

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین

الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

عرض شد که عده‌ای از مباحث را کم کردیم چون خیلی محل احتیاج نبود.

این بحث دوران امر بین محذورین را چون یک مقداری ترتیب این کتابها به هم خورده، مرحوم آقای نائینی در کتابشان در این فوائد، در آخر بحث اصول آوردند در آخر جلد سوم، به عنوان تتمیم. و عده‌ای از مسائل را هم در اینجا متعرض شدند. یعنی تفسیر خاص دیگری. به هر حال چون موردش کم بود، ما متعرض آن نشدیم. چون متأسفانه این کتابهای اخیر گاهی طرح مسائلشان پس و پیش دارد، ما فعلاً بیشتر با همین کتاب مرحوم استاد بحث را ادامه می‌دهیم. اگر باقی کتابها هم خیلی به هم ریختگی داشت جایش را معین می‌کنیم. و طبیعتاً این نحوه بحثی که الان می‌کنیم مثلاً در همین جاها در این مباحث مرحوم نائینی آمده که الان ما متعرضش الان نمی‌شویم تا بعد ببینیم مناسبش..

علی ای حال بحث تخییر را در دوران بین محذورین متعرض نشدیم و به اجمالش اکتفا کردیم.

صحبتی را که مطرح کردیم این بود که در باب اصول، که حالا فعلاً مراد اصالة الاحتیاط بشویم به تعبیر استاد در باب اصول، به نظر ما نکته فنی‌اش این مسئله است که انسان با آن داده‌های ذهنی خودش، صور علمی خودش تعامل می‌کند نه با مفروض این است که واقع به آن نرسیده، یعنی فرض شک و جهل به واقع و عدم وصول به واقع. ولذا طبیعتاً به واقع نظر ندارد. حالا هدفش حفاظ بر واقع است، هدفش این است که تسهیل امر باشد، آن بحث دیگری است. شاید در خلال بحث آینده روشن بشود. لازم هم نیست دائماً هدف حفاظ بر واقع باشد.

علی ای حال یک بحثی را که ما مطرح کردیم کیفیت به اصطلاح تصویر مباحث اصول در اعتبارات قانونی، آن که الان محل کلام ماست، اصول در اعتبارات قانونی محل بحث ماست.

عرض کردیم که در این جور موارد آنچه که الان از کلمات عده‌ای از علما در طول در می‌آید یا مثلاً اصالة البرائة مثلاً، یا واقع است، یا ظاهر است، طریق است، ظن است، یا واقع است که توضیحاتش را دادیم. یا قطع به نفی عقوبت است که عرض کردیم در شیعه بعد از وحید بهبهانی بیشتر معروف شده و الی آخره.

لکن ما توضیحاتی را عرض کردیم که ممکن است ظن هم نباشد، قطع هم به این معنایی که الان در ذهن آقایان هست نباشد. به معنای سیر عقلانی باشد، سیر مقبوله عقلایی. آنوقت آن نکته فنی این است که اگر ما در جایی به اورسیدیم برای اصل بودن باید یک تصرفی بشود. اگر آن تصرف نشد دیگر خواهی نخواهی اصل نخواهد بود. در همین بحث تخییر الان عرض کردیم اگر ما حکم بکنیم چون نمی‌دانیم اصل الزام را می‌دانیم، اما وجوب به عدم را نمی‌دانیم، شما در آنجا به برائت نمی‌شود مراجعه بکنید. آن وقت لابدیت عقلی یا این را انجام می‌دهید یا نمی‌دهید. خب اگر این شد، تخییر این شد، دیگر ما اصل تخییر نداریم. چون تصرفی نشده. اینها همه واقعیت‌هایی است که ما داریم. ما در این مورد می‌دانیم یا تکلیف الزامی داریم به فعل، یا ترک الزام به ترک. این را ما می‌دانیم. و در مقام عمل هم بالاخره آن روز که می‌آید در آن ساعت یا انجام می‌دهیم یا نمی‌دهیم. این هم مسلم است. دیگر چه نیاز داریم که چنین تعبدی بکنیم، کاری انجام بدهیم، جعل حکم ظاهری بشود، جعل حکم واقعی بشود. هیچ کدامش را نداریم. جعل حکم واقعی، طریق به آن نداریم؛ چون مفروض این است که ما نمی‌دانیم. جای علم...

پس بنابراین کسانی که قائل به تخییر عقلی به اصطلاح مرحوم آقای خویی، یا لابدیت عقلیه به اصطلاح ما، اینها هیچ نیازی به اصل عملی ندارند. آن نکته اساسی ما کی اصالة التخییر قائل بشویم؟ بگوییم که اضافه بر این لابدیت عقلی، عقل می‌آید می‌گوید حالا که این جور است پس تو مرخصی، یا این را انجام بده یا آن را. دقت می‌کنید؟ این را تو ترخیص داری یا این را انجام بدهی یا آن را. چون نمی‌شود ترک هر دو بکنیم که. اولاً ممکن نیست؛ و بعد هم الزام معلومه، نمی‌شود التزام بدهیم به برائت. بگوییم نه این واجب است، نه آن حرام است، من هم عملاً یکی را انجام می‌دهم. این هم نمی‌شود. التزام به برائت دادن هم نمی‌شود.

علی‌ای حال کیف ما کان فکر می‌کنم تصویرش روشن شد. در بحث برائت هم همین طور است. ما در بحث برائت این مقدار را قبول کردیم که اگر فحص کردیم و به حکم نرسیدیم به اصطلاح می‌گوییم این حکم واصل نیست؛ و اگر واصل نیست منجز نیست. چون حکم بنفسه داعویت ندارد. داعویت حکم به اصول است. اگر کسی تشریع حکم بکند به طرف نرسد، اصلاً داعویتی ندارد.

چون توضیحاتش را کرارا عرض کردیم در باب اعتبارات قانونی دو تا غرض هست؛ غرض ادنی و غرض اقصی؛ غرض اقصی تحقق عمل در خارج است، غرض ادنی آن تحریک به ایجاد داعی و انگیزه و تحریک شخص برای اینکه این کار را انجام بدهد. مثلاً به پسرش می گوید برو نان بخر؛ همین مثال عرفی، التزام یعنی الزام عرفی؛ غرض اقصی آوردن نان است، لکن اینکه بچه راه بیافتد و تحریک پیدا نکند و تحرکی پیدا نکند و داعویتی داشته باشد این غرض ادنی است. این اصطلاحی است در علم اصول. و گفته شده غرض ادنی همیشه در اعتبارات قانونی هست. اقصی است که مختلف فیه است. غرض ادنی یعنی ایجاد داعی دائماً هست. همین که گفت برو این کار را بکن، این غرض ادنی همیشه هست. اما این که نان خریده بشود یا نه، ممکن است بشود ممکن است نشود. اشکالی اگر هست در آن غرض اقصی است. اما غرض ادنی نه، همیشه هست.

