جلسه 609

یکشنبه 18/02/90

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در توجیه فرق بین قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی بود.

یکی از توجیهات توجیهی است که مرحوم آقای صدر می کند. ایشان در دو جا همین مطلب را که در قطع موضوعی صفتی لحاظ می شود لازم العلم که سکون نفس و استقرار وآرامش نفس هست، وبه این لحاظ اخذ می شود در موضوع حکم، این را ما در جلسه قبل توضیح دادیم و اشکال کردیم که اینها مربوط است به مرحله ملاک در احکام. و این اختلاف در ملاک در غیر قطع هم می شود فرض کرد. مثل اینکه می گوید من یملک دارین یسکن فی الدار الثانیة رجلا فقیرا. این فرق می کند با اینکه بگوید من یملک دارین یعطی جائزة به ملاک اینکه لازم ملکیت داریم این است که این شخص فعال هست و نشاط دارد در اقتصاد.

یا در شک، من شکّ فی الله یسئل، من شکّ فی الله یؤخذه به الی المستشفی، این دو ملاک است، ملاک دوم لازم الشک است که کسی که در این محیط دینی پرورش پیدا بکند و باز شک کند در وجود خدا، این مشکل روانی دارد.

مطلب دیگری مرحوم آقای صدر دارد. ایشان فرموده است که: علم دو حیث دارد: یکی حیث انکشاف فی النفس و یک حیث انکشاف للنفس.

ایشان فرموده اند انکشاف فی النفس یعنی علم یک عرضی است که محل می خواهد، محلش نفس است. لو فرض محالا که محل علم حجر بود، کما اینکه محل علم کامپیوتر هست، العلم فی الحجر ما داریم اما حج العلم للحجر ندارد، یعنی برای حج چیزی منکشف نیست، بلکه حجر صرفا محل است برای این عرض. و در مورد خداوند متعال هم می بینیم این حالت نیست که عرضی باشد علم خدا که محلش ذات باریتعالی باشد. چون صفات خدا عین ذات خدا هستند.

پس یک حیث در علم انکشاف فی النفس است که این هم حیث مقوم ذات علم نیست. چون در مورد خدا علم هست ولی انکشاف فی النفس نیست به عنوان یک عرضی که محل می خواهد. چون خدا عرض ندارد، صفات خدا عین ذات خدا هست.

اما حیث دیگر علم انکشاف للنفس هست. انکشاف للعالم هست. این حیث همیشه با عالم هست. آن مثال فرضی اینکه علم در حجر باشد، آن مثال فرضی است که انکشاف فی الحجر داریم ولی انکشاف للحجر نداریم. این مثال فرضی است، والا هیچ موردی شراغ نداریم که علم باشد ولی انکشاف للعالم نباشد. ولی آن انکشاف فی العالم در مورد خدا نبود، چون او حیث عرض بودن علم را که در محل موجود می شود لحاظ می کرد.

بعد ایشان فرموده است که یک وقت شما حیثیت انشکاف فی النفس را در نظر می گیرید، این الغاء علم نیست، این لحاظ علم است، این می شود قطع موضوعی صفتی بما هو صفة خاصة، عرض خاص محله النفس. یک وقت حیث انکشاف للعالم را در نظر می گیرید او می شود قطع موضوعی علی وجه الطریقیة. وظاهر اخذ علم فی الخطاب این است که حیث انکشاف للعالم هم لحاظ شده است. ولذا ظاهر قطع این است که قطع موضوعی علی وجه الطریقیة است.

اقول: این بیان ایشان ثبوتا معقول است این اختلاف لحاظ، ولی اصلا فرض واقعی که ما در فقه داشته باشیم موردی که لحاظ بشود علم بما هو انکشاف فی النفس لا انکشاف للنفس، ما همچنین موردی نداریم.

خود ایشان در بحث استصحاب در لاتنقض الیقین بالشک گفتند احتمال می دهیم که یقین بما هو صفة موضوع قرار گرفته برای حرمت نقض، چون یقین با علم فرق می کند. در علم فقط حیث انشکاف لحاظ می شود، ولی در یقین حیث استحکام و ابرام علم لحاظ می شود، ولذا عرفی هست بگوئیم لاتنقض الیقین بالشک چون حیث استحکام در آن لحاظ شده است، اما عرفی نیست بگوئیم لاتنقض العلم بالشک.

