمی‌دانیم، دلیل نمی‌شود که محل نزاع اصولیون هست یا نیست).

اشکال دومی که به نظر می‌رسد، این است که شبهات موضوعیه دو دسته هستند.

هر گاه مکلف شک در حکم کلی یا موضوع کلی ذی حکم داشته باشد، به آن شبهه‌ی حکمیه می‌گویند. شک در حکم کلی

مثل شک در وجوب نماز جمعه در زمان غیبت؛ شک در موضوع کلی ذی حکم مثل اینکه ندانیم کر چه مقدار است؟ آیا سه و جب در سه و جب در سه و جب است که آقای خوبی می‌گویند، یا مجموعش ۳۶ و جب باشد که آقای سید صادق روحانی می‌گویند و یا سه و جب و نیم در سه و جب و نیم در سه و جب و نیم که مجموعاً ۴۲ و جب و هفت هشتم و جب شود که مثل مرحوم امام (ره) و آقای گلپایگانی و مشهور به آن قائلند. درست است که شک در موضوع است؛ چرا که کر یکی از موضوعات خارجی است (مقدار آب خارجی است). لیکن شک در موضوع کلی ذی حکم است (اگر این آب کر باشد، با ملاقات با نجس، نجس نمی‌شود. لذا به آن موضوع ذی حکم می‌گویند). یا نسبت به زمان نماز مغرب، بین علما اختلاف است. مرحوم آقای بهجت می‌فرمود: خورشید که پشت کوه برود (استتار قرص خورشید) غروب محقق می‌شود. مرحوم قاضی که استاد ایشان بود همین نظر را داشتند و آقای مکارم هم همین نظر را دارند. اما مشهور قائل هستند که باید ذهاب حمره‌ی مشرقیه شود. یعنی آن سرخی که در طرف مشرق هست به بالای سر انسان برسد. بین این دو نظر، نزدیک به ۱۵ تا ۲۰ دقیقه اختلاف زمان هست. خب ما نمی‌دانیم غروب به چه چیزی محقق می‌شود؟ غروب، یک موضوع خارجی و ذی حکم است (که شبهه حکمیه می‌شود).

اما اگر شک در طهارت و نجاست یک لباسی باشد. طهارت و نجاست لباس، شبهه موضوعیه می‌شود. ولو اینکه مشکوک من، طهارت است که یک امر اعتباری و یک حکم است. یا شک در ملکیت که امر اعتباری است. یا شک در عدالت زید، فسق زید، حیات زید.

نتیجه اینکه شبهات موضوعیه دو قسم هستند:

۱. شبهات موضوعیه‌ای که شک در شیء خارجی است. مثل «شک در اینکه این مایع، آب است یا شراب» که در اینجا چون موضوع خارجی و واقعی است، حکمش به قیام بینه عوض نمی‌شود.
۲. شک در حکم جزئی؛ مثل اینکه آیا نماز جمعه بر من واجب است یا واجب نیست؟ که در اینجا شک در وجوب بوده و حکمش می‌تواند به قیام اماره عوض شود.

شما در اماراتی که قائم در شبهات حکمیه است، می‌فرمایید چون حکم، امر اعتباری است، با قیام اماره قابل تغییر است. پس چرا در احکام جزئی، حکم با قیام اماره قابل تغییر نباشد؟

می‌توان این طور گفت: آقای خوبی (ره) از یک طرف دیده است که در موضوعات نمی‌توان قائل به تصویب شد پس محل نزاع نیست. به ایشان گفته می‌شود شما در احکام هم می‌گویید که نمی‌شود قائل به تصویب شد. ولی خب می‌بینیم مثل مرحوم امام (ره) و بسیاری از اصولیون، مسأله را هم در شبهات موضوعیه مطرح کرده‌اند و هم در شبهات حکمیه.

لذا اینکه شما دیدید که در موضوعات، نمی‌شود قائل به اجزا شد، دلیل نمی‌شود که نزاع در شبهات موضوعیه جریان نداشته باشد. این محل نزاع که روشن شد، حالا باید ببینیم که اجزاء هست یا اجزاء نیست. ببینیم انظار در این مسأله چیست و باید چه انتخابی داشته باشیم؟

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه چهارم، ۲۰/۰۶/۱۳۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

خب فایده‌ی اینکه شارع مقدس آمده اماره را در حق شما حجت کرده چیست؟ چون دید خطای اماره یا همسان خطای علم است یا کمتر است، همانطور که علم می‌تواند طریق به واقع باشد، اماره را هم طریق قرار داد. یا اینکه شارع دید اگر بخواهد عمل به کردن به علم را بر من و شما واجب کند، لازم‌اش این است که شما به عسر و حرج بیفتید. من هر مسأله‌ای را که بخواهم عمل کنم، باید بروم درب خانه‌ی امام صادق (علیه السلام) و بنشینم که هر مسأله‌ای که پیش آمد را از ایشان بپرسم. چون تنها راه رسیدن به علم، یا خبر متواتر است، یا خبر محفوف به قرینه است و یا سماع از خود معصوم (علیه السلام). اما اگر دیگری برای شما خبر آورد، احتمال می‌دهید که اشتباه کرده باشد. خب شارع دید تعداد احکامی که من می‌توانم به واسطه‌ی علم برسم ناچیز است و تعداد احکامی که می‌توانم با اماره به آن برسم، فراوان است. لذا این سبب شد که شارع بیاید برای من اماره را حجت کند. بخاطر اینکه با اماره به بیشتر احکام می‌رسم. مثلاً اگر با علم به ۱۰ درصد احکام برسم، با اماره به حدود ۸۰ درصدش می‌رسم. خب این منطقی است که شارع چیزی را حجت کند که من را ۸۰ درصد به علم برساند.

یک راه سومی هم مطرح می‌شود و آن راه سوم، مصلحت تسهیل است. شارع دید مکلفین با اماره راحت‌تر به حکم الهی می‌رسند، اما با علم به مشقت و سختی می‌افتند. لذا امامیه گفتند که در مقابل آنچه که از دست مکلف می‌رود، آنچه که به دستش می‌آید، بارها برتری دارد بر آنچه که از دستش می‌رود. اگر ۵ مصلحت از دستش رود، در عوض به ۱۰۰۰ مصلحت عمل می‌کند. و عقلاً یک چنین جمع و تفریقی را دارند. می‌گویند اگر اهمی باشد، می‌شود مهم را فدا کرد و به آن اهم رسید. اما سنی نتوانست این مسأله و مشکل را حل کند و لذا قائل شد به اینکه احکام توسط اماره جعل می‌شود. یعنی خبری از پیامبر (ص) نقل شد که «فلان چیز واجب است»، چون این اماره گفته که واجب است، در دفتر خدا هم واجب می‌شود. چون این اماره گفت حرام است، این عمل نزد خدا حرام می‌شود. یعنی احکام الهی را تابع اماره دانستند و گفتند اماره سبب حدوث مصلحت یا مفسده در آن فعل می‌شود. اگر اماره گفت فلان عمل واجب است، این اماره سبب حدوث مصلحت در آن فعل می‌شود و اگر اماره گفت فلان عمل حرام است، سبب حدوث مفسده می‌شود. خب فعلی که مصلحت داشته باشد یا مفسده، خدا بر طبق آن حکم جعل می‌کند. این مبنا چون مبنای فاسدی است و لازم‌اش این است که اگر در آن واحد، دو یا سه مجتهد فتوای مختلف داشتند، آن وقت فعل هم مصلحت داشته باشند و هم مفسده که اجتماع ضدین لازم می‌آید. هم چنین لازم می‌آید اجتماع حکمین متناقضین (جمع بین مصلحت و مفسده) که اینها محال عقلی است. ما روی این مسلک، آنچنانکه روی مسلک طریقت بحث می‌کنیم، بحث نخواهیم کرد.

اینجا دو مسلک داریم: مسلک طریقت و مسلک سبیت. البته آخوند با اینکه به طریقت قائل است، در امارات قائل به جعل منجزیت و معذرت است که به بیان ایشان هم خواهیم پرداخت.

آقای خوبی (ره) در این مسأله می‌فرمایند که کلمات اصحاب در اجزاء امر ظاهری از امر واقعی مختلف است. به درستی هم یکی از محل‌های پر اشکال و پر هیاهو در علم اصول، همین است. فقیه در اصول یک مطلبی را می‌گوید و در فقهش مطلب دیگری را که ان شاء الله نمونه‌هایی را خواهید دید و همه‌ی اینها حاکی از سخت بودن این مسأله هست (مسأله‌ای صعب و مستصعب). یک روایت و یا یک آیه هم نداریم که ما بتوانیم از آن آیه و روایت استفاده کنیم که اگر مکلف عمل کرد و بعد فهمید خطا رفته، آیا این عملی که کرده کافی است یا باید آنچه که امر واقعی است را بیاورد. برای اینکه محل دعوا را بدانید، در جایی است که کشف خلاف به اماره شود. اما اگر کشف خلاف به علم بشود، آن هم یک بحث جداگانه داریم. یک بار هست که شما می‌روید خدمت امام صادق (علیه السلام) و می‌گویید: آقا ما هر جمعه نماز جمعه خواندیم. حضرت می‌فرماید: «ما مبسوط الید نیستیم و چرا نماز جمعه خواندی؟ شما وظیفه‌ات همان نماز ظهر بوده است». اینجا کشف خلاف به علم است. اما یک مرتبه شما به خبری عمل کردید (و نماز جمعه خواندید) و یک خبر دیگری به شما می‌رسد که می‌گوید نماز ظهر واجب است. در اینجا کشف خلاف به اماره است. بحث ما در اینجا است که (اگر به علم وجدانی کشف خلاف شد، بعداً بحث می‌کنیم) اگر به علم تبعیدی کشف خلاف شد، حکم چیست؟

یک دسته مطلقاً قائل به اجزا هستند و می‌گویند «ما مضی مضی». شما آن وقت وظیفه داشتید به آن اماره عمل کنید. حالا که کشف خلاف شد، وظیفه‌ات این است که به این اماره عمل کنید. آن وقت وظیفه آن بود و عمل کردید و تمام شد و مطلب به تمام رسیده است. آنجا مطابق آنچه دستور بوده عمل کردید. اگر انسان مطابق دستور عمل کرد، آن امر از گردن او ساقط می‌شود (اجزا). از حالا که فهمیدی که حکم این است، وظیفه‌ات از حالا وظیفه‌ی جدید است. «مطلقاً» که گفتند، چه کشف به علم وجدانی بشود و چه به علم تبعیدی (که اماره باشد). چه در موضوعات باشد و چه در احکام باشد.

نظر دیگری که در مسأله هست (نظر آقای خوبی) گفتند مطلقاً اجزا نیست. آن عملی که شما انجام دادی، مطابق با واقع نبوده است. شما عملی را آورده‌ای که پوچ بوده و خدا به آن امر نکرده است؛ چون کشف خلاف شد و فهمیدی آن اماره باطل بوده و حجت نبوده است. عمل شما عن حجة نبوده است. لذا اگر آن عمل و قتش باقی است، باید اداء و اگر قتش باقی نیست، قضاء انجام شود.

نظر سوم، فرق می‌گذارد بین اینکه کشف خلاف به علم وجدانی باشد یا کشف خلاف به علم تبعیدی باشد. اگر کشف خلاف به علم وجدانی بود، مجزی نیست؛ چون به علم وجدانی می‌فهمی که آن عمل باطل بوده است. وقتی که شما رفتی خدمت امام صادق (علیه السلام) و مثلاً حضرت فرمود در زمانی که ما مبسوط الید نیستیم، نماز ظهر واجب است، شما می‌فهمی آن اماره‌ای که به شما گفته نماز جمعه واجب است، آن اماره غلط و اشتباه بوده است. پس شما خودت یقین پیدا کردی که عملی که مطابق دستور شرع باشد، انجام نداده‌ای. خب شما که عملی انجام نداده‌ای، واجب هنوز سر جای خودش هست و اگر وقت هست اداء و اگر وقت نیست، قضا کنی. اما اگر به علم تبعیدی بود، آن علم تبعیدی قبلی می‌گفت نماز جمعه واجب است (به اماره علم تبعیدی می‌گوییم. چون پشتوانه‌اش علم است و شارع آن را مثل علم فرض کرده است. از این جهت به آن علم تبعیدی می‌گویند). خب علم قبلی شما تبعیدی بوده (علم تبعیدی یعنی اینکه ۱۰-۱۵ درصد احتمال می‌دهیم که بر خطا باشد و مطابق با واقع نباشد. شارع هم به شما گفته است که به این ۱۰-۱۵ درصد توجه نکن، همانطور که عقلاء توجه نمی‌کنند. لذا گفته ظن

را، ۷۰-۸۰ درصد را فرض بگیر که ۱۰۰ درصد است و احتمال خطا نیست. هر کاری که با علم می‌کردی، با این ظن هم انجام بده. خب اینکه علم تبعیدی دومی می‌گوید نماز ظهر بر تو واجب است، این هم احتمال خطا دارد و ما از کجا یقین داریم که آن قبلی باطل است؟ همانطور که احتمال می‌دهیم قبلی باطل باشد، احتمال می‌دهیم که این دومی هم باطل باشد. اماره‌ی اول که پیش ما قائم شد، آیا یقین داریم که مطابق با واقع است؟ نه. خب اماره‌ی دوم که به شما گفت نماز ظهر واجب است، آیا یقین داریم که این مطابق با واقع است؟ نه. احتمال، داده می‌شود اصلاً هیچ کدام مطابق با واقع نباشند و اصلاً نماز جمعه حکم نداشته باشد. لذا گفته آن اماره با این اماره هیچ فرقی نمی‌کند. آن در زمان خودش حجت بوده و این یکی در زمان خودش حجت است. حجیت اینها مادامی است. مادامی یعنی اینکه «ما دام لم ینکشف الخلاف». تا مادامی که کشف خلاف نشده، حجت است. وقتی که کشف خلاف شد، اگر کشف خلاف وجدانی باشد، یقین پیدا می‌کنی که عملت باطل است. اما اگر کشف خلاف وجدانی نباشد، احتمال می‌دهی که آن عمل باطل باشد و یقین نداری.

حالا فعلی از مؤمن سر زده و احتمال می‌دهیم که اشتباه باشد (به تعبیر ساده عرض می‌کنم و ان شاء الله به استدلال‌هایش خواهیم رسید) «اصالة الصحة فی فعل المسلم» می‌گوید آن عمل صحیح است.

سؤال: اگر دو طرف احتمالی باشد، اصلاً از باب تقابل می‌شود و دیگر بحث کشف خلاف مطرح نمی‌شود.
جواب: مثالی بزنم. آن روایت از نظر سندی پیش ما معتبر بود. مثلاً ما قائل بودیم به اینکه راویانی که در کتاب تفسیر علی بن ابراهیم هستند، ثقة می‌باشند. لذا این روایت پیش ما صحیح بود و به آن عمل کردیم. حالا رأی ما برگشت و روایت مخالف بر این روایت برتری و ترجیح پیدا کرد، حالا وظیفه‌ام این است که به این روایت جدید عمل کنم. بر من کشف خلاف شده ولی این کشف خلاف یقینی نیست و احتمالی است.

نظر چهارم می‌گوید اگر قائل به سببیت باشید، مجزی است. اما اگر قائل به طریقت باشید، مجزی نیست.
نظر پنجم این است که باید بین اقسام سببیت فرق گذاشت. سببیت دو نوع داریم: یکی سببیت معتزلی داریم و یکی هم سببیت اشعری داریم و باید بین این دو فرق گذاشت. لذا ممکن است ما قائل به سببیت اشعری بشویم و قائل به اجزاء شویم. اما در سببیت معتزلی، ممکن است که ما قائل به اجزاء نشویم.

نظر ششم (آقای خویی این نظر را به مرحوم آخوند نسبت می‌دهند) این است که مرحوم آخوند بین امارات و اصول فرق گذاشته و گفته است: در امارات اجزاء نیست، اما در اصول اجزاء هست.

حالا ما از حرف آخوند شروع می‌کنیم و ان شاء الله جلو می‌رویم. ببینیم واقعاً مرحوم آخوند همینطور که مرحوم آقای خویی فرموده، گفته است که در امارات اجزاء نیست و در اصول عملیه اجزاء هست. می‌خواهیم ببینیم که آیا نظر مبارک آخوند همین است یا نظر دیگری دارد؟

خلاصه‌ی کلام مرحوم آخوند (ره) این است که: امر ظاهری یا مثبت حکم است و یا طریق به حکم است. یا با آن امر ظاهری، شارع حکم جعل می‌کند و یا اینکه آن امر ظاهری، طریق به حکم واقعی است و با خود آن امر ظاهری، حکمی جعل نمی‌شود. شارع یک حکم بیشتر ندارد و آن حکم در لوح محفوظ است. این اماره منجز بر آن حکم واقعی جعل شده یا نسبت به آن حکم واقعی، معذر است (امارات اینگونه هستند). اما یک دسته از احکام ظاهری، خودشان جعل حکم می‌کنند؛ مثل «کل

شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام». با این «کل شیء لک حلال» حکم ظاهری جعل می‌کند. «کل شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قدر». یا استصحاب حلیت، استصحاب طهارت. سابقاً شیئی بوده که پاک بوده، یک عصیر عنبی داشتیم که سابقاً پاک بوده و حالا نمی‌دانیم که تبدیل به شراب شد یا نشد؟ در اینجا از استصحاب استفاده می‌کنیم که سابقاً پاک بوده و الآن هم طهارت را استصحاب می‌کنیم. مبنای آخوند این است که این جعل حکم است.

پس یک دسته از اوامر ظاهری، جعل حکم است و یک دسته از اوامر ظاهری، منجزیت و معذرت نسبت به حکم دارند. قاعده‌ی طهارت، حلیت، یا استصحاب طهارت و حلیت، اینها حکم ظاهری حلیت و طهارت را جعل می‌کنند.

آخوند اول به قاعده‌ی طهارت و قاعده‌ی حلیت مثال می‌زند و سپس می‌فرماید «بل و استصحابهما». از این دو ترقی می‌کند و می‌گوید استصحاب حلیت و استصحاب طهارت هم این خصوصیت را دارند. (اگر یادتان باشد، مرحوم آخوند در استصحاب، قائل به جعل حکم مماثل است. تنبیه هفتم استصحاب را ببینید. ایشان می‌گوید مقتضای «لا تتقض الیقین بالشک» این است که یک حکمی مثل آن حکم واقعی که به آن یقین داشتی، در ظرف شک برای تو جعل می‌شود).

اگر این دو اصل که استصحاب باشد و قاعده‌ی مثلاً طهارت و حلیت، حکم در حق من جعل کند، خب تا زمانی که خلاف این ثابت نشده، من به حکم عمل کرده‌ام. حالا که کشف خلاف شد، وظیفه‌ام عوض می‌شود. تا الآن حکم من طهارت بوده است. من شک داشتم که لباس پاک است یا نه، قاعده‌ی طهارت گفت که پاک است. یا استصحاب طهارت گفت که پاک است. خب اگر من یقین داشتم به طهارت آن، می‌توانستم با آن نماز بخوانم. حالا هم که شک دارم، قاعده‌ی طهارت و قاعده‌ی استصحاب می‌گوید لباس پاک است. وقتی که لباس من پاک بود، آیا می‌توانم با آن نماز بخوانم یا نه؟ مشکلی در نماز خواندنم نیست؛ چرا که به وظیفه‌ام عمل کرده‌ام. چه کسی به من گفت «لا تتقض الیقین بالشک»؟ چه کسی گفت «کل شیء لک طاهر»؟ خود شارع گفت. اگر لباس المشکوک الطهارة، بر من طاهر است، به حکم چه کسی طاهر است؟ به حکم شارع طاهر است. چه کسی گفت نماز را در لباس طاهر بخوان؟ خود شارع گفت. پس من چه طهارت وجدانی داشته باشم و چه طهارت تبعیدی داشته باشم، شارع به من گفته است نماز را در لباس طاهر انجام بده و من هم وظیفه را انجام دادم. چرا اجزاء نباشد؟

این بیان ساده از کلام آخوند. اما اگر بیان علمی ایشان را بخواهیم، می‌فرماید که اوامر ظاهری، یک دسته هستند که موضوع تکلیف را منقح می‌کنند (آماده می‌کنند). متعلق تکلیف را آماده می‌سازند و به آن وجود می‌دهند. لسانش هم لسانی است که به شما می‌گوید که اگر این کار را انجام دادی، شرط تکلیف یا موضوع تکلیف محقق شده است. این که شارع می‌گوید «کل شیء لک طاهر»، اطلاق دارد. قبلاً به شما گفت که «و ثیابک فطهر» لباست باید پاک باشد. در اینجا هم به شما می‌گوید «کل شیء لک طاهر». این «کل شیء لک طاهر» مفسر «و ثیابک فطهر» است. می‌گوید طهارت (چه وجدانی باشد و چه غیر وجدانی؛ یعنی تبعیدی). تو باید طهارت تحصیل کنی. این طهارت یا به شستن لباس است و یا به جریان قاعده‌ی طهارت و یا به جریان دادن قاعده‌ی استصحاب. حالا فرقی نمی‌کند که شرط، با این قاعده‌ی طهارت و حلیت و استصحاب درست شود و یا شطر (جزء) با آنها درست شود. بنابراین این ادله‌ای که می‌آید این اصول عملیه یا این قواعد را حجت می‌کند، اینها حکومت دارد بر ادله‌ی واقعیه. حکومت به چه معنا؟ یعنی مفسر و مبین است. به شما گفتند در لباس حلال نماز بخوان. «کل شیء لک حلال» می‌گوید حلال، چه حلال واقعی باشد و چه حلال تبعیدی. دایره را گسترده می‌کند. بنابراین وقتی که شما کشف خلاف

کردی، البته این سخن، به یک تعبیری مسامحه است؛ چرا که کشف خلاف نکردی. شما وقتی این را نسبت به واقع می‌سنجی، می‌گویی کشف خلاف است. شما اصلاً مأمور به واقع نبودی. بلکه مأمور به اعم از واقع و ظاهر بودی. آن کسی که به شما گفت «کل شیء لک طاهر»، به شما گفت که مقصود من از «و ثيابک فطهر» اعم است از طهارت واقعی و ظاهری. کشف خلافی نشده است. بلکه تا حالا به وظیفه عمل کردی و از حالا به بعد، به وظیفه‌ی جدید عمل می‌کنی. لذا ایشان می‌گویند «فانکشاف الخلاف فيه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه» این که شما فهمیدی لباس نجس است، این سبب نمی‌شود که بگویی نماز را در لباس نجس خواندم. آن وقت که نماز را خواندی، نماز را در لباس پاک خواندی. از حالا به بعد که فهمیدی لباس نجس است، حق نماز خواندن با آن نداری. لذا می‌فرماید «فانکشاف الخلاف فيه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إليه یکون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل» وقتی که جهلت برطرف شد، این حکم هم برطرف شد. این مثل نسخ است. اگر شما نزدیک به چهارده سال به سوی بیت المقدس نماز خواندی و بعد دستور آمد که به سوی مسجد الحرام بگردید، نمازهای آن ۱۴ سال چه شد؟ آیا باطل است؟ آیا انکشاف خلاف دارد؟ نه. آن روز امر آن بود و از حالا به بعد امر این است.

آقای آخوند می‌فرماید در مورد استصحاب و قاعده طهارت و حلیت و ... خصوصیتشان این است که شما به امر عمل کردی. شخصی که به امری که بر او رسیده بود، عمل کرد، نسبت به او مجزی هست یا نیست؟

نکته: اجزاء را که می‌گوییم، به لحاظ معنای اول اجزاست. در گذشته دو مقام را بحث کردیم. اجزاء هر امری از خودش، یک بحث بود. حالا بحث ما اجزاء امر ظاهری از واقعی است. آن اجزای به معنای اول هست. اجزای امر ظاهری از واقعی، در صورت کشف خلاف است. لذا آخوند می‌گوید کشف خلافی نمی‌شود و شما به وظیفه‌ات عمل کردی و تمام شد.

اما اگر یک شرطی، شرط واقعی بود و نه شرط علمی؛ مثل وضو. وضو شرط واقعی است. اگر شما با طهارت استصحابی، نماز خواندی، یا آبی وضو گرفتی که قاعده‌ی طهارت را بر آن جاری کرده بودی (قاعده‌ی طهارت به شما گفت که این آب پاک است و شما غسل کردی یا وضو گرفتی و بعد معلوم شد که این آب نجس بوده است). طهارت شرط واقعی است. ما از دلیلش می‌فهمیم که «الاتعاد الصلوة إلا من خمس: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» شارع گفته که نماز اعاده نمی‌شود مگر به سبب این پنج مورد. این پنج تا اگر خطا باشد و اشتباه باشد، نماز باید اعاده شود، اما در غیر اینها اعاده لازم نیست. لذا اگر کشف خلاف شد و فهمیدید که بی وضو نماز خواندید (وضو را استصحاب کردی و هنگامی که نماز تمام شد، می‌فهمی که وضو نداشتی و نماز را بدون وضو خواندید) باید نماز را اعاده کنید. ان شاء الله هنگامی که اشکالی که مرحوم خوئی بر مرحوم آخوند مطرح می‌کنیم، آقای خوئی مثال می‌زند به وضو. در حالی که اینجا عبارتش این است «و هذا بخلاف ما کان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا كما هو لسان الأمارات فلا یجزی» که امارات اینگونه هست، اینجا می‌گوید مجزی نیست. بنابراین در جایی که آن شرط ما به گونه‌ای باشد که قاعده‌ی طهارت، قاعده‌ی استصحاب، قاعده‌ی حلیت بتوانند حاکم بر ادله‌ی اولیه باشد، در آنجا اجزاء هست. در جایی هم که این اصول عملیه نتواند مبین و حاکم باشد و شرط هم شرط واقعی باشد، آنجا قائل به اجزاء نیستیم.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه پنجم، ۱۳۹۵/۰۶/۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحبت در بیان مرحوم آخوند (ره) بود. ایشان فرموده بود که در اصول عملیه، چون مفادشان، جعل حکم شرعی است، لذا شارع مقدس در ظرف شک برای شما حکم را جعل می‌کند. این جعل حکم، دیگر کشف خلاف ندارد. این جعل حکم، مادامی است. مادامی که شما در جهل و شک هستید، این حکم در شأن شما هست. بعد از آنکه اماره آمد یا به علم فهمیدید که حکم شما چیست، از آن وقت به بعد، حکم جدید در حق شما نافذ است.

به عبارت دیگر ادله‌ی قاعده‌ی طهارت، قاعده‌ی حلیت و استصحاب، حاکم بر ادله‌ی واقعیه هستند و در شرط و جزء توسعه می‌دهند. به شما می‌گویند طهارت اعم از واقعی و ظاهری، شرط نماز شماست. خب وقتی که طهارت یا حلیت اعم از واقعی و ظاهری شرط است، چه به استصحاب ثابت شود و چه به قاعده‌ی طهارت و حلیت. وقتی که شما مشغول عمل هستید، به وظیفه عمل می‌کنید. شرط را دارا هستید و عمل شما همراه با شرط است؛ چرا؟ بخاطر اینکه شارع، مفاد قاعده‌ی حلیت را جعل حلیت قرار داده است. مفاد قاعده‌ی طهارت را جعل طهارت قرار داده است. می‌گویند ای انسانی که شک داری آیا طاهر هستی یا نه «انت طاهر» و شرط نماز هم این است که شما طاهر باشید. وقتی که به نماز ایستادید، طهارت داشتید. شارع هم طهارت را اعم از واقعی و ظاهری، شرط نماز قرار داد. این نماز شما هنگامی که انجام دادید، واجد تمام شرایط بود و کمبودی نداشت. وقتی کمبودی نداشت، عمل شما مآتی به مطابق با مأمور به بوده و اجزاء قهری است. آن وقتی که فهمیدید لباستان نجس است، دیگر آن قاعده‌ی طهارت در حق شما نافذ نیست. شما وقتی که علم به نجاست لباس پیدا کردی، دیگر خودت می‌دانی که نجس هستی. «کل شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قذر». تا زمانی که علم نداری، طاهر هستی. وقتی که علم پیدا کردی، نجس هستی. در مورد استصحاب هم همینطور است.

نکته: ادله‌ی اینها (قاعده‌ی حلیت و طهارت و استصحاب) حکومت دارد بر ادله‌ی اجزاء و شرایطی که بیان شد. اینها به برکت ادله‌شان ارزش دارند و اگر ادله‌ی آنها نباشد، ارزشی ندارند.

این بحثی بود که در جلسه‌ی گذشته، نسبت به بیان آخوند داشتیم. آخوند می‌فرماید که ما در امارات نمی‌توانیم قائل به اجزاء شویم. چرا؟ ما یک توضیحی نسبت به بیان مرحوم آخوند می‌دهیم که چرا در امارات نمی‌توانیم قائل به اجزاء شویم. دو نظر در حجیت امارات بین عدلیه و امامیه هست.

اکثر امامیه قائلند به اینکه حجیت امارات از باب طریقت و کاشفیت است. یعنی چرا شارع خبر واحد را حجت قرار داد؟ به دلیل اینکه خبر واحد وسیله و طریقی است بر اینکه شما را به واقع برساند. علت حجت شدن امارات، کاشفیت و حکایت آنها از واقع است. این یک مسلک که مسلک مشهور امامیه هست.

مسلک دیگری که در اینجا هست، این است که علت حجیت اماره این است که شارع، منجزیت و معذرت را در حق

مکلف جعل کرده است. این که می‌گوییم خبر واحد حجت است، یعنی «منجّر اذا أصابَ و معذّر إذا أخطأ». اگر این خبر واحد، مطابق با واقع باشد، این منجّر واقع است. اما اگر مطابق با واقع نباشد، نسبت به واقع، معذّر است. این نظر، نظر آخوند (ره) است.

ما اماره را طبق هر دو نظر بررسی می‌کنیم.