آن وقت سوال این است؛ این غرض ادنی کی حاصل می شود؟ اگر گفت که مثلاً پسرم برود به نان بخرد، به پسر نرسد؛ خب این غرض ادنی حاصل نمی شود. این غرض ادنی که همیشه در جعل هست، یعنی همیشه باید مترتب بشود. غیر از غرض اقصی. خوب دقت بکنید. این غرض ادنی کی مترتب می شود؟ وقتی واصل می شود. به پسرش رسید که پدرت گفته برو نان بخر، بله غرض ادنی محقق می شود. و آن داعویت؛ اصطلاحاً می گویند داعویت. دیگر حالا به زبان فارسی ایجاد انگیزه؛ مثلاً بخواهیم به فارسی بگوییم، ایجاد انگیزه در او بکنند. یا داعویت باشد، یا محرکیت باشد و عبارتش مرادش واضح است حالا تعابیرش مختلف باشد.

پس بنابراین اگر ما گشتیم و پیدا نکردیم، علی تقدیر وجود حکم هم واقعا، پیش بقیة الله (عج) باشد، این واصل نیست. این مفاد برائت به اصطلاح ما، این واصل نیست. اگر واصل نشد آثار اعتبارات قانونی ندارد. چون محرکیت ندارد، هیچی ندارد دیگر. نه اینکه در واقع نیست، در واقع هم هست. لکن محرک نیست، ایجاد انگیزه نمی کند، داعویت نمی کند، چون واصل نشده.

سوال این است؛ آیا به همین مقدار خوب دقت بکنید اکتفا بکنیم یا بگوییم حالا که واصل نشده و منجز نیست، پس نفی حکم ظاهراً، این می شود اصل عملی. خوب دقت بکنید. پس بیاییم بگوییم آقا تو ظاهراً حکم نداری. اگر گفت تو ظاهراً حکم نداری، این ابداع نفس است؛ چون آن مقدار که سیره عقلاً بود عدم تنجز است. این مقدار سیره عقلاً. اگر زاید بر آن چیزی آمد می شود اصل عملی. معیارها روشن شد؟ ما به نظر ما خیلی راحت است. فهم معیارها در اصل عملی و غیر اصل عملی خیلی واضح است.

.....
حالا شما به ارتکازات عرفی و عقلایی تان در باب قوانین برگردید. اگر شما گفتید تکلیف منجز نیست. این منجز نیست به سیره عقلا. خوب دقت بکنید. این اصل عملی نیست، یک سیره است. یک سیره ای است که در زندگی ما هست. از همین مثال پدر و پسر بگیرد تا به بالا.

پس منجز نیست تکلیف. حالا چون منجز نیست ببینید، این صورت ذهنی شما، چون منجز نیست، نفی حکم ظاهرا. بگویید حکمی هم نیست. دقت می کنید. اگر شما به همین عدم تنجز اکتفا کردید، اصل عملی نیست. اگر اضافه بر عدم تنجز انشاء الله فکرمی کنم روشن شد. گفتید آقا حکم ظاهرا نیست، حالا که منجز نیست، و لذا دقت بکنید، همیشه من گفتم که آن نکته اساسی این است که باید یک فارق باشد. اگر شما گفتید نه ما به منجز نیست اکتفا نمی کنیم؛ بگو حکم نداری ظاهرا، این هم می خواهیم، حکم نداری؛ نفی حکم ظاهرا. اگر گفت نفی حکم ظاهرا می شود اصل عملی. معیارها فکرمی کنم خیلی روشن شد. خیلی واضح چه جور بفهمیم اصل عملی است، چه جور بفهمیم اصل عملی نیست.

معیار در اصل عملی عرض کردم این مباحث اصل عملی به این معنا انصافا در اصولیین متأخر شیعه خیلی تقیح شده؛ حالا به ذهن خودمان هم ما خیلی حدودش را واضح تر کردیم که از آن حالت ابهام و گنگ در بیاید.

پس اگر ما اکتفا کردیم به عدم تنجز، این می شود سیره عقلاییه. اگر گفتیم حالا که منجز نیست، خوب دقت بکنید، پس تو حکم نداری ظاهرا، برای اینکه خیالش راحت بشود، با آرامش خاطر به تعبیر ما. اگر این را گفتیم می شود اصل عملی. آیا اصالة البرائه اصل عملی است یا نه، این معیارش این است. طبق تصور ما معیارش این است. حالا طبق تصور آقایان، آنها می گویند با حدیث رفع در آوردیم. این تصور آقایان. این می شود برائت جاری کرد.

طبق یک تصور دیگر با قبح عقاب بلا بیان در آوردیم. کلام مرحوم نائینی را خواندیم. گفتیم و عرض کردیم. ایشان می گوید وقتی شما گفتید که عقاب نیست، بلا بیان عقاب نیست، پس ظاهرا حکم نیست. این شد اصل عملی. آن قبح عقاب بلا بیان قاعده عقلایی است، یک سیر عقلایی دارد. اما البته ایشان اصل گرفتند. اما به نظر ما قاعده عقلایی است، اصل نیست.

اما اگر شما گفتید که نه فقط ما به قبح عقاب بلا بیان، اینجا برائت عقلی می آید، برائت شرعی نمی آید. و آن را مثلا اصل نگرفتیم.

این توضیح مبانی اصحاب و توضیح مطلب. البته عرض کردم قدمای ما اهل سنت با جمعهم تقریباً این تصورات را ندارند، این بحثها را مطرح نکردند. به نظر ما خیلی این بحثها باید منقح و روشن و واضح باشد. مخصوصاً در اعتبارات قانونی باید آن سیر قانونی اش را حفظ بکنند.

عرض کنم خدمتان که آن وقت ما حرفمان این است که اگر گفتیم منجز نیست، خوب دقت بکنید، نیازی نداریم بگوئیم حکم ظاهری نیست، در ظاهر حکم نیست. معذرت می خواهم در ظاهر حکم نیست، نفی حکم ظاهراً. کاری نمی کند نفی حکم ظاهراً. چون وقتی به تنجز نرسید، چون اصول عقلایی بر این است. تمام آثار بر حکم در مرحله تنجز بار می شود. حالا اگر شما یک مطلبی را فهمیدید، مجلس قانونی را وضع کرده، اما هنوز ابلاغ نکرده و به مردم نرسیده؛ این آثاری ندارد. فرمود سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیاناً فلا تتكلفوها؛ آنچه که شما آثار در قانون دارید، خوب دقت کنید، تمام بار می شود بر مرحله تنجز. تمام آثار. اگر فاسق است، اگر عادل است، اگر احکام جزایی است، اگر جزاء، الی آخر، جمیع آثاری که دارد در مسئله حکم در مرحله جعل بار نمی شود. و لذا اگر شما به مرحله جعل علم پیدا کردید لکن شارع آن را بیان نکرد، توسط قوانین بیان نکرد، توسط رسانه بیان نکرد، و به شما هم طبیعتاً نرسیده، اصلاً تصادفاً رسانه ای است که دیشب درآمده امروز باید پخش بشود، من باب مثال. اما شما به این حکم اصلاً به این مراحل نرسیده کلاً، به تنجز نرسیده، به فعلیت نرسیده، به رسانه نرسیده، اما حکم جعل شده. این آثار ندارد. هیچ آثاری ندارد. تمام آثار بار می شود بر مرحله تنجز. چون عرض کردیم اولین اثری را که جعل دارد، داعویت است. آن مال مرحله تنجز است. چون داعویت مال وصول است. نه مال جعل فی نفسه. مال مرحله وصول است.