خب جناب آقای صدر! در استصحاب آیا حیث انکشاف للنفس لحاظ نشده؟ خود روایت می گوید إنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا. حیث انکشاف طهارت برای زراره ملحوظ بود. نه اینکه زراره یک عرضی دارد در نفسش که نام او علم است. کما اینکه این عرض چه بسا ممکن است فرض بکنیم در حجر موجود بشود، بدون اینکه لحاظ بکنیم که این علم انکشاف طهارت بود لزرارة. انشکاف طهارت لزرارة مد نظر نباشد، خب این اصلا خلاف نص روایت است. إنک کنت علی یقین من طهارتک، یعنی طهارت سابقه برای تو منکشف بود. خب جناب آقای صدر شما اسم این را گذاشتید قطع موضوعی صفتی. خب این با این بیان شما سازگار نیست. یک بیانی است ثبوتا معقول ولی هیچ اثبات با آن مساعد نیست ویک مثال هم در فقه نمی شود برایش پیدا کرد. ولذا اینجور تقسیم بندی اصلا لغو است.

نتیجه می گیریم که ما تنها دو توجیه توانستیم بکنیم. این توجیه هایی که بود همه اش به نظر ما مخدوش بود. وقطع موضوعی محال است تقسیم بشود به قطع موضوعی صفتی و طریقی. اصلا قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی یک چیز است دو چیز نیست. مگر می شود قطع را بما هو صفة خاصة ببینیم ولی حیث طریق بودنش را الی الواقع نبینیم؟

فقط دو توجیه را ما پذیرفتیم:

یک توجیه اینکه ناظر باشد این بحث به اختلاف در ملاکات احکام، که ربطی به تقسیم موضوع ندارد. عرض کردیم سائر موضوعها هم ممکن است احکامش مختلف بشود.

ویک توجیه دیگر این بود که بگوئیم مراد از قطع موضوعی طریقی این است که اخذ قطع و علم در خطاب به عنوان مثال است برای اخذ مطلق طریق معتبر. که إذا علمت بشیء فیجوز لک الإخبار به، این ظاهرش این است که یعنی اگر طریق معتبر داشتی بر وجود یک چیزی می توانی خبر بدهی. که آنوقت دلیل اعتبار خبر ثقه مثلا ورود پیدا می کند بر این خطاب إذا علمت فیجوز لک الإخبار. که مرحوم آقای حائری در درر این تقسیم را بیان فرمودند. ظاهر کلام محقق اصفهانی هم این است که بعض الاجله این مطلب را دارند، وظاهرا مراد ایشان از بعض الاجله مرحوم فشارکی است. ظاهرا ایشان فکر می کرده که مطالب حاج شیخ در درر تقریر بحث سید فشارکی رض است. ولذا تعبیر می کند عن بعض الاجلة قدس سره، این نشان می دهد که ایشان درر را به عنوان تقریر بحث مرحوم فشارکی می دانسته. در حالی که اینجور نیست ولو مشتمل است بر برخی از مطالب مرحوم فشارکی.

سؤال وجواب: محقق اصفهانی راجع به مرحوم آخوند می فرماید قوله دام ظله، ذیلش می گوید و عن بعض الاجلة قدس سره، دیگه حاج شیخ عبدالکریم حائری که زمان مرحوم آخوند فوت نکرده است. هر جا محقق اصفهانی عن بعض الاجله گفت ظاهرا مقصود همین است که فکر می کند که مطلب، مطلب سید فشارکی است، مقررش را مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در درر می داند.