اما بنا بر طریقت، اگر ما قائل باشیم که اماره طریق است، معلوم می‌شود که آنچه ارزش دارد، واقع است. اگر مفاد اماره مطابق با واقع باشد، واقع ثابت می‌شود و اگر مطابق با واقع نباشد، چیزی ثابت نمی‌شود. اماره که به شما گفت جمعه واجب است، اگر در حقیقت، نماز جمعه واجب بود، اماره همان را رسانده و کاری نکرده است. اگر در واقع جمعه واجب نبود، این اماره پوچ و خالی است و چیزی در آن نیست. خب فرض این است که از اماره کشف خلاف شد. وقتی که کشف خلاف شد، شما فهمیدید که این اماره پوچ بود. اماره‌ای که پوچ بود، هنگامی که باز می‌کنی و می‌بینی چیزی در آن نیست، در این اماره چیزی نیست که بخواهد مجزی از واقع باشد. شما را به واقع نرسانده است. عملی که شما انجام دادید، یک عمل پوچ و خالی بوده است. این نمی‌تواند جای واقع را پر کند. برای اینکه اماره مشخص گردد، مثلاً همه‌ی چراغ‌ها را خاموش کنید. شأن اماره، شأن این چراغ‌هاست. وقتی که چراغ‌ها را روشن می‌کنید، با روشن شدن آنها، میز و قالی و پرچم و بلندگو و ... را می‌بینید. اما خود این چراغ‌ها تأثیری در وجود میز و ... ندارند. چراغ‌ها میز، قالی، ستون و ... را درست نمی‌کنند. این اشیاء موجود هستند و چراغ‌ها وسیله‌ای برای نشان دادن آنهاست. خبر واحد که می‌گوییم طریق به واقع است، یعنی خاصیت این چراغ را دارد. علم که می‌گوییم طریق به واقع است، خاصیت این چراغ را دارد. واقع را به شما نشان می‌دهد. حالا اگر در اینجا مثلاً یک سطل نیست. چراغ روشن باشد یا خاموش، سطلی وجود ندارد. حالا اگر شما توهم و خیال کنید که یک سطلی در اینجا هست. آیا با این توهم و خیال شما، سطلی روی میز قرار داده می‌شود؟ نه.

مرحوم آخوند فرمود که اگر اصول عملیه باشد، مفاد اصول عملیه، جعل حکم است. یعنی شارع فرمود «انت طاهر حتی تعلم أنك مثلاً قدر» یا این شیء بر تو حلال است حتی تعلم أنه حرام. یعنی آنجا شارع حکم به حلیت و طهارت می‌دهد. این برای اصول عملیه، اما در مورد امارات، مرحوم آخوند می‌گوید بنا بر اینکه ما قائل به طریقت باشیم، اماره حکم ساز نیست. اماره مثل یک چراغ قوه است که آن را در تاریکی می‌اندازی و می‌بینی که در تاریکی، یک موجودی هست. این چراغ قوه، موجود درست کن نیست. اگر در واقع چیزی هست، آن را نشان می‌دهد و اگر در واقع هم چیزی نباشد و شما خیال کردی چیزی هست، این خیال چیزی را ایجاد نمی‌کند.

لذا اگر این طور باشد، چون که شارع در مورد امارات، جعل طریقت کرده و آنها را از این باب که طریق به واقع است، قبول کرده، وقتی که اماره کشف خلاف می‌شود و می‌فهمیم (ولو با اماره‌ی دیگر) که اماره‌ی قبلی اشتباه بوده و حجت نبوده است. تا این حد را می‌توانیم بگوییم که شما عملی انجام نداده‌اید که یقین کنید ذمه‌ی شما نسبت به آن عمل مبرّی است؛ چون شما باید عمل را انجام دهید تا ذمه‌ات فارغ شود. وقتی اماره خطا کرد و شما فهمیدید در زمان غیبت، نماز جمعه واجب نبوده و نماز ظهر واجب بوده است، متوجه می‌شوید که ذمه‌ی شما گرفتار نماز ظهر است و اگر وقت هست، باید انجام دهید و اگر وقت گذشته است، باید قضا کنید.

اشکال: بنابر طریقت، دیگر ما نباید اجزای امر ظاهری از واقعی داشته باشیم. بلکه اجزای امر واقعی از واقعی داریم.
پاسخ: اجزاء در دو صورت هست: در یک صورت که امر واقعی را اتیان کردید. صورت دوم هم اتیان امر اضطراری است؛ چون که دلیل از خود شارع رسیده است. اما در صورتی که امر ظاهری به اماره اثبات شده باشد، به نظر آخوند سبب اجزا نیست. واقع به گردن شماست و باید آن را بیاورید.

اما آخوند این نظر را قبول ندارد و قائل به منجزیت و معذرت است. طبق مبنای این بزرگوار هم همینطور است. اگر این اماره مطابق با واقع بود، منجز واقع است و اگر مطابق با واقع نبود، نسبت به واقع معذر است؛ یعنی وسیله‌ی معذرت خواهی بعد نسبت به واقع است. پس چه طریقت باشد و چه منجزیت، با اماره حکمی اثبات نمی‌شود، نه حکم واقعی و نه حکم ظاهری. اماره یک راه است برای اینکه واقع را نشان دهد یا منجز است اگر مطابق با واقع باشد. اگر اماره مطابق با واقع بود، همان واقع در حق شماست و اماره آن را نشان می‌دهد. اگر اماره مطابق با واقع نبود، نسبت به واقع معذورید. لذا فرقی بین اماره و قطع نیست. تنها تفاوتی که مابین اماره و قطع هست، این است که حجیت و طریقت قطع، ذاتی است، معذرت و منجزیتش ذاتی است، اما منجزیت و معذرت و طریقت اماره، جعلی است؛ یعنی شارع منجزیت و طریقت را جعل کرده است. و الا خودش چون ظن است «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً» ظن شما را به واقع نمی‌رساند. اگر شارع نوعی از ظن را پذیرفت، یعنی آمده آن را در حق شما به عنوان علم پذیرفته است. لذا اماراتی که حجت هستند، علم تعبیدی می‌شوند. یعنی شارع آن احتمال خلاف را الغاء کرده است. هنگامی که احتمال خلاف را الغاء کرد، بدین معناست که اماره را علم ببینید. خب همانطور که علم وجدانی من، گاهی مطابق با واقع است و گاهی جهل مرکب (اگر من یقین داشته باشم که در اینجا ۴۰ چراغ روشن است و بعد شمردم و دیدم که ۳۵ چراغ روشن است. در اینجا می‌گوییم یقین تو اشتباه بود و مطابق با واقع نبود. لذا قطع انسان، متصف به صدق و کذب می‌شود. یعنی اگر مطابق با واقع بود، صدق است و اگر مطابق با واقع نبود، کذب است) اماره هم همینطور است. اماره اگر بر شما خبری از امام صادق (علیه السلام) آورد و گفت فلان چیز واجب است. بعد کشف خلاف شد و فهمیدید که این اماره اشتباه کرده و بر خطا رفته و مطابق با واقع نیست. کذب به چه معناست؟ یعنی مطابق با واقع نبودن. اشکال: ممکن است اثبات کنیم که منجزیت و معذرت حکم نیست.

پاسخ: منجزیت و معذرت، نتیجه‌ی مترتب بر عمل شارع بوده و به حکم عقل است. یعنی عقل می‌گوید وقتی که این دستور شارع باشد، گردنت را گرفته است. منجزیت یعنی تکلیف بر گردن شما قطعی شده است. بنابراین حکم نیست و حکم در مورد آن معنا ندارد. احکام، امور اعتباری هستند. اما منجزیت امر اعتباری نیست. منجزیت یعنی به دنبالش، استحقاق عقاب وجود دارد.

ادامه اشکال: ما یا باید به حکم واقعی عمل کنیم و یا حکم ظاهری. بالأخره باید یکی از این دو در حقش ثابت باشد.
ادامه پاسخ: بحث ما در عمل نیست. شما عمل کردید و تمام شد و الآن مشخص شد که آنچه عمل کردی، مطابق با واقع نبوده است. بحث در اینجاست. و الا اگر برای شما تا آخر عمرتان کشف خلاف نشد، در روز قیامت شما را به جهنم نمی‌برند چرا نماز ظهر نخواندی. شما معذّر (وسیله‌ی معذرت خواهی) دارید. بحث ما در جایی است که به اماره یا اصل عملی عمل کردید. آخوند می‌گوید عمل به اصل عملی مجزی است، اما امارات چه طریقت باشد و چه کاشفیت باشد، مجزی نیست. چون

واقع با اماره اثبات نمی‌شود. اماره یا نسبت به واقع، منجز است و معذر، یا نسبت به واقع طریق است و کاشف. طریق هم گاهی به خطا می‌رود. اگر شما با استفاده از یک تابلو خواستید به تهران بروید. این تابلو اماره است که راه تهران را به شما نشان می‌دهد. حالا اگر تابلوی تهران را درست نصب نکرده باشند و به طرف کاشان باشد، شما هم به طرف این تابلو حرکت کردید. آیا به تهران می‌رسید؟ نه. به کاشان می‌رسید. وقتی به کاشان رسیدید، اگر طریق است، شما که به طریق عمل کردید، طریق شما را به ذوالطریق نرساند. اگر هم منجز بوده، در اینجا منجز نبوده و معذر است. شارع نمی‌تواند شما را کتک بزند که چرا وقتت را تلف کرده و به تهران نیامدی.

اشکال: اگر اماره مجزی نیست، معذر هم نخواهد بود. چرا که شما به تهران نرسیدید. آن فرد اگر تا آخر عمرش هم نداند که اشتباه رفته، در هر صورت به تهران نخواهد رسید.

پاسخ: اماره معذر است. چه کسی گفت به این اماره عمل کن؟ چه کسی گفت به تابلو عمل کن؟ معذر در جایی است که شما به خطا بروی. اگر فردا به شما گفت که چرا خودت را به تهران نرساندی؟ می‌گویی: تو به من گفتی به این تابلو عمل کن. یا به قول شیخ، از افراد بادیه نشین پیرس که راه بغداد کدام است. ما هم از پلیس راهنمایی پرسیدیم که راه تهران کدام است؟ او هم گفت این راه را مستقیم برو. اما پلیس متوجه نشده و گمان کرده که شما راه کاشان را می‌خواهی و به همین دلیل گفته است که از این طرف برو. شما که رفتی و به کاشان رسیدی و به آنچه که مولی خواسته بود نرسیدی، اول کاشان به مولی زنگ می‌زنی و می‌گویی روی تابلوی اینجا نوشته است کاشان. مولی می‌گوید: راه را اشتباه رفتی. شما چه جوابی می‌دهی؟ می‌گویی: ای مولی! تو به من گفتی از پلیس پیرس و من هم پرسیدم. پلیس هم گفت از این راه برو. مولی در اینجا نمی‌تواند شما را عقاب کند. اما این اجزاء نیست بلکه معذر است؛ چرا که واقع بر گردن شماست. لذا اگر وقت باقی است، شما باید خودت را به تهران برسانی. نتیجه‌ی عدم اجزاء این است که اگر وقت باقی است و امکان تدارک هست، باید تدارک کنی. لذا می‌بینید که بنده مرتب به نماز جمعه مثال می‌زنم. یعنی مکلف نماز جمعه می‌خواند ولی نماز ظهر واجب بوده که قابل تدارک باشد. اما اگر برعکس باشد، دیگر قابل تدارک نیست.

آنچه که در اینجا می‌توانیم عرض کنیم، این است که طبق نظر مرحوم آخوند (ره) و نظر همه‌ی علما، فرق اصول عملیه و امارات چیست؟ (با اینکه هر دو، غیر علم هستند) به نظر آخوند، چونکه در اصول عملیه، شک اخذ شده و شارع به جنبه‌ی شک نظر دارد و برای شما در ظرف شک حکم جعل کرده است، می‌گوید شما مادامی که در آن شک و جهل هستید به وظیفه عمل می‌کنید. به وظیفه‌ات عمل کردی و هنگامی که کشف خلاف شد، وظیفه‌ات عوض شد. ما گفتیم که مثلش، مثل نسخ است. در نسخ، حکم موقتاً جعل شده و تا هنگامی که شارع ناسخ را نفرستاده، شما به وظیفه عمل کردید. اما هنگامی که ناسخ را فرمود، از آن وقت وظیفه عوض می‌شود. لذا کشف خلافی تصور نمی‌شود و آنچه که عمل کردید، مطابق دستور بوده و اجزاء است.

اما در امارات، نظر به جهل و شک نیست. نظر به طریقت است. اصلاً شارع توجه نکرده که در اینجا عدم العلم است. و به عبارت دیگر، احتمال خلاف را الغاء کرده و دور ریخته است. شما ۳۰ درصد احتمال می‌دهی که مطابق با واقع نباشد و شارع گفته که به آن ۳۰ درصد توجه نکن. گویا تو عالمی و ۱۰۰ درصد راه را شناخته‌ای. خب وقتی که نظر به طریقت داشت، این

طریق ممکن است به خطا برود و کشف خلاف شود. هنگامی که خطا رفت و کشف خلاف شد، شما متوجه می‌شوی آنچه که تاکنون انجام می‌دادی پوچ بوده و مطابق با واقع نبوده است. لذا واقع به گردن شما هست و معنای اینکه واقع به گردن شما هست، عدم اجزاست.

اشکال: چطور ممکن است که شارع بگوید این اماره به منزله‌ی علم است و ما هم عمل کردیم و حالا که خطا درآمد، مجزی نباشد.

پاسخ: همه‌ی شما بالاتفاق قبول دارید که اگر قطع پیدا کرد و عمل کرد و بعد معلوم شد که قطعش، جهل مرکب بوده است، همه می‌گویند اجزا نیست. مقام اماره که دیگر بالاتر از مقام قطع نیست. در قطع، وقتی که فهمیدی جهل مرکب است، بالاتفاق گفته‌اند که اجزا نیست. حالا مقام اماره بالاتر است یا مقام قطع؟

ادامه اشکال: مقام اماره اینگونه نیست که جهل مرکب باشد. گاهی شبیه مقام قطع می‌شود که جهل مرکب است.

پاسخ: قطع هم همیشه این طور نیست که جهل مرکب باشد. در اماره گاهی اتفاق می‌افتد که کشف خلاف می‌شود. همانطور که در قطع هم گاهی اتفاق می‌افتد که جهل مرکب باشد. در این گاهی، علما در قطع قائل به اجزا نیستند و می‌گویند شما خیال کردی که واقع است. اما بیایند در اماره‌ای که مقامش پایین‌تر است، قائل به اجزا شوند؟

سؤال: آیا قاعده‌ای وجود دارد که بتوان از آن فهمید که شارع در مقام جعل اصل است یا در مقام جعل اماره است؟

پاسخ: مجرای اصول عملیه که روشن است. به این صورت که هنگام شک، یا حالت سابقه دارید (این رابطه از خود روایت به دست آمده است) که در این صورت، ابقاء ما کان می‌کنید. یا مثلاً می‌گویید «رفع ما لا یعلمون». اما در امارات می‌گویید که اگر حدیث می‌خواهی، از فلان فرد بشنو. این یک طریق و وسیله است برای به دست آوردن حدیث. عبدالله بن ابی یغفور به امام عرض کرد که وقتی برایم سؤال پیش می‌آید چه کنم؟ حضرت فرمودند: چرا از محمد بن مسلم نمی‌شنوی؟ «فإنه سمع عن أبی کثیراً». خب این طریق است و خود روایت می‌رساند که طریق است. ضابطه هست. بحث حجیت خبر واحد را چرا مطرح می‌کنیم؟ بحث ظواهر، شهرت فتوایی، اجماع منقول و ... را چرا مطرح می‌کنیم؟ ما اصول عملیه را هم از روایات استفاده کردیم.

حالا بیان مرحوم آخوند روشن شد. آقای خوبی (ره) اشکالات عدیده‌ای بر بیان آخوند دارد و می‌فرماید که ما بر ایشان، حلاً و تقضاً اشکال داریم. باید دید که اشکالات ایشان وارد هست یا نه.

نکته: این بحث‌ها در اصول است. علما در فقه، بحث‌های دیگری دارند. من هم چون عنایت دارم که این بحث را فقهاً و اصولاً در اینجا ببندم، ولو اینکه طولانی بشود؛ چرا که این بحث کاربردی بوده و از مباحثی نیست که مفید فایده نباشد. لذا این بحث شاید مدت زیادی طول بکشد، لکن ارزش دارد که انسان تناقضات کلمات علما را (آنچه که در اصول می‌گویند را با آنچه در فقه می‌گویند) با هم مقایسه کند و ببیند به کجا منتهی می‌شود؟

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه ششم، ۲۷/۰۶/۱۳۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحت راجع به اجزاء امر ظاهری از امر واقعی بود. بیان مرحوم آخوند (ره) این بود که امر ظاهری اگر اصول عملیه باشد، مثل قاعده ی طهارت و حلیت و استصحاب طهارت و استصحاب حلیت و امثال آنها که برای تنقیح موضوع و متعلق تکلیف به کار رفته باشد، آن اصل، دایره ی شرط یا جزء را توسعه می دهد؛ یعنی آن اصل عملی، حاکم می شود بر ادله ی واقعی. وقتی که حاکم شد، دلیل حاکم به شما می گوید: شما که با قاعده ی طهارت یا قاعده ی حلیت یا به استصحاب طهارت یا حلیت و امثال آن، خودت را واجد آن شرط یا جزء یافتی، عملی که انجام می دهی مطابق با وظیفه است. من که شک می کنم که لباس نجس است یا پاک، استصحاب به من می گوید «انت طاهر». آیه و روایت هم می گویند که مصلی باید در لباس و بدن طاهر نماز بخواند. وقتی که آیه می گوید «تو باید در لباس و بدن طاهر نماز بخوانی» و استصحاب هم می گوید «تو طاهر هستی». پس من وظیفه ام را انجام داده ام و بعداً که کشف خلاف می شود، نسبت به طهارت واقعی کشف خلاف می شود و الا نسبت به زمانی که من نسبت به حکم واقعی من این بوده و وظیفه ی من این بوده است و اصلاً کشف خلاف معنا ندارد. وقتی که شما فهمیدی لباس نجس است، دیگر اصل در حقت جاری نیست. دیگر استصحاب در حقت جاری نیست. تاکنون وظیفه ام این بوده و از حالا به بعد وظیفه ام چیز دیگری می شود.

اگر بخواهیم به یاری آخوند بشتابیم و مثالی بزنیم، مثل شخصی است که در سفر باشد. شخصی که در سفر است، تا به حدّ ترخص شهرش نرسیده، وظیفه اش نماز شکسته است. وقتی که پایش را در حد ترخص گذاشت، وظیفه اش مبدل می شود. لذا اگر این شخص نماز را در آنجا شکسته خواند و بعداً وارد شهرش شد و وقت باقی بود، بر او واجب نیست که نماز را دوباره به صورت تمام بخواند؛ چرا که به وظیفه اش عمل کرده و چیز دیگری بر گردنش نیست و امری که به گردن او بوده، ساقط می شود. حرف آخوند، دو تا چهارتا هست. او می گوید زمانی که شما جاهل بودی، وظیفه ات این است و به وظیفه ات عمل کردی. هنگامی هم که جهلت برطرف شد، وظیفه ی دیگری پیدا می کنی و قانون، مشمول ما سبق نمی شود.

آقای خوبی (ره) می فرمایند: «این حرفی که ایشان (آخوند) زده، هم اشکال نقضی دارد و هم اشکال حلّی دارد؛ یعنی ما مواردی داریم که در شریعت مطهره، اگر کشف خلاف شد، شارع گفته است باید آن عمل را دوباره انجام بدهی. حرف ایشان در باب صلوة خوب است، اما در غیر باب صلوة از عبادات و معاملات، حرف ایشان تمام نیست».

آقای خوبی (ره) برای تمام نبودن کلام آخوند، مثال می زند به اینکه: اگر یک شخصی آمد با آبی که علم به نجاستش ندارد، با قاعده ی طهارت یا استصحاب طهارت، آن آب را پاک کرد و وضو گرفت و به نماز ایستاد. بعد از نماز متوجه شد که آن آب نجس است. هیچ فقیهی نگفته است «این نمازی که خوانده ای صحیح است و قضاء ندارد» و هیچ فقیهی نگفته است که «ای کسی که با استصحاب طهارت و یا قاعده ی طهارت آب را پاک کردی و با آن وضو گرفتی، الآن تو وضو داری». حتی آقای

خوبی که در باب صلوة هم قائل به اجزاء هست، این مورد را نقض می‌کند و در خود باب صلوة هم نقض می‌کند؛ یعنی اگر در کلام آقای خوبی هم دقت کنید، تناقض هست. چون عبارت ایشان این است «مما لایمکن فی غیر باب الصلوة من ابواب الواجبات کالعبادات و المعاملات». آقای خوبی می‌گوید: «آقای آخوند، شما فقط می‌توانی این حرف‌ها را در باب صلوة داشته باشی» و خودشان در باب صلوة اشکال می‌کند و می‌گوید «اگر شخصی شک کرد که لباسش پاک است یا نجس و با استصحاب طهارت یا قاعده‌ی طهارت گفت این لباس پاک است و بعد کشف خلاف شد. حالا که کشف خلاف شد، آیا می‌توانیم بگوییم که چون استصحاب گفته تو پاک هستی، پس تو پاک هستی؟ هرگز فتوا نمی‌دهیم». حتی خود مرحوم آخوند هم ملتزم به این مطلب نمی‌شود که پس از کشف خلاف، بگوید این فرد وضو دارد یا بدن و لباسش پاک است.

مثال دیگری هم بزنم. اگر شما یک جنسی را از بنده به قاعده‌ی ید خریدید. چون این جنس در دست من است، قاعده‌ی ید می‌گوید ترابی مالک است و شما هم آن را از من خریدید. یا سابقاً با هم به مغازه‌ای رفتیم و شما با چشمان خودتان دیدید که من پول دادم و آن جنس را خریدم. الآن شک می‌کنید که آیا واقعاً بنده مالک این جنس هستم یا نیستم؟ اگر حالت سابقه نداشته باشید، قاعده ید جاری می‌شود و اگر حالت سابقه داشته باشید، قاعده‌ی استصحاب می‌گوید ترابی مالک این شیء است. حالا شما بر اساس همان قاعده با من معامله کنید و من هم چیزی نگویم و آن را به شما بفروشم. بعداً معلوم شود که من قبلاً از اینکه این شیء را به شما بفروشم، به دیگری فروخته‌ام یا به رحم و خویشاوند خودم مثل فرزندم هبه کردم. حالا در دست من هست ولی مالک نیستم. شما که با استصحاب خریدید، آیا می‌شود گفت که هنوز مالک هستید؟ چون استصحاب گفت بنده مالکم و شما جاهل بودید و در ظرف جهل و شکتان به وسیله‌ی استصحاب یا قاعده‌ی ید، مالکیت من را درست کردید. حالا که فروختید، بعد فهمیدید که این شیء برای فرزندم من بوده که به او بخشیده بودم. یا این شیء را با کسی صلح کردم یا به کسی فروخته‌ام یا وقف کردم و در هر صورت از ملک من بیرون رفته است. آیا می‌توان گفت که چون قاعده‌ی ید یا قاعده‌ی استصحاب گفته است که ترابی مالک است، هنوز هم من مالکم؟ هیچ فقیهی چنین فتوایی نمی‌دهد، در حالی که لازمه‌ی بیان مرحوم آخوند که می‌گوید «به برکت استصحاب و این قواعد فقهی و اصولی، شرط اعم از ظاهری و واقعی است»، باید الآن بنده را مالک دانسته و معامله را صحیح بدانید. باید شخص را واجد وضو بدانید و بگویید که می‌تواند نماز بعدی را هم با همان طهارت استصحابی بخواند.

سؤال: در مورد کلام آخوند، یک نکته مبهم است و آن اینکه فرمودید که اگر امر ظاهری به واسطه‌ی اصول عملیه باشد، مجزی است و اگر به واسطه‌ی اماره باشد، مجزی نیست. دلیلش هم این بود که در اصول عملیه، چون در ظرف شک است، مجزی است. این مطلب برای من واضح نیست و به چه دلیل اینگونه است؟

پاسخ: قبلاً گفتیم که مرحوم آخوند می‌گوید اصول عملیه، جعل حکم است؛ یعنی شارع مقدس حکم جعل می‌کند. وقتی که شارع استصحاب را قرار داد، دلیل استصحاب می‌گوید «انت طاهر». طهارت هم یک حکم شرعی است. یا وقتی که شما شک می‌کنید که آیا وضو دارید یا نه و استصحاب بقاء وضو می‌کنید، این اصل عملی شما را طاهر می‌بیند؛ چون در اصول عملیه جعل حکم ظاهری می‌شود و این حکم ظاهری را شارع مقدس جعل می‌کند. پس من به وظیفه‌ام عمل کرده‌ام.

شما که وضو داری، حکم در حق شما و وظیفه‌ی شما این است که با وضوی واقعی نماز بخوانی. من که شک می‌کنم که

وضو دارم یا نه، شارع می گوید «لانک کنت علی یقین من طهارتک فشککت، ولاتنقض الیقین بالشک». این که امام می گوید که تو یقین به وضو داشتی و بعد شک کردی، این یقین را نشکن، معنایش این است که «انت علی وضو». در اینجا جعل حکم می کند.

اما کار اماره، کار یک چراغ است و خودش هیچ تأثیری ندارد. چراغ که روشن می شود می بینیم که چقدر وسائل در اینجا هست. اگر این اماره درست باشد، شما را به واقع رسانده است. شما همین چراغ را در بیابان روشن کن، هیچ چیزی نمی بینی ولی اگر آن را در باغ روشن کنی، درختان را می بینی. کار اماره این است که فقط نشان دهد. اگر شارع هم اماره را حجت کرده، برای این است که ارائه ی طریق شود و راه را نشان دهد. اما در اصول عملیه جعل حکم می کند.

اشکالی که ما بر آقای خوئی داریم این است که خود شما حرف مرحوم آخوند را تبیین کردی. آخوند می گوید که اصول عملیه مادامیه هستند. یعنی مادامی که خلاف آن منکشف نشود. «انت طاهر» تا اینکه یقین به خلافش پیدا کنی. لذا اصلاً انتظار نمی رود از آقای خوئی که بگوید «لازمه ی حرف آخوند این است که بتوان به آن فرد گفت تو هنوز وضو داری». به این فرد می توان گفت تو وضو داری تا چه زمانی؟ تا زمانی که کشف خلاف نشود. هنگامی که کشف خلاف شد، آخوند هم می گوید آن فرد وضو ندارد. به فرد می گوید مالک هستی تا هنگامی که کشف خلاف نشود. وقتی که کشف خلاف شد، دیگر مالک نیست. لذا اشکال ما بر آقای خوئی این است که آخوند قائل به طهارت ظاهریه و ملکیت ظاهریه است، اما تا هنگامی که «لم یکشف الخلاف» نه اینکه دائماً و حتی در صورتی هم کشف خلاف شود.

اشکال به آقای خوئی این است که خود شما چه فتوایی می دهید؟ من نقض می کنم به کلام خود آقای خوئی. اگر شخصی هست که با وضوی استصحابی نماز خواند و در واقع، این شخص وضو نداشته است و تا روزی که این آقا از دنیا رفت، متوجه نشد. بعد در عالم دیگر متوجه شد که آن روز که با استصحاب نماز خوانده، وضو نداشته است. در اینجا چه می گویند؟ شما می گویند که این آقا به وظیفه اش عمل کرده است. منتهی شما می گویند که این فرد معذور است. معذور به این معناست که اگر آن فرد، همان نماز با استصحاب وضویی را نمی خواند، در عالم دیگر عقاب می شد، اما الآن می گویند به وظیفه اش عمل کرده است. ما که بیش از عمل به وظیفه، دنبال چیز دیگری نمی گردیم.

نکته: باید توجه داشت که بین اماره و اصل خلط صورت نگیرد. آخوند در امارات قائل به اجزاء نیست و در اصول قائل به اجزاء هست. ایشان می گوید اماره واقع را نشان می دهد و شما واقع را انجام ندادید و آنچه انجام دادید، پوچ بود. اما در اصول عملیه شارع گفت شما طاهر هستید. پس نمازی که از شما سر زده، نماز با طهارت است. آخوند می گوید شما به وظیفه عمل کردید و «اتبیان المأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء». اما شما نسبت به امر واقعی وظیفه ای نداشتید. این که می گویند احکام مشترک بین عالم و جاهل است، مربوط به حکم انشائی است. کدام حکم است که بین عالم و جاهل مشترک است؟ حکم انشائی. ما برای اینکه قائل به تصویب نشویم، قائل به حکم انشائی شدیم. در دفتر قانون مطالبی نوشته شده، اما آنچه نوشته شده در حق مکلف فعلی نیست. چه زمانی فعلی می شود؟ إذا بلغ و إذا وصل الیه. فرد که جاهل است و حکم واقعی به او نرسیده، نسبت به حکم واقعی وظیفه دارد؟ نه.

نکته دیگر اینکه ما دو بحث در اجزاء کردیم. یکی اینکه گفتیم «اجزاء هر امری از خودش» که به نظر مرحوم آخوند در

اصول عملیه جای دارد. همانطور که اجزاء امر واقعی از خودش جای دارد و اجزاء امر اضطراری از خودش جای دارد. مطلب دوم این است که «آیا یک امر واقعی بر گردن ما بوده که این فعل بتواند به جای آن بنشیند؟» آقای خوبی می‌گوید بله بوده است و شما مکلف به آن امر واقعی انشائی هستید. الآن که کشف خلاف شد و شما فهمیدید که آنچه را به آن مکلف بودید نیاوردید. حرف آخوند هم این است که فرد نسبت به آن حکم واقعی تکلیفی نداشته است. آخوند می‌گوید من در ظرف جهل هستم و وظیفه‌ام حکم ظاهری بود و انجام دادم. اگر بخواهیم اجزاء در بحث دوم باشد، باید دو چیز را تصور کنیم: یکی ناقص و یکی کامل. سپس بگوییم ما ناقص را انجام دادیم، مجزی از آن کامل هست یا نه؟

آقای خوبی می‌گوید «شما کامل را انجام ندادی و این ناقص هم پوچ بوده و اصلاً چیزی نبوده است. لذا کامل بر گردن شما هست». حرف آقای آخوند این است «هنگامی که جاهل بودم، وظیفه‌ام این بوده است. در حین آنکه جاهل بودم، حکم واقعی در حق من مشترک بود، ولی موظف به آن نبودم». این ظرفی که در مقابل من قرار داده شده و من علم ندارم که شراب است (شراب در واقع حرام است) آیا خوردنش حرام است؟ من که خیال می‌کنم این سرکه یا شربت است، آیا خوردنش بر من حرام است؟ نه. حرمت در صورتی به فعلیت می‌رسد که علم باشد.