پس از اول آثار جعل، کی بار می شود، توسط وصول؛ وصول یعنی تنجز؛ اگر تنجز نبود، هیچ آثاری بار نمی شود. خب دیگر شما چرا بگوئید نفی حکم ظاهراً؟ چه نکته ای دارد؟ برای چه می خواهید نفی حکم کنید؟ خوب دقت کردید؟ شما چرا می خواهید نفی حکم بکنید؟ این نکته را بحث را بکشیم به اینجا و روی این فکر بشود. چه نکته ای دارد؟ حالا اگر آن بحث قبح عقاب بلا بیان، حالا مرحوم نائینی قبح عقاب بلا بیان اصحاب ما آن را هم اصل گرفتند. آن را ما قاعده عقلایی قرار دادیم، اصل قرار ندادیم. شما چرا از قبح عقاب بلا بیان نفی حکم ظاهری بکنید. نفی حکم ظاهراً بکنید. چرا نفی حکم ظاهراً بکنید؟ به همان قبح عقاب بلا بیان اکتفا بکنید. مثل ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا؛ دقت کردید؟

پس آن نکته فنی اساسی این است؛ در باب مثلا حدیث رفع آمد گفت براءت، یعنی نفی حکم ظاهرا. ما حدیث رفع اشکالات متعدد داشت، اثبات نکردیم. حدیث حج مشکلات دیگر داشت، اینها هم اثبات نشد. بقیه احادیث هم باز مشکلات خاص خودش را داشتند. بعضی یک اشکال دارند، بعضی دو تا، بعضی سه تا، بیشتر، کمتر، که قابل تمسک برای نفی حکم ظاهرا نبود.

پس بنابراین ما می‌گوییم در باب تخییر، اگر شما آمدید به همان لابدیت عقلی اکتفا کردید، اصل نیست. اضافه بر لابدیت عقلی برای اطمینان طرف گفتید نه، شما مانعی ندارد به لحاظ قانونی مخیر باشید. ببینید به لحاظ قانونی مخیر باشید. اگر این را گفتید می‌شود اصالة التخییر. پس نکته تخییر و اصالة التخییر هم روشن شد. نکته براءت و اصالة البراءة هم روشن شد. نکته احتیاط هم که در یکی از تنبیهات همین تنبیه دوم و سوم مرحوم استاد فرموده بودند و ما متعرض شدیم، این هم ما حالا چون می‌خواهیم حالا وارد اصالة الاحتیاط بشویم، نکته آنجا هم تقریبا فکر می‌کنم چون سابقا توضیح دادم، می‌خواهم جمع و جورش بکنم. عرض کردیم اصالة الاحتیاطی که الان می‌خواهیم وارد بشویم اصل عملی است. این به معیار اصلی عملی است. طبق آن معیاری که ما گفتیم اصل عملی باید برگردد به ابداع نفس. در مثل اصالة الاحتیاط هم حالا من تمهید عرض می‌کنم چون بعد وارد بحثش می‌شویم وفاقا للاستاد. طبیعتا دو جور بحث می‌شود کرد، آن ابداع را دو جور می‌شود؛ یکی دفعه ابداع را به لحاظ حکم بگیریم که ظاهر کلمات اینها این طور است. می‌گوید شما دیدید یک قطره خونی آمد، خوب دقت کنید، ریخت در یکی از این دو اناء؛ تا قطره خون را دیدید وجوب اجتناب آمد. دقت بکنید. تا قطره خون را دیدید وجوب اجتناب آمد. دیدید که خون آمد، اجتناب. نمی‌دانید در این ظرف است یا در آن ظرف. چون شما وجوب اجتناب آمد از هر دو اجتناب بکنید.

این کسانی است که تصویر احتیاط را به لحاظ حکم می‌کنند. حالا اسمش را بگذاریم به تعبیر ما به لحاظ ماده مثلا. مثل همان بحثی که در قوه وهم و خیال عرض کردیم. اینها به لحاظ حکم، این یک راه است، چون این آثار دارد، ما در خلال بحث آینده و تنبیهاتش این توضیح را می‌دهیم.

توضیح دوم اینکه نه، ما ممکن است این احتیاط را به لحاظ موضوع، یعنی ما هر اناء را به این لحاظ نگاه بکنیم که این اناء اصابه الدم؛ این اناء هم اصابه الدم؛ اسمش را بگذاریم حالا به لحاظ صورت. بالاخره در اینجا یک تصرفی یا ابداعی به تعبیر ما از ما می‌خواهند. یا به لحاظ حکم باید تصرف بکنیم، که الان در کلمات اینهاست و اینها بیشتر نظرشان روی این است. یا به لحاظ موضوع باید تصرف بکنیم. به لحاظ حکم می‌گوید تا شما خون دیدید وجوب اجتناب آمد؛ هر جا که خون آمد اجتناب دیگر. این قطعاً ملاقی است؛ در این هیچ شبهه‌ای

نیست. تا دیدید خون ملاقات با ظرف کرد، اجتناب عن النجس، ملاقی النجس آمد. لکن این اجتناب کی محقق می شود؟ شما هر دو را ۱۸:۴۰ این به لحاظ حکم. این در کلمات اصحاب. که آثاری دارد خروج از محل ابتلاء جزء آثار همین است.

دوم اینکه به لحاظ موضوع؛ این هم یعنی شما هم این ظرف هم آن ظرف را به اصطلاح محل ملاقی نجس می دانید. ملاقات با نجس. این که این ظرف یا آن ظرف، خب این ابداع شماست و الا واقع یکی است. در این ابداع دو تاست. این خلاصه تصور در احتیاط؛ چون بعد بحثش را عرض می کنم به مستوای اصل عملی.