ما به نظرمان ظاهر لفظ علم همین است یعنی طریق معتبر است، واتفاقا ظهور علم هم در این است که جزء الموضوع است، یعنی علم ظاهرش علم مطابق با واقع است. جهل مرکب عرفا علم نیست. ولی اگر بگویند إذا قطعت، إذا تیقنت، إذا جزمت، إذا عرفت، نه اینها فی حد ذاته ظهور دارند در خصوص علم وجدانی. و إذا قطعت و إذا جزمت هم ظاهرش این است که قطع تمام الموضوع است چه مطابق با واقع باشد چه نباشد. علم حسابش فرق می کند، علم انصراف دارد عرفا از جهل مرکب. جاهل مرکب عرفا عالم نیست یتخیل أنه عالم، ولذا عنوان علم ظهور دارد در علم مطابق با واقع. مگر قرینه خاصه ای باشد بر خلاف که بگوید علم شامل مطلق قطع ولو مخالف واقع هم می شود. بعید نیست جواز إخبار به علم از این قبیل باشد. چون مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که جواز إخبار تابع انکشاف واقع باشد للمخیر ولو باعتقاده. مطابقت با واقع این عرفیت ندارد که شرط جواز إخبار باشد. وقتی که علم پیدا کرد به واقع، می گویند می توانی خبر بدهی، شک داشتی نمی توانی خبر بدهی. این عرفیت ندارد که بگوئیم در صورتی می توانی خبر بدهی که علمت مطابق با واقع باشد. از کجا تضمین می شود که علم این آقا مطابق با واقع هست یا نیست. ولذا بعید نیست ظاهر جواز إخبار به علم مطلق انکشاف واقع باشد به نظر القاطع ولو جهل مرکب باشد. مناسبت عرفیه قرینه خاصه است که این مطلب از آن ظاهر می شود. ما این را قبول داریم.

اینکه ما بیائیم کما اینکه آقای صدر احتمال داده بگوئیم جواز إخبار به علم یحتمل که علم طریقی محض باشد یعنی تابع واقع باشیم، یجوز الإخبار بالعلم یعنی یجوز الإخبار بالواقع، این اصلا عرفی نیست. چون شارع می خواهد جلو إخبار در موارد تردید وشک را بگیرد. لاتقل ما لاتعلم بل لاتقل کل ما تعلم. حرّم علیکم أن تقولوا علی الله ما لاتعلمون. می خواهد جلو قول به غیر علم را بگیرد. ولذا ظاهرش این است که در جواز إخبار علم اخذ موضوعا. منتهی اخذ موضوعا ظاهر قرینه عرفیه این است که تمام الموضوع هم هست، لازم نیست مطابق با واقع باشد علم. وبما هو طریق اخذ شده است یعنی موضوع جواز إخبار مطلق طریق معتبر است خصوص علم وجدانی لازم نیست، للسیرة العقلائیة القطعیه علی جواز الإخبار فی موارد قیام الامارة المعتبرة العقلائیة. سیره عقلائیه جواز إخبار را مختص به علم وجدانی نمی دانند، واین ارتکاز و سیره باعث می شود استظهار عرف از جواز إخبار به علم مطلق طریق معتبر باشد.

علاوه بر اینکه به قول حضرت امام قده این روایاتی که راجع به لعن من افتی بغیر علم آمده و جوار افتاء به علم، نوع موارد فتوای مجتهدین بر اساس علم وجدانی نبوده است، بر اساس امارات و طرق معتبره بوده است. همین ها را گفتند جائز است إفتاء، نه آن مورد نادر که علم وجدانی پیدا می شود. از این بحث بگذریم.

سؤال وجواب: ما می گوئیم علم از باب اینکه مصداقی است برای طریق معتبر اخذ شده است. ولذا کأنه گفته اند یجوز الإخبار عند قیام طریق المعتبر. دلیل اعتبار خیر ثقه ورود دارد بر جواز إخبار به علم. چون جواز إخبار به علم ظهور پیدا می کند در جواز إخبار عند قیام طریق معتبر، وخبر ثقه هم دلیل اعتبارش می گوید هذا طریق معتبر. حکومت را کسانی می گویند مثل مرحوم نائینی و محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی که معتقدند که ظهور دلیل جواز إخبار به علم خصوص علم وجدانی است. ولذا می گویند دلیل اعتبار خبر الثقة علم حکومت دارد بر جواز إخبار به علم. یعنی ظهور اولی خطاب جواز إخبار به علم علم وجدانی است نه اعم. والا اگر اعم بود از علم وجدانی و علم تعبدی که می شد ورود. چون در ورود دلیل وارد مصداق درست می کند برای موضوع خطاب در دلیل مورود در مواردی که ورود به نحو ایجاد مصداق است. برخی از موارد ورود نفی مصداق است، مصداق را بر می دارد، مثل اینکه بیان شرعی موضوع قاعده قبح عقاب بلابیان را برمی دارد به نحو ورود. اما خبر الثقة علم موضوع جواز إخبار به علم را ایجاد می کند. اگر ما گفتیم ظهور اولی علم در مطلق طریق معتبر هست یا در اعم از علم تعبدی و علم وجدانی، که دلیل اعتبار خبر الثقة علما ورود پیدا می کند بر آن. حکومت این است که ظهور اولی دلیل حاکم شامل مورد حکومت نمی شود. مثل لاصلاة الا بطهور شامل طواف نمی شود به ظهور اولی اش. الطواف بالبیت صلاة می شود حاکم. خب اگر جواز إخبار به علم ظهورش در خصوص علم وجدانی باشد آنوقت کسانی مثل آقای نائینی وآقای خوئی می گویند خبر الثقة علم حکومت دارد. که این را بعدا بحث خواهیم کرد.