جناب آقای خوبی، وقتی که حرمت واقعی و یا وجوب واقعی گریبان من را نگرفته و این عمل، وظیفه‌ی من بوده است، شما می‌خواهید بگویید چه چیزی از چه چیزی مجزی است؟ اگر دو چیز بر گردن من بود، جای اجزاء داشت.

به خاطر اهمیت بحث، مثال دیگری می‌زنیم. چرا که اگر این بحث درست نشود، اساس تقلید خیلی از ما به هم می‌ریزد. تقلیدهایی که داشتیم یا در آینده خواهیم داشت، سبب می‌شود که اعمالمان به هم بریزد. بسیاری از مراجع، فتوا می‌دهند که با غسلی که استحبابش با دلیل معتبر ثابت شده باشد، می‌توان نماز خواند (مثل غسل جمعه، غسل عید قربان، غسل عید غدیر، غسل هفده ربیع، غسل های شب های احیاء) برخی از فقها مثل امام می‌گویند فقط با غسل جنابت می‌توان نماز خواند و برخی هم می‌گویند فقط با غسل واجب می‌توان نماز خواند. حالا اگر شخصی مثلاً مقلد آقای وحید خراسانی، سیستانی یا مکارم شیرازی باشد و خدای ناکرده بعد از هزار سال، مرجعش از دنیا رفت و طبق فتوای مجتهد جدید که معتقد است فقط با غسل جنابت می‌توان نماز خواند، تمام نمازهایی که قبلاً با غسل مستحبی خوانده باطل است. در حالی که همه معتقدند که در زمان مرجع قبلی، به وظیفه‌اش عمل کرده است.

آقای خوبی می‌گوید «وقتی کشف خلاف شد، می‌فهمیم که فرد وضو ندارد». خوب بفهمیم. اولین تنبیه استصحاب را مراجعه کنید. شخصی از خواب قیلوله بیدار می‌شود. این فرد محدث به حدت نوم است. هنگامی که آستین بالا می‌زند و می‌رود که وضو بگیرد، تلفن زنگ می‌خورد و او مشغول به جواب می‌شود. فرضاً یک خبر خوب یا ناگوار به او دادند و او حواسش پرت شد. بعداً با خیال اینکه وضو گرفته نماز می‌خواند. نماز ظهر که تمام شد، شک می‌کند که وضو گرفته است یا نه؟ استصحاب می‌گوید «تو از خواب بیدار شدی و وضو نگرفته بودی. پس نمازی که خواندی باطل بوده است». قاعده‌ی فراغ می‌گوید وقتی که از عملی فارغ شدی، دیگر به شکت اعتنا نکن. قاعده‌ی فراغ می‌گوید این نماز صحیح است. اما نسبت

۱. به این معنا که در حین جهل، حکم در حق مکلف، اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری است.

به نماز عصر، همه به اتفاق می‌گویند که باید وضو بگیرد و نسبت به نماز ظهر، همه به اتفاق می‌گویند که نماز صحیح است. سؤال ما از آقای خوئی این است که اگر نماز قبلی صحیح است، باید وضو دار باشد و چرا اجازه نمی‌دهید که نماز بعدی را بخواند؟ اگر باید برای نماز بعدی وضو بگیرد، پس معلوم می‌شود که وضو نداشته است.

این قاعده‌ی فراغ را می‌گویند که حاکم بر دلیل استصحاب است و حکومتش هم ظاهری است. همه هم بالاتفاق فتوا می‌دهند که نماز قبلی صحیح است و برای نماز بعدی باید وضو بگیرد. چطور در اینجا با اینکه دو اصل عملی هم هستند (یکی قاعده‌ی فراغ و یکی هم استصحاب) فتوا می‌دهید که نماز قبلی صحیح است و برای نماز بعدی وضو بگیرد؟

سؤال: در واقع نزاع بین آخوند و آقای خوئی این هست که آقای خوند، این حکومت ظاهریه را نسبت به اصول و قواعد قبول دارد ولی آقای خوئی این حکومت ظاهریه را قبول ندارد.

پاسخ: آقای خوئی حکومت ظاهریه را قبول دارد، منتهی به صورت مادامیه. یعنی مادامی که در جهل هستیم، حکومت هست. اما بعد از اینکه کشف خلاف شد، خیال می‌کردی که حکومتی هست.

اما آقای آخوند می‌گوید نسبت به عمل گذشته، حکومت ظاهری سر جای خودش هست. لذا آن عمل تمام است. این نقضی که آقای خوئی به وضو می‌کند، به خاطر این است که مرحوم آخوند نکته‌ای گفت. آن هم اینکه گفت: «قاعده‌ی طهارت، قاعده‌ی حلیت و استصحاب این دو در جایی که برای تنقیح موضوع به کار برود». یعنی ما باید از دلیل نگاه کنیم و ببینیم این قاعده‌ها (استصحاب، طهارت) می‌توانند موضوع را به نحو حکومت درست کنند یا نمی‌توانند؟ و این‌ها مبتنی بر این است که دلیل بر خلاف نداشته باشیم. روایت «لا تعاد الصلوة إلا من خمس: الوقت و الطهور و القبلة و الركوع و السجود» که روایت صحیح‌ای هم هست، به شما می‌گوید که اگر در نماز، جهلاً عملی اتفاق افتاد که یکی از این پنج مورد نبود (وقت و طهور و قبله و رکوع و سجود) آن نماز را نمی‌خواهد اعاده کنید.

یکی از مواردی که استثنا شده، «طهور» است. طهور به معنای طهارت بدن و لباس نیست. طهور به معنای طهارت معنوی (وضو و غسل) است. این روایت، آن حکومت را به هم می‌زند. آقای آخوند که می‌گوید «اجزا»، نمی‌گوید مطلقاً، بلکه می‌گوید «ما لم يدل دليل على عدم الاجزاء». لذا آقای خوئی که به استصحاب طهارت (وضو) مثال می‌زند و بعد می‌گوید «اگر کشف خلاف شد، وضو باطل است»، بله ما هم فتوا به بطلان وضو هم می‌دهیم. اما ایشان نسبت به غسل مستحبی چه می‌گویند؟

توضیح اینکه آقای خوئی غسل زیارت امام حسین (علیه السلام) از راه دور را مستحب دانسته و معتقد بودند که با آن می‌توان نماز خواند. لذا مقلدین ایشان، هنگامی که به حمام می‌رفتند، اگر غسلی به گردنشان نبود، غسل زیارت امام حسین (علیه السلام) از راه می‌کردند و سپس رو به قبله می‌ایستادند و یک نگاه به طرف راست و یک نگاه به طرف چپ می‌کردند و با انگشت سبابه به طرف قبر حضرت (علیه السلام) اشاره می‌کردند و می‌گفتند «السلام عليك يا ابا عبدالله السلام عليك و رحمة الله و برکاته». این می‌شد زیارت حضرت از راه دور و با آن غسل، نماز می‌خواندند.

آقای خوئی (ره) روایتی که مستند این حکم بود، یکی از روایانش را از طریق کامل الزیارات تصحیح می‌کرد. بعد که نظرشان نسبت به کامل الزیارات برگشت، ایشان از این فتوا برگشت. ولی نگفتند مقلدین ما، نمازهایی را که قبلاً خوانده بودند، اعاده کنند. ایشان در اصول یک مطلبی می‌گویند و در فقه مطلب دیگری می‌گویند.

نسبت به وضو گفتیم که دلیل خاص داریم که مجزی نیست. اما نسبت به ملکیت، اگر شما استصحاب کردید ملکیت من را و یا شیء را به قاعده‌ی ید از من خریدید. تا مادامی که کشف خلاف نشده، آثار ملکیت را همه‌ی فقهاء بار می‌کنند. اما وقتی که کشف خلاف شد، ملکیت من دلیل می‌خواهد. دلیل ملکیت من، یکی از سه چیز می‌تواند باشد: یا حیازت کرده باشم (چیزی باشد که مالک نداشته باشد و من آن را برداشته و مالک شده باشم) یا ارث برده باشم و یا به سبب عقد به من منتقل شود. این سه راه، راه ملکیت من است. فرض این است که بر شما کشف خلاف شد و فهمیدید که یا اصلاً شیء به من منتقل نشده و یا اگر منتقل شده، از ملک من خارج شده است. دیگر دلیلی بر بقاء ملکیت نداریم. این فردی که شیء را خریده، از آنجا که من مالک نبودم که به او منتقل کنم، اصلاً به او منتقل نشده است. این مطلب به واسطه‌ی دلیل خاص است و الا اگر کشف نشود، تا قیامت آثار ملکیت بر آن مترتب می‌شود.

آقای خوبی در ملکیت هم جایی را مثال زدند که ادله‌ی خاص می‌گوید اگر کشف خلاف شد، عقود مترتب بر آن و تمام تصرفات باطل است. وقتی که ما دلیل خاص داشته باشیم، اینگونه است.

انصاف در مطلب این است که آخوند (ره) چند مثال در باب صلوة و حج دید و فکر کرد که این بحث را می‌تواند در همه جا توسعه دهد (همین مثال نجاست در لباس و بدن، هم در حج و هم در صلوة. حتی بالاتر در مورد احرام که اگر کسی بدون احرام، رفته و اعمال را انجام داده و بعد از اعمال فهمیده که اصلاً محرم نشده است. همه بالاتفاق گفته‌اند که حجش صحیح است. مواردی را نیز در مورد نسیان داریم که عمل صحیح است). آقای آخوند چند مثال در ذهنش بوده و بر اساس این چند مثال، مسئله‌ی اجزاء را مطرح کرده است، اما متوجه نقض‌ها نبوده است. مثلاً همین وضویی که آقای خوبی به آن ایراد می‌گیرند، در ذهن آخوند نبوده و فقط طهارت بدن و لباس در ذهن ایشان بوده است. لذا در موردی مثل طواف، اگر فرد با وضوی استصحابی طواف کند و بعد معلوم شود که وضو نداشته، همه می‌گویند که باید وضو بگیرد و طواف را دوباره انجام دهد و حتی اگر به شهر خودش برگشته، باید نایب بگیرد که طواف را انجام بدهد. این موارد دلیل خاص داشته و مرحوم آخوند به موارد دلیل خاص توجه نکرده است.

خلاصه‌ی کلام اینکه ما برای اجزاء باید دنبال دلیل از معصوم (علیه السلام) بگردیم. طبق قواعد عقلی، حق با آقای خوبی است و اگر با قواعد عقلی پیش برویم، شخص چه با اصول عملیه و چه با قاعده‌ی طهارت پیش برود، در واقع کاری نکرده است. اما از نظر شرعی، باید بگردیم که آیا این همه زحمت و عرق ریختن ما هیچ است و شارع بر آن ارزشی قائل نیست؟ این بحث مهم است که ما ببینیم که شارع در کجا توسعه داده و در کجا توسعه نداده است. این مثال‌هایی که آخوند می‌زند، دائمی و در همه جا نیست. اشکال‌های آقای خوبی هم دائمی و در همه جا نیست. لذا باید به ادله مراجعه کنیم. می‌بینیم که شارع در برخی از موارد توسعه داده و در برخی از موارد توسعه نداده است. که ان شاء الله دنباله‌اش را جلسه بعد خواهیم داشت.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه هفتم، ۱۳۹۵/۰۶/۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحت راجع به اشکال مرحوم خوئی (ره) بر آخوند بود که اصول عملیه نمی تواند اجزاء را درست کند، به دلیل اینکه نهایت کاری که اصول عملیه می کند، برای شما حکومت ظاهری درست می کند. حکومت ظاهری به این معناست که تا مادامی که کشف خلاف نشده، این حکم در حق شما هست. ولی وقتی کشف خلاف شد، کشف می کنیم که عمل شما از اساس مطابقت با واقع نداشته و این عمل باطل است. لذا اصول عملیه نمی تواند سبب اجزاء شود.

ایشان در ادامه اشکال نقضی داشت به اینکه اگر کسی با وضوی استصحابی نماز خواند و بعد کشف خلاف شود، هیچ فقیهی حتی آخوند فتوا به اجزاء نداده است. اگر با استصحاب طهارت بدن یا لباس نماز بخواند و بعد کشف خلاف شود، آیا می گوید که این لباس و یا بدن پاک است؟ یا اگر با استصحاب ملکیت، بیع و شرائی واقع شود، بعد از کشف خلاف می توان گفت که این بیعی که واقع شد صحیح است و این بیع در ملک بوده است؟ این موارد، اشکالات نقضی مرحوم خوئی (ره) بر مرحوم آخوند بود.

ما پاسخ دادیم که آخوند می فرماید تا مادامی که کشف خلاف نشود، این حکم هست. اما بعد از کشف خلاف، موضوع عوض می شود. موضوع اصول عملیه، جهل و شک است. وقتی که کشف خلاف شد، جهل و شک از بین رفته اند. مثلاً فرد در گذشته، ظاهراً طاهر بود ولی الآن دیگر طاهر نیست. آن وقت ظاهراً مالک بود، ولی الآن مالک نیست. مرحوم آخوند نمی گوید که آن حکم بعد از کشف خلاف باقی است. ایشان می گوید تا مادامی که کشف خلاف نشده، وظایف آن بوده است و هنگامی که کشف خلاف شد، وظایف عوض می شود. شخصی که به وظیفه اش عمل کرده، چیزی به گردنش نیست.

بیان آخوند مطابق قاعده است. اگر قاعده ی طهارت می گوید «کل شیء لک طاهر» شما را طاهر فرض کرده و به عبارت دیگر به شما گفته است «شما چه طهارت واقعی داشته باشی و چه طهارت تبعیدی». معنای طهارت تبعیدی این است که فرد به حکم شارع طاهر است. وقتی که شارع به من گفت «نماز بخوان در حالی که طاهر هستی» خب یا طهارت وجدانی دارم و یا طهارت به حکم شارع. اینکه می گوید «کل شیء لک طاهر حتی تعلم» من را طاهر حساب می کند. پس نماز در طهارت است و وظیفه ی من نماز با طهارت بود و شارع مقدس هم گفت که «تو طاهر هستی» و اگر شخص طاهر، نمازش را بخواند، همراه با شرایط است.

در مورد وضو می گوئیم که دلیل خاص داریم. آخوند هم می گوید که مادامی که دلیل خاص بر خلافش نباشد. من یک قاعده می دهم و هر کجا که به وسیله ی آیه یا روایتی خلافش ثابت شد، دست از این قاعده برمی دارم. وقتی که شارع می گوید «کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام» تا زمانی که شما علم به حرمت ندارید، برای شما حلال است. یعنی در حقیقت شارع می گوید حلال دو نوع داریم: یکی حلال وجدانی، یکی حلال تبعیدی. و الا گفتن «کل شیء لک حلال» و «کل شیء لک طاهر» لغو خواهد بود. معنای حکومت این است که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو است. اگر «صل متطهراً»، را نگفته

باشد «کل شیء لک طاهر» چه فایده‌ای دارد؟ فایده‌ی دلیل حاکم، در صورتی است که دلیل محکومی داشته باشیم و الا دلیل حاکم لغو خواهد بود.

نسبت به مالکیت هم باید گفت که این فرد تا زمانی که کشف خلاف نشده، تعبداً مالک است. وقتی که کشف خلاف شد، معلوم می‌شود که از حالا به بعد مالک نیست. خب عقدهایی که قبلاً انجام داده، حکمش چیست؟ چون که مقصود از بیع، صرف ایجاب و قبول نیست. بلکه در روایات و امثال آن، مقصود از بیع، نقل و انتقال است. نقل و انتقال تا اینجا ظاهراً در ملک بوده است. حالا با توجه به اینکه نقل و انتقال ادامه دارد (این پول از جانب من نزد شما آمده و آن شیء از جانب شما به من رسیده است. یعنی دائماً در طول زمان، پول و جنس در حال گردش است) الان که کشف خلاف شد، معلوم می‌شود که آن شیء در ملک من نبوده و به واسطه‌ی نبودن آن شیء در ملک من، بیع فضولی می‌شود و باطل هم نمی‌شود. در بیع فضولی، اگر مالک اصلی اجازه کرد صحیح است. شما نمی‌توانید بگویید که بیع باطل است و الا باید بیع فضولی را هم کنار بگذارید.

آنچه که به نظر می‌رسد، این است که مرحوم آخوند (ره) چند مثال را در شرح دید و مشاهده که در آنها اجزا هست. لذا گفت «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد». ایشان در باب نجاست، مشاهده کرد که اگر شما استصحاب طهارت کردی، شارع گفته است که نماز صحیح است و اعاده لازم نیست. یعنی بعضی از اجزاء و شرایط را دید که در صورت علم به آنها، شرط و جزء هستند، اما در صورت جهل و سهو نسبت به آنها، شرط یا جزء نیستند، این مطلب را به تمام ابواب فقه از عبادات و معاملات سرایت داد.

نکته: مرحوم آخوند در تمام اصول قائل به اجزا نیست. بلکه ایشان در اصولی که حکم ساز هستند، قائل به اجزاست. این را هم بدانید که آخوند قاعده‌ی حلیت و طهارت را اصل عملی می‌داند و نه قاعده‌ی فقهی. قاعده‌ی طهارت و حلیت، طهارت و حلیت را می‌سازند. اما اگر در جایی برائت جاری شد، با برائت نمی‌توان حکم ساخت. چرا که برائت فقط حکم واقعی را از گردن شما برمی‌دارد. تنجیز و فعلیت حکم واقعی را از شما دور می‌کند، اما برای شما حکمی جعل نمی‌کند. قاعده‌ی طهارت «مشکوک الطهارة» را می‌گوید طاهر است. قاعده‌ی حلیت «مشکوک الحلیة» را می‌گوید حلال است و حکم جعل می‌کند. اما «رفع ما لایعلمون» می‌گوید هر آنچه را که نمی‌دانی، از تو برداشتیم. مثلاً سیگار کشیدن را نمی‌دانیم حلال است یا حرام، اگر به قاعده‌ی برائت تمسک کنیم، می‌گوید «تو آزاد هستی» اما نمی‌گوید سیگار کشیدن حلال است. «اصالة التخییر» برای ما حکم درست نمی‌کند. لذا این نسبتی که مرحوم خوئی (ره) و دیگران به آخوند داده‌اند که «آخوند در اصول قائل به اجزاست و در امارات قائل به اجزا نیست» صحیح نیست.

همانطور که قبلاً گذشت آخوند تصریح کرده است که «والتحقیق أن ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و کان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه کقاعدة الطهارة أو الحلیة بل و استصحابهما فی وجه قوی» ایشان می‌گوید چند خصوصیت باید وجود داشته باشد. این اصل جاری شود که برای فرد موضوع تکلیف یا متعلق تکلیف را درست کند و این اصل به گونه‌ای باشد که به شما بگوید شرط آن تکلیف موجود است. شرط آن تکلیف چه بود؟ طهارت بود. «کل شیء لک طاهر» می‌گوید تو طاهر هستی. شرط آن تکلیف، حلیت بود. «کل شیء لک حلال» می‌گوید خوردن برای تو حلال است. بعد ایشان می‌گوید «و استصحابهما» آن هم استصحاب طهارت و حلیت. به نظر مرحوم آخوند، استصحاب عبارت است

از «جعل حکم مماثل»؛ یعنی حکمی مثل حکم واقع در حق مکلف جعل می‌شود.

بنابراین به آقای خویی عرض می‌کنیم که مرحوم آخوند (ره) وقتی که جعل حکم مماثل می‌داند، می‌گوید در این گونه موارد، شما به وظایف عمل کردی. وظیفه‌ی شما اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهری بوده است و شما این عمل را انجام دادید. منتهی انصاف مطلب این است که احصاء و شمارش آخوند، احصاء و شمارش کاملی نبوده است. ایشان مواردی را در عبادات دیده و مسئله را به تمام ابواب معاملات و عبادات سرایت داده است.

ما نمی‌توانیم با دیدن دو یا سه مورد، بگوییم چون در اینجا جعل حکم کرده و به لسان تحقق موضوع هم هست، پس اجزاء هست. باید همه‌ی موارد را دید. بله، برخی از موارد هستند که شارع مقدس، در برخی از شرایط و اجزاء توسعه داده است. مثلاً سوره را فرموده جزء است به شرط اینکه یا عالم باشی یا ذاکر. ممکن است انسان عالم باشد ولی ذاکر نباشد. لذا اگر شما فراموش کردی سوره را بخوانی و به رکوع رفتی، نمازت صحیح است. یا مثلاً شخصی نمی‌داند که سوره جزء نماز است و فقط حمد را خواند، نمازش صحیح است. حتی خود سوره‌ی حمد را (علیرغم اینکه گفته شده «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب») اگر شما در رکعت سوم یا چهارم امام جماعت برسید که وظیفه، خواندن حمد است، اما حواست نبود و به جای آن تسبیحات اربعه را خواندی و یا ساکت بودی که امام به رکوع رفت و در رکوع یاد آمد که وظایف حمد بوده است، همه‌ی فقها بالاتفاق گفته‌اند که نمازت صحیح است.

از این گونه موارد که شارع در جزء توسعه داده است و گفته است «این جزء در صورتی که عالم یا ذاکر باشی، جزء است». اما در صورتی که عالم یا ذاکر نباشی، نماز صحیح است. نسبت به طهارت لباس و بدن گفته است که در صورتی که عالم باشی، شرط است. اما اگر عالم نباشی و ندانی و جاهل باشی، آن را شرط ندانسته است. یا مثلاً شخصی که در مدینه لباس احرام پوشیده و همراه با کاروان به مسجد شجره رفت و در آنجا به سبب غفلت، محرم نشد. این فرد به مکه آمده و تمام اعمال را انجام داده و روز آخر که قصد بازگشت به وطن دارد، یادش می‌آید که در مسجد شجره محرم نشده است. در مورد چنین فردی از امام معصوم (علیه السلام) سؤال شد و حضرت فرمودند: «حج این فرد صحیح است». آیا بالاتر از احرام که رکن در حج است داریم؟ ولی این رکن در صورتی است که شخص، متذکر باشد.

تذکر: آنچه تا اینجا گفتیم این بود که مرحوم آخوند، چون در ذهنش بوده است که در موارد زیادی اجزا هست، خیال کرده در تمام موارد اجزاست. لذا در اصول عملیه قائل به اجزا شده است و بعد هم یک توجیه درست کرده که این اصول عملیه، بر ادله‌ی واقعیه حکومت دارد و به همین دلیل در آن شرط یا جزء توسعه می‌دهد و در نتیجه اصول عملیه سبب اجزاست. در حالی که نقض‌های آقای خویی فقط این را می‌گوید که آقای آخوند، این چند مورد که در ذهن شما بوده، کامل نیست و مورد خلافتش را داریم.

اشکال: آنچه در تبیین حرف آخوند فرمودید که «تا به الآن حکم این بوده و از این پس معلوم شده که حکم، این نیست»، طبق این نظر باید در مورد ملکیت گفت که اگر قبل از کشف خلاف، نمائی حاصل شده باشد، آن نماء برای این شخص است. پاسخ: نماء از آثار ملکیت واقعیه بوده و برای مالک واقعی است. لذا در بیع فضولی و یا در بیع کسی که خیال می‌کند این جنس مال خودش است و آن را می‌فروشد، نماء برای مالک اصلی است. چون نماء تابع عین است و عین برای هر کسی باشد،

نماء هم برای اوست.

حرف ما این است که نیمی از بیان آخوند درست است و نیمی از بیان آقای خوبی. اگر واقعاً اصول عملیه حکومت درست کند، باید قائل به اجزا شویم. اما در بعضی از موارد اصول عملیه یا قواعد فقهیه که در موردش شک وجود دارد، شارع می‌گوید باید عمل را دوباره انجام دهی. پس معلوم می‌شود آنچه که آخوند تصور کرده، استقصاء تام نبوده است. ما گفتیم که احتمال می‌دهیم آخوند از این مواردی که دیده، حکم را در کل جاری کرده که این تمام است.

از طرفی اشکالات آقای خوبی هم تمام نیست. چون در بعضی از این اشکالاتی که ایشان مطرح کرده، بالخصوص دلیل بر اجزاء داریم.

برای تأیید این مطلب یک نمونه هم از مرحوم امام (ره) ذکر می‌کنیم. امام (ره) کتابی دارند به نام «کتاب الخلل فی الصلوة» که در آن می‌فرماید: «اگر یک خللی در نماز واقع شد و این خلل، یا به سبب جهل نسبت به حکم باشد (مثلاً نداند که سوره واجب است) یا به سبب جهل نسبت به موضوع تکلیف باشد. این جهل هم می‌تواند عن تقصیر باشد (جاهل مقصر) یا عن قصور باشد (جاهل قاصر)». ایشان در ادامه مثال می‌زنند به اینکه انسان اجتهاد کند و اجتهاد هم طبق روش درست پیش رفته است، اما به جای اینکه به راه صحیح برود، خطا رفته است. شخص زحمتش را کشیده اما اشتباه کرده است. یا شخصی تقلید صحیح کرده، اما الآن یا نظر مجتهد عوض شده یا مجتهد از عدالت ساقط شده و یا از دنیا رفته است. ایشان در ادامه می‌فرمایند «این خلل، چه خلل زیاده باشد و چه خلل نقیصه باشد و چه خلل رکنی باشد و یا غیر رکنی باشد». امام (ره) تمام شقوق متصور در مسأله‌ی خلل صلوة را مطرح کرده و می‌گویند: «حدیث رفع دلالت دارد بر اینکه عمل در همه‌ی این موارد صحیح است، مگر در بعضی موارد (ارکان) که معارض دارد که در آن موارد، از حدیث رفع دست برمی‌داریم».

حدیث رفع (رفع ما لا یعلمون) هم جهل قصوری را شامل می‌شود و هم جهل تقصیری را. هم شامل زیاده می‌شود و هم نقیصه. هم رکن را در بر می‌گیرد و هم غیر رکن را. هم جزء را شامل می‌شود و هم شرط را. هم جهل به حکم را در بر می‌گیرد و هم جهل به موضوع را.

ایشان می‌فرمایند که حدیث رفع، به بیانی که قبلاً گفتیم دلالت بر صحت عمل دارد. آن بیان این بود که «اقیموا الصلوة» و «رفع ما لا یعلمون» را که به هم ضمیمه کنیم، نتیجه‌اش این می‌شود که مأمور به، غیر از آنچه که رفع شده هست. مثلاً اگر سوره را ندانی، مأمور به شما، نماز بدون سوره است. یا مثلاً اگر شرطی را ندانی، مأمور به شما، نماز بدون آن شرط است.

حرف امام، دقیقاً حرف آخوند است. ایشان می‌گویند که شما الآن وظیفه‌ات این است که در این لباس که طهارتش به حکم شارع است، نماز بخوانی. شما به وظیفه‌ات عمل کردی و عقل می‌گوید آنچه را که موظف بودی انجام دادی، پس عملت صحیح است.

بنابراین بیان مرحوم امام (ره) مؤید بیان مرحوم آخوند است؛ یعنی امام (ره) می‌فرمایند که دلیل رفع، بر ادله‌ی اولیه حکومت دارد و هنگامی که بر ادله‌ی اولیه حکومت داشت، می‌گوید مکلفین دو دسته هستند: یک دسته که واجد شرایط و اجزاء هستند، وظیفه‌شان صلوة واجد اجزاء و شرایط است. دسته‌ی دیگر که جهلاً واجد شرایط و اجزاء نیستند، وظیفه‌شان ماعدای جهلشان هست. به عبارت دیگر، به آنچه که علم دارند مکلف هستند و نسبت به آنچه جاهلند، مکلف نیستند. خب

وقتی که من به طهارت واقعی مکلف نبودم و نمازم را با طهارت ظاهری خواندم، آیا وظیفه‌ام را انجام داده‌ام یا نه؟ طبق بیان امام، اصلاً من در حین جهلم مکلف به امر واقعی بوده‌ام یا نه؟ خب وقتی که مکلف به امر واقعی نبوده‌ام، بعد که کشف خلاف می‌شود، از حین کشف خلاف، چون علم پیدا می‌کنم، به حکم واقعی مکلف می‌شوم. اما قبل از آن مکلف به واقع نبوده‌ام. لذا اگر وقت گذشته، فوت واقع صدق نمی‌کند و اگر وقت باقی است، باید این تفصیل را داد که اگر بگوییم ما بین الحدین مکلفیم، وقتی که کشف خلاف شد مکلف به واقع می‌شوید و چون عملی که انجام دادید مطابق با واقع نیست، باید آن را اداء کنید. اما اگر وقت گذشته باشد، من مکلف به واقع نبوده‌ام که فوت واقع صدق کند و دلیل قضاء می‌گوید «اقض ما فات». باید فوت واقع صدق کند، در حالی که من در وقت واقع، مکلف نبوده‌ام تا صدق «فوت واقع» کند و قضا بر من واجب باشد.

اشکال: لازمی حرف شما این است که تکلیف را مختص به عالم بدانید و اگر چنین باشد، دور لازم می‌آید.

پاسخ: معنای تکلیف این است که «فرد در کلفت و زحمت بیفتد». آنچه که مشترک بین عالم و جاهل است، حکم انشائی است. حکم انشائی تا به فرد نرسد، تکلیفی بر گردن او نمی‌آید. لذا در روایات آمده است که هنگامی که حضرت ولیعصر (عجل الله فرجه) تشریف می‌آورند، بسیاری از احکام را می‌آورند. آیا نسبت به احکامی که نزد ایشان است و ما الآن خبر از آن نداریم، مکلف هستیم؟ نه. علم، سبب می‌شود که کلفت حاصل شود.