اصل عملی این است؛ پس اصل عملی معیارش روشن شد؟ یک، یک واقعی هست؛ دو، به این واقع ما نرسیدیم؛ این که مرحوم شیخ می گوید رتبه حکم ظاهری با واقعی دوتا است مال همین است. این حرف ایشان در مثل اصل عملی خوب است، در امارات نه. در اصل عملی خوب است. یک واقعی هست؛ دو، به این واقع نرسیدیم؛ سه، در ظرف عدم رسیدن به واقع این کار را بکنیم. اصل عملی اصلا معنایش همین است. در ظرف عدم رسیدن به واقع. چون می دانیم این خون به یکی از این دو ظرف خورده، دیدید اما نمی دانید کدام یکی است. در ظرف اینکه ندانید از هر دو اجتناب بکنید. خوب دقت بکنید.

لذا هیچ وقت اصل عملی با مثلا فرض کنید اماره تعارض پیدا نمی کند؛ چون واقع را به شما نشان می دهد، اصلا نوبت به اینها نمی رسد. آن واقع، اما اصل عملی نه. آن واقع، فرض این است که شما به واقع نرسیدید، فرضش این است، اصلا فرض اصل عملی، صورتی است که شما اعتراف دارید به واقع نرسیدید. خوب دقت کردید؟ اعتراف دارید به واقع نرسیدید.

آن وقت در مباحثی که ما در سابق در بحث احتیاط آوردیم آنجا متعرض این نکته شدیم؛ آقایان گفتند احتیاط حسن عقلا و شرعا؛ عقلا به خاطر مثلا احراز واقع بشود به جمیع محتمل. شرعا اخوک دینک فاحتذروا، این مرادشان، و اوامر احتیاط الی ما شاء الله. این مرادشان از حسن احتیاط عقلا و شرعا. روشن است؟

ما در آنجا این توضیح را دادیم؛ گفتیم که احتیاط سه معنا ندارد؛ یکی همین اصل عملی که الان گفتیم که می خواهیم وارد بحثش بشویم. یکی احتیاط به معنای عقل نظری که شما هر چه احتمالات را انجام بدهید به واقع می رسید. مثلا اینجا شش تا احتمال دارد؛ اتیان شش تا احتمال مساوی است با اتیان واقعی. یعنی مثل یک جدول ریاضی قرار بدهید. این احتمالات را جمع که بکنید مساوی با واقع است. یک فرمولی می شود. حالا می توانید به جایش الف ب پ ت مثلا بگذارید مساوی است با دال مثلا، با واو، مثلا، واقع؛ یک حالت فرمول پیدا می کند.

این همان است که در کلمات اصحاب به معنای حسن احتیاط عقلا و شرعا است. این همان است که ما گفتیم هیچ دلیلی بر آن نداریم. نه بر حسن عقلی دلیل داریم که انسان اتیان احتمالات واقع را بکند در اعتبارات قانونی. و نه دلیلی بر این داریم که روایات هم چیزی راجع به این نیست. پس این که احتیاط حسن عقلا و شرعا، به این معنا عرض کردیم ثابت نیست.

احتیاط به معنایی که الان می خواهیم بگوییم، اصل عملی. این ثابت است بلا اشکال. قطعا توی عده ای از موارد ما می بینیم این مطلب را. یا حالا حکم یا لحاظ موضوع. این دومی بود. سومی احتیاط به مستوای عقل عملی نه نظری؛ آن که انسان در زندگی خودش، سعی بکند احاطه پیدا بکند، خود احتیاط از کلمه حوط یعنی شمول. سعی کند در هر مسئله ای که وارد می شود یک دیدگاه خاص را نگاه کند. یک نگاه شامل و گسترده و از جهات مختلف. فرض کنید مثلا می خواهد یک خانه هم بسازد، فقط از این جهت که می خواهد توش بخوابد نباشد. کوچه را نظر بگیرد، خیابان را در نظر بگیرد، آب و هوای منطقه را در نظر بگیرد، جهات مختلف را در نظر بگیرد، این را اصطلاحا می گویند احتیاط. احاطه به جهات واقعی. این احتیاط به نظر حکم عقل عملی امر حسنی است بلا اشکال. چون یکی از مصادیق به اصطلاح کمال انسانی است. حالا اگر آقایان مسئله حسن و قبح هم بگیرید، شاید مثلا یکی از مصادیق یک درجه از ظلم باشد اگر مراعات این احتیاط نکنید، علی کلام ۲۳:۲۰

علی ای حال پس این احتیاط حسن عقلا. احاطه ای که انسان پیدا بکند به یک مطلب، و احکام شریعت در اعتبارات قانونی هم احاطه پیدا بکند. حرف خوبی است. جای بحثی نیست. اما این غیر از احتیاطی است که احتمالات است.

آنوقت این مواردش چه می شود، موارد این احتیاط به معنای حکم عقل عملی. یک، این که انسان در مسئله تحقیق کند، تفحص بکند، بررسی بکند، بیشترین راه را پیدا بکند، بهترین راه را پیدا بکند که دقیق ترین و صحیح ترین وسیله ای که او را به شارع می رساند انتخاب بکند. نه اینکه احتمالات؛ احتمالات نه. سوال بکند، از علمایی که هستند، از فقهایی که هستند، از افرادی که باید به آنها رجوع بشود. مجموعه جهات، تحقیق و تفحص و دقت و مثل اینکه در باب ساختمان، تحقیق تفحص و در باب طب و دیگران... این احتیاط حسن است بلا اشکال این را قبول داریم. اما این غیر از اتیان احتمالات است. دو، اگر حدیث من بلغ ثابت بشود به عنوان ترتب ثواب، این هم انصافا به نظر ما حسن است. یعنی آن ترتب ثواب را از شارع می گیریم، حکم عقل را به احتیاط از عقل عملی می گیریم. چون ما روایت من بلغ را این جور معنا کردیم که اگر ثوابی بر عملی بود، و احتیاطا به خاطر وصول به آن ثواب انجام داد، خدا ثواب را به او می دهد ولو نباشد

در واقع. خب عقل می گوید خدا اگر بناست ثواب بدهد خوب است. بالاخره تو چیزی که از دست ندادی، واقع هم نباشد خدا به تو می دهد. واقع هم که نباشد بناست خداوند به تو بدهد.

این را هم بعید نیست با ضمیمه این معنا از روایت من بلغ این هم جزو مصادیق احتیاط به حکم عقل عملی در بیاید.

سوم، در جایی که انسان طبق یک برنامه ریزی معین بخواهد کاری بکند که مقدمات گناه را بردارد، یا مقدمات ایجاد واجب را ایجاد بکند. این هم یک امر حسنی است. عرض کردیم الان ممکن است در مثلاً دنیای آزاد یا دنیای غرب مثلاً یا غیرش، بچه ها را از سنین بچگی آموزش بدهند مثلاً مراعات جامعه را بکنند، خیابان را بکنند، قوانین راهنمایی رانندگی را بکنند، ممکن است حالا خودش مبتلا نیست، بچه هشت ساله که رانندگی نمی کند. این را هم بشر انجام می دهد در زندگی اش.