مطلب دیگر این است که محقق نائینی وآقا خوئی قدهما تمام اقسام قطع موضوعی را پذیرفتند ال ایک قسم، قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع. گفتند قطع موضوعی هم من حیث أنه طریق و کاشف اخذ بشود در موضوع و هم تمام الموضوع باشد این تهافت است جناب صاحب کفایه. چرا؟ گفته اند وقتی می گوئید لحاظ می کنیم حیث کاشف بودن وطریق بودنش را نسبت به واقع، یعنی لحاظ آلی می کنید این قطع را. و این دیگر شامل موارد جهل مرکب نمی شود، چون جهل مرکب کاشف از واقع نیست. از آن طرف می گوئید قطع تمام الموضوع است، یعنی چه جهل مرکب باشد و چه جهل مرکب نباشد. این تهافت شد. حیث طریق بودن قطع به واقع را لحاظ می کنید پس شامل جهل مرکب نمی شود، چون جهل مرکب کاشف از واقع نیست. می گوئید قطع را تمام الموضوع لحاظ می کنیم، این معنایش این است که شامل جهل مرکب هم بشود. این می شود تهافت.

اشکال کرده اند بزرگان بر محقق نائینی وآقای خوئی رهما که شما خلط کرده اید بین انکشاف بالعرض و انکشاف بالذات. آنی که در موارد جهل مرکب نیست انکشاف بالعرض واقع هست، نه انکشاف بالذات، انکشاف بالذات یعنی انکشاف واقع به نظر القاطع. در موارد جهل مرکب انکشاف واقع به نظر قاطع هست. انکشاف واقعه به نظر عرفی نیست. یعنی عرف جهل مرکب را کاشف از واقع نمی داند، ولذا می گویند انکشاف بالعرض ندارد، کاشف بالعرض نیست. اما از نظر عقلی جهل مرکب هم کاشف از واقع هست یعنی فی رؤیة القاطع.

خب این اشکال به محقق نائینی وآقای خوئی وارد است. می گوئیم شما فرض این است که قبول دارید که قطع صفتی دو قسم است تمام الموضوع جزء الموضوع، قطع موضوعی طریقی هم شما چه جور با قطع موضوعی صفتی فرق گذاشتید؟ اول فرقتان را بگوئید تا ما بگوئیم قطع موضوعی طریقی هم با توجه به این فرق شما می تواند دو قسم باشد، جزء الموضوع، تمام الموضوع.

اگر فرقی که شما گذاشتید همان فرق به این است که ما قطع را تارة بما هوهو ببینیم تارة بما هو یستلزم سکون النفس و استقرار النفس، خب ما می توانیم تقسیم به تمام الموضوع و جزء الموضوع را فرض کنیم. در مواردی که مولا لحاظ می کند حیث انکشاف واقع را به نظر القاطع، حیث سکون نفس را لحاظ نمی کند. می گوید إذا علمت بشیء فیجوز لک الإخبار. خب این حیث سکون نفس را کار ندارد. موضوع جواز إخبار قطع به واقع است بما أن الواقع منکشف للقاطع بنظره و بتخیله، ولو واقعا هم قطعش جهل مرکب باشد. إذا علمت بشیء فیجوز لک الإخبار، این می شود قطع موضوعی من حیث الطریقیة وتمام الموضوع هم اخذ شده است. حیث سکون نفس را ما کار نداشتیم. حیث انکشاف واقع به نظر قاطع مدّ نظر ما بود. اما در جائی که حیث سکون نفس را مدّ نظر قرار بدهیم، حیث لازم قطع را که استقرار وثبات هست مدّ نظر قرار بدهیم کما اینکه آقای صدر در لاتنقض الیقین بالشک احتمال می دهد که حیث ثبات و استقرار علم که در تعبیر یقین به آن اشاره می شود مدّ نظر باشد، او می شود قطع صفتی.