نگویید که تکلیف مشترک بین عالم و جاهل است. بلکه بگویید حکم انشائی مشترک است. حکم، یک مرحله‌ی انشاء دارد و یک مرحله‌ی فعلی. آن چه را شارع می‌تواند بر آن عقاب و مؤاخذه کند، حکم فعلی است. پس احکام، مشترک بین عالم و جاهل هست ولی تکلیف نیست. تکلیف، مختص به عالم است و هیچ کس نمی‌تواند در این مطلب شبهه کند. چرا که تکلیف، کلفت می‌آورد و این کلفت و زحمت را اگر انجام ندهی، مستحق عقاب هستی. خب من که علم به تکلیف ندارم، کلفتی بر من نیامده و وقتی که کلفتی نیامده باشد، چطور مستحق عقاب باشم. بنابراین حکم واقعی انشائی، مشترک بین عالم و جاهل است. این حکم واقعی اگر به مرحله‌ی فعلیت نرسد، در همان مرحله‌ی انشاء باقی می‌ماند و شارع با آن نمی‌تواند من را مؤاخذه کند. تا من علم به آن پیدا نکنم که در حق من فعلیت پیدا نمی‌کند. لذا فعلیت حکم به وصول دو چیز است: (۱) حکم به من برسد. (۲) موضوع بر من محرز باشد. لذا اگر شما بدانید که شراب حرام است ولی ندانید که این ظرف شراب است و آن را بخورید، آیا عقاب می‌شوید؟ نه. یا مثلاً بدانید که این مایع خمر است ولی ندانید که خمر در شریعت اسلام حرام است. آیا اگر آن را بخورید، عقاب می‌شوید؟ نه.

پس آن چه را که آخوند می‌گوید و بحث را روی آن برده، حکم فعلی است. ولی آقای خوبی خلط کرده و بحث را روی حکم انشائی برده است که بین این دو تفاوت بسیاری وجود دارد.

ان شاء الله جلسه‌ی بعد اشکال حلی آقای خوبی بر مرحوم آخوند را بیان کرده تا ببینیم آیا وارد هست یا نه؟

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه هشتم، ۱۳۹۵/۰۷/۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

* اشکال حلی مرحوم خوبی (ره) بر مرحوم آخوند:

شما می‌گویید که قاعده‌ی حلیت، قاعده‌ی طهارت و استصحاب حلیت و استصحاب طهارت، مفید حکم ظاهری است، بدین معنا که وقتی انسان نسبت به واقع شک یا جهل دارد، شارع مقدس برای او حکم ظاهری را وضع کرده است. سؤال ما از آخوند این است که وقتی من شک دارم که لباس پاک است یا نجس و استصحاب یا قاعده‌ی طهارت می‌گوید که تو پاک هستی، آیا حکم واقعی هست یا حکم واقعی نیست؟ به عبارت دیگر، الآن که من در حال جهل و شک هستم و حکم ظاهری من طهارت یا حلیت است، آیا واقع هست یا واقع به هم می‌خورد؟

جواب سؤال این است که انقلابی ایجاد نمی‌شود و واقع، تغییری پیدا نمی‌کند. علت این که واقع به هم نمی‌خورد و هم می‌تواند حکم واقعی در حق من باشد و هم حکم ظاهری، این است که احکام تضاد ندارند (با هم ضدیتی ندارند).

* علت عدم تضاد احکام با یکدیگر:

احکام، امور اعتباری هستند و اعتباریات با هم هیچ درگیری ندارند. اجتماع ضدینی که گفته می‌شود محال است، اجتماع ضدین در خارج از ذهن و در تکوینات است. و الا اگر در اعتباریات هم محال بود، حتی تصور آن در ذهن ممکن نبود و چطور می‌توانستید معنای محال را بر آن حمل کنید؟ پس این تضاد بین امور تکوینی موجود در خارج است. اما امور اعتباریه، واقعیتی جز اعتبار ندارند. مثلاً قانون مدنی را مشاهده کنید که چندین هزار قانون در آن نوشته شده است. همه‌ی این قوانین حکم اعتباری هستند که یکجا جمع شده‌اند. فردی هم که حقوقدان باشد، تمام این قوانین را بلد است. خب در ذهنش تمام قوانین را موجود دارد و در کتاب قانون هم نوشته شده است. اینها امور اعتباری هستند که با هم ضدیتی ندارند. آن چه که مشکل دارد، در خارج است. در خارج است که مثلاً عمامه نمی‌تواند هم سفید باشد و هم سیاه. یعنی اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین به لحاظ واقع و خارج محال است، اما به لحاظ ذهن، شما می‌توانید آن را تصور کنید. بنابراین معقول نیست که بین احکام، مضاده و تنافی باشد.

* ارتباط این مطلب با بحث ما:

از یک طرف می‌گوییم که «کل شیء لک حلال» یا «کل شیء لک طاهر» می‌گوید این بر شما حلال یا طاهر است و فرض این است که بعداً کشف خلاف می‌شود و معلوم می‌شود که نجس یا حرام بوده است. خب شما می‌گویید چگونه من در آن واحد هم حکم حرمت داشته باشم و هم حکم حلیت؟ این لازمه‌اش اجتماع ضدین است. هم حکم طهارت داشته باشم و هم حکم نجاست، لازمه‌اش اجتماع ضدین است و مرحوم آخوند (ره) در بحث اجتماع امر و نهی، یکی از مقدماتی که با آن امتناع را اثبات کرد، گفت «لاریب فی مضادة الاحکام» یعنی احکام با هم ضد هستند و وقتی احکام با هم ضد بودند، نمی‌شود که

نماز جمعه هم در حق فرد واجب باشد و هم حرام.

آقای خوبی می‌فرماید: احکام با هم هیچ‌گونه تضادی ندارند. لذا شما می‌توانید هم حکم حلیت ظاهری را داشته باشید و هم حکم حرمت واقعی را و این دو حکم با هم ضدیتی ندارند که ممتنع باشند.

مضاده و منافات از جانب یکی از این دو ناحیه است: یا به حسب مبدأ (علت حکم) است و یا به حسب منتهی. یعنی یا علل احکام با هم تضاد دارند و یا در مرحله‌ی منتهی که امتثال عبد باشد، تضاد واقع می‌شود. اما خود احکام فی نفسه تضاد ندارند.

نتیجه: تضاد که در احکام نبود، می‌توان گفت ای مکلف جاهل، این لباس تو ظاهر است ولی در واقع نجس است. هم حکم طهارت داری ظاهراً و هم حکم نجاست داری واقعاً. نتیجه‌ای که مترتب می‌شود این است که وقتی کشف خلاف شد، حکم واقعی گریبان فرد را گرفته بوده و گرفته است. لذا قائل به اجزاء نمی‌شویم. منتهی تا به این نتیجه برسیم، باید مقدمات این بحث فراهم شود.

ایشان می‌فرماید چون احکام اعتباری هستند، تضاد بین آنها معنا ندارد. آنچه می‌تواند تضاد داشته باشد، یا مبدأ حکم و علل احکام است یا در مرحله‌ی امتثال، عبد قدرت بر هر دو را ندارد.

به لحاظ مبدأ، چون ما (عدلیه) معتقدیم که احکام تابع مصالح و مفاسد است، اگر فعلی بخواهد مصلحت داشته باشد و همان فعل مفسده داشته باشد، اجتماع بین مفسده و مصلحت پیش می‌آید که محال است. لکن در مقام ما، این اجتماع هم نیست؛ زیرا مصلحت در احکام واقعیه در خود فعل مکلف است و مصلحت در احکام ظاهریه در جعل حکم است. بنابراین متعلق مصلحت در احکام واقعی و ظاهری تفاوت دارد. ما هم به همین خاطر گفتیم هیچ تنافی بین حکم واقعی و حکم ظاهری نیست (نه از ناحیه‌ی مبدأش و نه از ناحیه‌ی منتهی)؛ چرا که خود احکام تنافی ندارند. در مبدأ هم حکم واقعی، ناشی از مصلحت در فعل مکلف است و حکم ظاهری ناشی از مصلحت در جعل حکم ظاهری است. شارع برای اینکه شما متحیر و سرگردان نباشید، در ظرف جهل گفته است «کل شیء لک ظاهر». این «کل شیء لک ظاهر» مصلحت در خود جعل حکم است برای اینکه شما از تحیر و شک بیرون بیایید. اما نماز، مصلحت در درون خودش است. اگر شارع گفت «اقم الصلوة» و نماز را واجب کرد، در خود نماز خواندن مصلحت است. اما حکم ظاهری (یعنی فعل شما) مصلحتی ندارد، بلکه جعل حکم مصلحت دارد. مصلحتش چیست؟ این است که شما را از حالت تحیر و شک خارج کند.

خب در واقع به گردن شما نوشته شده است «نماز با وضوی واقعی» که حکم واقعی است. چون شما نسبت به اینکه وضو دارید یا نه مشکوک هستید، شارع به شما گفت که استصحاب کن. شما هم استصحاب کردید و نماز با وضوی استصحابی را انجام دادید. این نماز با وضوی استصحابی از دو حال خارج نیست: اگر شما واقعاً وضو داشته باشید، به واقع عمل کردی که در اینجا اصلاً اجزا معنا ندارد؛ چرا که شما واقع را آوردید. بحث اجزا در جایی است که کشف خلاف شود. وقتی که کشف خلاف شد، معلوم می‌شود که شما وضو نداشته‌اید. درست است که به شما اجازه دادند که نماز با وضوی استصحابی بخوانید، ولی این اجازه منافاتی با وجوب نماز با وضوی واقعی ندارد. دو تا حکم بر گردن شما بود. یکی نماز واقعی و یکی نماز ظاهری. شما نماز ظاهری را که انجام دادی و بعداً کشف خلاف شد، مشخص می‌شود که شما نماز واقعی را نیاوردی و هنگامی که آن را

نیاورده باشی، اجزا نیست (این به لحاظ مصلحت).

اشکال: اگر بنا باشد ما با فهمیدن واقع، بخشی از عباداتمان را دوباره انجام دهیم، پس جعل حکم ظاهری لغو است. چرا که یک کار اضافی بر گردن مکلف است، به این صورت که اول از شما می‌خواهد حکم ظاهری را انجام دهید و بعد دوباره انجام واقع را از شما می‌خواهد.

پاسخ: شما را در تحیر رها کنند که ندانید چه کار کنید بهتر است یا اینکه شما را از تحیر بیرون آورند و خیالتان آسوده باشد. باید توجه داشت که حکم ظاهری در صورتی که کشف خلاف شود، باید دوباره آن عمل را انجام داد. چه بسا شما سی سال از یک مرجعی تقلید کردید و خدای ناکرده شما قبل از مرجعت از دنیا رفتی و فتوای مرجع هم عوض نشد. خب آیا فتوای مجتهد، حکم ظاهری هست یا نه؟ در صورتی که کشف خلاف شود، در دسر ساز می‌شود. اما اینکه میلیون‌ها انسان را از تحیر نجات می‌دهد، خودش بهترین فایده است که شارع مقدس راهی را جعل کند که بندگان را از تحیر بیرون بیاورد.

اشکال: اصلاً لازم نیست که ما بحث کنیم که تضاد در احکام وجود ندارد. زیرا تضاد در جایی به وجود می‌آید که موضوع واحد، شیء واحد در آن واحد باشد. ولی در اینجا موضوع دوتا است. یکی در ظرف علم است و یکی در ظرف جهل. اصلاً تضادی نیست که ما بگوییم در اعتباریات تضاد عیبی ندارد.

پاسخ: این اشکال وارد است و ما هم همین اشکال را بر ایشان کرده‌ایم. چرا که لازم نبود این همه مقدمات طویله طی شود. ان شاء الله پس از اینکه حرف ایشان تمام شد، بیان خواهیم کرد.

اشکال: یکی اینکه وقتی ما گفتیم حکم ظاهری وظیفه‌ی مکلف است و به این حکم ظاهری عمل کرد، به وظیفه‌اش عمل کرده است. یکی هم اینکه همانطور که قبلاً فرمودید اگر ما بگوییم بر جاهل دو تا وظیفه باشد و بر عالم یک وظیفه باشد، این منافات دارد با جعلی که شارع مقدس قرار داده است.

پاسخ: این اشکالات پس از اینکه حرف ایشان تبیین گردید، مطرح خواهد شد.

ایشان می‌فرماید: با بیانی که کردیم، مشخص می‌شود که تنافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی نیست. ما ملتزم می‌شویم که حکم ظاهری در حق شخص جاهل هست و این منافاتی ندارد با اینکه ملتزم شویم به اینکه حکم واقعی در حقش هست. البته ایشان یک نکته‌ای را بیان می‌کند که باید دید آیا تناقض هست یا نه؟ ایشان می‌فرماید در موارد وجوب حکم ظاهری، امتثال حکم واقعی بر مکلف واجب نیست. در موردی که امتثال حکم واقعی بر فرد واجب باشد، حکم ظاهری در کار نیست. یعنی فرد از دو حال خارج نیست: یا به واقع رسیده است که حکم واقعی بر گردنش هست و اگر به واقع نرسیده باشد، حکم ظاهری بر گردنش هست. وقتی که واقع به گردن فرد باشد (به آن رسیده باشد) جایی برای حکم ظاهری نیست (پس اجتماع حکمین نشد) و هنگامی که فرد حکم واقعی را نداند، مکلف به امتثال حکم ظاهری است و امتثال حکم واقعی بر او واجب نیست.

ایشان در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کند که بین حکم واقعی و ظاهری تنافی نیست و ما می‌توانیم ملتزم شویم به اینکه حکم واقعی بر گردن مکلف جاهل هست، علاوه بر حکم ظاهری. علت اینکه ایشان این حرف را می‌زند این است که از تصویب رهایی پیدا کند. تصویبی که اجماع بر بطلانش وجود دارد؛ زیرا اگر شما بگویی «حکم واقعی برای من که جاهل

هستم، این حکم ظاهری است و حکم واقعی برای آن فرد که علم به واقع دارد، آن واقع است»، لازم‌اش این است که حکم واقعی در حق شما منقلب شده باشد. مثلاً برای شما وضوی واقعی حکم واقعی باشد و برای من وضوی استصحابی حکم واقعی باشد. اگر خیلی بخواهیم خوشبینانه صحبت کنیم، تصویب معتزلی می‌شود. بدین معنا که حکمی نوشته شده و این حکم با فتوای مجتهد عوض می‌شود.

ما برای اینکه از این تصویب‌رهایی پیدا کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم فردی که جاهل است، مثل فرد عالم است و حکم واقعی در حق هر دو هست. منتهی شخصی که عالم است، در مقام امتثال مکلف به حکم واقعی است و آن فردی که جاهل است، در مقام امتثال مکلف به حکم ظاهری است. لذا جمعی بین این دو پیش نمی‌آید.

ایشان دوباره همان مثال را تکرار می‌کند که اگر شخصی با لباس نجسی که ظاهراً پاک هست، نماز خواند. خودش نمی‌داند که در لباس نجس نماز خوانده است، ولی نماز او واقعاً شرط را نداشته است. شخصی که در واقع وضو نداشته و با استصحاب نماز را خوانده است، آیا نماز را با شرطش آورده است؟ نه. منتهی نمی‌دانسته که شرط را نیاورده است. اگر این ندانستن تا آخر عمرش ادامه یابد، نمازهایی که خوانده معذور بوده است. اما اگر کشف خلاف شد، شمایی که مکلف به واقع هستید و واقع را نیاورده‌اید، اگر اداء جا دارد، باید ادا و الا باید قضا را بجا آورید.

آقای آخوند (ره) گفت «کل شیء لک طاهر» یا «کل شیء لک حلال» می‌گوید: «ای فرد جاهل، ای فرد شاک، تو که شک در طهارت داری، طاهر هستی» و این طاهر «وٹیابک فطهر» را توسعه می‌دهد، به این صورت که در نزد مولی، طهارت دو نوع است. اگر فقط گفته بود «وٹیابک فطهر» شما می‌گفتید که طهارت یک چیز بیشتر نیست و طهارت این لباس باید وجداناً احراز شود. اما اینکه گفت «کل شیء لک طاهر»، طهارت را برای شما توسعه داد. یعنی من شارع، شما را مکلف کردم به نماز در لباس طاهر. در نزد هم من طاهر کسی است که وجداناً طاهر باشد یا به برکت قول من طاهر باشد. قول من «کل شیء لک طاهر» است. این «کل شیء لک طاهر» «وٹیابک فطهر» را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند. حکومت این بود که یک دلیل، نظر به دلیل دیگر داشته باشد، به طوری که اگر آن دلیل نباشد، جعل این دلیل لغو باشد. اگر شارع حکم شک بین رکعت دو و سه، یا بین سه و چهار و یا بین چهار و پنج را نگفته بود و می‌گفت «لا شک لکثیر الشک»، معنایی نداشت. اگر شک احکامی نداشت، معنا داشت که بگوید «لا شک لکثیر الشک». اگر مولی نگوید «اکرم العالم»، معنا دارد که بگوید «ولد العالم عالم»؟ نه. زیرا «ولد العالم عالم» به چه دردی می‌خورد؟ اگر بگوید «اکرم العالم»، از «ولد العالم عالم» می‌فهمیم که همانطور که باید پدر را اکرام کنیم، فرزند را هم باید اکرام کنیم. اما اگر «اکرم العالم» نباشد، «ولد العالم عالم» معنایی نخواهد داشت و گفتنش لغو خواهد بود.

آقای آخوند می‌فرماید این که شارع مقدس فرمود «کل شیء لک طاهر» و «کل شیء لک حلال» نظر به ادله‌ی اولیه دارد و در آنها توسعه می‌دهد؛ چون نتیجه‌ی حکومت گاهی توسعه است و گاهی ضیق است. نتیجه‌اش در اینجا توسعه است و تضییق نیست. یعنی می‌گوید شما وقتی نماز می‌خوانی، نمازت طبق شرایط است.

آقای خوبی می‌فرماید: بله ما هم قبول داریم، ولی حکومت، حکومت ظاهریه است. حکومت ظاهریه موقت است و دائمی نیست. وقتی که دائمی نبود، شما باید فراغ ذمه را دائماً احراز کنی نه موقتاً. این حکم واقعی که از طرف شارع جعل شد،

گریبان عالم و جاهل را گرفت (چون گفتیم که احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند). این حکومت ظاهری می‌گوید «الآن تو شرط را داری». اما نماز که تمام شد و بعداً کشف خلاف شد، حکم واقعی می‌گوید «من هنوز سر جای خودم هستم». بعد از کشف خلاف، دیگر حکومتی نیست. لذا نمی‌توانیم به آن فرد بگوییم «تو طاهر هستی» یا «تو وضو داری». آقای آخوند، آیا شما ملتزم می‌شوید که این فرد وضو دارد یا لباسش پاک است؟ این حکم تا مادامیست که کشف خلاف نشده باشد و هنگامی که کشف خلاف شد، می‌بینید که حکم واقعی سر جای خودش هست و باید بر طبق آن عمل کنید.

ایشان دوباره همان صحبت‌ها را تکرار می‌کند که این قاعده‌ی طهارت و استصحاب و قاعده‌ی حلیت، حکم را در مورد شک و جهل برای شما ثابت می‌کند و بعد که کشف خلاف شد، شما می‌فهمید که عملت فاقد شرط یا جزء بوده است. لذا اگر بخواهد اجزا باشد، محتاج به دلیل هستید. ایشان چندین مرتبه همان مطالب را تکرار می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که «مقتضای قاعده این است که فرد تا وقتی جاهل است، به حکم عمل می‌کند و هنگامی که رفع جهل یا شک شد، می‌فهمد که واقع گریبانش را گرفته و واقع را نیاورده است. لذا اگر بخواهد اجزا باشد، محتاج به دلیل هستیم. در باب صلوة اجزا هست؛ زیرا دلیل داریم. اما در غیر صلوة از عبادات و معاملات، دلیلی نداریم».

می‌توانید این طور بگویید که همانطور که مرحوم آخوند در امارات قائل به اجزاء نشد و گفت «اماره یک چراغ است و واقع ساز نیست و هنگامی که کشف خلاف شد، مشخص می‌شود که واقع سر جای خودش هست»، اصول عملیه هم مثل اماره است و این تفصیل وجهی ندارد.

* رد کلام مرحوم خوئی (ره):

بیان مرحوم خوئی (ره) با طول و تفصیلش بیان شد و ردّ ایشان کار بسیار آسانی است. ما از ایشان سؤال می‌کنیم آیا شخصی که جاهل است، در ظرف جهلش مکلف به واقع هست یا نیست؟ در جلسه‌ی گذشته هم عرض کردیم که یک بحث، حکم انشائی است و یک بحث، تکلیف است. تکلیف در صورتی است که شخص، عالم به حکم و موضوع باشد. اگر من علم به حرمت خمر داشته باشم ولی ندانم که این مایع خمر است، آیا من مکلف به اجتناب از این مایع هستم؟ نه. اگر می‌دانم که این مایع خمر است، ولی (مثلاً به دلیل تازه مسلمان بودن) نمی‌دانم در اسلام خمر حرام است، آیا من مکلف به اجتناب از این خمر هستم؟ نه.

چه زمانی تکلیف هست؟ (تکلیف یعنی کلفت و مشقت. یعنی به گونه‌ای که اگر انجام ندادی، مولی می‌تواند شما را عقاب کند و اگر آن را انجام دادی، مستحق ثواب هستی). کسی که نسبت به واقع جاهل است، حکم در حقش هست. اما آیا حکم فعلی است؟ خود شما تصریح کردید که «در موارد وجود حکم ظاهری، امتثال حکم واقعی بر مکلف واجب نیست». اگر من در ظرف جهل، مکلف به حکم واقعی نیستم، از زمان کشف خلاف، مکلف به حکم واقعی می‌شوم. اگر وقت گذشته باشد و من متوجه شوم که روزه‌هایی که گرفته‌ام مشکل دارد یا نمازهایی که خواندم مشکل دارد و این مشکل هم از ناحیه‌ی من نبوده بلکه از ناحیه‌ی شارع بوده است؛ زیرا اگر شارع به من می‌گفت «ای فرد شاک، برو تحصیل طهارت کن»، آیا من نمی‌رفتم؟ اگر می‌گفت «تو که شک داری وضو داری یا نه، وضو بگیر» یا «تو که شک داری لباست پاک است یا نه، برو آن را تطهیر کن». خود شارع مقدس حکم را بر من جعل کرده است. ایشان مثال زد به قاعده‌ی حلیت و طهارت و استصحاب که در این

موارد، برای ما حکم جعل می‌کند؛ یعنی شارع می‌گوید «انت طاهر». من که جاهل به حکم واقعی هستم، در ظرف جهل یا شکم، آیا مأمور به واقع هستم یا نیستم؟ آیا واقع در حق من منجز هست یا نیست؟ اگر در آن زمان، من مکلف به این حکم واقعی نیستم، شما چطور می‌گویید که «تو کاری نکرده‌ای؟» حرف آقای خوبی این است که بعد از کشف خلاف، معلوم می‌شود فرد کاری نکرده است. آیا من به وظیفه‌ام عمل نکرده‌ام؟ آیا من با حکم ظاهری فقط معذور می‌شوم؟ یعنی اگر شارع به عقلاء بگوید: «تو فقط معذوری که به دستور ما عمل نکردی»، آیا عقلا به شارع نمی‌گویند: «دستورت آن چیزی بود که من عمل کردم. خود تو دستور دادی و گفתי طهارت را استصحاب کن، حلیت را استصحاب کن. از این دو قاعده استفاده کن. آیا خودت گفתי یا نه؟ آیا من خلاف آنچه گفته بودی عمل کردم؟» شارع می‌گوید: «تو خلاف عمل نکردی و به دستور من عمل کردی». اشکال دوم اینکه آیا من که به دستور شارع عمل کردم، مثل کسی هستم که نماز نخوانده است و می‌خواهد الآن نمازهایش را قضا کند؟ فرق بین من و کسی که اصلاً عبادت را انجام نداده چیست؟ آقای خوبی می‌گوید «آن فرد را به خاطر اینکه در وقت نماز نخوانده عقابش می‌کنند و من هم که به حکم ظاهری عمل کردم، فقط معذور هستم و به خاطر انجام ندادن حکم واقعی در وقت، عقاب نمی‌شوم». آیا عقلا به همین اندازه فرق اکتفا می‌کنند یا نمی‌کنند؟ معلوم است که اکتفا نمی‌کنند و می‌گویند فرد این عمل را انجام داده و باید به او مزد داد. مزدش این است که از او چشم پوشی کنیم. خودمان توسعه دادیم و گفتیم تو طاهر هستی. حالا به او بگوییم «تو نجس بودی و پاک نبودی». می‌گوید: «مولا! خود تو به من گفתי که در ظرف شک طاهر هستم. حالا به من می‌گویی که عملت شرط را نداشته است؟!». اینکه شما برای برطرف کردن لغویت حکم ظاهری، مصلحت تسهیل را درست می‌کنید، فایده‌ای ندارد. اینکه شارع فقط بخواهد مکلف را از ظرف تحیر خارج کند، کافی نیست؛ چراکه اگر به من نگفته بود «کل شیء لک حلال»، می‌رفتم بررسی می‌کردم که آیا این شیء حلال است یا نیست. یا اصلاً احتیاط می‌کردم و مثلاً لباس مشکوک الطهارة را کنار می‌گذاشتم. شارع توسعه داد و حالا بگوید که فرد هیچ کاری انجام نداده است.

نکته: اگر شما به ما اشکال کنید که در مورد وضو چه می‌گویید؟ می‌گوییم که در مورد وضو دلیل خاص داریم، اما در غیر وضو دلیل خاص نداریم.

اما در مورد کلام مرحوم خوبی (ره) درباره‌ی تضاد احکام باید گفت که بله، در عالم اعتبار تضاد نیست. آخوند هم اگر قائل به تضاد هست، در مقام فعلیت است. حکم اگر بخواهد فعلی باشد، تضاد دارد. حلیت با حرمت در مقام فعلیت تضاد دارد. لکن ما اصلاً احتیاجی به این بحث نداشتیم؛ چون بحث ما دائر مدار تضاد و عدم تضاد نبود. چراکه حکم فعلی این فرد یک چیز بیشتر نیست و اصلاً به مرحله‌ی تضاد نمی‌رسد.

آقای خوبی بیان دیگری در ردّ مرحوم آخوند دارند که ان شاء الله جلسه‌ی بعد مطرح می‌کنیم.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه نهم، ۱۳۹۵/۰۷/۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

همانطور که گذشت، مرحوم آخوند فرمود: در اصول عملیه همچون قاعده‌ی حلیت و طهارت و استصحاب این دو که جعل حکم شرعی می‌کند، قائل به اجزا هستیم. بیان ایشان هم دو کلمه بیشتر نبود و آن اینکه این شخص در ظرف جهلش به وظیفه‌اش عمل کرده و پس از کشف خلاف، وظیفه‌اش چیز دیگری است.

اینکه کشف خلاف می‌شود، بیانگر این نیست که حکم از اول در حق او این بوده است. من تا زمانی که در ظرف جهل هستم، حکم این است و هنگامی که کشف خلاف شد، از حالا به بعد حکم یک حکم جدید است و ارتباطی به ماقبل ندارد. به تعبیر دیگر، قانون شامل گذشته نمی‌شود. چرا که خود شارع حکم به طهارت فرد کرده است و یا حکم کرده که استفاده از فلان شیء بر فرد حلال است. از حالا که معلوم شد فرد طاهر نیست، حکم جدید در حق او معتبر است، ولی نسبت به قبل را خود شارع گفته است. او می‌توانست به من مکلف بگوید احتیاط کن و می‌توانست بگوید طهارت وجدانی احراز کن ولی نگفت.

مرحوم آخوند معتقد است که این اجزاء هم در شبهات حکمیه هست و هم در شبهات موضوعیه (قائل به اطلاق هستند). اشکالی که آقای خویی در اینجا دارند این است که می‌فرمایند: بعضی از قواعدی که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، مثل بینه^۱ یا قاعده‌ی ید^۲ و یا مثل قاعده‌ی سوق المسلمین^۳ اصلاً نمی‌توانند داخل در نزاع ما باشد.

اگر یادتان باشد، در محل نزاع در اجزاء این بحث را مطرح شد که ایشان معتقد بود در شبهات موضوعیه، بحث اجزاء راه ندارد. استدلال ایشان هم این بود که کسانی که قائل به اجزاء هستند به خاطر این است که قائل به تصویبند (بین اجزاء و تصویب ملازمه هست) و چون که اشعری و معتزلی در شبهات موضوعیه قائل به تصویب نیستند، پس قائل به اجزاء هم نیستند. ایشان در اینجا هم دوباره بر مرحوم آخوند اشکال می‌کند که در شبهات موضوعیه، فرقی نمی‌کند که اماره قائم شود یا اصول عملیه. این اماره یا اصول عملیه، انقلاب ایجاد نمی‌کنند که واقع تغییر پیدا کند. اماره اگر گفت این لباس پاک است، اگر در واقع نجس باشد، با قیام اماره پاک نمی‌شود. اگر اماره گفت شما مالک این شیء هستید، اگر من در واقع مالک نباشم، با قیام اماره

۱. مثل اینکه بینه قائم شود که این شخص مالک فلان کتاب یا ساختمان است.

۲. قاعده‌ی ید می‌گوید شخصی که تسلط بر شیء دارد مالک آن شیء است. قاعده‌ی ید غیر از قاعده‌ی «علی الید» است. «علی الید» ضمان درست می‌کند؛ یعنی بر ید است آنچه را که گرفته به صاحبش برگرداند، اما قاعده‌ی ید یعنی سلطه؛ یعنی شخصی که بر چیزی سلطنت داشته باشد، این سلطنتش نشانه‌ی ملکیت اوست.

۳. این قاعده می‌گوید جنسی را که از این مغازه خریدید، این فرد جنس حلال به شما می‌فروشد و از جنس حرام نیست. یا این گوشتی که در مغازه‌ی قصابی هست، قاعده‌ی سوق المسلمین می‌گوید که این گوشت از حیوان حلال گوشت با ذبح شرعی است.

مالک نمی شوم. واقع به قیام اماره و اصول عملیه منقلب نمی شود و بر آنچه که بوده باقیست. این شیء یا پاک است یا نجس و یا من مالک آن هستم یا نیستم. لذا وقتی که اماره نمی تواند واقع را عوض کند و ما نمی توانیم قائل به تصویب شویم، پس نمی توانیم قائل به اجزا شویم.

نکته: ایشان می خواهد شبهات موضوعیه را مستقلاً به رخ مرحوم آخوند بکشد و تقریباً می خواهد ادعای اجماع کند بر اینکه در شبهات موضوعیه، هیچ کسی قائل به اجزا نیست (نه ما و نه معتزله و نه اشاعره).