البته این درجات دارد انصافش؛ یکنواخت نیست. غالباً روی اهمیت امور حساب می شود. اگر امر خیلی مهم باشد، ممکن است از نه سالگی به او یاد بدهند؛ امر خیلی حالا اهمیت نداشته باشد پانزده سالگی. مثلاً اگر هیجده سالگی سن بلوغ باشد، امر ممکن است در هیجده سالگی. انصافش در زندگی عرفی ما مختلف است. این نکته را چرا گفتیم؟ چون ما بعضی از این مواردش را در شریعت هم داریم. مثلاً در شریعت بنا بر معروف آن روایتی که کسی که می کارد انگور را برای اینکه شراب بگیرد، این هم حرام است. عرض کردیم ما بین کاشتن قلمه انگور یا حالا بوته انگور، نه حالا بوته بزرگش، تا وقتی این بخواهد انگور بدهد حداقل سه سال می خواهد دیگر تا این انگور برسد. این که یک مقدماتی تا سه سال حرام باشد، این نادر است؛ یعنی امر متعارفی نیست. چرا؟ چون در طی یک سال انسان ممکن است توبه بکند، ممکن است بمیرد اصلاً، زنده نماند، ممکن است این درخت ها خشک بشود. خیلی ترتبش خیلی بعید است، خیلی ترتب دوری است. مثلاً الان دارد دوروز کار بکند نستجیر بالله یک پولی در بیاورد که بعد با آن خون بخرد بخورد، یا میته بخورد؛ این ممکن است مثلاً این دوروزش هم دلیل روشنی بر حرمتش نباشد. اما آنجا شارع آمد گفت تا سه سال قبل. اگر این باشد این را من عمداً می خواستم بگویم، مثلاً عده ای از فقهای اهل سنت بقیه مقدمات حرام را فرض کنید مقدمه اتیان اکل میته، اکل دم، کارهای دیگر، مقدمات دیگر، آنها را گفتند به همین قیاسی که شارع در باب شراب گفته، آنها مقدماتش بعیده اش حرام است.

با این بیان من روشن شد که این مسئله قیاس بر نمی دارد. درست است مقدمات را می شود تحریم کرد، اما انصافش درجات دارد. یک نواخت نیست. مثلاً اگر آن حدیث باشد که از وقتی که درخت انگور می کارد، به عنوان اینکه شراب درست بکند با انگورش، به این فرض؛ اگر آن روایت ثابت باشد، نمی توانیم از آن تعدی به میته بکنیم. تعدی به خون بکنیم. جای قیاس نیست.

حالا سرش چیست؟ ممکن است ما از مجموعه روایات بفهمیم که مثلاً ربا به مراتب از خوردن خمر مهم تر است. اما در خمر شارع گفته. خب چه نکته ای داشته؟ شاید مثلاً چون می دانسته چون من سابقاً هم عرض کردم در محرمات الهی، نستجیر بالله در پیش بشر علی حد سواء نیست. مثلاً خون کم می خورند خیلی متعارف نیست؛ اما شراب نه؛ با مرام امیر المومنین می نشستند شراب می خوردند، امیر المومنین خلفاً هم شراب می خوردند. شاید هم احتمالاً آن تأکید روی شراب یک مقدارش مال این بود، که این درجه مبغوضیت دارد که آن مقدمات بعیده، قاعدتا ما در باب اخلاق عملی این مقدمات به این بعد را حرام نمی کنیم. سه سال خیلی است؛ ممکن است طرف بمیرد، ممکن است درخت خشک بشود، اصلاً توبه بکند، هزاران احتمال هست. از الان عملش محرم باشد ولو این سه سال طول بکشد تا به آن نتیجه برسد. این خب انصافش این نکته را دقت بکنید.

پس اصل این مطلب که ما یکی از برنامه های اخلاقی در زندگی ما و یعنی به اصطلاح در علم عقل عملی، چه در برنامه اخلاق، چه در مسئله تدبیر منزل، چه در سیاست مدن، ما یک هماهنگی هایی می کنیم که طرف در حرام نیافتند. مثلاً جام، یکی از مثلاً عواملی که حالا در زمان ما یا قبل یا عصر حکمت انبیاء، برای تشکیل حکومت اسلامی، گروه های اسلامی که در فکر، چون آنها معتقدند که اگر نظام اسلامی شد، تقریباً هشتاد درصد وسایل را جوری انجام می دهد که افراد در گناه نیافتند. اصلاً فلسفه تشکیل حکومت اسلامی این است. نظام یک کاری بکند که افراد که به طور غیر متعارف، متعارف، هر کسی بلند بشود سر کارش برود، یک جوری این نظام جامعه را درست بکند که خواهی نخواهی در گناه نیافتند. مثل اینکه فرض کنید خیابان ها را یک جوری اسفالت بشود، خواهی نخواهی ماشین در خاکی نرود خودش؛ اصلاً وضع اسفالت یک جوری است، یک راه را جوری درست کردند که... این هست این عقلایی است، این جزو احتیاط عملی است دیگر. این هم جزو عقل عملی است.

این که پیغمبر (ص) فرمود شما نزدیک گناه نشوید، چون گناه منطقه ممنوعه است، اگر نزدیک شدید همان مثال حما و قرقگاه و چراگاه مخصوص، اگر گوسفندان را داخل نگذارید، ممکن است بیاید در چراگاه؛ چون اینجا زمین خشک است، آنجا چقدر ماشاء الله علف دارد، یک دفعه گوسفندان بروند به سمت علف ها. روایت دارد. این درست است، لکن انما الکلام در این در بعضی از موارد ممکن است انسان بگوید آقا از فاصله دویست متری نزدیک نشو، بعضی وقتها بگوید از فاصله صد متری.

در شراب از فاصله سه هزار متری، سه سال طول می کشد. از فاصله سه هزار متری هم گفته نزدیک نشو. لذا این یکی را نمی توانیم اگر یکی در شریعت آمد، بقیه را قیاس بدهیم. نکته فنی روشن شد می خواستم چه بگویم؟ ما نمی توانیم اگر در یکجا یک سری مقدمات در یک مورد حرام شد، قیاس بکنیم بقیه حرام ها هم همین طور است، مقدمات بعیده هم حرام است. این قابل قیاس نیست.