پس می تواند قطع موضوعی بما هو کاشف بنظر القاطع لحاظ بشود لا بما أنه یستلزم استقرار النفس وسکون النفس، ودر عین حال بگوئیم واقع ولو نباشد مهم نیست، چون حیث انکشاف به نظر القاطع مهم است برای جواز إخبار.

اگر هم فرمایش آقای حائری را گفتیم که خیلی واضح است، که قطع موضوعی طریقی آنی است که جامع طریق معتبر موضوع باشد. خب می تواند جامع طریق معتبر تمام الموضوع باشد چه مطابق با واقع باشد چه نباشد، می شود تمام الموضوع. می تواند به شرط مطابقت با واقع موضوع قرار بگیرد، می شود جزء الموضوع.

پس تقسیم مرحوم آخوند قطع موضوعی طریقی را به جزء الموضوع وتمام الموضوع این تقسیم درستی است. این اشکال از نائینی وآقای خوئی قدهما به صاحب کفایه قده وارد نیست.

آقای خوئی یک اشکال دیگری به صاحب کفایه مطرح کرده، آن اشکال وارد است. آن اشکال چیست؟ مرحوم آخوند در کفایه دارد که: قطع موضوعی صفتی تارة یؤخذ بما هو صفة للقاطع واخری یؤخذ بما هو صفة للمقطوع به. مرحوم آقای خوئی فرموده آخه این چه تقسیمی بود که قطع موضوعی صفتی را تارة بما هو صفة للقاطع و تارة بما هو صفة للمقطوع به حساب می کنید؟ این درست نیست. چرا؟

برای اینکه اگر مرادتان از مقطوع به، مقطوع به بالذات است یعنی صورت ذهنیه قاطع، او که عین لحاظ قطع است بما هو صفة للقاطع. خب این صورت ذهنیه در ذهن قاطع است دیگر. می شود صفت قاطع.

اگر مرادتان از مقطوع به واقع خارجی است، جناب آخوند! اگر اینجوری باشد که دیگر این می شود قطع طریقی. شما اگر وصف واقع خارجی قرار بدهید، إذا کان الخمر مقطوعا به فلاتشربه اینکه می شود قطع موضوعی طریقی، اینکه قطع موضوعی صفتی نمی شود. چون شما وصف واقع خارجی قرار دادید، پس لحاظ کردید طریق بودنش را به واقع خارجی.

اقول: اصل اشکال آقای خوئی به صاحب کفایه وارد است. جناب صاحب کفایه! این تفنن در تعبیر است، علی خواجه و خواجه علی است، چه فرقی می کند؟ از این طرف ببینی می شود علی خواجه است از آن طرف ببینی می شود خواجه علی. شما یک مطلب را دو جور می توانی لحاظ بکنی، بگوئی إذا قطعت بأنّ هذا المایع خمر فلاتشربه، یک وقت می گویی إذا کان هذا الخمر مقطوعا به فلاتشربه، تفنن در تعبیر است. چه فرقی می کند با هم؟ چون مراد از اینکه صفت مقطوع به باشد این نیست که ولو دیگران قطع پیدا کنند کافی است برای اینکه حکم بر شما بار بشود. إذا کان الخمر مقطوعا به فلاتشربه این معنایش این نیست که إذا کان الخمر مقطوعا به ولو لزید فلاتشربه انت یا عمرو، این که نیست، که مطلق قطع ولو قطع دیگران کافی باشد. کما اینکه مراد از اینکه قطع صفت قاطع باشد این نیست که مطلق قطع وقطع به هر چیزی موضوع باشد برای حرمت شرب این مایع. نه، قطع به خمریت این مایع. آن هم قطع این مکلف، قطع این مکلف به خمریت این مایع. هم مکلف مشخص است که همانی که قاطع است حرمت شرب دارد نه دیگران . و هم متعلق قطع مشخص است که خمریة هذا المایع. پس می شود تفنن در تعبیر. تففن در تعبیر هم که دو قسم نمی کند قطع موضوعی صفتی را.