اگر یادتان باشد، سابقاً اشکالی کردیم و در اینجا آن را تکرار می کنیم که شبهات موضوعیه دو نوع هستند: یک دسته از شبهات موضوعیه، شک در شیء خارجی است (نمی دانیم که این شیء خارج، خمر است یا غیر خمر). یک دسته از شبهات موضوعیه، شک در حکم شیء خارجی است (یعنی شبهات حکمیّه جزئیّه). یکبار است که من نمی دانم این شیء طاهر است یا طاهر نیست. یکبار است که نمی دانیم این شیء خمر است یا غیر خمر. یا مثلاً این گوشت، گوشتِ خوک است یا گوشت گوسفند. یکبار من نمی دانم که این گوشت، مذکی است یا غیر مذکی. باید فرق گذاشت بین اینکه شبهه‌ی موضوعیه‌ی ما حکمی است یا شبهه‌ی موضوعیه‌ی ما، شک در موضوع خارجیست.

آقای خوبی بالمره گفتند در شبهات موضوعیه تصویب راه ندارد. چرا تصویب راه نداشته باشد؟ حکم یک امر اعتباری است و شارع می تواند اعتبار کند که به قیام اماره، اعتبار دیگری داشته باشد. خمر با قیام اماره تبدیل به آب نمی شود، اما حکم طهارت قراردادی است. شارع که نمی خواهد واقع را به هم بزند. نمی خواهد که یک امر تکوینی را به هم بزند. بلکه می خواهد یک اعتبار را بردارد و یک اعتبار دیگر را بگذارد.

سابقاً یک مثال برایتان زدم و آن اینکه خونی که در بدن گوسفند است نجس است. هنگامی که سر گوسفند بریده می شود، شارع گفته مقدار متعارف که خون برود، باقیمانده پاک است (این یک اعتبار است). هر دو خون هستند و در یک بدن بودند، اما خونی که در قلب و معده و ... باقی می ماند، شارع می گوید پاک است. اینها اعتبار است و اعتبار مئونه نمی خواهد، بلکه بستگی دارد که شارع چه اعتباری کرده باشد.

نمونه‌ی این مطلب را در خمس مثال می زنیم. شما زحمت می کشید و معدنی را استخراج می کنید. شارع می گوید: «چهار قسمش برای تو و یک قسمش برای من» این یک اعتبار است. شارع می گوید «آن یک قسم اصلاً برای تو نیست» و شما نمی توانید در آن معدن تصرف کنید تا خمسش را پردازید.

اشکال اول ما بر آقای خوبی به این صورت است که بر ایشان نقض وارد می کنیم. چرا که ایشان می فرماید «در تمام شبهات موضوعیه، واقع از آنچه که بوده منقلب نمی شود و تصویب معقول نیست». ولی ما می گوئیم در شبهات حکمیّه جزئیّه، تصویب معقول هست. همانطور که در شبهات حکمیّه، اگر روایتی بر حرمت نماز جمعه قائم شود، اما در واقع واجب باشد، آن شخصی که قائل به تصویب است می گوید واقع عوض می شود، چرا در شبهات حکمیّه جزئیّه این حرف را نگوید؟

اشکال دوم هم این که اصلاً ملازمه‌ای بین این دو (تصویب و اجزاء) نیست. شخص می تواند قائل به تصویب نباشد و قائل به اجزاء باشد. از جمله خود آقای خوبی (ره) قائل به تصویب نیست و قائل به اجزا هست.

توضیح اشکال دوم: شخصی که قائل به اجزاست، نمی گوید که تصویب پیش می آید، بلکه می گوید تا حالا وظیفه‌ی فرد این

بوده است و از حالا به بعد، وظیفه‌اش چیز دیگری است. خود شما در توضیح حرف آخوند گفتید که فرد در ظرف جهل، مکلف به واقع نیست و هنگامی که جهلش برطرف شد، مکلف به امر ظاهری نیست و فرمودید که جمع بین دو حکم نمی‌شود (چون حکم ظاهری در ظرف جهل است و حکم واقعی در ظرف علم است). اصلاً این اجزایی که در اینجا به کار بردند معنا ندارد.

در آینده کلام محقق اصفهانی را می‌آوریم که می‌فرماید «اصلاً کشف خلاف معنا ندارد. کشف خلاف در جایی است که واقعی باشد و شما خلاف آن عمل کرده باشید و بعداً معلوم شود که شما خلاف آن واقع عمل کردید». شما که به فتوای این مجتهد، وظیفه‌ات بوده که عمل کردی، وظیفه‌ی شما چه چیزی بوده است؟ ما اصلاً کاری به واقع نداریم، بلکه ما دنبال وظیفه‌ایم. مهمترین مشکلی که در بحث اجزا وجود دارد، این است که فقها وظیفه را با واقع اشتباه گرفته‌اند. مرحوم امام (ره) می‌فرمود: «ما مأمور به وظیفه‌ایم». ما باید وظیفه‌ی خودمان را انجام دهیم، حالا می‌خواهد مطابق با واقع باشد یا نباشد. آنچه که مهم است، وظیفه است.

برای فقها خلط شده بین واقع و وظیفه. من در ظرف جهل یک وظیفه دارم و در ظرف علم وظیفه‌ی دیگری دارم و اصلاً کشف خلاف معنا ندارد. کشف خلاف در جایی است که واقعی در حق من منجز باشد (ما قائل هستیم به اینکه احکام مشترک بین عالم و جاهل است، ولی این احکام، احکام انشائی است و گریبان فرد را نمی‌گیرد تا اینکه به او برسد و فرض در اینجا این است که به فرد نرسیده است). پس حکم واقعی در اینجا هست ولی من مکلف به آن نیست. بعداً که فهمیدم بدن یا لباس من نجس است، شما چه چیزی را با چه چیزی می‌سنجید و می‌گویید «کشف خلاف»؟ آیا حکم فعلی را با حکم انشائی می‌سنجید؟ من که به حکم انشائی مکلف نبودم (این کلام مرحوم اصفهانی است که در آینده مفصل می‌آوریم).

لذا این بیان مرحوم خوبی (ره) تمام نیست و بحث می‌تواند در شبهات موضوعیه هم جاری باشد و قائل به اجزا شد (ما در آینده بیان خود ایشان را هم می‌آوریم که قائل به اجزا هستند).

ایشان مورد سومی را بر مرحوم آخوند اشکال می‌کند و بحث را روی فتوای مجتهد می‌برد. ایشان می‌گویند اگر مجتهدی یک لفظ را اشتباه فهمیده یا سند روایتی را درست بررسی نکرده باشد. مثلاً (طبق نظر آقای خوبی) ابن سنان اگر «محمد» باشد، ضعیف است و اگر «عبدالله» باشد، ثقه است. (البته ما هر دو را ثقه می‌دانیم). اگر در سند روایتی ابن سنان بود و مجتهد خیال کرد که ابن سنان، عبدالله است و بر طبق این روایت فتوا داد. در برهه‌ای از زمان، خود مجتهد و مقلدینش به این فتوا عمل کردند. بعد در تحقیق بعدی به این نتیجه رسید که ابن سنان در آن روایت، محمد بوده و روایت از نظر سندی ضعیف است. بنابراین فتوای مجتهد عوض می‌شود.

مثال دیگر: مجتهد خیال می‌کرد که شمول و گستره‌ی «صعید» حتی سنگ را هم شامل می‌شود. به این صورت که مطلق وجه الارض باشد و خاک، سنگ، شن و رمل را شامل شود. حالا به این نتیجه رسیده که «فتیموا صعیداً طیباً» فقط خاک را شامل می‌شود و نه غیر آن را.

تا الآن خود مجتهد و مقلدینش به سنگ و شن و امثال آنها تیمم می‌کردند و حالا که فتوای مجتهد عوض شد، (آقای خوبی می‌فرماید) اعمالی که بر طبق فتوای اول انجام داده‌اند باطل است؛ چون فتوای مجتهد اشتباه بوده است و او خیال می‌کرده که

راوی ثقه است و لذا فتوا داده است یا خیال می‌کرده که صعيد، مطلق وجه الارض است و فتوا داده است. لذا هنگامی که فتوایش باطل شد، اعمالی که بر اساس آن فتوا بوده نیز باطل است.

آقای خوبی این مثال‌ها را می‌زند و می‌فرماید: «قد تسالموا علی عدم الاجزاء فیها».

*** پاسخ به اشکال مرحوم خوبی (ره):**

ایشان فرمودند «قد تسالموا علی عدم الاجزاء فیها»؛ یعنی در مواردی که جناب مجتهد به خطا رفته و بر طبق آن خطا فتوایی داده و سپس کشف خلاف شده است، چون آنچه که قبلاً فتوا داده، وهم و خیال بوده و مطابق با واقع نبوده، پس اعمالی که بر طبق آن بوده باطل است و مجزی نیست.

اشکالی که ما داریم این است که شما چطور به عدم اجزاء قائل می‌شوید و بالاتر از آن می‌فرمایید «بر این عدم اجزاء

تسالم هست»؟

اگر به مسأله‌ی ۵۳ کتاب عروة الوثقی مع التعليقات (صفحه ۲۴) مراجعه کنید، مشاهده می‌کنید که فتاوا مختلف است و برخی قائل به اجزاء هستند و برخی قائل به اجزاء نیستند. از آنجا که بنده نظرم بیشتر به خود ایشان و شاگردانشان بود، لذا بحث را از منهاج الصالحین ایشان آوردم. اما شما به عروه مراجعه کنید و فتوای امام (ره) و غیر امام از آقا ضیاء عراقی و مرحوم نائینی و ... را ببینید.

اما عبارت خود ایشان را ببینید. در مسأله‌ی ۱۷ منهاج الصالحین می‌فرماید: «اگر مقلد از مجتهدی تقلید کرده و بر فتوای او عمل نمود، سپس آن مجتهد از دنیا رفت و مقلد به مجتهد زنده رجوع کرد، بر او واجب نیست که اعمال گذشته را اعاده کند، اگرچه بر خلاف نظر مجتهد زنده باشد در جایی که آن خلل در حال جهل موجب بطلان عمل نشود» (اگر یادتان باشد ما گفتیم که حرف مرحوم آخوند هم همین است. قبلاً گفتیم که شارع فرموده «لاتعاد الصلوة الا من خمس» و آن پنج مورد را استثناء کرده و در غیر آن پنج مورد قائل به کفایت است).

ایشان در ادامه مثال می‌زند به اینکه «مثل کسی که با اعتماد به رأی مجتهدش سوره را در نماز ترک کرده و سپس از کسی تقلید کرده که قائل به وجوب سوره در نماز است. پس بر او واجب نیست که نمازهایی را که بدون سوره خوانده است، اعاده کند».

مهم در عبارت ایشان این است که عبارت ایشان اطلاق دارد و هم شامل عبادات می‌شود و هم شامل معاملات. هم شامل اجزاء و شرایط می‌شود و هم شامل غیر آنها. این در شبهه‌ی حکمیه هست.

در جایی دیگر و در مسأله‌ی ۲۷ منهاج می‌فرماید: «اگر شخصی مطلبی را بر خلاف فتوای مجتهد بیان کند، بر او واجب است که به کسانی که آن مطلب را از او شنیده‌اند، اعلام کند. لکن زمانی که نظر مجتهد عوض شود، بر او واجب نیست که به مقلدینش اعلام کند در جایی که فتوای سابقش مطابق با موازین اجتهاد باشد»؟ شما از این مطلب چه چیزی می‌فهمید؟ اگر فتوای قبلی مجتهد مطابق موازین اجتهاد بوده، فحصش را کرده و به این نتیجه رسیده است، حالا فتوایش در اثر فحص جدید عوض شده، می‌فرماید که لازم نیست به مقلدینش اعلام کند. چرا لازم نیست؟ زیرا وظیفه‌اش را انجام داده و کفایت می‌کند. این مطلب، فتوای صریح خود مرحوم خوبی است.

آقای حکیم (ره) می‌فرماید: «إذا قلد المجتهد و عمل على رأيه ثم مات ذلك المجتهد فعدل الى المجتهد الحى لم يجب عليه إعادة الأعمال الماضية. و ان كانت على خلاف رأى الحى، نعم إذا كان المعدول إليه أعلم فالحكم لا يخلو عن إشكال».

این کلام آقای حکیم، حرف آقای خوئی که می‌فرماید اجزاء نیست را رد می‌کند. ما دنبال این هستیم که تسالم را بر هم بزنیم تا در این مسأله اجماع نداشته باشیم. لذا می‌خواهیم هیبت اجماع را بشکنیم. وقتی که شخصی مثل آقای خوئی ادعای اجماع می‌کند، باید نسبت به کلام ایشان دقت به خرج داد؛ چرا که ایشان از جهت علمی جایگاه بسیار والایی دارد و محققى بسیار دقیق است.

مرحوم تبریزی (شاگرد آقای خوئی) می‌فرماید: «اگر مقلد از مجتهدی تقلید صحیح داشت و آن مجتهد از دنیا رفت و مقلد به مجتهد زنده عدول کرد، بر او واجب نیست که تدارک کند اعمال سابقه را در عبادات و معاملات (فرقی نمی‌کند از عقود باشد یا ایقاعات)، اگر اعمال گذشته‌اش بر خلاف فتوای حى باشد، ولو که آن خلل بر طبق فتوای مجتهد زنده، موجب بطلان عمل باشد». ایشان تصریح می‌کند که اگر مثلاً شما با غسل جمعه نمازتان را خواندید و این مجتهد جدید می‌گوید با غسل جمعه نمی‌توان نماز خواند، آقای تبریزی می‌فرماید که «و لو اعمال گذشته‌ی شما بر طبق فتوای این مجتهد زنده باطل باشد، اعاده لازم نیست». دیگر چه چیزی بالاتر از این می‌خواهیم؟

ایشان مثال می‌زند به این که «اگر مقلد از کسی تقلید می‌کند که می‌گوید در تیمم اگر یکبار دست‌ها را بر زمین بزنی کافی است. سپس این مجتهد از دنیا برود و مقلد از کسی تقلید کند که قائل به وجوب تعدد است. (خب اگر قرار بر تعدد باشد، یعنی اعمال گذشته باطل است)، بر او واجب نیست که نمازهایی را با تیمم این چنینی (یکبار دست‌ها را بر زمین زده) اعاده کند».

مرحوم تبریزی در ادامه، مثالی برای معاملات زده و می‌فرماید: «اگر عقد یا ایقاعی را بر طبق فتوای مجتهدی ایجاد کرد که آن مجتهد، حکم به صحت عقد یا ایقاع می‌نمود (مثلاً مجتهدی می‌گوید که صیغه‌ی نکاح را می‌توان به فارسی خواند و مقلد هم صیغه را به فارسی خوانده است)، سپس آن مجتهد از دنیا رفت و مقلد از کسی تقلید کرد که قائل به بطلان آن عقد یا ایقاع بود، می‌تواند بنا را بر صحت آن عقد و ایقاع بگذارد. بله، در عقود و ایقاعات جدید، بر او واجب است که به مقتضای فتوای مجتهد جدید عمل کند. اما اگر از کسی تقلید می‌کرده که قائل به صحت ذبح با غیر آهن بوده و آن مقلد هم حیوانی را با غیر آهن ذبح کرد، سپس آن مجتهد از دنیا رفت و مقلد از کسی تقلید کرد که قائل به حرمت حیوان ذبح شده با غیر آهن بود، اگر آن حیوان مذبوح را قبلاً فروخته یا خورده بود، حکم به صحت بیع و اباحه‌ی اکل آن می‌شود، اما اگر آن حیوان مذبوح موجود باشد، (باید بر طبق فتوای مجتهد زنده عمل کند و لذا) بیع و اکلش جایز نیست».

مرحوم تبریزی در تمام موارد قائل به اجزاء می‌شوند.

تذکر: مرحوم خوئی فرمود که بعد از کشف خلاف، می‌فهمیم که حکم از اول در حق مکلف این نبوده و آن یکی بوده است. خب وقتی که شما از مجتهد جدیدی تقلید می‌کنید، فتوای مجتهد مطلق است و هم اعمال گذشته‌ی شما را شامل می‌شود و هم اعمال آینده‌ی شما را. اگر اعمال گذشته‌ی شما را شامل می‌شود، طبق فتوای این مجتهد جدید، اعمال گذشته‌ی شما باطل است. اما مقلد می‌گوید: آن روز وظیفه‌ی من آن بوده و امروز وظیفه‌ام این است. عرض ما هم همین است که (در مقام دفاع از آخوند) آخوند هم می‌گوید وظیفه‌ی فرد تا الآن یک چیز بوده و از الآن به بعد هم وظیفه‌اش چیز دیگری است. لحظه‌ای که

جهلش برطرف شد، حکمش عوض می شود، مثل لحظه ای که مجتهدش از دنیا رفت، باید تقلیدش عوض شود. تقلیدش که عوض شد، حکمش هم عوض می شود.

یکی از شاگردان مرحوم خوبی به دفاع از ایشان برمی خیزد که ان شاء الله در جلسه ی بعد مطرح خواهیم کرد.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه دهم، ۱۳۹۵/۰۷/۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحبت در این بود که آیا عمل به امر ظاهری، مجزی از واقع هست یا نیست؟ بیان مرحوم آخوند را مطرح کردیم که ایشان قائل بود در بعضی از اصول، مجزی از واقع است ولی در امارات مجزی واقع نیست. اشکالات مرحوم خوبی بر آخوند را مطرح کرده و بیان ایشان را مورد نقد قرار دادیم. همچنین فتوای این بزرگوار در کتاب منهاج را بیان کرده و گفتیم که فتوای ایشان با آنچه که در اصول می فرماید، قابل جمع نیست.

فتوای مرحوم خوبی که در جلسه ی قبل مطرح شد، این بود که اگر مقلد از مجتهدی تقلید کرد و بر طبق رأی آن مجتهد عمل کرد و این مجتهد از دنیا رفت و مقلد به مجتهد زنده عدول کرد، اعاده ی اعمال گذشته لازم نیست ولو برخلاف رأی مجتهد زنده باشد. البته ایشان شرطی گذاشته بود و آن اینکه اعاده در صورتی لازم نیست که آن خلل، موجب بطلان در حالت جهل نشود (مثل وضو که اگر نماز بدون وضو بوده، در حالت جهل هم نماز باطل است).

یکی از شاگردان مرحوم خوبی، فتوای ایشان را استدلالی می کند. استدلالی که اقامه می کند هم بر طرف اجزاء هست و هم بر طرف عدم اجزاء. مرحوم سید محمد تقی قمی (ره) در کتاب مبانی منهاج الصالحین می فرماید که مقتضای قاعده ی اولیه، بنابر اینکه قائل به طریقیّت امارات شویم، در صورتی که کشف خلاف بشود، عدم اجزاست؛ به خاطر اینکه پس از کشف خلاف، معلوم می شود کاری که فرد انجام داده، مطابق با واقع نبوده و واقع به گردن او هست و گریبانش را گرفته است. لذا اگر وقت باقیست باید اعاده کند و اگر وقت نیست، قضا کند.

اجزاء محتاج به دلیل است. چندین دلیل برای اجزاء مطرح شده که ایشان شش دلیل را مطرح کرده و همه را به نقد می کشد.

* دلیل اول: اجتهاد دوم، کاشف از عدم حجیت اجتهاد اول نیست

اولین دلیلی که گفتند این است که اجتهاد ثانی، کاشف از حجت نبودن اجتهاد اول نیست. فرض این است که مجتهد اجتهاد کرده و روش اجتهاد را هم صحیح رفته و به فتوایی رسیده است. خود مجتهد یا مقلدش از او تقلید کرده است. بعد برای این مجتهد تبدیل رأی پیدا شده و اجتهاد جدیدش خلاف اجتهاد گذشته است. برخی فرموده اند که مقلد، وقتی که به اجتهاد عمل کرد، طبق وظیفه بود و هنگامی که به اجتهاد دوم عمل کرد، آن وقت هم طبق وظیفه عمل کرده است. بنابراین وجهی برای عدم اجزاء نیست. این مطلب، صحبتی است که ما بارها گفتیم که در زمان قبل و در زمان اول که به اماره ی اول عمل کرده، به وظیفه عمل کرده و هنگامی که نظر این مجتهد عوض شد یا اماره ی دوم قائم شد، از حالا به بعد وظیفه اش عمل به اماره ی دوم است. برای تقریب به ذهن شما، به نماز مسافر و حاضر مثال زدیم^۱. استدلال این نظر این است که مقلد وقتی به فتوای مجتهد اول

۱. فرد وقتی که در سفر است، وظیفه اش نماز قصر است و هنگامی که به حضر رسید، وظیفه اش نماز تمام است. حالا اگر شخصی نماز ظهرش را در سفر خواند و برای نماز عصر به وطن رفت، وظیفه اش در نماز ظهر قصر بود و در نماز عصر تمام است.

عمل کرد (اجتهاد هم نوعی اماره است)، سپس مجتهد اول از دنیا رفت و مقلد به مجتهد دوم اعلم عدول کرد، تا الآن به وظیفه‌اش عمل کرده و از حالا به بعد هم به وظیفه‌اش عمل می‌کند.

*** نقد مرحوم قمی بر دلیل اول:**

مرحوم قمی به این مطلب اشکال کرده و می‌فرماید ما قبول داریم که اجتهاد دوم اماره است و این اماره نمی‌تواند اثبات کند که اجتهاد اول حجت نبوده است. اجتهاد اول در ظرف خودش حجت بوده است، لکن وقتی که به مجتهد دوم مراجعه می‌کند یا رأی مجتهد عوض می‌شود، این فرد یک حکم جدیدی پیدا می‌کند که دامنه‌ی این حکم از قبل است تا بعد. مثلاً مجتهدی که فتوایش این بوده که با غسل جمعه می‌توان نماز خواند. سپس رأیش عوض شد که با غسل جمعه نمی‌توان نماز خواند. این رأی دومش فقط از حالا به بعد حجت است یا رأی او حجت است مطلقاً؟ آقای قمی معتقد است که رأی دوم مجتهد، مطلقاً حجت است. پس زمان گذشته را هم شامل می‌شود. لذا می‌فرماید: اجتهاد دوم نمی‌گوید اجتهاد اول باطل است. اما اجتهاد دوم، حکمی را ثابت می‌کند که ثبوتش مطلق است و زمان گذشته را هم شامل می‌شود. در نتیجه عملی که شما بر طبق فتوای اول انجام داده‌اید، به مقتضای فتوای جدید باطل است و وظیفه‌ی فعلی شما عمل به دومی است. اجتهاد اول در ظرف خودش حجت است و از آنچه که بوده منقلب نمی‌شود. منتهی دیگر بقاء هیچ اثری ندارد؛ چون که از اعتبار ساقط شده است. این فتوا در وقت خودش حجت بوده و از حالا به بعد هم حجت نیست. این دومی که حجت شد، زمان گذشته را هم شامل می‌شود. در نتیجه عمل شما در زمان گذشته مطابق با این اجتهاد دوم نیست، پس باطل است.

*** ردّ کلام مرحوم قمی:**

تذکر: تناقض در عبارات ایشان کاملاً مشهود است. از یک طرف می‌فرماید اجتهاد دوم کاشف از حجت نبودن اجتهاد اول نیست و از طرف دیگر می‌گوید مقتضای اجتهاد دوم این است که عمل بر طبق اجتهاد اول در گذشته باطل است. اشکال ما این است که چیزی که در این مباحث اصلاً به آن توجه نشده، این است که فرض می‌گیریم اماره‌ی دوم، مطابق با واقع است (اماره‌ی دوم که دیگر بالاتر از حکم واقعی انشائی که نیست). حجیت اماره‌ی دوم در ظرف حجیت اماره‌ی اول، شأنی است و نه فعلی.

مثلاً من در ماه فروردین به فتوای مجتهد اول عمل می‌کنم و فتوای او در حق من حجت است. تا این مجتهد زنده است، فتوایش در حق من، حجت فعلی است. در ماه مهر، مجتهد اول از دنیا رفت و وظیفه‌ی من تقلید از مجتهد دوم بود. این فتوای مجتهد دوم نسبت به فروردین من حجیت فعلی دارد؟ فرض می‌گیریم که فتوای دوم، فتوای حق است، اما حجیت فعلی ندارد که اعمال گذشته‌ی من را شامل شود و باطل کند. حجیت فتوای دوم، شأنی و انشائی است. در نتیجه گریبان من را نگرفته و نباید اعمال من را با آن سنجید و گفت که اعمال مطابق با آن نبوده و باطل است.

سؤال ما از این بزرگوار این است که فتوای مجتهد دوم چطور بعد از فوت مجتهد اول، نسبت به زمان گذشته حجت می‌شود؟ در حالی که وقتی مجتهد اول زنده بود، حجیت این فتوای دوم شأنی بود و خود شما هم گفتید که «الشیء لا ینقلب عما هو علیه». حجیت فتوای مجتهد دوم در ماه فروردین در حق من شأنی بود. حالا که در مهرماه، مجتهد اول از دنیا رفت و نوبت به فتوای مجتهد دوم شد، چگونه نسبت به آنچه در گذشته بوده فعلی می‌شود؟

بنابراین ما می‌گوییم وقتی که قول اول حجت بود، قول دوم اثری نداشت. وقتی که قول دوم حجت می‌شود، نسبت به گذشته اثر ندارد؛ زیرا از آن به بعد حجت است. فرقی هم نمی‌کند که خبر واحدی قائم شود و بر خلاف خبر واحد قبلی باشد یا فتوای مجتهد باشد و امثال آنها.

آقای قمی، مرحوم خوبی و قائلین به عدم اجزاء باید اثبات کنند که حجیت آن اماره‌ی دوم (اماره می‌گوییم که شامل همه‌ی موارد بشود) علی‌الاطلاق است و اگر توانستند این اطلاق را ثابت کنند، می‌توانند بگویند که اجزا نیست.

لکن نهایت چیزی که مرحوم قمی می‌تواند بگوید این است که اماره‌ی دوم از لحظه‌ای که قائم شد به بعد حجت است. اما این اماره، زمان گذشته را شامل نمی‌شود؛ چرا که امکان ندارد اماره‌ی دوم نسبت به گذشته حجیت فعلی پیدا کند و الا جمع بین ضدین به وجود می‌آید. به این صورت که اگر دو اجتهاد در حق مکلف حجت باشد (هم اجتهاد قبلی که می‌گوید حرام است و هم اجتهاد جدید که می‌گوید واجب است) «جمع ضدین» می‌شود که امکان ندارد.

* دلیل دوم:

مرحوم قمی استدلال دیگری را از مرحوم محقق اصفهانی (ره) مطرح می‌کند. محقق اصفهانی در علم اصول بی‌نظیر است و دقت‌های عقلی بالایی دارد و استدلال ایشان نیز یک استدلال قوی است. ایشان فرموده است که ما هم در احکام وضعیه قائل به اجزاء می‌شویم و هم در احکام تکلیفیه^۱. وقتی که من حکم وضعی را مطرح می‌کنم، مصلحت فقط در جعل حکم است. خب این حکم را اماره‌ی اول جعل کرد و دیگر ماورائی نیست که من با آن بسنجم تا ببینم کشف خلاف شد یا نشد. اگر یک اماره گفت «اباحه»، مصلحت در جعل اباحه است. اگر یک اماره گفت «ملکیت»، مصلحت در جعل ملکیت است و اینها ماورائی ندارد تا ما بخواهیم اینها را با آن ماوراء بسنجیم و بعد بگوییم مطابق با ماوراء نیست، پس کشف خلاف شد، پس مجزی نیست.

اما در حکم تکلیفی، کشف خلاف معنا دارد. مجتهد در فتوای اول حکم به وجوب داده و بعداً در اجتهاد دوم به استحباب یا حرمت می‌رسد و می‌فهمد که اجتهاد قبلی درست نبوده است. منتهی اجتهاد دوم، از آن به بعد حجت است و زمان قبل را شامل نمی‌شود.

ایشان این مطلب را به عبارت دیگری بیان کرده و می‌فرماید: اجتهاد اول در ظرف خودش حجت بود یا نه؟ من وظیفه داشتم به این اجتهاد عمل کنم. این که در ظرف خودش حجت بود که از حجیت نمی‌افتد. اعاده و قضاء در مرحله‌ی بعدی هستند، بدین معنا که اگر مآتی به شما، مطابق با مأموریه نبود، در صورت باقی بودن وقت، اعاده و در صورت باقی نبودن وقت، قضاء لازم است. اعاده و قضاء به شرط این است که شما احراز کنید که عملی که انجام داده‌ای باطل بوده است. من از

۱. حکمی که از خدا به ما رسیده اگر ناشی از مصلحت و مفسده در فعل مکلف باشد، به آن حکم تکلیفی می‌گویند که اگر ناشی از مصلحت ملزمه باشد وجوب، اگر ناشی از مصلحت غیر ملزمه باشد استحباب، اگر ناشی از مفسده‌ی ملزمه باشد حرمت و اگر ناشی از مفسده‌ی غیر ملزمه باشد کراهت، و اگر نسبت به مصلحت و مفسده لاقتضاء باشد، اباحه می‌شود.

حکمی که از خدا به ما رسیده، ناشی از مصلحت در خود حکم باشد نه در فعل مکلف (حکم کار مولاست و فعل، کار مکلف است. مثلاً نماز خواندن کار مکلف است و وجوب یا استحباب یا حرمت آن، کار خداست) و به خاطر اینکه خود این حکم مصلحت دارد، شارع آن را جعل کرده است، به آن «حکم وضعی» می‌گویند. مثل ملکیت که مصلحت در جعل ملکیت است؛ به خاطر اینکه زندگی بشر بچرخد.

شما سؤال می‌کنم که عمل شما بر طبق اجتهاد اول صحیح بود یا باطل؟ قضا و اعاده، متوقف بر احراز بطلان عمل است، در حالی که شما می‌گویید عمل من صحیح بوده است. اگر عمل صحیح بوده، لاینقلب عما هو علیه. عملی که صحیح است که باطل نمی‌شود و اعاده و قضا، فرع بطلان است. بطلانی ندارید که بر شما اعاده و قضا باشد. اگر اعاده و قضا بر شما ثابت شد، می‌گوییم اجزاء نیست. اما اگر نتوانستید اعاده و قضا را اثبات کنید، جایی برای اینکه بگویید اجزاء نیست باقی نمی‌ماند. محقق اصفهانی این مطلب را به بیان سوم مطرح کرده و می‌فرماید: اماره‌ی دوم چه زمانی حجت شد؟ آیا در ظرفی که اماره‌ی اول حجت بود، اماره‌ی دوم حجت بود؟ مثلاً (اگر اماره‌ی دوم را خبر واحد فرض کنیم) خبر واحدی که به دست شما نرسیده، حجت است؟ نه. پس بعد از آنکه اولی ساقط شد و دومی حاصل گشت، دومی از حین حصول و وصولش حجت می‌شود. این قول مجتهد دوم تا زمانی که مجتهد اعلم زنده هست، حجت هست یا نیست؟ حجت نیست. مثلاً مکلف از زید که اعلم است تقلید می‌کند. شاگرد این زید، فالاعلم است (پس از زید اعلم است). آیا قول این فالاعلم تا زمانی که اعلم زنده است، حجت است یا نیست؟ حجت نیست. خب قول این شاگرد چه زمانی حجت می‌شود؟ هنگامی که زید (مجتهد اعلم) از دنیا برود. قول مجتهد اول چگونه از حجیت می‌افتد؟ قول او تا هنگامی که زنده هست، حجت است و هنگامی که از دنیا رفت، قولش از این لحظه به بعد از حجیت می‌افتد. لذا بنده به نسخ تشبیه کردم که تا الآن وظیفه‌ی مسلمانان این بود که به سوی بیت المقدس نماز بخوانند. آیه که نازل شد، از حالا به بعد وظیفه‌ی مسلمانان نماز خواندن به سوی کعبه است. خب آیا نمازهایی که مسلمانان به سوی بیت المقدس خوانده‌اند باطل است؟ به چه دلیل باطل باشد؟ مسلمانان آن زمان به وظیفه عمل کرده‌اند و الآن هم به وظیفه عمل می‌کنند.

بنابراین حق با محقق اصفهانی است که می‌فرماید ما دلیلی نداریم که با آن کشف کنیم عمل گذشته‌ی ما که بر طبق اماره بوده فاسد و باطل است، تا قضا و اعاده گریبان ما را بگیرد.

تذکر: شرط حجیت فعلی، وصول حکم به مکلف بآی نحو است، خواه از راه خبر واحد و اماره باشد و یا از راه علم وجدانی.

تذکر ۲: بحث ما در شخصی است که تمام وظایف مقرر را عمل کرده است. منتهی بعداً فهمیده که آنچه انجام داده و خیال می‌کرده وظایف را با تمام شرایط و خصوصیاتش عمل کرده، عمل نکرده است. مثلاً یک کتاب روایی از زیر خاک بیرون آمد و ما هم به واسطه‌ی قرائن و شواهد فهمیدیم که خط شیخ صدوق است. در این کتاب، روایاتی هست که مطلقاً ما را مقید می‌کند. طبق این تقییدهایی که در این کتاب هست، اعمال گذشته باطل می‌شود. آیا کسی چنین فتوایی می‌دهد؟ مجتهد فحوص لازم را کرده و زحمت خود را کشیده و کتاب به دستش نرسیده، در نتیجه در حق او حجت نبوده است. از الآن که کتاب به دستش رسید و فتوایش عوض شد، این فتوا از الآن به بعد حجت است. شاهد بر این مطلب، آنکه اگر حالات اصحاب ائمه (علیهم السلام) را مطالعه کنید، خواهید دید که این بندگان خدا وقتی که غضب خلافت واقع شد و درب خانه‌ی اهل بیت (علیهم السلام) را بستند و نگذاشتند مردم به اهل بیت مراجعه کنند و احکام را از ایشان بگیرند، به همان چیزی که صحابه از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کردند، عمل می‌نمودند. اواخر عمر امام سجاد (علیه السلام) و اوائل امامت امام باقر (علیه السلام) بود که شیعه کم کم احکامش را از امام معصوم (علیه السلام) گرفت.

*** اشکال اول مرحوم قمی بر استدلال محقق اصفهانی:**

مرحوم قمی در اینجا نقضی وارد کرده و می‌فرماید: اگر شخصی که فاسق بوده (مثلاً شراب خوار بوده) و بعداً عادل شده، در زمان عدالتش شهادتی بدهد که مربوط به زمان فسقش می‌شود، آیا این شهادت پذیرفته می‌شود یا نه؟ دامنه‌ی این شهادت و گستره‌ی این شهادت و حجیت این شهادت، حتی زمان فسق را هم شامل می‌شود. اجتهاد دوم (و اماره‌ی دوم) هم به همین شکل است و زمان گذشته را هم شامل می‌شود.

مثال: بنده هنگامی که فاسق بوده‌ام، دیده‌ام که شما خانه‌ی خود را به زید فروخته‌اید و پول آن را از زید دریافت کرده‌اید. الآن شما مدعی شده‌اید که خانه برای شماست و از زید شکایت کرده‌اید. من الآن که عادل هستم، می‌آیم و در دادگاه شهادت می‌دهم. من اگر در زمان فسق شهادت می‌دادم، شهادتم حجت نبود. اما الآن که عادل‌م، حتی اگر نسبت به زمان فسقم شهادت دهم، این شهادت حجت است.

*** پاسخ به اشکال مرحوم قمی:**

این مطلب، نقض بر محقق اصفهانی نیست بلکه مؤید ایشان است که می‌فرماید شهادت عادل در ظرف عدالتش نافذ و حجت است. بله، اگر این فرد در زمان فسقش شهادت داده بود و در آن زمان حجت بود و الآن می‌گفتیم حجت نیست، حق با مرحوم قمی بود. اما خود مرحوم قمی می‌گوید که فرد الآن که شهادت می‌دهد، چون فرد عادل‌ست، این شهادتش حجت می‌باشد.

اینکه موضوع شهادت مربوط به زمان فسق است، چه ارتباطی به خود شهادت دارد؟ موضوع شهادت که عوض نشده است. این فرد اگر آن زمان شهادت می‌داد، قبول نمی‌شد. الآن که شهادت می‌دهد، چون شرایط شهادت را دارد، شهادتش حجت است. شما می‌گویید این شهادت، گذشته را شامل می‌شود. در حالی که در گذشته اصلاً عادل نبوده و شرط شهادت را نداشته که شامل بشود. آنچه مربوط به گذشته است، مورد و موضوع شهادت است و نه خود شهادت (تحمل شهادت مربوط به گذشته است که عدالت در آن شرط نیست، ولی خود شهادت مربوط به الآن است که عدالت در آن شرط است).

لذا نقضی که ایشان مطرح کرده، به نظر می‌رسد وارد نیست. ان شاء الله اشکالات دیگر ایشان را در جلسات بعد بررسی خواهیم کرد.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه یازدهم، ۱۳۹۵/۰۷/۰۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

مرحوم خوبی (ره) فتوایی را در کتاب منهاج فرموده بود که بر طبق آن فتوا، این نظر را داشت که اگر شخص از مجتهدی تقلید و طبق رأی او عمل کرد و آن مجتهد از دنیا رفت و عدول به مجتهد زنده کرد، اعمال گذشته‌ی او اعاده لازم ندارد، ولو برخلاف نظر مجتهد زنده باشد. البته ایشان قیدی را زده بود که آن اعمال، خللی که موجب بطلان عمل در فرض جهل می‌شود را نداشته باشد. ایشان چنین مثال زده بود که اگر شخصی با اعتماد بر رأی مجتهدش، سوره را در نماز ترک کند و سپس از کسی تقلید کند که قائل به وجوب سوره باشد، اعمالی را که در گذشته انجام داده، لازم نیست اعاده کند.

در اینجا یکی از شاگردان ایشان (مرحوم قمی)، ادله‌ای را برای اجزاء مطرح کرده بود که از جمله‌ی آن ادله این بود که «اجتهاد دوم، کاشف از عدم حجیت اجتهاد اول نیست، بلکه هر کدام از این دو اجتهاد در ظرف خودش حجت است». ایشان این مطلب را قبول کرد که اجتهاد دوم، کاشف از عدم حجیت اجتهاد اول در ظرف خودش نیست، منتهی در ادامه فرمود که اقتضای اجتهاد دوم این است که حکم جدید در حق مکلف از گذشته تا آینده اعتبار دارد؛ یعنی حکم را به طور مطلق تثبیت می‌کند، ولو اینکه آن اجتهاد اول در ظرف خودش حجت بوده و «الشیء لا ینقلب عما هو علیه»، منتهی دامنه‌ی حجیت اجتهاد دوم، زمان اجتهاد اول را نیز شامل می‌شود.

مرحوم قمی در ادامه، بیان محقق اصفهانی را مطرح کرده و یک اشکال نقضی و یک اشکال حلّی بر بیان ایشان داشت. بیان محقق اصفهانی هم دقیقاً همین مطلب است که «اجتهاد گذشته در ظرف خودش حجت بوده و اجتهاد دوم هم از زمانی که حجیت پیدا می‌کند تأثیر دارد و گذشته را شامل نمی‌شود و این حکمی که متأخر است، نمی‌تواند در آن که مقدم است، مؤثر باشد». فرض ما صحت اجتهاد اول است و اعمال گذشته هم دقیقاً مطابق با آن اجتهاد و اماره است و هیچ کم و کاستی مابین این اعمال و آن اماره نیست. وقتی که چنین بود، اعمال گذشته بر طبق اجتهاد اول، صحیح واقع شده بوده و الشیء لا ینقلب عما هو علیه. آن اجتهاد دوم نیز از زمانی که در حق این فرد حجت می‌شود تأثیر دارد و شامل گذشته نمی‌شود. این هم بیان مرحوم اصفهانی (ره) بود.

اشکال نقضی مرحوم قمی این بود که اگر فردی در زمان فسقش، شاهد یک واقعه بوده و بعد از آنکه عادل شد، خبر از آن واقعه بدهد، شهادتش حجت است. چنین فردی اگر در زمان فسقش شهادت می‌داد، شهادتش حجت نبود، اما اگر در زمان عدالتش شهادت بدهد، این حجیت شهادت در زمان عدالتش، در آن متقدم (تحمل شهادت) تأثیر می‌گذارد و آن متقدمی که لاحق بود را به حجت تبدیل می‌کند. محقق اصفهانی می‌فرماید «متأخر نمی‌تواند تأثیر در متقدم داشته باشد» و ما (مرحوم قمی) موردی را آوردیم که متأخر در متقدم تأثیر دارد.

مرحوم قمی یک اشکال حلّی هم دارد که می‌فرماید: قبول داریم که متأخر نمی‌تواند تأثیر بگذارد و آنچه که صحیحاً واقع

شده را فاسد کند. اما اینکه متأخر نمی‌تواند کاشف از مخالفت اعمال گذشته با واقع باشد، صحیح نیست؛ چراکه اماره‌ی متأخر می‌تواند کاشف باشد که عمل گذشته‌ی شما مطابق با واقع نبوده است.

ایشان در توضیح این مطلب می‌فرماید: محقق اصفهانی می‌گوید که احکام وضعیه تابع مصلحت در نفس احکام است و مصلحت در فعل مکلف در نظر گرفته نشده، بلکه خود جعل این حکم اباحه، ملکیت، زوجیت، شرطیت و ... مصلحت دارد. خب وقتی چنین شد، شارع هنگامی که این فرد یک بیع معاطاتی انجام داد، در ظرف عمل این کار یک حکم جعل می‌کند که مصلحت هم در جعل آن حکم است. سؤال ما از آقای اصفهانی این است که آن مجعول چیست؟ آیا آن مجعول اباحه است یا مجعول، ملکیت است؟ فرض اینکه اجتهاد اول منتهی شد به اینکه مجعول اباحه است و اجتهاد دوم بگوید مجعول ملکیت است. سؤال می‌کنیم الآن که اجتهاد اول باطل شده، مجعول چیست؟ مشخصاً ملکیت است.

در احکام تکلیفیه هم می‌گوییم بعد از اینکه اجتهاد اول ساقط شد و دیگر معتبر نبود، این عبد شک می‌کند که آیا قضاء و اعاده‌ای بر او هست یا نیست؟ خب این فرد یقین دارد که تکلیفی گریبان او را گرفته و نمی‌داند با انجام دادن عمل بر طبق اجتهاد اول، آن تکلیف ساقط شد (که قضاء و اعاده نداشته باشد) یا تکلیف ساقط نشد. اجتهاد دوم می‌گوید واجب را نیاوردی و امتثالی واقع نشده است. پس اعاده و قضاء بر گردن شما هست.

این دو اشکالی که مرحوم قمی بر محقق اصفهانی دارد. لکن به نظر می‌رسد که هیچ کدام از این دو اشکال بر مرحوم اصفهانی وارد نباشد. اشکال اول که اشکال نقضی بود، مؤید مرحوم اصفهانی است، به این بیان که مرحوم قمی (ره) در صورتی می‌تواند نقض بر مرحوم اصفهانی داشته باشد که متأخر، بساط متقدم را در هم بیچد. اما اگر این کار را نتوانست انجام دهد و متأخر که قضیه‌ی حینیه بود که نقض کلام مرحوم اصفهانی نمی‌شود، بلکه تأیید ایشان است. مرحوم اصفهانی (ره) فرمود که اماره‌ی اول در ظرف خودش حجت است و اماره‌ی دوم در ظرف خودش حجت است. اینها مادامی هستند. آن اماره‌ی اول مادامی که اماره‌ی دوم قائم نشده، حجت است و بعد از آنکه اماره‌ی دوم قائم شد، اماره‌ی اول از حجت می‌افتد و اماره‌ی دوم حجت می‌شود. اینجا متأخر تأثیری در متقدم نگذاشته است. این نقضی که ایشان کرد، اگر فردی که قبلاً فاسق بود، در زمان فسقش شهادتی داده بود و قاضی آن شهادت را حفظ کرده بود و بعد از عادل شدن آن فرد، می‌گفتیم شهادت گذشته‌اش حجت است، اینجا متأخر در متقدم تأثیر گذاشته است. در حالی که اگر در زمان فسقش شهادت بدهد و در زمان عدالتش آن شهادت را تکرار نکند، آن شهادت در حال فسقش حجت نمی‌شود. این شهادت جدید از الآن به بعد حجت است و گذشته را منقلب نمی‌کند. در حالی فرض مرحوم قمی این است که در زمان فسقش شهادتی نداده است و هنگامی که شهادتی نداده و شهادتی در کار نبوده، چطور بحث کنیم که این در زمان فسقش حجت بوده یا نه؟ الآن هم که شهادت می‌دهد، شهادتش الآن حجت است. در زمان فسقش شهادتی نداده که بگوییم آن شهادت حجت نبوده و شهادت متأخر (شهادت در زمان عدالت) آن را حجت می‌کند. لذا الآن که عادل شد، در ظرف ثبوت عدالتش شهادت می‌دهد و شهادتش حجت است.

پس اشکال نقضی مرحوم قمی وارد نبود. اما در قسمت اول اشکال حلی ایشان که فرمود «اگر مراد این است که متأخر در متقدم تأثیر نمی‌گذارد، یعنی متأخر نمی‌تواند سبب فساد عملی بشود که صحیح واقع شده» با ذیلش که می‌فرماید «این فرد باید قضاء و اعاده انجام بدهد» این دو قسمت با هم تنافی دارد. چطور بین این دو قسمت را می‌توان جمع کرد؟ اگر اماره‌ی دوم در

آنچه که بر طبق اماره‌ی اول واقع شده تأثیری ندارد، بطلان عمل را به چه صورت کشف می‌کنید تا قائل شوید به اینکه اعاده و قضاء بر این فرد واجب است؟ این دو حرف با هم تنافی دارند؛ چون بطلان عمل و وجوب اعاده و قضاء متوقف بر این است که اماره‌ی دوم تأثیر بگذارد و آنچه که بر طبق اماره‌ی اول واقع شده را از بین ببرد. شما از کجا علم پیدا می‌کنید که آنچه بر طبق اماره‌ی اول بوده باطل است؟ آن نکته‌ای که در اول بحث از این بزرگوار عرض کردیم که ایشان در آن قولی که می‌گفت «اجتهاد دوم کاشف از عدم حجیت اجتهاد اول در ظرف خودش نیست» این طور اشکال کرد که اجتهاد دوم، اگرچه کاشف از عدم حجیت اجتهاد اول نیست، لکن مقتضای اجتهاد دوم، ثبوت مقتضایش از اول امر است (که ما در جای خودش جواب دادیم). ایشان در مورد اجتهاد اول گفت: اجتهاد اول در ظرف خودش حجت است و از آنچه که بر طبق آن واقع شده، منقلب نمی‌شود. سؤال ما این است که اگر صحیح بوده، چگونه باطل می‌شود؟ این اجتهاد در ظرف خودش حجت بوده و اجتهاد دوم از آن به بعد حجت است. این دو حرف شما با هم تناقض دارد. چراکه از یک طرف قبول می‌کنید که اجتهاد اول در ظرف خودش حجت بوده و صحیح واقع شده است و از یک طرف این طور تعبیر می‌کنید که اجتهاد دوم کاشف از بطلان اعمال گذشته است.

اشکال دیگری که بر اشکال حلی ایشان داریم این است که ما از مرحوم قمی سؤال می‌کنیم که وقتی اجتهاد دوم آمد، چگونه می‌تواند دامنه‌ی حجیتش را به دامنه‌ی اجتهاد اول سرایت بدهد؟ اینکه شما از ما سؤال می‌کنید که «اگر بر طبق اماره‌ی اول اباحه بود و بر طبق اماره‌ی دوم ملکیت، پس از ظهور اماره‌ی دوم، کدام معتبر است؟» پاسخ روشن است. تا مادامی که اماره‌ی اول بود، احکام اباحه مترتب می‌شد و الآن که اماره‌ی دوم آمده است، احکام ملکیت مترتب می‌شود. این طور نیست که احکام به طور مطلق باشند. چون اعتبار اماره‌ی اول، از حین حجیت اماره‌ی دوم از دست می‌رود و اماره‌ی دوم نیز از الآن به بعد حجت است.

اشکال چهارمی که بر مرحوم قمی داریم این است که شما می‌فرمایید: «این مطلب که اماره‌ی دوم تأثیری در اماره‌ی اول ندارد، صحیح است. اما اینکه اماره‌ی دوم نتواند کاشف باشد از اینکه عمل بر طبق اماره‌ی اول، مطابق با واقع نبوده، صحیح نیست و اماره‌ی دوم چنین توانایی را دارد.» صحبت ما در اینجا این است که شما از کجا می‌دانید اماره‌ی دوم مطابق با واقع بوده و حق است؟ نهایت چیزی که شما می‌توانید بگویید، این است که احتمال بدهید اجتهاد اول فاسد باشد، همانطور که احتمال می‌دهیم اجتهاد دوم هم مطابق با واقع نباشد. خوب وقتی چنین بود، اگر فرد عملی را انجام داد که بر طبق وظیفه بوده و آن را مطابق با خواست شارع انجام داده است، حالا که اماره‌ی دوم آمد، شک می‌کند که آیا اعاده یا قضاء بر او واجب است یا نه؟^۱ قضاء تابع فوت است و این فرد شک دارد که آیا فوت صدق می‌کند یا نه؟ اعاده هم تابع این است که اثبات شود عمل قبلی باطل بوده است. عمل قبلی که بر طبق حجت بوده، از کجا یقین به دست آورد که باطل بوده است؟ پس نه موضوع قضاء محقق است و نه موضوع اعاده. این فرد در صدق عنوان اعاده و قضاء بر خودش شک می‌کند که اینجا جای برائت است و از قضاء و اعاده برائت جاری می‌شود و چیزی بر گردن او نخواهد بود.

بنابراین به نظر می‌رسد آنچه که مرحوم قمی به عنوان اشکال حلی و نقضی فرموده بود، بر مرحوم اصفهانی وارد نیست.

والحمد لله رب العالمین

۱. باید توجه داشت که این فرد عملی را انجام داده و این طور نیست که هیچ کاری نکرده باشد تا گفته شود اشتغال یقینی، فراغ یقینی می‌طلبد. این فرد بر طبق وظیفه‌اش عمل کرده و الآن با آمدن اماره‌ی دوم، شک می‌کند که اعاده یا قضایی بر او هست یا نه؟

درس خارج اصول، جلسه دوازدهم، ۱۳۹۵/۰۷/۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحبت راجع به اجزاء امر ظاهری از امر واقعی بود. بحث به اینجا رسید که مرحوم قمی (ره) در کتاب مبانی منهاج الصالحین ادله‌ای را برای قائلین به اجزاء مطرح کرده بود و از جمله‌ی ادله‌ی مطرح شده، قاعده‌ی عسر و حرج است. البته خود ایشان قائل به اجزاء نیست و برای ردّ اجزاء، ادله‌ی کسانی که قائل به اجزاء هستند را مطرح کرده و رد می‌کند. ایشان سومین دلیلی که مطرح می‌کند، این است که اگر ما به عدم اجزاء قائل شویم، لازمه‌اش عسر و حرج است. مثلاً مجتهدی فتوا داده و میلیون‌ها نفر از او تقلید کرده‌اند. اکنون این مجتهد از دنیا رفته و افراد، مقلد مرجع جدید شده‌اند و مرجع جدید می‌گوید که اعمالی که شما در گذشته انجام داده‌اید صحیح نیست. نمونه‌اش هم فتوای مرحوم امام (ره) که تهران را جزء بلاد کبیره دانسته و می‌فرمودند کسی که مسافرت می‌کند، باید چهار فرسخ را از منزلش حساب کند و در برگشت هم وقتی که به محله‌ای که در آن سکونت دارد رسید، نمازش تمام می‌شود. خب خیلی از کارمندان که کارشان در سمت دیگر تهران بود، نمازشان شکسته بود و نمی‌توانستند روزه بگیرند. مراجع دیگر غیر از امام (ره) این فتوا را قبول ندارند. خب فرد کارمندی که بیست سال مقلد حضرت امام (ره) بوده و الآن از مرجعی تقلید می‌کند که این فتوا را قبول ندارد، طبق این نظر باید نماز و روزه‌های این بیست سال را قضاء کند. لذا فرد در عسر و حرج می‌افتد و شارع هم در دین، حکمی که حرجی باشد را جعل نکرده است. از آیات و روایتی امثال «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، «یرید الله بکم الیسر و لایرد بکم العسر» استفاده می‌شود که در این موارد که شما به وظیفه‌ی فعلی عمل کردید و عملتان بر طبق حجت بوده است، شارع به همین مقدار که شما به وظیفه عمل کردید، قانع است و نیازی به اینکه دوباره عمل گذشته را بر طبق فتوای مجتهد جدید انجام دهید نیست.

این نهایت استدلالی است که می‌توان به قاعده‌ی نفی عسر و حرج تمسک کرد. مرحوم قمی در نقد این قاعده می‌فرماید که اولاً آنچه با قاعده‌ی نفی عسر و حرج اثبات می‌شود، نفی عسر و حرج شخصی است. هرکسی که در این تبدیل رأی مجتهد، برایش عسر و حرج به وجود آمد، می‌گوییم که از او برداشته می‌شود، اما افرادی که با قرار دادن اعمال بر طبق فتوای مجتهد جدید، به عسر و حرج نمی‌افتند^۱، نمی‌توان با قاعده‌ی عسر و حرج، اجزاء را در حق آنها ثابت کرد. شما می‌خواهید با این قاعده، اجزاء را به صورت کلی اثبات کنید، در حالی که قاعده‌ی نفی عسر و حرج، عسر و حرج شخصی را شامل می‌شود و هر کسی که عدم اجزاء موجب عسر و حرجش شد، می‌گوییم که اعاده یا قضاء از آن فرد برداشته شده است. اما در هر عملی که سبب عسر و حرج است، می‌گوییم قضا یا اعاده‌ی آن عمل لازم نیست.

مثلاً مرحوم امام (ره) می‌فرماید: «کسی که شغلش سفر است، کثیر السفر می‌باشد» که فقط شامل رانندگان می‌شود. مراجع

۱. مثلاً کسی که ده روز از مجتهدی تقلید کرده و مرجعش پس از ده روز از دنیا رفت، این فرد با قرار دادن اعمال این ده روز بر طبق فتوای مجتهد جدید، به عسر و حرج نمی‌افتد.

دیگر می‌فرمایند: «کسی که شغلش در سفر است، کثیر السفر می‌باشد» مثل معلمی که برای تدریس به ۵ فرسخی می‌رود. اما آقای سیستانی می‌فرمایند: «کسی که اکثر زمانش را سفر می‌کند، دائم السفر است» مثل فردی که دائماً کاروان به مکه، کربلا، مشهد یا ... می‌برد یا دائماً به سفر تفریحی می‌رود، به طوری که در ماه بیش از ده روز در سفر است و طوری نیست که ده روز در شهر خودش باشد، آقای سیستانی چنین فردی را دائم السفر می‌داند. خب فردی که از آقای سیستانی تقلید می‌کرده و در تمام سفرهایش، نمازهایش را تمام می‌خوانده است و اکنون از مجتهدی تقلید می‌کند که می‌گوید نمازها شکسته است. در اینجا گفته می‌شود قضاء کردن آن نمازها، موجب عسر و حرج برای این فرد می‌شود و لذا نیازی به قضاء کردن ندارد. اما در مورد روزه‌های این فرد، مثلاً ده - پانزده روز از روزه‌هایش در سفر بوده و مابقی را در وطن خودش بوده است که قضاء کردن این ده - پانزده روز، موجب عسر و حرج نمی‌شود.

خلاصه‌ی کلام مرحوم قمی این است که قاعده‌ی نفی عسر و حرج، عسر و حرج شخصی را برمی‌دارد و هر جا که قضاء و اعاده سبب عسر و حرج شد، می‌گوییم که برداشته شده است. اما نمی‌توانیم بالمرّة حکم کنیم که قضاء و اعاده موجب عسر و حرج می‌شود؛ چراکه عسر و حرج حاصل از قضاء و اعاده، عسر و حرج شخصی است و نه عسر و حرج نوعی.

پاسخ اشکال مرحوم قمی این است که ولو عسر و حرج به صورت شخصی باشد، اعاده و قضاء با شریعت سهله و سمحه سازگار نیست. گاهی اوقات ما یک فتوایی می‌دهیم که با آن می‌خواهیم از واقع محافظت کنیم، ولی با آن فتوا سبب تنفر مردم از دین می‌شویم، آن هم محافظت کردن از واقعی که یقین به واقع بودنش هم نداریم. بله، اگر واقعاً واقع را فهمیدیم (مثلاً خدمت امام زمان مشرف شده و واقع را فهمیدیم) باید از آن محافظت کرد، اما شما که از همان چیزهایی که مجتهد دیگر استفاده کرده و این فتوا را داده، شما از همان راه رفته و به فتوای دیگری رسیدید، اگر فتوا بدهید که اعمال مقلدین مجتهدی که از دنیا رفته باطل است، سبب نفرت مردم از دین می‌شود و با روح شریعت که سهله و سمحه است، سازگار نیست. اگر شما به مردم مراجعه کنید، می‌بینید که اگر قانونی وضع شود که بر خلاف قانونی باشد که چهل سال جاری می‌شده است و اکنون گفته شود که این قانون جدید، چهل سال گذشته را هم شامل می‌شود و همه باید فعالیت‌های خودشان (مثل مالیات، بازنشستگی و ...) از چهل سال گذشته تا کنون را بر طبق قانون جدید قرار دهند، آیا صدای اعتراض همه بلند نمی‌شود؟ چنین کاری سبب تنفر مردم از قانون می‌شود.

قانون و حکمی که ولو حق باشد، اگر سبب تنفر از دین شود، موجب می‌گردد تا به جای اینکه مردم «یدخلون فی دین الله افواجا» باشند، «یخرجون من دین الله افواجا» گردند. اگر به مردم تهران گفته شود شما که مقلد حضرت امام (ره) بودید، نمازهایی که شکسته خواندید باید تمام بخوانید، این مردم نسبت به دین چه واکنشی نشان می‌دهند؟ ما قبول می‌کنیم که نفی عسر و حرج، شخصی است، اما مردم دین گریز هستند و اگر شارع بخواهد سخت بگیرد و اینها را مؤاخذه کند و از آنها بخواهد که عملشان را مطابق با واقع قرار دهند، مردم از دینشان می‌گریزند و خارج می‌شوند و تسلیم دین نمی‌شوند. لذا اعاده و قضاء ولو موجب عسر و حرج شخصی شود، با مذاق شریعت سازگار نیست.

به این آیه شریفه نگاه کنید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَتَفَرَّوْا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَ يَسْتَبَدِّلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَتَضَرَّوْهُ

شَيْئاً وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» دیگر بالاتر از پیامبر و اصحاب ایشان که نداریم. خداوند به آنها می‌فرماید: چه شده که وقتی به شما می‌گوییم در راه خدا حرکت کنید، به زمین چسبیدید؟ «أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة» آن وقت شما می‌گویید ما که پیامبران را ندیدیم، متدین‌تر از کسانی هستیم که آن همه معجزات را دیدند؟ خداوند با عبارت «إلا تنفروا» آنها را تهدید می‌کند و با این حال آنها حرکت نمی‌کردند و راه را به دنبال پیامبر نمی‌رفتند. ما می‌بینیم که عین روحیاتی که در آن زمان‌ها بوده، در زمان ما هم هست. آن تناقلی که در آن زمان بوده، در این زمان هم هست و ما یک مورد نداریم که از یک معصوم (علیه السلام) رسیده باشد که «ای کسانی که به خبری که از ما رسیده عمل کردید و بعد خلاف آن خبر به شما رسید، باید اعمال گذشته را نیز بر طبق خبر جدید عمل کنید». لذا می‌بینیم در صحیح‌های حارث بن مغیره هست که حضرت فرمودند: «اگر امسال من به تو حکمی گفتم و در سال آینده حکمی بر خلاف حکم سال گذشته گفتم، چه می‌کنی؟» (مرحوم مظفر هم در اصول فقه در باب تعارض، در قسمت «ترجیح به أحدث تاریخاً» این روایت را ذکر کرده است). آن فرد در جواب حضرت گفت: «أخذ بالأخیر». امام (علیه السلام) فرمودند: «رحمک الله» یعنی از حالا به بعد، به آن قول جدید عمل می‌کنم. حضرت (علیه السلام) هم تقریر فرمود و فرمود که اعمال گذشته را نیز باید بر طبق این قرار بدهی.

تمام آیات و روایات را برگردید. اگر واقعاً اجزاء نبود، حداقل یک روایت از معصوم به دست ما می‌رسید. اول کتاب حدائق الناضرة مرحوم شیخ یوسف بحرانی را ببینید. امام (علیه السلام) می‌فرمایند: «من خودم عمداً بین شما اختلاف می‌اندازم. برای اینکه شناخته نشوید». وقتی که خود امام می‌فرماید «من اختلاف می‌اندازم» و منشأ اختلاف فتوا هم اختلاف روایات است. پس اگر منشأ اختلاف فتوا، اختلاف روایات باشد و خود امام اختلاف بیان‌دازد، معلوم می‌شود که شارع می‌خواهد تعبد ما را ببیند. این واقعی که شما درست کردید، چیست؟

هر جا که شارع می‌خواسته محافظت بر واقع کند، امر به احتیاط کرده است. لذا شارع در فروج و دماء، امر به احتیاط کرده است. اما در جاهای دیگر، مهم برای ما این است که ولو عسر و حرج شخصی باشد، چون نوع مردم می‌خواهند به این اماره عمل کنند، بر تک تک آنها عسر و حرج پیش می‌آید و اعاده و قضاء سبب تنفر از دین می‌شود و ما شاهدی برای اعاده پیدا نکردیم. بله، اگر بحث اعاده و قضاء فقط مربوط به زمان ما بود، می‌گفتیم چاره‌ای نیست و اگر می‌خواهی دین داشته باشی، باید اعمال را اعاده کنی. ولی می‌بینیم این مسأله که در حق ما هست، در حق دیگران هم که در زمان ائمه (علیهم السلام) بوده‌اند جاری و ساری است و از ائمه (علیهم السلام) یک مورد پیدا نشده که فرموده باشند «باید اعاده و قضاء کنی» الا در بعضی از موارد اندک، مثلاً در نماز می‌فرماید: «لا تعاد الصلوة الا بالخمس». آنجایی که واقع را می‌خواسته، تأکید کرده و بیان نموده است. مثلاً نسبت به زکات گفته است که اگر کسی مستبصر شد و قبلاً زکاتش را به غیر مؤمن داده باشد، مجزی نیست. پس در جایی که واقع را می‌خواسته، بیان کرده است. شارع گفته است شخصی که مستبصر شده، تمام اعمالش بخشیده شد الا زکات. حتی اگر این فرد، قبل از استبصارش حج هم انجام داده باشد، شارع از او نمی‌خواهد که دوباره انجام دهد. خب از مجموعه دین چه فهمیده می‌شود؟

اگر شارع اماره‌ای را حجت کرد و شما تمام ضوابط و شرایط را مراعات کردید و به آن اماره عمل نمودید، سپس اماره‌ی دیگری آمد که با اماره‌ی اول در تنافی بود، آن وقت این اماره می‌گوید اعمال گذشته صحیح نیست و اگر این اماره را در نظر

بگیریم، اعمال گذشته مطابق با مأمور به نیست، اما مآتی به با اماره‌ی اول مطابق است. ما می‌خواهیم بگوییم قاعده‌ی کلی اجزاست الا ما خرج بالدلیل، بر خلاف افرادی مثل آقای خوبی که می‌فرمایند قاعده‌ی اولیه، عدم الاجزاست.

آقای خوبی به روش عقلی استناد می‌کند. به این صورت که شما مکلف به واقع هستید و این اماره‌ی دوم می‌گوید شما واقع را نیاوردید. در نتیجه باید اعاده یا قضاء کنید تا واقع را تحویل بدهید.

ما می‌گوییم که مکلف به واقع نیستیم و تفاوت ما با آنها در این یک کلمه است. ما مکلف به وظیفه هستیم نه مکلف به واقع. من وظیفه‌ام این است که آنچه مولی فرموده را عیناً عمل کنم. شارع گفت به آن اماره عمل کن و من کردم. اکنون می‌گوید به این اماره و حجت عمل کن، انجام وظیفه می‌کنم. اما اینکه اماره‌ی اول مطابق با واقع است یا اماره‌ی دوم، از کجا بدانم؟ چرا که هر دو اماره هستند.

تذکر: در مواردی که فقها حکم به احتیاط کرده‌اند، اگر احتیاط مستحب باشد که می‌توان آن را ترک کرد. اگر احتیاط واجب باشد، دست مکلف را باز گذاشتند که یا به احتیاط عمل کند یا به فالأعلم (مجتهد اعلم بعدی) مراجعه کند. احتیاط واجب یعنی «ای مکلف، کاری کن که به واقع برسی». اما خود مجتهد فتوا می‌دهد که در مواردی که من احتیاط کرده‌ام، می‌توانید به فالأعلم مراجعه کنید. اگر حکم فالأعلم برخلاف احتیاط واجب باشد، مکلف به واقع نمی‌رسد. پس چطور فتوا می‌دهید که می‌توان به فالأعلم مراجعه کرد؟ مثلاً اگر مرجع تقلید نمی‌دانست روز جمعه چه کاری باید انجام داد و گفت احوط جمع بین نماز ظهر و جمعه است. یا مجتهد به نتیجه نرسید که سر چهار فرسخ، باید نماز را قصر خواند یا تمام، و گفت احوط جمع بین قصر و تمام است. در اینجا فالأعلم گفت که وظیفه قصر است. شما که فتوا می‌دهید که مکلف می‌تواند به فالأعلم رجوع کند، معنایش این است که اگر فتوای فالأعلم، مطابق با واقع هم نبود، مجزی است.

مرحوم شیخ حر عاملی در جلد ۱۸ وسائل الشیعه (۲۰ جلدی) و در جلد ۲۹ وسائل الشیعه (۳۰ جلدی) و کشی در رجالش روایت آورده‌اند که فردی از امام (علیه السلام) سؤال کرد و امام پس از دادن جواب به وی، فرمودند: «وقتی که به کوفه رفتی، نزد زراره برو و آنچه را گفتم با زراره در میان بگذار و هرچه زراره گفت عمل کن». این که حضرت می‌فرماید «هرچه زراره گفت عمل کن» اشاره دارد به اینکه واقع نزد زراره است و پاسخی که به تو داده‌ام به خاطر جوّی است که در آن قرار گرفتی. خب آنجا که شارع واقع را می‌خواهد، تصریح می‌کند. ولی در آنجا که به من واقع را نگفت و فرمود که باید دوباره انجام دهی (قضا یا اعاده کنی) و من هم بر طبق وظیفه عمل کردم، باید اثبات کند که من مکلف به واقع هستم.

من مکلف هستم به آنچه که او گفته و به نحوی که او گفته عمل کنم. فرموده است «العبادة من حیث ما أريد لا من حیث ما تريد». حالا اگر شخصی در مورد قانونی که به دستش رسیده بگوید: «من روح این قانون را می‌فهمم که این نیست» و خلاف آن قانون را انجام دهد، به او می‌گویند «آیا تو مکلف به قانون بودی یا مکلف به آنچه که می‌فهمیدی و واقع بود؟»

این بحث دنباله دارد که ان شاء الله جلسه‌ی بعد ادامه خواهیم داد.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه سیزدهم، ۱۳۹۵/۰۷/۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

* دليل چهارم: اجماع

عرض کردیم که یکی از ادله‌ای که بر اجزاء قائم شده، اجماع است. بعضی ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه اگر به اماره و حجت عمل کردید و بعد کشف خلاف شد، اجماع قائم است بر اینکه اعاده و قضاء واجب نیست. برخی گفته‌اند که یا را بالاتر می‌گذاریم و اصلاً اجزاء ضروری مذهب است. اجماع یعنی فقط فتوای علماست و علما بر این مسأله اتفاق نظر دارند. برخی بالاتر رفته و گفته‌اند نه تنها علما اتفاق نظر دارند، بلکه این امر ضروری مذهب به حساب می‌آید و اگر در کوچه و بازار از هر شخصی بپرسی که «اگر کسی به حجت عمل کرده و به آنچه که وظیفه‌اش بوده عمل کرده است. خودش هم مقصر نبوده ولی بعداً کشف شده که آنچه عمل کرده، خلاف دستور بوده است». همه می‌گویند این فرد به وظیفه عمل کرده است و این مطلب احتیاجی به عالم و علم ندارد و حتی اگر از مردم کوچه و بازار هم سؤال کنی، می‌گویند آن وقت به وظیفه‌اش عمل کرده و از آن به بعد هم باید به این وظیفه‌ی جدید عمل کند.

* اشکال مرحوم قمی بر دليل اجماع:

مرحوم سید محمد تقی قمی در کتاب مبانی منهاج الصالحین می‌فرماید: با وجود این همه اختلافی که در مسأله هست، این چه ادعای اجماعی است که می‌کنید؟ اولاً این اجماع صغریاً منعقد نمی‌شود؛ زیرا بسیاری از علما مخالف این مسأله هستند و قائل به اجزاء نیستند. ثانیاً در مقابل این اجماع، اجماع داریم. از خاصه، علامه حلی و از عامه، عمیدی ادعای اجماع کردند بر اینکه اگر کشف خلاف شد، مجزی نیست و باید عمل را دوباره انجام بدهد. ثالثاً بر فرض اینکه اجماع ثابت شود، اجماع در اینجا نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل قد علم کند. شاید که مستند مجمعین، همان وجوهی بوده که در جلسات گذشته به عنوان دلیل ذکر کردیم.

* نظر مختار در مورد دليل اجماع:

خب این بیان ایشان در رد اجماع، قابل خدشه نیست. چون اجماع در جایی مطرح است که دلیل دیگری نداشته باشیم و همینطور هم که ایشان فرمود، با وجود مخالف در مسأله، اجماعی منعقد نمی‌شود. این حرف تمام است و ما هم می‌پذیریم و اجماع را به عنوان دلیل مطرح نمی‌کنیم. در مورد ضروری دین هم این طور نیست که این مسأله ضروری دین یا مذهب باشد. چرا که وقتی بین علما در مسأله اختلاف وجود داشته باشد، مشخص است که مسأله از ضروریات دین نیست. ضرورت یعنی یک حکم بدیهی باشد و احتیاجی به استدلال نداشته باشد.

* دليل پنجم: سیره

پنجمین دلیلی که مطرح شده، سیره‌ی متشرعه است بر اینکه اگر شما عمل کردید، اعاده و قضاء بر شما واجب نیست. واقعاً

هم این طور است که در مواردی که فتوای مجتهد متبدل می‌شود (یعنی مجتهد فهمید که فتوای قبلیش طبق موازین نیست؛ مثلاً به عموم فتوا داده بود و الآن یک دلیل خاصی پیدا شد که باید دست از آن عموم برداشت) البته در آن فتوای قبلی فحشش کامل بوده، منتهی الآن در جستجوی جدید، چیزی که آن وقت پیدا نکرده را الآن پیدا می‌کند. فتوای قبلی در وقت خودش طبق موازین بوده و فتوای جدید هم در وقت خودش طبق موازین است. یا اینکه از مجتهدی تقلید می‌کرده و آن مجتهد از دنیا رفت، یا مجتهد دیگری اعلم از او شد یا فهمید که مجتهد جدید اعلم است و مکلف علیرغم فحشی که کرده بود، گمان می‌کرده مجتهد اول اعلم است (این در ذهنتان باشد که اماره‌ی قبلی در موقع خودش حجت بوده و کم کاستی نداشته است). اگر به سیره‌ی متشرعه مراجعه کنیم (ما فتاوی بزرگان را هم ذکر کردیم) چنین به دست می‌آید که در زمان تبدل رأی مجتهد یا از دنیا رفتن مجتهد و مراجعه به مجتهد جدید و ... در تمام این موارد علما قائل به اجزاء هستند. متشرعه هم قائل به اجزاست.

*** اشکال مرحوم قمی به دلیل سیره:**

حالا باید دید که اشکال ایشان (مرحوم قمی) وارد است یا نه. ایشان می‌فرماید: اولاً: اگر در یک موردی سیره بود بر اینکه در آنجا قضاء واجب نیست، دلیل نمی‌شود که در تمامی موارد اجزاء باشد. بودن سیره در مورد خاصی، سبب نمی‌شود که ما بگوییم در تمام موارد تبدل و تمام موارد کشف خلاف، سیره هست. ثانیاً: بر فرض هم که سیره باشد، ممکن است این سیره (همانطور که مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید) ناشی از بی‌مواالاتی مردم باشد. در بحث معاطاة، برخی ادعا کرده‌اند که معاطاة مفید ملک است و مرحوم شیخ فرمود: برخی از سیره‌ها ناشی از بی‌مواالاتی مردم است و مردم برای دین اهمیتی قائل نیستند. در نتیجه اولاً باید این سیره بین مردم رایج باشد.

ثانیاً خودتان هم می‌گویید «سیره‌ی متشرعه»؛ یعنی سیره‌ی کسانی که پای‌بند به دین هستند. یکبار هست که مثلاً می‌گوییم «سیره‌ی مسلمین» که ممکن است در سیره‌ی مسلمین، پای‌بندی به دین نباشد، ولی در سیره‌ی متشرعه باید معلوم شود که این سیره، سیره‌ای است که ناشی از تشریح و تدبیر مردم است و صرف وجود سیره کافی نیست.

ثالثاً این سیره مستند به فتوا نباشد. ممکن است چندین قرن پشت سر هم مراجع به مطلبی فتوا داده باشند و برای مردم بر اساس آن فتوا، سیره به وجود آمده باشد. این سیره نمی‌تواند دلیل مستقل باشد؛ زیرا مدرکش، فتوای مجتهد است.

لذا ما در صورتی می‌توانیم چنین ادعایی کنیم که سیره تا زمان معصوم (علیه السلام) برود. هنگامی که سیره متصل به زمان معصوم (علیه السلام) شد و در مرآ و منظر معصوم (علیه السلام)، آن تبانی سیره بود و شارع هم که دستش برای جلوگیری از آن سیره باز بود و منع و ردعی نکرد، معلوم می‌شود که آن سیره دقیق است؛ زیرا شارع راضی بوده که منع نکرده است.

ایشان (مرحوم قمی) می‌گوید اگر سیره این خصوصیات را داشته باشد، دلیل قطعی بر حکم می‌شود و دلیل ظنی نیست؛ چرا که با این مقدماتی که ذکر کردیم، انسان قطع به حکم الله پیدا می‌کند.

اصلاً سیره تا هنگامی که متصل به زمان معصوم نشود، شما نمی‌توانید ادعا کنید که این سیره دلیل بر حکم شرعی است. خب شما اتصال این سیره را از کجا می‌دانید؟ مهم در سیره این است که اتصالش به زمان معصوم (علیه السلام) محرز شود. اما اینکه چگونه می‌توان این اتصال را احراز کرد، به این صورت است که آنچه امروز هست، مورد ابتلای متشرعه در زمان معصوم

هم بوده باشد. مثلاً ما به بیع مبتلا هستیم و در زمان معصوم هم مبتلا بوده‌اند. ما به اجاره و مضاربه مبتلا هستیم و در زمان معصوم هم مبتلا بوده‌اند و ...

شما از کجا می‌توانید برای ما اثبات کنید که این سیره، متصل به زمان معصوم است؟ باید اثبات کنید که این عمل، مورد ابتلای آنها بوده است. به این صورت که اماره‌ای نزد آنها قائم شده و به آن عمل کرده‌اند. سپس اماره‌ی دیگری پیدا شده و اماره‌ی اول را کنار زده است و اصحاب هم قضاء و اعاده نکرده‌اند و در مرآ و منظر معصوم بوده و ایشان هم ردع نکرده‌اند. ایشان (مرحوم قمی) می‌فرماید: اگر آنچه که امروز هست، آن روز هم بوده، از معصومین سؤال می‌کردند. به این صورت که مثلاً می‌پرسیدند: «مجتهدی، فقیهی یا محدثی به ما خبر داد و ما عمل کردیم. سپس فردی که ارجح از فرد اول بود، به ما خبر جدید داد. آیا ما اعمال گذشته را باید اعاده یا قضاء کنیم یا نه؟». در حالی که شما یک روایت پیدا نمی‌کنید که دلالت داشته باشد بر اینکه آنها نزد امام رفته و سؤال کرده باشند و امام به آنها پاسخ داده باشد.

تذکر: بسیاری از این نکات، در مطلب مرحوم قمی نبود و ما اشکال ایشان را در بالاترین حد تصور ذکر کردیم که به یک اشکال قوی تبدیل شود.

*** نقد و بررسی کلام مرحوم قمی در مورد دلیل سیره:**

ادعای ما این است که سیره بوده است و متصل به زمان معصوم هم بوده و نیازی برای سؤال کردن نبوده است؛ چون این یک امر فطری است. بدین صورت که وقتی مولی خودش راه را نشان داده بود و عبد طبق دستور او به وظیفه‌اش عمل کرد، این در ذات بندگان نهفته است که دستور قبلی تا الآن بوده و دستور جدید از الآن به بعد معتبر است. یک شاهد قوی که در سرتاسر فقه هم وجود دارد بر این مسأله ذکر می‌کنیم. حکم عام را خداوند متعال فرموده است و حکم خاص را امام صادق (علیه السلام) ۱۵۰ سال بعد ذکر کرده‌اند. در این مدت مردم به عام عمل کرده‌اند. آیا حکم واقعی، عام بوده یا عام مخصّص؟ مشخص است که عام مخصّص بوده؛ چون ما معتقدیم که وقتی خاص رسید، کشف می‌کنیم که از اول دایره‌ی حکم مضیق بوده است.

خب مرحوم قمی که می‌فرماید چنین چیزی نبوده و اگر بود، سؤال می‌کردند و به ما می‌رسید، در حالی که این مسأله اصلاً احتیاجی به سؤال ندارد. ادله‌ی خمس را ببینید که از زمان امام باقر و صادق (علیهما السلام) مطرح شده است. پس مردمی که قبل از این دو امام بودند، مال حرام خوردند؟ نمازهایشان باطل بوده است؟

مثلاً شخصی نزد امام (علیه السلام) رفته و امام، فقط عام را به او گفته است. فرد دیگری چندین سال بعد دوباره آن مسأله را از حضرت سؤال کرده و امام، عام و خاص را با هم فرموده است. آن فرد اول اصلاً خبر ندارد که این عام، یک خاصی هم دارد و بر طبق عام عمل کرده است. پس از چند سال با فرد دوم هم کلام شده و می‌فهمد که آن عام یک خاص هم دارد و می‌گوید از الآن به بعد باید بر طبق خاص عمل کنم. اینکه اصحاب از امام سؤال نکردند که «بعد از اینکه حکم را مقید گفتید، آیا اعمال گذشته‌ی ما اشکال داشت یا نه؟ باید قضاء و اعاده انجام دهیم یا نه؟» نشان این است که نیازی به سؤال نداشته است.

لذا ما اینطور می‌گوییم که نبودن دلیل بر اعاده و قضاء با اینکه آنچه امروز اتفاق می‌افتد، آن روز هم بوده است، خودش

دلیل بر اجزاست. من از کجا بدانم که واقع فوت شده است؟ حتی در جایی که کشف خلاف به وسیله‌ی دلیل وجدانی و علمی ثابت می‌شود، در اینجا هم اعاده و قضاء بر من لازم نیست؛ چرا که ممکن است علم من، جهل مرکب باشد. علاوه بر اینکه من به وظیفه عمل کرده‌ام.

امر اجزاء که بالاتر از تقیه نیست. شارع می‌خواهد شما به وظیفه عمل کنید و زیاد دنبال واقع نیست. شما به وظیفه عمل کن، اگر به واقع رسیدی، فیها و نعمت. اما اگر به واقع نرسیدی، به وظیفه عمل کردی. لذا در جواب اشخاصی که ادعا می‌کنند که ما باید واقع را تحویل دهیم، می‌گوییم که با مراجعه به موارد تقیه، ما دأب و روش شارع را می‌فهمیم. مثلاً در مورد شخصی که یک عمر مجبور است نمازش را به صورت تقیه‌ای بخواند، و بعد از سی چهل سال آزاد شده و دیگر نیازی به تقیه کردن ندارد، شما یک روایت پیدا نمی‌کنید که ائمه (علیهم السلام) فرموده باشند اعاده و قضاء کند. در تقیه، فرد یقین دارد که عملش باطل است و هنگامی که از حضرت سؤال می‌کند، می‌فرمایند قضاء و اعاده لازم نیست. اما (در اجزاء) آیا من و شما یقین داریم که عمل ما باطل است؟ اعمال قبلی ما بر طبق اماره‌ی جدید نیست، اما بطلانش از کجا می‌آید؟ یکبار هست که شما نماز می‌خوانید و بعد می‌فهمید که وضو نداشته‌اید. خب این نماز باطل است و شکی در اعاده‌ی آن وجود ندارد. اما اگر نماز را طبق اماره خواندید (شارع فرموده این طور بخوان و شما هم خواندید)، حکم اینجا که سخت‌تر از تقیه نیست. با توجه به عمل تقیه‌ای ما می‌توانیم تشخیص بدهیم و بفهمیم که روش شارع به چه صورتی بوده است. روش شارع این نیست که بندگان خودش را به سختی بیاندازد. بنده بارها عرض کردم که خداوند همانطور که قرآنش را حفظ کرد، می‌توانست به پیامبرش بفرماید که احکام را از ابتدای کتاب طهارة تا آخر دیات بنویس، مثل توضیح المسائلی که مراجع عصر حاضر دارند. آیا خداوند نمی‌توانست دستور بدهد که تمام آنچه را که بشر احتیاج دارد، منظم و مرتب نوشته شود و بعد هم همانطور که قرآن را حفظ کرد، آن را هم حفظ کند؟ چرا چنین کاری نکرد؟ زیرا خواسته که بشر به طریق عادی جلو برود و بشر را مورد امتحان قرار دهد که آیا وظیفه‌ی عبودیت و بندگی را انجام می‌دهند یا خیر.

آیا یازده امام معصوم (علیهم السلام) که با شیعیان در ارتباط بودند، نمی‌توانستند کتابی بنویسند و آن را در اختیار مردم بگذارند؟ از این مطالب چه چیزی فهمیده می‌شود؟ می‌فهمیم که شارع می‌خواسته است به همان روشی که عوام عامه و علمایشان عمل کردند، شیعه هم به همان روش جلو برود و آنچه که مهم بوده این است که عبودیت و بندگی شیعیان مورد امتحان قرار گیرد.

شاید اینکه بندگان از حکم عدول و تبدل سؤال نکردند، بخاطر این باشد که سیره‌ی عقلائیة هست بر اینکه اگر عبد به وظیفه‌ی خودش عمل کند، دیگر چیزی بر گردنش نیست و عقلا اینطور فکر می‌کنند که آنچه که وظیفه بوده انجام داده و از الآن به بعد، وظیفه چیز دیگری است. یک مثال عقلائی هم در اینجا بزنیم که اگر مجلس یک قانونی را به دولت بدهد و دولت به آن قانون عمل کند. سپس مجلس تبصره‌هایی بر آن قانون بزند. آیا این تبصره‌ها ماسبق را هم شامل می‌شود یا نه؟ گفته می‌شود که این قانون جدید از الآن به بعد معتبر است.

لذا به نظر ما، این دلیل تام و کامل است. ان شاء الله ادامه‌ی بحث در جلسه‌ی آینده مطرح خواهد شد.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه چهاردهم، ۱۳۹۵/۰۷/۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحت راجع به بیاناتی بود که مرحوم محقق قمی (ره) در مبانی منهاج الصالحین مطرح کرده بود. ایشان ادله‌ی کسانی که قائل به اجزاء بودند مطرح کرد و یکی یکی آنها را رد کرد و نتیجه گرفت که مقتضای قاعده‌ی اولیه این است که وقتی شما به اماره‌ای عمل کردید و بعد متوجه شدید که آن اماره مشکل دارد و از این رو به اماره‌ی جدید عمل کردید، اگر اماره‌ی دوم، اعمال گذشته را تأیید نکرد، در هر موردی که دلیل بر اجزاء نداشته باشیم، باید آن عمل را دوباره انجام دهید. لذا اگر به فتوای مجتهد با غسل جمعه نماز خواندید و فتوای مجتهد جدید این است که غسل جمعه مجزی نیست، باید تمام نمازهایی را که با غسل جمعه خواندید، دوباره بخوانید. بله، در جایی که دلیل داشته باشیم، مثل قاعده‌ی لا تعاد که در صلوة می‌گوید: «لا تعاد الصلوة إلا من خمس» فقط در این پنج مورد فرموده که باید اعاده شود و در غیر این پنج مورد گفته که نیازی به اعاده نیست. در این گونه موارد که دلیل داریم، قائل به اجزاء می‌شویم.

❖ اشکال به کلام مرحوم قمی (ره)

اشکالی که ما بر این بزرگوار داریم، این است که شما درصدد هستید که فتوای محقق خوئی را استدلالی کنید؛ چون ایشان (مرحوم قمی) ذیل این بیان آقای خوئی «إذا قلّد مجتهد و عمل علی رأیه» از مجتهدی تقلید کرده و به فتوای آن مجتهد عمل کرده «ثم مات ذلك المجتهد فعُدل إلى المجتهد الحي» عدول کرد به مجتهد حی «لم يجب عليه إعادة الأعمال الماضية». آقای خوئی نفرمود که فقط نمازهایش، آن هم در جایی که گرفتار «لا تعاد» نباشد، بلکه می‌فرماید «لم يجب عليه إعادة الأعمال الماضية و إن كانت علی خلاف رأى الحی فیما إذا لم یکن الخلل فیها موجباً لبطانها مع الجهل» و لو اینکه این اعمال بر خلاف رأى مجتهد حی باشد، در جایی که آن خلل موجب بطلان عمل در صورت جهل نشود (یعنی آن شرط، شرط واقعی باشد نه شرط علمی). البته آقای خوئی به سوره مثال می‌زند، ولی مهم این قسمت است که «لم يجب عليه إعادة الأعمال الماضية». در حالی که تمام بیان مرحوم قمی، به صلوة منحصر شده است. اشکالی که ما به ایشان داریم این است که آقای خوئی بحث را روی صلوة نبرده است و بحث را در صلوة متمرکز نکرده است، اما شما بحث را در صلوة متمرکز کرده و به قاعده‌ی «لا تعاد» تمسک می‌کنید.

البته این اشکال به مرحوم قمی نیست، ولی نتیجه‌ای که ایشان گرفته‌اند فقط در صلوة است، اما آقای خوئی (ره) به صورت مطلق می‌فرماید که «مادامی که جهلش مضر نباشد، کافی است».

❖ اشکال مرحوم خوئی (ره) به اجزاء

آقای خوئی (ره) یک اشکال اساسی در اجزاء امر ظاهری از امر واقعی دارد و آن هم این است که اگر به علم وجدانی، کشف کردیم که آن اماره خطا بوده است؛ مثلاً شما خدمت امام زمان (عجل الله فرجه) مشرف شدی و حضرت فرمودند که فلان

فتوایی که مرجع تقلید تو داده است، مطابق دستور ما نیست. همه‌ی علما می‌گویند در اینجا اجزاء نیست. اگر با علم فهمیدی فتوا و اماره‌ی گذشته حجت نیست، این دامنه‌ی علم، ماسبق را هم شامل می‌شود؛ زیرا علما فتوا داده‌اند که اگر با علم وجدانی کشف خلاف شد، اجزاء نیست و باید آن عمل اعاده یا قضاء شود.

از طرفی فرقی بین علم وجدانی و اماره نیست. هر دو ماسبق را شامل می‌شوند. از این اجماع و اتفاق می‌توان گفت در مورد اماره هم اگر به وسیله‌ی اماره‌ی دیگر کشف خلاف شد، اماره‌ی دوم، ماسبق را هم شامل می‌شود.

※ نقد کلام محقق خویی (ره)

صحبتی که ما در اینجا داریم، این است که فرقی ندارد که انکشاف به اماره باشد یا علم وجدانی. شما باید اثبات کنید که آن اماره در ظرف خودش حجت نبوده است. الآن که انکشاف واقع می‌شود، ما می‌گوییم اماره‌ی قبلی از الآن به بعد حجت نیست. شما اگر می‌خواهید عدم اجزاء را درست کنید، باید ثابت کنید که این اماره که الآن قائم شد، در آن ظرف هم حجت بوده و اماره‌ی اول را در ظرف خودش از حجیت انداخته است. این را شما نمی‌توانید ثابت کنید، حالا کاشف هر چه می‌خواهد باشد (علم باشد یا اماره).

سؤال ما از شما این است که آن اماره در ظرف خودش واجب الاتباع بود یا نه؟ الآن که کشف خلاف شد، اماره‌ی دوم واجب الاتباع است، اما اینکه شما می‌گویید اماره‌ی اول در ظرف خودش از حجیت می‌افتد، چطور ممکن است؟ خود شما بارها به ما گفتید که «الشیء لاینقلب عما هو علیه»؛ بدین معنا که اگر شیء بر حجیت منعقد شده باشد، اماره‌ی دوم آن را از الآن به بعد از حجیت می‌اندازد و نه از قبل.

نکته: اگر شما به حکم شارع قطع پیدا کردید، این قطع در حق شما حجت است. اما بعد کشف خلاف شد؛ یعنی فهمیدید که مقدمات این قطع شما صحیح نیست. اینجا سؤال این است که حجیت قطع مربوط به شارع است یا حجیت قطع ذاتی است؟ اگر حجیت قطع ذاتی باشد، شما نمی‌توانید حجیت را به شارع نسبت بدهید. به اماره که عمل می‌کنیم، می‌گوییم خود شارع گفته است. اما به قطع که عمل می‌کنیم، آیا می‌توانیم بگوییم خود شارع گفته است؟ غذا که شور می‌شود، می‌گویند چرا نمک زیاد ریختی؟ ولی آیا می‌توان گفت که چرا نمک را شور کردی؟ چنین سؤالی معنا ندارد و این ذات نمک است که شور است.

مقدمات قطع را چه کسی تحصیل کرده است؟ شما تحصیل کرده‌اید یا مولی؟ این شما هستید که مقدماتی را کنار هم قرار داده و به قطع رسیده‌اید. حجیت این قطع مستند به شارع نیست. پس شما نمی‌توانید به شارع بگویید که «تو به من گفتی عمل کن و من عمل کردم و به خطا رفت».

اماره و اصل عملی را می‌توان به شارع نسبت داد و گفت «شارع گفته است استصحاب جاری کن، برائت جاری کن و...» اما حجیت قطع ذاتی است و نمی‌توان گفت که خداوند قطع را حجت قرار داده است. لذا گفتیم اگر قطع برای مکلف حاصل شد، چونکه حجیت قطع مربوط به شارع نیست، بلکه این ذاتی قطع بوده و مربوط به مکلف است، خطای در قطع به مکلف نسبت داده می‌شود، اما خطای در اماره به شارع نسبت داده می‌شود. اینکه مرحوم آخوند ادعا کرده که «اگر به قطع عمل کردی و کشف خطا شد، مجزی نیست» و بر این مطلب ادعای اجماع شده، این طبق قاعده است، مگر اینکه دلیل بر اجزاء داشته باشیم. عقلاً هم می‌گویند که مکلف اشتباه کرده و ارتباطی به شارع ندارد. اما اگر اماره‌ای حجت بود و من به آن عمل کردم و

بعد کشف خلاف شد، اعمال گذشته که بر طبق اماره‌ی سابق بوده، مجزی هستند.

تذکر: همیشه هم اینطور نیست که کشف خلاف، اشتباه بودن اماره‌ی قبل را برساند، بلکه گاهی اماره عام است و بعداً مخصص آن کشف می‌شود و می‌فهمیم که شارع، عام را نخواست است.

در مورد قطع، نهایت امر این است که مکلف معذور است، لکن باید اعمال گذشته را اعاده کند. مثلاً اگر مولی به عبد بگوید که به شهر کاشان برو و عبد با استفاده از نقشه حرکت کرد ولی به جای کاشان به همدان رسید. در اینجا نهایت امر این است که عبد نسبت به تأخیرش معذور است، لکن مستحق دریافت اجرت برای رفتن به همدان نیست و باید برگردد و به کاشان برود. در مورد اماره، مثلاً اگر مولی به عبد گفت: «از فلان شخص در مورد راه کاشان سؤال کن و طبق گفته‌ی او حرکت کن». عبد هم از آن شخص سؤال کرد و با توجه به جواب آن شخص حرکت کرد و به همدان رسید. اگر مولی از عبد سؤال کند که «چرا به همدان رفتی؟» عبد در جواب می‌گوید: «تو گفتی از فلان شخص سؤال کن و من هم پرسیدم». در اینجا عبد می‌تواند اجرت رفتن تا همدان را از مولی بگیرد.

اشکال: اینکه می‌گویید اگر از قطع کشف خلاف شود، مجزی نیست و باید قضاء یا اعاده کند، قضاء یا اعاده تابع فوت عمل در وقت است و هنگامی که فرد طبق قطعش عمل کرده، فوت در وقت صدق نمی‌کند.

پاسخ: امر مولی در وقت بوده است و اگر مکلف در تحصیل مقدمات کوتاهی کرده باشد، آیا امر مولی گریبان وی را گرفته است یا نه؟ تنها راه خطا بودن قطع این است که مکلف مقدماتش را درست فراهم نکرده باشد. مسأله‌ی قصور و تقصیر هم بحث مفصلی را می‌طلبد که اینجا جایش نیست، لکن به طور کلی می‌توان گفت این شخص، وقتی به قطعش عمل کرد، به حجت شرعی عمل نکرده است. مگر اینکه همچون مرحوم مظفر بگوییم که درست است حجیت قطع ذاتی بوده و منتسب به شارع نیست، منتهی چون شارع رئیس العقلا بلکه خالق عقل است، پس همان حکمی که عقلا دارند را دارد و اگر قبول نداشت، می‌بایست آن را مطرح می‌کرد. مثل آقای خوئی (ره) قبول ندارند که حجیت قطع ذاتی باشد، بلکه ایشان معتقدند حجیت قطع به بنای عقلاست. اگر حجیت قطع بنای عقلا باشد، قطع هم مثل بقیه‌ی حجج می‌شود. لکن چون بزرگانی مثل آخوند و شیخ (ره) حجیت قطع را ذاتی می‌دانند و نه به بنای عقلا، ما هم طبق مبنای آنها این مطلب را مطرح کردیم.

اگر ما بخواهیم قضیه را تفصیل بدهیم، محلش بحث «چگونگی حجیت قطع است» که آیا حجیت قطع ذاتی است مثل شوری نمک، یا اینکه بنای ذاتی و درونی عقلا برای جلوگیری از به هم ریختن نظام زندگی، این است که به قطعشان عمل کنند و شارع هم چون خالق عقل و رئیس عقلاست، این بنا در مقابلش عمل شده و ردعی نکرده است.

استدلال دیگر مرحوم خوئی بر اجزاء:

آقای خوئی (ره) در اینجا استدلالی را ذکر می‌کند که استدلال کسانی است که قائلند به اینکه عمل به اماره، ولو کشف خلاف هم بشود، موجب اجزاست. این استدلال به تمامه مورد قبول ما هست، هرچند که آقای خوئی این استدلال را رد می‌کند، ولی به نظر بنده این استدلال، قوی‌ترین استدلالی هست که می‌توان برای اجزاء آورد و قابل نقض و ایراد و اشکال هم نیست. لذا ما تا الآن هر چه گفتیم مقدمه‌ای برای آماده کردن ذهن مخاطب بوده است و با توجه به این استدلالی که می‌خواهیم در اینجا مطرح کنیم، دیگر هیچ شک و شبهه‌ای در اجزاء باقی نمی‌ماند.

آقای خوبی می‌فرمایند: برخی گفته‌اند که اجزاء مطابق قاعده است و اینگونه استدلال کرده‌اند که کسانی که می‌گویند اماره‌ی دوم بیان‌کننده‌ی این مطلب است که «عملی که مکلف بر طبق اماره‌ی اول انجام داده صحیح نبوده و عمل باید بر طبق اماره‌ی دوم باشد» از کجا می‌دانند که اماره‌ی اول باطل بوده است؟ ممکن است اماره‌ی دوم باطل باشد؛ چرا که اماره، یک ظن است و در ظن، احتمال خلاف وجود دارد.

حکم انکشاف خلاف به علم وجدانی: اگر در جایی به یک اماره عمل کردید و سپس علم وجدانی به بطلان آن اماره پیدا کردید؛ مثلاً اماره می‌گفت نماز جمعه حرام است و شما رفتید خدمت امام صادق (علیه السلام) و از حضرت سؤال کردید که «فلانی برای ما خبر آورده که شما فرموده‌اید نماز جمعه حرام است». حضرت بفرمایند: «فلانی دروغ بر ما می‌بندد». تا الآن شما فکر می‌کردید که این فرد ثقة است و الآن علم وجدانی پیدا کردید که اماره دروغ بوده است. در اینجا یقین دارید اعمالی که بر طبق آن اماره بوده باطل است.

حکم انکشاف خلاف به اماره: اما اگر انکشاف خلاف به اماره باشد؛ مثلاً شما به اماره‌ای که گمان می‌کردید قوی است عمل کردید و الآن یک اماره‌ی اقوای از اماره‌ی اولی پیدا شد. اماره‌ی اول ظن است و اماره‌ی دوم هم ظن است. اماره‌ی اول حجت بوده و اماره‌ی دوم هم حجت است (فرض این است که هر دو، شرایط حجیت را دارند)، پس همانطور که احتمال می‌دهید اماره‌ی دوم، واقع را برساند، احتمال هم می‌دهیم اماره‌ی اول، واقع را برساند. دو اماره از این جهت هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند؛ چون هر دو ظن هستند. علیرغم اینکه اماره‌ی دوم از اماره‌ی اول اقوی هست، لکن هر دو ظن هستند و هنگامی که ظنی باشد که دلیل اعتبار دارد، فرقی میان اقوی و غیر اقوی وجود ندارد.

لذا خبر حسن، خبر صحیح و خبر موثق، هر سه حجت هستند، با اینکه در خبر صحیح، تمام روایانش عادل امامی هستند، در خبر موثق تمام روایانش ثقة و برخی فاسد المذهبند. در خبر حسن، هم تمام روایانش امامی بوده و برخی عادل و برخی ممدوح هستند. این سه دسته روایت را برابر می‌دانند، مگر در باب تعارض که اگر صحیح با موثق تعارض کند، برخی صحیح را مقدم می‌کنند (البته آقای خوبی چنین نمی‌کنند؛ زیرا ایشان ترجیح به صفات را قبول ندارد).

مرحوم خوبی ادامه می‌دهند: ولو اینکه واجب بر مقلد و مجتهد این است که از الآن به بعد به اماره و حجت دوم عمل کنند، اما از الآن به بعد دیگر نمی‌توانند به آن اماره‌ی سابقه که مستند به حجت سابقه بوده عمل کنند.

ایشان سپس برای این مطلب، استدلال زیبایی آورده و می‌فرماید: علت این مطلب، این است که حجیت سابقه در ظرف وصول حجت لاحق از حجیت می‌افتد. آن اماره‌ی اول، تا چه زمانی حجت است؟ تا هنگامی که لاحق نیامده است. اماره‌ی دوم که آمد، اماره‌ی سابقه از الآن به بعد از حجیت می‌افتد. چراکه معقول نیست که حجت لاحق، کشف کند از اینکه حجت سابقه در ظرف خودش حجت نبوده است؛ زیرا «الشیء لا ینقلب عما وقع علیه». آیا اماره‌ی اول حجت بوده است یا نه؟ اگر حجت بوده، از الآن به بعد از حجیت می‌افتد و نمی‌تواند آن زمانی که اماره‌ی دوم به مکلف نرسیده، از حجیت افتاده باشد. بنابراین اگر اماره‌ی سابقه در ظرف خودش متصل به حجیت باشد (که مفروض ما هم همین است) چطور معقول است که لاحق کاشف باشد از اینکه اماره‌ی اولی در ظرف خودش حجت نبوده است؟

بله، الآن که اماره‌ی دوم رسید، تبدل موضوع می‌شود؛ مثلاً تا الآن چون نمی‌دانستی لباست پاک است یا نجس، «کل شیء

لک طاهر» گفت پاک است. اما حالا که به نجاستش علم پیدا کردی، موضوع عوض شد. زیرا موضوع «کلی شیء لک طاهر» جهل بود، اما الآن که علم به نجاست پیدا کردی، جهل از بین رفت و موضوع عوض شد و به علم تغییر پیدا کرد. لذا آقای خوبی می‌فرماید «این از باب تبدل موضوع است و نه کشف خلاف».

ما بارها گفتیم که در بحث اجزاء، اصلاً کشف خلاقی وجود ندارد. کشف خلاف در جایی است که شما یک واقعی را فرض کنی، در حالی که شما مکلف به واقع نیستید، بلکه مکلف به وظیفه هستید. حالا اگر این وظیفه مطابق با واقع بود فبها، اما اگر مطابق با واقع نبود، به شما مکلف ارتباطی ندارد؛ چرا که اگر شارع، واقع را از شما می‌خواست، خودش وسائل و شرایطش را مهیا می‌کرد که واقع به شما برسد.

مرحوم خوبی می‌فرماید: به عبارت دیگر، واقع همانطور که در ظرف اجتهاد اول و اماره اول مجهول بوده است، در ظرف اماره دوم هم مجهول است. اماره دوم که واقع را روشن نمی‌کند. شما از کجا می‌دانید که اماره دوم، نشان دهنده‌ی واقع است؟ بنابراین از این فرقی میان دو اماره نیست و اماره دوم نمی‌تواند بگوید که «من واقع هستم و اماره اول واقع نبود». اگر اماره دوم می‌توانست چنین حرفی بزند، نتیجه‌اش این بود که عمل شما مطابق با واقع نبوده و باطل بوده است. ولی همانطور که احتمال خطا بودن و عدم مطابقت اماره اول با واقع را می‌دهیم، در مورد اماره دوم هم احتمال خطا بودن و عدم مطابقت با واقع را می‌دهیم و از این جهت با هم فرقی ندارد.

نکته‌ی دیگری که ایشان می‌فرماید، این است که اثر بر حجت واصل به مکلف مترتب می‌شود. اگر حجت به شما نرسد، فعلی نبوده و اثری بر آن بار نیست. باید هم صغری و هم کبری به مکلف برسد، تا آن حکم در نزد او به حجیت برسد و فعلی شود. اما اگر حکمی در مرحله‌ی انشاء باشد (ما بارها گفتیم اینکه می‌گویند احکام مشترک بین عالم و جاهل است، مقصود احکام انشائی است) و به مکلف نرسد، فعلیت ندارد و مکلف نسبت به آن تکلیفی ندارد.

خلاصه‌ی بحث:

خلاصه‌ی بحث تا اینجا این شد که:

۱. اماره دوم نمی‌تواند کاشف باشد از اینکه اماره اول، مطابق با واقع نبوده است. نسبت این دو اماره به واقع علی‌السواء هست و همانطور که احتمال می‌دهیم اماره اول خلاف واقع باشد، احتمال می‌دهیم که اماره دوم هم خلاف واقع باشد.

۲. اثر بر حجت واصل مترتب می‌شود و در ظرف اماره اول، اماره دوم به مکلف نرسیده و لذا حجت نیست. اما وقتی که اماره دوم به مکلف رسید، اماره اول از الآن به بعد از حجیت ساقط می‌شود. این مقدمه‌ی دوم نیاز به توضیح دارد که ان شاء الله جلسه‌ی بعد بیان خواهیم کرد.

والحمد لله رب العالمین

درس خارج اصول، جلسه پانزدهم، ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين

صحبت در بیانات مرحوم خوبی (ره) بود که فرمود: برخی معتقدند که اجزاء طبق قاعده است و اگر شارع بخواهد قائل به اجزاء نشود، خلاف قاعده عمل کرده است. مرحوم خوبی این مطلب را به سه بیان مطرح فرمود که دو بیان آن را در جلسه‌ی قبل بیان کردیم.

بیان اول ایشان این بود که حجت اول در ظرف خودش حجت است و سقوط حجت اول در ظرف وصول حجت دوم هست و الا مادامی که حجت دوم نرسیده است، حجت اول باقیست و شخص مکلف بر طبق حجت عمل کرده است. بعد از آن که حجت دوم هم آمد، نمی‌تواند حجت اول را در ظرف حجیتش از حجت ساقط کند؛ زیرا «الشیء لا ینقلب عما هو علیه» شیء بر آن چیزی که مستقر شده بود، از آن چیز تغییر پیدا نمی‌کند.

خلاصه‌ی بیان اول ایشان این بود که اصلاً کشف خلاف معنا ندارد. مکلف، زمانی که به اماره‌ی اول عمل می‌کرده، طبق وظیفه بوده و هنگامی که اماره‌ی دوم به دست او رسید، موضوع عوض می‌شود (اینجا از باب تبدل موضوع است). اعمالی که قبلاً انجام داده بود، مستند به حجت بوده و مکلف، مادامی که این حجت، حجت بوده به آن عمل کرده است. الآن که حجت جدید می‌رسد، عملش را مطابق با حجت جدید قرار می‌دهد.

بیان دوم ایشان این بود که اصلاً ما موظف به واقع نیستیم. در ظرف اماره‌ی اول، واقع برای ما مجهول بود و در ظرف اماره‌ی دوم نیز واقع برای ما مجهول است. ما از کجا می‌دانیم که اماره‌ی دوم مطابق با واقع است تا بتوانیم کشف خلاقی داشته باشیم؟ همانطوری که احتمال می‌دهیم اماره‌ی اول، مطابق با واقع نبوده و خطا بوده، به همان اندازه هم احتمال می‌دهیم اماره‌ی دوم مطابق با واقع نباشد و خطا باشد.

این دو بیان را در جلسه‌ی گذشته گفتیم و اکنون مختصراً تکرار شد. بیان سوم یا مقدمه‌ی سوم، این است که (همانطور که بارها عرض کردیم) اثر مترتب بر حجتی است که آن حجت به مرحله‌ی فعلیت رسیده باشد و به مکلف (از نظر صغری و کبری) واصل شده باشد. در صورتی که حجت، کبرویاً و صغرویاً به عبد واصل شد، این تنجیز می‌آورد؛ به این معنا که واقع را به گردن او می‌اندازد و اگر این حجت، مطابق با واقع است، واقع به گردن او واقع می‌شود و اگر مخالف با واقع باشد، این فرد نسبت به واقع معذور است (وسیله‌ی معذرت دارد).

مثلاً اگر شخصی علم داشته باشد به اینکه خون نجس است یا علم داشته باشد به اینکه خوردن خون حرام است، اما نداند که این مایع، خون است، حجت در حق او فعلی نیست. یا مثلاً اگر بداند این مایع خون است، اما نداند که در شریعت، خوردن خون حرام است، باز هم حجت در حق او فعلی نشده است. پس هم باید بداند که خون است و هم باید بداند که خوردن خون در شریعت مطهره حرام است تا این تکلیف، گردن او را بگیرد. حجتی که به انسان واصل نشود و در مرحله‌ی انشاء باشد،

گریبان انسان را نمی‌گیرد و اثری بر آن حجت بار نیست.

بنابراین در جایی که حجت به من نرسیده (چه در صغری و چه در کبری) من مکلف به آن حجت نیستم و اینجا مجرای اصول عملیه است. با توجه به این مقدمه که عرض کردیم، پس در ذهنمان داشته باشیم، حجیت، متقوم به وصول حجت به عبد (صغریاً و کبریاً) است.

وقتی که اماره‌ی اول (هم صغریاً و هم کبریاً) به من رسید، حجت بر من تمام شده و من باید به آن تکلیف عمل کنم. تا اینجا به دلیل وجود اماره، نوبت به اصل عملی نمی‌رسد؛ چرا که این حجت واصله، تکلیف را برای من آورد. اما اگر این حجت به دست من نرسد، جای اصل عملی است. با توجه به این مقدمه، تمام اثر برای وصول حجت است و اگر نرسد، جای اصل عملی هست.

آخرین مقدمه هم این که انکشاف خلاف در حجیت، امری غیر معقول است. وقتی که اماره‌ی اول به شما رسید، در حق شما حجت شد. اماره‌ی دوم که می‌رسد، از باب تبدیل موضوع است (موضوع عوض می‌شود) و ارتفاع حکم به ارتفاع موضوع است؛ چون موضوع اماره‌ی اول، مثلاً فتوای مجتهدی بود که تمام شرایط را داشت و با وجود تمام شرایط، این اماره برای شما حجت شد. وقتی که اماره‌ی جدید می‌آید، شما کشف نمی‌کنید که آن اماره حجت نبوده است؛ چون در ظرف آن اماره، اماره‌ی جدید حجت نبوده و در مرحله‌ی انشاء بوده است. وقتی که اماره‌ی جدید حجت شد، موضوع عوض می‌شود (بارها به مسافر و حاضر مثال زدیم). بنابراین اماره‌ی دوم نمی‌گوید که اماره‌ی اول اصلاً هیچ یک از شرایط حجیت را نداشته است.

مرحوم خوبی برای تبیین این مطلب به نسخ مثال می‌زند. شارع به شما گفته «به طرف بیت المقدس نماز بخوان» و پس از مدتی به شما می‌گوید «به طرف کعبه نماز بخوان». این دلیلی که می‌گوید به طرف کعبه نماز بخوان، نمی‌گوید «نمازهایی که به طرف بیت المقدس خوانده‌ای باطل است». تا آن زمان وظیفه‌ی شما این بود که به طرف بیت المقدس نماز بخوانید و الآن وظیفه‌ی شما این است که به طرف کعبه نماز بخوانی.

اشکال: اینکه فرمودید از باب تبدیل موضوع است، در مورد شخصی که از مجتهدی تقلید می‌کند که می‌گوید «با غسل مستحبی می‌توان نماز خواند» و بعد از فوت این مجتهد، مرجع تقلید جدید می‌گوید «با غسل مستحبی نمی‌توان نماز خواند» در اینجا موضوع واحد است و تبدل موضوعی صورت نگرفته است.

پاسخ: شما وقتی که از مجتهد تقلید می‌کردید، موضوع شما «وجوب تقلید از مجتهد اول» بود. آن مجتهد که وظیفه‌ی شما تقلید از او بود، می‌گفت «با غسل جمعه می‌توان نماز خواند». هنگامی که آن مجتهد از دنیا رفت، شما دیگر نمی‌توانید از میت تقلید کنید و در نتیجه، شرط جواز نماز با غسل مستحبی (که عبارت باشد از تقلید از آن مجتهد) از بین رفت. وقتی که شرط از بین رفت، موضوع عوض شد و وظیفه‌ی شما تقلید از مجتهد جدید می‌شود که این مجتهد جدید می‌گوید «با غسل جمعه نمی‌توان نماز خواند». بنابراین موضوع عوض شد.

باید توجه داشت که به تمام شرایطی که برای تکلیف هست، موضوع گفته می‌شود. یعنی هر چیزی که زمینه ساز حکم باشد، و نبودش موجب از بین رفتن حکم می‌گردد، موضوع است. یکی از چیزهایی که سبب از بین رفتن حکم می‌گردد، مکلف است. یکی دیگر هم شرایطی است که مکلف باید داشته باشد و یکی هم شرایطی است که حکم باید داشته باشد. به تمام اینها،

موضوع حکم گفته می‌شود و هنگامی که برخی از این شرایط وجود نداشته باشد، موضوع حکم عوض می‌شود و در نتیجه حکم هم عوض می‌شود.

لذا مرحوم خوئی می‌فرماید: مادامی که حجت دوم به مکلف نرسد، معقول نیست که مانع حجت اول شود. اگر حجت دوم در ظرف حجت اول هم باشد، نهایتاً در مرحله‌ی انشاء است و نمی‌تواند به نبرد با حجت اول برود. وقتی هم که حجت دوم به مرحله‌ی فعلیت رسید، حجت اول از فعلیت می‌افتد و دیگر چیزی وجود ندارد که حجت دوم به نبرد با آن برود. اما حجت اول از چه زمانی از فعلیت می‌افتد؟ از زمانی که حجت دوم به فعلیت رسید. اما تا زمانی که حجت دوم در مرحله‌ی انشاء است و به فعلیت نرسیده، حجت اول فعلی است. بارها هم گفتیم که شیء که بر حجیت فعلی منعقد شده، لاینقلب عما هو علیه.

تذکر: آقای خوئی قائل به این دلیل نیست، بلکه ایشان می‌فرماید: برخی معتقدند که اجزاء مطابق با اصل است و دلیل آنها را ذکر می‌کند. به تعبیر بنده، اصلاً اجزاء معنا ندارد؛ زیرا اجزاء در جایی است که کشف خلاف شود و در اینجا کشف خلافی اتفاق نمی‌افتد. این شخص در هر زمان به وظیفه‌ی خودش عمل کرده است.

نتیجه‌ی کلام مرحوم خوئی:

آقای خوئی این مراحل را برای ما بیان کرد که با توجه به اینکه:

۱. حجت به مکلف واصل می‌شود (صغروباً و کبروباً)،

۲. شیء بعد از آنکه محقق شد، تغییر نمی‌کند؛

۳. حجت انشائی در ظرف انشاء نمی‌تواند با حجت فعلی بجنگد و در ظرف فعلیتش نیز تبدیل موضوع صورت گرفته و دیگر حجت اول، فعلی نیست که حجت دوم با آن بجنگد.

در نتیجه ما چاره‌ای نداریم جز اینکه ملتزم شویم به صحت اعمال گذشته‌ای که مطابق با اماره‌ی اول بوده است. چرا که وقتی اعمال من مطابق با اماره‌ی اول بود، دیگر چیزی به گردن من نیست که در صورت باقی بودن وقت، آن را اعاده کنم و در صورت اتمام وقت، آن را قضاء کنم؛ چون فرض این است که حجیت اماره‌ی اول در ظرف خودش، تام بوده و من به آن عمل کرده‌ام و آن عمل صحیحاً واقع شده و من تمام خصوصیات که حجت اول گفته بود را انجام دادم. لذا حجت دوم نمی‌تواند عملی را که صحیحاً واقع شده خراب کند و بگوید باطل است؛ زیرا «الشیء لاینقلب عما هو علیه».

تذکر: امری که از مولی می‌رسد، به سه روش ساقط می‌شود: انجام دادن مکلف، از بین رفتن موضوع امر و عصیان مکلف. لذا اگر شخصی بیست سال نماز نخوانده و الآن توبه کرده است. این شخص اصلاً تقلید نمی‌کرده و اکنون که تقلید را شروع کرد، وظیفه‌اش این است که به فتوای مجتهد حی حاضر عمل کند. این فرد کاری نکرده که گفته شود: این فرد عمل کرده و اکنون باید دید مجزی هست یا نه؟ این فرد از حالا به بعد باید به وظیفه‌اش عمل کند و اگر مجتهد حی گفت اعمال گذشته‌اش نیاز به قضاء دارد، باید انجام دهد و اگر مجتهد گفت که اعمال گذشته‌ی نیاز به قضاء ندارد، نیازی به قضاء نیست.

نقد مرحوم خوئی (ره) بر دلیل مذکور:

آقای خوئی پس از بیان این دلیل، آن را مورد نقد قرار داده و به آن اشکال می‌کند. ایشان می‌فرماید که قاعده، عدم اجزاست. زیرا اماره‌ی دوم که می‌آید، از دو حال خارج نیست: یا این اماره مطلقاً حجت است (یعنی حتی زمان گذشته که

اماره‌ی اول حجت بود را شامل می‌شود؛ یا حجیت اماره‌ی دوم از حین وصولش است. در هر دو صورت اجزاء نیست.

فرض اول: حجیت اماره‌ی دوم مطلقاً

در این فرض، فعلی که مکلف انجام داده، مطابق با حجت نبوده و در نتیجه اجزاء نیست. در اینجا کشف خلاف هم معنا ندارد. زیرا این اماره‌ی جدید در زمان گذشته حجت بوده و شما اماره‌ی اول را خیال می‌کردید حجت است، در حالی که حجت نبوده است. بنابراین عملی که مکلف انجام داده، مطابق با حجت نبوده و آن عمل باطل است. در نتیجه در صورتی که وقت باقی هست، باید اعاده و اگر وقت باقی نیست باید قضاء کند.

اگر گفته شود که اماره‌ی اول در ظرف خودش حجت بوده، می‌گوییم: حجیت بر دو نوع است: حجیت واقعی و حجیت خیالی. شما خیال می‌کردید که آن اماره حجت است. لازمه‌ی اینکه اماره‌ی دوم را مطلقاً حجت بدانیم، این است که اماره‌ی اول، حجیت خیالی باشد و تنها اثری که برای عمل به اماره‌ی اول، وجود دارد این است که شما معذور هستید و به سبب بطلان اعمالتان (انجام ندادن عمل مطابق با حجت در وقت) عقاب نمی‌شوید، لکن باید عمل را دوباره انجام دهید.

عدم پذیرش فرض اول توسط مرحوم خوئی (ره)

مرحوم خوئی می‌فرماید این مطلب قابل التزام نیست که بگوییم که اماره‌ی دوم حتی در ظرف اماره‌ی گذشته حجت است؛ زیرا اماره‌ای که در زمان گذشته به من نرسیده، چطور می‌تواند حجت باشد؟ اصلاً حجیتش معقول نیست. همانطور که گفتیم، اماره باید صغریاً و کبریاً به مکلف برسد تا حجت باشد.

به عبارت دیگر، همانطور که احکام تکلیفیه^۱ دارای دو مرتبه‌ی «انشاء» و «فعلیت» هستند، احکام وضعیه هم این دو مرتبه را دارند و این دو مرتبه اختصاصی به احکام تکلیفیه ندارند. این اماره‌ی دوم، در ظرف اماره‌ی اول، حجیت انشائی بوده است و ما نسبت به حجیت انشائی تکلیفی نداریم و گریبان ما را نمی‌گیرد.

در مرتبه‌ی انشاء که حکم به نحو قضیه‌ی حقیقیه جعل شده^۲، اثری بر حکم نیست و اگر به مکلف برسد، اثر دارد و اگر نرسد، هیچ گونه اثری ندارد. به عبارت دیگر، اثر حجیت، معذرت و منجزیت است و این معذرت و منجزیت در ظرف وصول به مکلف محقق می‌شود.

بنابراین نمی‌توانیم بگوییم اماره‌ی دوم مطلقاً حجت است تا زمان اماره‌ی اول را هم شامل شود و به دنبال آن بگوییم اعمال گذشته، مطابق با اماره‌ی دوم نبوده و مطابق با حجت خیالی بوده، در نتیجه اجزاء نیست.

تذکر: در این قسمت، ما هم با مرحوم خوئی موافقیم و نظر ایشان را قبول داریم.

فرض دوم: حجیت اماره‌ی دوم از حین وصولش

مثال برای فرض دوم: اگر اماره‌ای به دست شما رسید که می‌گفت «یجب الجمعة» و شما هم یک عمری نماز جمعه خواندید. پس از چندین سال، اماره‌ی دوم به دست شما رسید که می‌گفت «یجب الظهر» و شما فهمیدید که خللی در اماره‌ی

۱. اگر حکم ناشی از مصلحت و مفسده باشد، به آن حکم تکلیفی می‌گویند؛ مثل وجوب نماز، وجوب روزه، حرمت شرب خمر و ... و

اگر حکم ناشی از مصلحت و مفسده نباشد، به آن حکم وضعی می‌گویند؛ مثل شرطیت، اماریت، حجیت، جزئیت، ولایت، طهارت، نجاست و ...

۲. قضیه‌ی حقیقیه این است که فرض می‌کنند موضوع موجود است و حکم را روی آن می‌برند.

اول وجود داشته و یا حکم اماره‌ی اول بر اساس تقیه بوده است.

حرف آقای خویی (ره) این است که اماره‌ی دوم از الآن که به شما رسید، حجت فعلی است. لکن مفاد این اماره که می‌گوید «يجب الظهر»، مطلق است و مقید به زمان گذشته، حال و یا آینده نیست. وقتی هم که مقید نبود، پس آنچه در زمان گذشته، گریبان شما را گرفته بود، نماز ظهر بوده و شما آن را انجام نداده‌اید.

ان شاء الله این بیان را در جلسه‌ی بعدی توضیح می‌دهیم.

والحمد لله رب العالمين