عقل عملی ما هم همین را می گوید. موارد گناه هم فرق می کند. موارد اقدام هم فرق می کند. پس بنابراین این مورد سوم از مواردی که احتیاط حسن. آن احتیاط حسن جایش اینجاست. این خودش ملاک دارد؛ آن ملاکش این است که سعی بشود آمادگی طرف برای واجبات انجام بشود و ریشه های اتیان محرم خشک بشود. یک کاری بکنند که اگر فرد به طور طبیعی برود بازار، برود فرض کنید فروشگاه، برود فرض کنید مثلا اتوبوس سوار بشود، برود، اصلا نظام جوری باشد که به طور طبیعی بدون اینکه او هم بخواهد او در گناه نیافتد. دقت بکنید به طور طبیعی در گناه نیافتد. طبیعی به این معنا. نظام یک جوری است، خیابان ها یک جوری کشیده شده، به طور طبیعی این خیابان فرض کنید اگر رفت تا آخر اسفالت در دریا نمی افتد، یک جوری است که در پرتگاه نمی افتد. خود نظام را... این هم جزو حسن احتیاط است. چرا اسم این را هم گذاشتیم احتیاط؟ چون خود عمل که نیست، مقدمات است دیگر. یعنی یک کاری بکند که این نیافتد. این اسمش احتیاط است، این احاطه است. می آید نگاه می کند جامعه را، مشکلات جامعه را نگاه بکند، چیزهایی که جامعه احتیاج دارد نگاه می کند، بعضی را از کلاس اول ابتدایی می گذارد. بعضی را از کلاس پنجم می گذارد، بعضی را از کلاس مثلا به قول قدیمی دهم، دبیرستان، این را طرح می کند. این هست در جامعه، این حسن احتیاط عقلا این درست است.

س: این همان سد ذرایع است.

ج: شبیه سد ذرایع.

دقت فرمودید؟ این انصافا این حسن احتیاط هم درست است. تا حالا ما سه تا مورد حسن احتیاط گفتیم. چهارم جاهایی که ما اصل عملی احتیاط به معنای اصل عملی؛ این هم حسن دارد انصافا. و درجات حسنش هم مختلف است. ممکن است وجوب احتیاط باشد ممکن است حباب احتیاط. به آن درجاتی که و معیارش به نظر ما این شد، به معیاری که ما بتوانیم این احتمال را در مورد به درجه ای برسانیم که معتابه بشود. این درجه برسد احتیاط حسن است. اگر احتمال انطباق یک در ده هزار بود، دیگر حسنی هم ندارد. این با شبهه بدویه یکی است. دقت می کنید؟ احتمال یک در هزار باشد. بله، در بعضی از موارد نادر ممکن است احتمال یک در هزار هم حسن داشته باشد.

و ما سابقا اگر یاد آقایان باشد، کرارا عرض کردیم متناسب با مباحث قانونی ما و حقوقی ما، در بحث برائت روی احتمال بحث بکنیم؛ در بحث احتیاط روی محتمل بحث بشود. و این که می گوییم درجه احتمال برود بالا، یعنی تأثیرگذار روی محتمل بشود. یعنی نفس ما بتواند آن محتمل را ببیند. کأنما هست، این ملاقی نجس است، آن هم ملاقی نجس است. اینجا هم حسن احتیاط...

پس این که احتیاط حسن دارد، ما تقسیمش کردیم به چهار تا. انشاء الله روشن شد. این چهار تا حسن احتیاط عقلا و شرعا ثابت است. البته آن روایت من بلغ مبنی است بر اینکه آن ثابت بشود. اگر روایت من بلغ به آن معنایی که ما عرض کردیم ثابت بشود آنجا هم حسن احتیاط دارد. اما اینکه اتیان محتملات حسن داشته باشد، این روشن نیست.

حالا که بحث به اینجا رسید وارد احتیاط به معنای اصل عملی می شویم. چون عرض کردیم احتیاط به معنای اصل عملی این هم حسن دارد. شرایط آن و خصوصیات آن را انشاء الله یواش یواش متعرض می شویم. فکر می کنم دیگر خلاصه بحث های سابق تا اینجا کاملا انشاء الله روشن شده باشد و آن که هدف اساسی ماست و مطلوب است واضح و انشاء الله تعالی به قول آقایان مبرهن باشد چون در اعتبارات که برهان ندارد. اما در این سنخ امور، امر ما درست شده باشد. البته اینجا هم برهان به یک معنای دیگری هست.

عرض کنم که بعد مرحوم استاد در این کتاب دیگر عرض کردم من اینجا بحث ایشان در بحث تخیر نمی خوانیم؛ چون خیلی فایده ندارد. ما هم در اصول خیلی جاهایی که فایده دارد زیاد معطل کردیم دیگر، خیلی معطل می شود.

ایشان فرمودند شک در مکلف به؛ البته مرحوم شیخ تعبیر کرده بودند شک در مکلف به چون شک در تکلیف یا مکلف به، آن وقت این هم بد نیست؛ اما شاید مثلا بهتر این باشد که شک در ثبوت تکلیف یا شک در سقوط تکلیف. حالا البته این هم دائما سقوط نیست.

بعد ایشان فرمودند فلا مناص من البحث فی موردین فی دوران الامر بین المتباینین بعد هم بین اقل و اکثر؛ در دوران امر بین متباینین ایشان یک مقدمه ای در اینجا در صفحه ۴۰۳ در این جلدی که دست ماست، فرمودند. و آن مقدمه این است که ان احتمال التکلیف الالزامی بنفسه مساوق لاحتمال العقاب علی مخالفته؛ همین که احتمال بدهیم تکلیف الزامی یعنی احتمال عقاب می دهیم. چون تکلیف مستلزم... عرض کردم اصولا اگر عقابی برایش نباشد، آن لقلقه لسان است. اگر بگوید نماز بخوان، می گوید اگر نخواندی هیچی، می گوید هیچی ندارد، خب آن که دیگر تکلیف نمی شود. تکلیف باید دنبالش یک چیزی باشد.

موضوع است، لذا گفتیم اوامر مولوی موضوع هستند برای اوامر به اصطلاح برای احکام کیفری.

و معه كان العقل مستقلا بلزوم التحرز عنه و تحصيل المومن؛ عقل می گوید شما باید دنبال مومن بروید. و هذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعة حتى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، یعنی در سه مورد؛ یکی علم تفصیلی، یکی قیام حجت، یکی علم اجمالی. فان مخالفة التكليف الواصل الى المكلف بالعلم الوجداني او بقيام الحجة، لا تستلزم القطع بالعقاب، این نکته اش همان احتمال مخالفت است. احتمال عقاب است، نه قطع، چون حتی ممکن است انسان نستجیر بالله گناهی را هم انجام بدهد، شارع ببخشد.