اما این جمله ای که آقای خوئی آخرش فرمود که اگر قطع را صفت واقع مقطوع به بدانیم می شود قطع موضوعی طریقی.

این درست نیست. چه فرق می کند که شارع بیاید بگوید که إذا کان الامام معروفا عند المکلف فتجب علیه طاعته، که قطع موضوعی صفتی است دیگر. چون معرفت گفتیم خصوص علم وجدانی است، ظاهر معرفت و شناخت این است. وصف امام قرار گرفت دیگر، وصف وجود خارجی امام قرار گرفت. اینکه نمی شود قطع موضوعی طریقی. ما حیث علم وجدانی بودن را در نظر گرفتیم نه مطلق طریق معتبر. یا به قول مرحوم آقای صدر و صاحب منتقی الاصول لازم قطع را در نظر گرفتیم که سکون نفس است. اینکه قطع موضوعی طریقی نمی شود صرف اینکه ما وصف واقع مقطوع به بگیریم قطع را. نه، باز ممکن است قطع موضوعی صفتی باشد. چون حیث علم وجدانی را دیدیم نه مطلق طریق معتبر. یا به تعبیر آقای صدر لازم این قطع را دیدیم که سکون نفس است ولی در موضوع خطاب به عنوان وصف واقع مقطوع به لحاظ کردیم. اینکه قطع موضوعی صفتی را از صفتی بودن نمی اندازد که طریقی اش بکند.

بله این اشکال اول شما خوب است که تفنن فی التعبیر.

از این بحث بگذریم.

کلام واقع می شود در اینکه آیا می شود امارات و اصول قائم مقام اقسام قطع بشوند؟

فرض ما این است که قطع پنج قسم دارد: (نادیده می گیریم تمام این مباحث را، دیگر کلٌّ علی توجیهه)

قسم اول: قطع طریقی محض.

قسم دوم: قطع موضوعی طریقی جزء الموضوع.

قسم سوم: قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع.

قسم چهارم: قطع موضوعی صفتی جزء الموضوع.

قسم پنجم: قطع موضوعی صفتی تمام الموضوع.

این پنج قسم، که مرحوم آخوند هم این پنج قسم را مطرح می کند.

ببینیم آیا امارات و اصول قائم مقام این اقسام قطع می شوند یا نه؟

آنی که واضح است قیام امارات و اصول است مقام قطع طریقی محض. که واضح است که همه گفته اند که منجزیت ومعذریتی که قطع طریقی محض دارد خب امارات واصول هم دارند. امارات و اصول هم منجز ومعذرند. این مقدار مسلم است، اما تحلیل مطلب وتخریج فنی مطلب که چه جور شد که امارات و اصول موضوع ساز شدند برای تنجز عقلی؟ عقل باید موضوعش به نحوی تنظیم بشود که حکم عقل به دنبالش بیاید. دیگران نمی توانند تصرف کنند در موضوع حکم عقل و موضوع حکم عقل را توسعه بدهند. می توانند مصداق درست کنند برای موضوع حکم عقل، اما نمی توانند موضوع حکم عقل اگر کوچک بود بزرگ کنند. مثلا موضوع تنجز عقلی علم وجدانی باشد شارع بیاید بگوید من موضوعش را توسعه دادم شامل مطلق حجت قرار دادم این محال است. باید موضوع حکم عقل از اول موسع باشد. ولذا تخریج فنی اینکه موضوع حکم عقل به تنجز وتعذر چیست که امارات و اصول توانستند جای قطع طریقی محض بنشینند؟ این یک مشکله ای است، اختلاف است بین مرحوم نائینی و محقق عراقی، ویک توجیه هم ما داریم که انشاء الله فردا عرض می کنیم.