لا تستلزم القطع بالعقاب عليها، لاحتمال العفو و شفاعة من النبي (ص) و الاثمه (ع)، و انما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفة؛ چون احتمال هست، و هو كاف في حكم العقل بالتنجيز؛ همین که شما احتمال عقوبت می دهید، کافی است. فلا فرق بين موارد التكليف المعلوم و التكليف المحتمل، در این جهت فرقی نمی کند؛ فی ان حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشيء من احتمال العقاب، ففي كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة الا ان يثبت فيه مومن من العقاب، مثل قاعده قبح عقاب بلا بيان، او شرعا كالدلة الشرعية، الداله على البرائه من حديث الرفع، دیگر موارد نظر در جزئیات کلمات ایشان از حرف های سابق ما روشن شد. احتیاج ندارد.

و اما اذا لم يومن لم يثبت المومن، فنفس الاحتمال كاف في تنجيز التكليف الواقعي، و يتحصل من ذلك ان تنجيز العلم الاجمالي و عدمه يدور مدار جريان الاصول في اطرافه و عدمه، آیا اصول جاری می شوند یا نمی شوند. حالا چون این بحث را بعد خواهیم گفت فعلا به نحو اجمالی از کلام ایشان رد می شویم.

فان قلنا بجريانها في جميع الاطراف سقط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقا و ان قلنا بعدم جريانها في شيء من الاطراف كان احتمال التكليف في كل طرف بنفسه منجزا، بلا حاجة الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي، فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية، و ان قلنا بجريانها في بعض الاطراف دون بعض لم تجب الموافقة القطعية و ان حرمت المخالفة القطعية، البته من الان نمی دانم ایشان به ذهنم می آید که نفهمیدیم چطور باید این بحث احتیاط از این مقدمه شدند که احتمال عقاب در تکلیف الزامی خودش منجز است، احتیاج ندارد به علم، همان احتمال کافی است. و این احتمال خودش احتمال عقاب مصحح وجوب طاعت است. و نکته اش هم این است نه اینکه حالا مثلا چون در علم تفصیلی شما علم به عقاب دارید. نه احتمال کافی است.

من نمی فهمم حتما یک چیزی در کلام ایشان احتمالا حذف شده باشد. اولاً اگر این ظاهر عبارت باشد این ظاهرا مودی به همان نظریه حق الطاعة می شود؛ اگر مجرد احتمال منجز باشد، مراد ایشان چیز دیگری باشد. ما که سر در نیاوردیم. یا مرحوم مقرر خدا رحمتش کند

اینجا کمی تلخیص کرده مطلب ایشان را. این بحث که احتمال منجز است، عرض کردیم منجز بودن احتمال خلاف متبادر و متعارف عقلایی است. باید یک نکته‌هایی دیگری به آن اضافه بشود و الا خود احتمال بنفسه منجز نیست. حالا می‌خواهد احتمال تکلیف الزامی و غیر الزامی. نمی‌دانم حالا ایشان چه فرمودند.

س: اذا لم يسقط المومن، اگر مومن ثابت نشود

ج: کی گفت مومن، احتمال، چه اثر دارد احتمال. احتمال تکلیف الزامی، احتمال می‌دهم که سیگار حرام است، خب حرام است، چه احتمالی

س: ۴۱:۰۶

ج: می‌گویم این شبیه حق الطاعه می‌شود، خب ایشان قائل به حق الطاعه نیست. خود ایشان قائل به حق الطاعه نیست.

می‌گویم این سنخ تعبیر، این سنخ تعبیر کسانی است که به حق الطاعه قائلند. یعنی می‌گویند شما همین که احتمال دادید در حق مولا می‌شود منجز؛ چه می‌خواهد علم اجمالی باشد، چه علم تفصیلی. ما دنبال علم نیستیم. دنبال احتمال، احتمال منجز است. اگر احتمال منجز شد می‌خواهد علم باشد می‌خواهد نباشد. این ظاهرش که حق الطاعه است. مگر اینکه ایشان فرضش در جایی است که احتمالی که من تعبیر کردم بسته، و الا این که ظاهراً احتمال باز؛ مراد ما از احتمال باز همان است که می‌گویند شبهه بدویه. احتمال بسته همان که اصطلاحاً می‌گویند اطراف علم اجمالی. چون احتمال دو جور است؛ یا اطراف علم اجمالی است یا نه اطراف علم اجمالی نیست. اگر اطراف علم اجمالی نباشد باز، اصطلاحاً باز است. آقایان می‌گویند شبهه بدویه. یکی است فرقی نمی‌کند. مثل سیگار، نمی‌دانیم سیگار نجس است یا نه؛ این شبهه بدویه است. این احتمال باز است. احتمال بسته این است که یا سیگار حرام است یا فرض کنید قلیون، من باب مثال. این می‌شود احتمال بسته.

ایشان می‌خواهد بگوید احتمال تکلیف الزامی این که مشهور بینشان هست، احتمال تکلیف الزامی اگر بسته باشد. در اطراف علم اجمالی باشد.

علی ای حال بنده سراپا تقصیر که اصلاً نفهمیدم ایشان چه می‌خواهند بگویند. این که ایشان می‌گوید ما احتیاج نداریم بگویم علم اجمالی منجز است. اصلاً خود احتمال منجز است. این همان حق الطاعه است دیگر. حرف حق الطاعه همین است. خلاصه حق الطاعه ما دنبال علم نیستیم. همین که احتمال دادیم، احتمال منجز است، آن وقت باید دنبال مومن برویم. دیگر بحث این را نکنیم ظن است،

علم است، اصلا این بحثها نباید مطرح بشود. این زاویه دید این است. اگر این باشد که خب این مبنای فاسد است که، مبنای درستی نیست.

به هر حال من چون نفهمیدم و احترام استاد نمی دانیم مراد ایشان چیست.

به هر حال من یک توضیحی را عرض بکنم. اولاً نمی دانم حالا چرا ایشان به این نحوه، بله، بعد فرمودند، این یک به قول پاراگراف اول ایشان، یک چیز دومی هم دارند. ثم انه لا فرق فی جریان الاصول فی اطراف العلم الاجمالی وعدمه، بین کون العلم الاجمالی متعلقاً باصل التکلیف و کونه متعلقاً بالامثال؛ بعد علم اجمالی را آوردند. اول نیاورده بودند.

فان التردید فی مورد العلم الاجمالی کما یمکن ان یکون فی اصل التکلیف او متعلقه، کذلک یمکن ان یکون فی مرحله الامثال بعد العلم التفصیلی بثبوت التکلیف، کما اذا علمنا اجمالاً ببطان احدی الصلاتین، بعد الاتیان بهما، فان قلنا بجریان الاصول النافیه فی جمیع اطراف العلم الاجمالی او بعضها لم یکن مانع من جریان قاعدة الفراغ فی کلتا الصلاتین او فی احدهما، فلا وجه لتخصیص النزاع بالاصول الجاریه عند الشک فی اصل التکلیف دون الجاریه فی مرحله الامثال. خب این مطلبی که ایشان فرمودند درست است. تارة علم اجمالی ما ناظر به مقام اصل تکلیف است. اخرى ناظر به مقام امثال است. من این را سابقاً هم در همان تنبیهات قطع عرض کردم. اصولاً کمی به نظرم عبارات منقح نیست. اصولاً در بحث علم اجمالی دو تا است دیگر، خواهی نخواهی دو تا است. یکی علم اجمالی در مقام ثبوت تکلیف، یکی علم اجمالی در مقام سقوط تکلیف. همین بحثی که شده در اصول دو تا است.

اما علم اجمالی در مقام ثبوت تکلیف نمی دانیم مثلاً به قول می دانیم که یا قلیون حرام است یا مثلاً سیگار، یکی حرام است. این علم اجمالی در ثبوت تکلیف. علم اجمالی در سقوط تکلیف همان مثالی که کراراً عرض کردیم، نمیدانیم این قطره خونی که افتاد، روی این اناء افتاده یا آن اناء. این مقام امثال است. در مقام امثال از هر دو اناء اجتناب می کنیم تا به اصطلاح اجتناب از حرام واقعی شده باشد.

پس علم اجمالی گاهی به لحاظ ثبوت تکلیف است گاهی به لحاظ سقوط تکلیف است. گاهی در مقام جعل و تکلیف است و گاهی در مقام امثال. یعنی شک ما بر می گردد به مقام امثال. راست است این مطلبی که ایشان فرمودند درست است.

آن وقت این که ایشان اشاره کردند که علم اجمالی گاهی اوقات وجوب موافقت قطعیه است، گاهی اوقات حرمت مخالفت قطعیه. این مطلب ایشان هم درست است؛ چون بعضی وقتها علم اجمالی تأثیرش این است که انسان باید هر دو طرف را ترک کند یا اگر واجب است، هر دو را انجام بدهد. گاهی اوقات می گویند نه یکی را هم انجام بدهی کافی است. همین که علم پیدا نکنید مخالفت قطعیه نشود کافی

است. انشاء الله مبانی شان را توضیح می دهیم. تازه این هر دو هم باز فرق می کند، به نحو علت تامه است و به نحو مقتضی است. این را انشاء الله توضیحاتش بعد.

اما نحوه ورود ایشان در بحث را که احتمال را منجز گرفتند، مگر مثلاً در اولش این بوده که احتمال در اطراف علم اجمالی منجز است. مراد ایشان این باشد و الا احتمال که منجز نیست. نفهمیدم به هر حال مطلبی را که ایشان فرمودند واضح نیست. بگویم که احتمال در اطراف علم اجمالی منجز است. من یک توضیح مختصری را الان عرض کنم. بقیه کلام انشاء الله فردا.

اینها در بحث این که لا بد آن یكون المكلف اما مجتهدا، این بحث را آنجا هم آوردند. همین تقریرات آقای خویی را نگاه بکنید. چون می گوید بعد از اینکه ما علم اجمالی داریم که در شریعت احکامی هست، ما باید یک راهی مومن پیدا بکنیم. و آن مومن یا به اجتهاد یا به تقلید صحیح یا به احتیاط می رسم. این را دارند، این را آقایان خود این آقای خویی و دیگران دارند.

و لکن ما در همان جا هم گفتیم ظاهراً این مطلب قابل قبول نباشد. یعنی ظاهراً سر اینکه در جامعه مثلاً فرض کنید یک کسی می خواهد برود رانندگی یاد بگیرد، به او می گویند قوانینش را باید بلد باشی. به خاطر علم اجمالی نیست؛ فکر نمی کنم به خاطر علم اجمالی باشد. یک امر اصل عملی برگردانند. فکر نمی کنم.

آن که در متعارف جامعه ماست می گویند افراد اگر می خواهند در یک زندگی اجتماعی باشند، باید روابط اجتماعی را بدانند. چه حقی دارند، چه حقوقی دارند، چه از آنها می خواهند، او چه از دولت می خواهد، دولت چه از او می خواهد، قوانین رانندگی را بدانند، قوانین مالیات را بدانند. این یک امر طبیعی است، یعنی یک امری است که عقلایی است و در عقل عملی آمده و نکته اش هم علم اجمالی نیست. نکته اش حالا فرض کنید مثلاً نکته اش فرض کنید به اینکه سلامت جامعه، یعنی اصولاً اگر ما برای فرد گفتیم که باید قانون باشد، آن قانون دانسته بشود، ندانسته باشد که اجرا نمی شود، قابل اجرا نیست. یا به عبارت دیگر این جور جاها علم را یک نوع کمال انسانی می دانند. نه بحث تنجیز و احتمال و احتمال منجز یا ...

یک نکته را انشاء الله بعد توضیح می دهم. یک نکته را چون زیاد گفتیم بعد نیست توجه بشود. ما در عده ای از متون عنوان علم داریم؛ مثلاً طلب العلم فریضة؛ بعید نیست به طبق قضایا اینها موردش فرق بکند. به طور کلی اینطور؛ آن جاهایی که بعضی جاها علم شامل تقلید هم می شود. بعضی ظاهرش در اجتهاد است. مثلاً طلب العلم فریضة این ظاهراً شامل تقلید هم بشود. شما بروید دنبال وظیفه تان، آن آقا اجتهاد است این هم تقلید است. کسی برود رساله عملیه یاد بگیرد، آن هم جزو طلب العلم فریضة. بعید نیست مذاکره العالم ۱۶: ۴۹ به

قول مرحوم صدوق افضل من الدعاء در ليله قدر؛ آن مذاکره علم شاید شامل تقلید هم بشود. دقت بکنید. چرا؟ چون اگر پنج نفر مقلد این آقا هستند، نشستند رساله اش را می خوانند معنا می کنند، ظاهراً مذاکره علم صدق بکند.

پس دقت بکنید در بعضی جاها مثلاً فضل العالم علی العابد، بعضی جاها آن علم به معنای شاملی است که تقلید را هم می شود. این علمی هم که در ما نحن فیه است همین قبیل است. در باب علم به احکام. شامل تقلید هم می شود.

بله، انظروا الی رجل منکم علم شیئاً من قضائنا، یا قضایانا، ظاهراً علم در آنجا اجتهاد است. البته صاحب جواهر مرحوم محقق قمی گفتند شامل تقلید هم می شود. اما خلاف ظاهر است. چون علم تقلیدی علم نیست در واقع با یک تسامنی علم است. ولذا در حاکم در قاضی باید مجتهد باشد. پس این خود این نکته ظریفی است دقت بکنید گاهی در تعابیر کلمه علم شامل تقلید هم می شود، لکن گاهی اوقات با قرائن خاصه منحصر به اجتهاد است. دیگر شامل تقلید نمی شود.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین