

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناسنامه

فقه اهل البيت عليهم السلام

تقریرات دروس خارج فقه

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی

(دامت برکاته)

«اجتهاد و تقلید»

جلد اول

به کوشش

طه طرزی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الخلق و المرسلين
محمد و آله الغر الميامين، و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى
قيام يوم الدين.

فقیهان عالم و پیراسته از رذائل اخلاقی که در عصر غیبت کبرای امام عصر عجل
الله تعالی فرجه الشریف سکنان دار رهبری جامعه به سمت سعادت بوده‌اند، کتابهای
بسیاری برای عوام و خواص مردم به رشته تحریر درآورده‌اند.

یکی از مهترین آثار نگاشته شده در این عصر، که به شیوه‌ای استدلالی و صرفاً
جهت بهره‌مندی حوزه‌های علمیه شیعه و جهان اسلام تألیف شده است، کتاب
شریف «العروة الوثقی» اثر فرزانه بزرگ و عالم جلیل القدر، مرحوم آیت الله
العظمی حاج سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ ق) است.

با اینکه اثر، همه ابواب فقهی را شامل نمی‌شود، اما بزرگان بسیاری از شاگردان
ایشان و عالمان پس از ایشان، شرح، توضیح و تعلیقه بر آن را افتخاری در کارنامه
علمی خود به شمار می‌آوردند.

از جمله شروح عروه الوثقی، اثر مرجع عالیقدر جهان تشیع، حضرت آیت الله
العظمی سید صادق حسینی شیرازی حفظه الله با نام «بیان الفقه» می‌باشد که پیش

از این، چندین مجلد آن شامل «اجتهاد و تقلید»، «خمس» و «حج» نوشته و چاپ شده است.

ولی از آنجایی که ضرورت نگارش آثار فارسی در حوزه‌های فارسی زبان احساس می‌شد، بر آن شدیم که مجموعه دروس ایشان را که از سال ۱۴۱۷ هـ. ق و (۱۳۷۵ ش) تا به امروز در شهر مقدس قم القاء فرموده‌اند را در مجموعه‌ای مجزا، با شیوه‌ای نوین و ویرایش سلیس و تحقیق مصادر، جهت بهره‌مندی طالبان معارف و فقه اهل بیت (ع) عرضه کنیم.

نکته

با توجه به اینکه، صوت برخی دروس ایشان در سال اول تدریس و در فواصل مختلف در دسترس نبود، لذا از ترجمه اصل کتاب استفاده کرده و در پاورقی آدرس داده‌ایم.

مسأله ۱: «يجب على كل مكلف في عباداته و معاملات أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً؛ بر هر مكلفی واجب است که در عبادات و معاملات خود یا مجتهد باشد، یا مقلد و یا به احتیاط عمل کند»^۱.

بدان که بحث اصولی اجتهاد و تقلید، با بحث فقهی تفاوت چندانی ندارد، بلکه بحث فقهی همان بحث اصولی با اندکی اضافه است. لذا آن را در ضمن مباحث عروه که کامل تر از کتب فقهی دیگر در این زمینه می باشد، مورد بررسی قرار می دهیم. بحث اجتهاد و تقلید در سابق، نه در رساله های عملیه و نه در کتاب های فقهی آمده بود. اما اینکه در کتاب های فقهی نیامده بود، بدین سبب است که مباحث آنها به ترتیب کتاب شرائع بوده و این کتاب چهار بخش دارد: عبادات، معاملات، ایقاعات و احکام. اجتهاد و تقلید جزء هیچ کدام از این چهار بخش نمی باشد. آری، اجتهاد و تقلید شرط صحت همه می باشد. اما در مورد رساله های علمیه نیز همین طور بود، تا اینکه شیخ انصاری رحمته الله علیه ابتکار عمل به خرج داده و آن را در رساله عملیه خود مطرح کرد. سپس علمای بعدی، از ایشان پیروی کردند و در ابتدای رساله عملیه خود آن را گنجانند و تا به امروز این سیره ادامه پیدا کرد.

در بیان مقدمات

مسأله اول پیرامون هفت امر صحبت می کند: وجوب، مکلف، عبادات و معاملات، اجتهاد، تقلید، احتیاط و تخییر بین اجتهاد، تقلید و احتیاط.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۳.

معنای وجوب و تقسیمات آن

وجوب، یعنی حکم لزومی بر انجام کاری که بر انجام آن، بسیار تشویق می‌شود و ترک آن موجب مذمتی سخت شود، که خود دارای تقسیماتی است:

تقسیم اول

تقسیم وجوب به عینی و کفائی به اعتبار کسی که وجوب به او تعلق می‌گیرد (محکوم به وجوب).

اما عینی: پس آن الزامی است که به همه افراد تعلق دارد و اگر عده‌ای انجام دهند، از بقیه ساقط نمی‌شود. در حقیقت، وجوب به تعداد مکلفین متعدد می‌شود. و اما کفائی: پس آن الزامی است که به همه افراد تعلق دارد ولی اگر عده‌ای انجام دهند، از بقیه ساقط می‌شود.

تخیر بین تقلید، اجتهاد و احتیاط، واجب عینی است و عمل برخی، آن را از دیگران ساقط نمی‌کند و احتمال دیگری هم غیر از عینی بودن در این مقام مطرح نیست. مگر در اجتهاد که بنابر مشهور، واجب کفائی است - همانطور که در آینده خواهد آمد - و از بحث ما درباره تکلیف هر شخصی برای عمل خویش خارج می‌باشد؛ زیرا اجتهادی که یک واجب کفائی است برای حفظ احکام، در مقابل از بین رفتن و مانند آن است. بنابراین، این تقسیم به همین جهت، بیش از این نیاز به توضیح ندارد.

تقسیم دوم

تقسیم وجوب به تکلیفی، وضعی و مقدّمی به اعتبار خود وجوب. به عبارت دیگر: وجوب یا عقلی است یا تعبدی و تعبدی یا تکلیفی است یا وضعی.

اما وجوب غیری و نفسی. پس آن دو قسم این سه نمی باشند، بلکه آن دو از اقسام واجب تکلیفی هستند؛ چرا که وجوب تکلیفی یا نفسی است، مانند نماز و یا غیری است، مانند وضو.

وجوب تکلیفی، الزام است و وجوب وضعی، ثبوت بوده و وجوب مقدّمی و جوبی است که مقدمه ای جهت حصول تکلیف یا وضع بوده و یا مقدمه ای برای سقوط آن دو می باشد و از آنجا که علم وجدانی یا تعبدی، طریق متعارف برای رسیدن به واقعیات می باشد، وجوب مقدّمی مسامحتا مقدمه ای برای علم به ثبوت یا سقوط به شمار آمده است. و الا - همانطور که مشهور برآیند - وجوبی برای علم جز در عقائد نمی باشد که بحث از آن در آینده - ان شاء الله تعالی - خواهد آمد.

در روایات، وجوب به هر سه معنا به کار رفته است. مثلاً در خبر داود بن سرحان از حضرت ابا عبدالله امام صادق علیه السلام آمده است:

«إذا أولجه فقد وجب الغسل و الجلد و الرجم و وجب المهر؛ اگر

دخول کرده است، غسل و تازیانه و رجم و مهر واجب می شود».^۱

این برای دو وجوب تکلیفی و وضعی.

و در حدیث صحیح - علی الاصح به ابراهیم بن هاشم - «فیمن كان له ثوبان احدهما نجس و لا يعرفه بعینه عن ابي الحسن علیه السلام قال: یصلّی فیهما جمیعا؛ در مورد کسی که دو لباس دارد که یکی نجس است و نمی داند کدام است، از امام کاظم علیه السلام است که فرمودند: در هر دو جامه نماز بخواند».^۲

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۲۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۵۰۵.

این وجوب، مقدمه حصول نماز - در لباس طاهر - است که ذمه مکلف در هنگام داخل شدن وقت، بدان مشغول شده است و زمانی که علم به آن، متوقف بر تکرار نماز واجب در این دو لباس بوده، دو نماز در آن واجب می‌گردد و انجام آن نیز، مقدمه علم به سقوط تکلیف می‌شود.

مخفی نماند: ماده وجوب در لغت، از اضداد می‌باشد که در روایات متعددی، هم به معنای ثبوت و هم سقوط آمده است. برای معنای «سقوط» در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم؛ وقت نماز

مغرب، زمانی است که قرص خورشید، به ماورای افق، سقوط کند تا زمانی

که ستارگان به هم بپیوندند».^۱

تقسیم سوم

تقسیم وجوب به عقلی، عقلانی، فطری و شرعی به اعتبار دلیلی که بر آن دلالت می‌کند. یعنی دلالت کننده به لزوم، گاهی حکم عقل است، یا سیره عقلاء، یا فطرت و یا شرع است. وجوبی که در متن مسأله کتاب آمده، ممکن است در مقام ثبوت، هر یک از این چهار تا باشد و شاید نسبت هر کدام از این چهار تا با بقیه، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد. لیکن به ملاحظه ملاک‌ها و مناط‌های آن، هر وجوب عقلی لازم نیست، شرعی و عقلانی و فطری باشد. به این معنا که اگر ایجاب عقل نباشد، ممکن است از شرع یا سیره عقلاء و یا از فطرت، وجوب آن استفاده نگردد و همچنین است وجوب شرعی و نیز بقیه موارد.

آری، شرع به تمامی وجوب‌های سه گانه به صورت خاص یا عام - همانطور که در جای خود بررسی شده است - ارشاد می‌کند. مثلاً در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است که حضرت فرمودند:

«رسول خدا صلی الله علیه و آله در حجة الوداع خطبه خواندند و فرمودند: ای مردم! هیچ چیز نیست که شما را به بهشت نزدیک و از آتش دور سازد، مگر آن که شما را به آن فرمان دادم. و هیچ چیز نیست که شما را به آتش نزدیک و از بهشت دور گرداند، مگر آن که شما را از آن بازداشتم...»^۱

بله، فرق بین دو وجوب عقلی و فطری - آنطور که برخی گفته‌اند - آنست که: آنچه در عملکرد و شیوه زندگی حیوانات و کودکان دیده می‌شود، وجوب فطری می‌باشد و آنچه در عملکرد و شیوه زندگی آنها یافت نمی‌شود، عقلی است.

مناطها و ملاکها

اما مناطها و ملاک‌های اقسام چهارگانه وجوب، از این قرار است:

۱. مناط وجوب عقلی: یا وجوب شکر منعم است - آنطور که گفته شده - و یا آنگونه که برخی مشایخ معاصر ما بر آن اصرار دارند، وجوب دفع ضرر محتمل بوده و آن هم بر سبیل منع خلو.
۲. مناط وجوب عقلانی: پس علاوه بر این دو مناط، مناط سومی هم دارد که آن جلب منفعت بوده و نیز بر سبیل منع خلو می‌باشد و کاشف از آن، استقرار سیره عقلاء هر دین و مکتبی بر شیء به صورت لزوم است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۵.

۳. مناط وجوب فطری: یا دفع ضرر محتمل - بنابر آنچه معروف می باشد - بوده و یا اعم از آن و وجوب جلب منفعت ملزومه است؛ البته اگر بازگشت دومی به اولی نباشد. فتأمل.

۴. مناط وجوب شرعی: پس آن در مقام ثبوت، مصالح و مفسد قابل ملاحظه و مؤکد بوده و در مقام اثبات، امر مولوی شرعی الزامی است؛ این بدین سبب است که راهی به ملاکات وجوب شرعی جز این امر نمی باشد؛ زیرا مناطات احکام شرعی را احدی جز خدای متعال نمی داند و اگر پیامبر و وصی ایشان (علیهم السلام) هم می دانند به تعلیم اوست؛ آنگونه که در روایت شریف و معروفی آمده است:

«خدای سبحان پیامبرش ﷺ را بر ادب خویش، تأدیب نمود ...

سپس دینش را به او واگذار کرد».^۱

و امام صادق (ع) فرمودند:

«آنچه را (خدای متعال) به رسولش ﷺ تفویض فرمود، به ما نیز

تفویض کرده است».^۲

اشکال و مناقشه

در کبرای سه مورد اول و صغرای مورد آخر، اشکال است.

۱. بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۳۴۲.

۲. همان، ج ۴۷، ص ۵۱.

مناقشه وجوب شکر منعم

اما در وجوب شکر منعم، پس عقل به صورت یک کبرای کلی آن را لازم نمی‌داند. آری، شکر هر منعمی و لو نعمتی بسیار کوچک باشد، نیکو است، اما اینکه عقل بدان امر تأکیدی الزامی کرده و بر ترک آن مذمت اکید نموده باشد، خیر.

به عنوان مثال اگر کسی به شما سکه‌ای (یک فلس) پول بدهد، در زمانی که بدان احتیاج ندارید و از کسی که آن را داده هم چیزی کم نشود، اگر از او تشکر نکنید، آیا مرتکب حرام عقلی شده‌اید و عقل، شما را مذمت قابل ملاحظه می‌کند و بر انجام آن تأکید الزامی می‌نماید؟ خیر، اینچنین نیست.

بله، عقل تشکر کردن را نیکو می‌داند، بر حسنش حکم کرده و بر آن تحریک غیر الزامی - بنابر اصح که عقل تحریک و بعث دارد - می‌نماید، همچنان که در آینده - ان شاء الله - کمی درباره آن صحبت می‌کنیم.

پنهان نیست که: بین بعث غیر الزامی و بعث الزامی تفاوتی آشکار است. لیکن ظاهر اطلاق کلام جمعی از معاصرین، وجوب شکر منعم - مطلقاً - می‌باشد که این شاید سزاوار مطلب نباشد؛ چرا که آنچه، آنان را دچار این سخن کرده است، دقیق بودن فرق بین مطلق حُسن و بین وجوب است. پس آنان فکر کردند، وقتی که عقل شکر را نیکو می‌داند، حکم به وجوب کرده است و هر بعث عقلی بعث الزامی می‌باشد.

البته در نعمت بزرگ، عقلاً شکر صاحب نعمت واجب است و بارزترین مصادیق آن، خدای متعال می‌باشد که همه نعمت‌های بزرگ را به انسان ارزانی داشته است. لیکن این مورد هرگز کلیت کبری را نمی‌رساند.

بنابراین، صغری قطعی است و در ما نحن فیه مفید نیز می باشد، البته بعد از قبول اینکه تقلید، یا اجتهاد، یا احتیاط از مصادیق شکر خدای متعال می باشد. اما کبری، خیر.

دو ایراد

بر صاحب مستمسک که به تبعیت از اصحاب به وجوب عقلی از باب شکر منعم قائل شده، دو ایراد وارد کردند:

ایراد اول: اگر شکر را ترک کند، پس چنانچه مستحق عقاب شود، آنگاه داخل در دفع ضرر می شود والا وجوبی نخواهد بود.

ایراد دوم: بنابر وجوب شکر، وجوب، دیگر به اطراف علم اجمالی اختصاص نخواهد داشت، بلکه شامل موارد شبهه بدوی هم می شود.^۱

لیکن اشکالی که بر ایراد اول می شود اینست که: سببیت استحقاق عقاب بر ترک، اعم از دفع ضرر است و الا اقتضای آن نفی وجوب شرعی خواهد بود؛ چرا که ترک آن علتی برای استحقاق عقاب می باشد.

و اشکال ایراد دوم اینست که ما نیز مانند آنان که ملتزم شدند، ملتزم به وجوب شکر منعم، حتی در بدویات می باشیم، ولی ملتزم شدگان از آن با حدیث شریف «رفع ما لا یعلمون» و مانند آن خارج شدند. فتأمل.

۱. مبانی منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵.

مناقشه وجوب دفع ضرر محتمل

اما درباره وجوب دفع ضرر محتمل، نه عقل و نه سیره عقلاء و نه فطرت سلیم به نحو کلیت آن را لازم نمی‌دانند. ضرر یا بزرگ است و یا ناچیز و در هر صورت یا دنیوی است و یا اخروی.

اما در ضرر بزرگ، شکی نیست که دفع آن بنابر فطرت، عقل و سیره عقلاء لازم است؛ چه ضرر دنیوی مانند قتل، قطع دست و پا و تلف کردن ما یملک باشد، یا اخروی مانند ضرر ارتکاب محرماتی که شخص را در آخرت مستحق عقاب می‌سازد. اما در ضرر اندک و ناچیز، فطرت انسان دفع متیقن آن را لازم نمی‌داند چه رسد به مظنون یا محتمل؛ چه دنیوی باشد، مانند کندن یک تار موی و یا کمی از پوست نازک و چه اخروی، مانند ضرر «سختی حساب» که تقوا پیشگان از آن می‌ترسند، آنجا که خدای متعال می‌فرماید:

﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾؛ و از پروردگارشان می‌ترسند

و از سختی حساب بیم دارند^۱ که به دقت در حساب تفسیر شده است.

آری، فطرت، عقل و عقلاء به حُسن دفع آن، بدون الزام بر انجام یا مذمت شدید و اکید بر ترک آن حکم می‌کنند؛ البته اگر در آن ضرر کم، نفع مساوی یا بیشتر وجود نداشته باشد. والا چه بسا فطرت، عقل و عقلاء به حسن ارتکاب آن حکم کنند. همانطور که در حیوانات مشاهده شده است که در هنگام فشار گرسنگی - اگر چه به یقین و یا احتمال در معرض عقوبت اندک و ناچیز صاحبانشان واقع می‌شوند، بر غذا

هجوم می آورند، عقل نیز قرار گرفتن در معرض ضرر مالی یا بدنی کم، در مقابل به دست آوردن سود بزرگتر را نیکو می شمارد.

همچنین سیره عقلاء بدون انکار و اشکال بر آن استوار شده است.

اگر این، حکم دفع ضرر محتمل باشد، به طریق اولی حکم جلب منفعت محتمل، اینگونه می باشد. پس کلیت، در وجوب شکر منعم، دفع ضرر محتمل و جلب منفعت محتمل، مورد اشکال شده است.

مناط وجوب شرعی و مناقشه ثبوتی در آن

وجوب شرعی که مناط آن در مقام ثبوت، مصالح و مفاسد بزرگ می باشد و در مقام اثبات، کاشف از آن امر مولوی شارع می باشد اشکالی در امکانش در مقام ثبوت نیست.

بر آنچه اخیراً مشهور شده که هر واقعه ای که در آن حکم عقلی یا فطری باشد، پس حکم شرعی - اگر وارد شده - جز ارشاد به حکم عقل و فطرت نیست و حکم مولوی در آن، معنا ندارد. اشکال می شود: معنای حکم مولوی جز حکمی که به ذات خود، استحقاق عقاب را به دنبال دارد نیست، و چه اشکالی دارد که شارع به وجوب یکی از اجتهاد، تقلید و احتیاط به نحو تخییر حکم کند و این حکم استحقاق عقاب در مخالفتش را به همراه داشته باشد؟

اشکال و جواب

اگر گفته شود: بعد از آنکه عقل، قطعاً به لزوم اختیار یکی از راه های سه گانه در اداء تکالیف شرعی حکم می کند، دیگر این حکم شرعی چه اثری دارد؟

می‌گوییم: ۱. بحث در مقام ثبوت دائر مدار اثر و عدم اثر نیست، بلکه پیرامون محذور عقلی و عدم آنست. پس اگر حکم مولوی شرعی در موردی، محذور عقلی داشته باشد، مانند حکم به وجوب اطاعت و حرمت معصیت، که مستلزم دور و تسلسل بوده و دور و تسلسل عقلا محال است. در این مورد ملتزم به عدم امکان آن می‌شویم. اما اگر محذور عقلی نداشته باشد، پس به صرف بی‌نیازی از حکم شرعی به وسیله حکم عقل یا فطرت، موجب عدم امکان حکم مولوی از جهت شرع نمی‌شود.

۲. به اضافه اینکه حکم شرعی وقتی برای همه باشد و بسیاری از مکلفین ملتفت حکم عقل یا فطرت نباشند پس در اینجا اثر حکم از جهت شرع واضح می‌گردد.

۳. اینکه حکم شرعی می‌تواند حجتی باشد بر افرادی که به حکم عقل و فطرت - حتی اگر التفات داشته باشد - اعتنا نمی‌کند.

۴. همچنین حکم عقل و فطرت لَبّی بوده و لَبّی فاقد اطلاق است، در صورتی که حکم شرع لفظی در دو مورد حکم عقل و فطرت گاهی عام و گاهی مطلق می‌باشد. پس مولویت آن در موارد شک و مانند آن مفید است که نظائر آن بسیار می‌باشد.

مثلاً: ظلمی که شرع، حکم به حرمت آن داده و ارتکابش عقاب را در پی دارد، دیگر نیازی به آن، با وجود حکم قطعی عقل به اینکه ظلم قبیح است و انجام دهنده آن مستحق عقاب می‌باشد، نیست ولی این حکم شرع نسبت به حرمت ظلم، در موارد مشکوکی که حکم عقل به قبیح، محرز نیست، مانند اذیت کردن حیوانات غیر موزی، یا در جهت مزاحمت و مانند آن و نیز برای افراد غیر ملتفت به حکم عقل از میان مردم ساده لوح و همچنین از برای افرادی که بی‌اعتنا به حکم عقل هستند و مانند آن، مفید است.

نتیجه بحث

اصل در هر حکمی، اینست که می‌تواند مولوی باشد مگر در جایی که محذور عقلی در بین یا دلیل دیگری برخلاف آن باشد و در ما نحن فیه نه محذور عقلی بر خلاف است و نه دلیل خاص که این بحث را در اصول مفصل بیان کرده‌ایم.

مناط وجوب شرعی و مناقشه اثباتی در آن

در مرحله اثبات آیا حکم شارع به این وجوب تخییری، مولوی است یا نه؟ در جواب می‌گوییم: ظاهر ادله‌ای که در آینده می‌آید و دلالت بر لزوم اتباع هر کدام از راه‌های سه گانه دارد اینست که آن حکم مولوی است و اصل در هر حکمی که شک در مولویت یا ارشادیت آن داریم، مولویت است. چرا که ظاهر امر اینست که برای اطاعت صادر شده نه مجرد ارشاد به آنچه به اطاعت از عقل یا فطرت و یا غیر آن دو فرمان می‌دهد. فتأمل.

آیا راه‌های سه گانه موضوعیت دارند؟

حال بنابر اینکه وجوب تخییری مولوی باشد، آیا این راه‌های سه گانه: اجتهاد، تقلید و احتیاط موضوعیت دارند تا پیمودن آنها برای تحصیل حکم شرعی واجب باشد؛ به صورتی که اگر پیموده نشوند و بدون تقلید و اجتهاد و احتیاط عمل کند و مطابق واقع شود و یا راه‌های غیر متعارف یا غیر معتبر مانند عمل به ظن یا رمل و جفر و خواب و مانند آن را بپیماید، اعمالش باطل شود، یا پیمودن خصوص این راه‌های سه گانه واجب نیست؟

به عبارت دیگر: آیا این وجوب تخییری فقط تکلیفی است یا فقط وضعی است یا هر دو یا صرفاً مقدمه‌ای می باشد؟ این اختلاف مانند اختلافی است که بین قول مشهور که قائلند به مقدمه بودن وجوب تعلّم و یادگیری احکام برای عمل، و بین مقدس اردبیلی رحمته الله علیه و کسانی که مانند او قائل به نفسی بودن آن هستند. پس اگر قول مشهور را به جهت آنچه عرفا از اوامر موالی در تعیین راه‌های تحصیل اوامرشان به ذهن تبادر می‌کند، پذیرفتیم - که ظاهر و منصور همین است - هدف از این راه‌ها فقط و فقط رسیدن به اطاعت ایشان است و مطلقاً خصوصیتی در اصل راه‌ها نیست و ظاهر اوامر شرعی اینست که در تعیین راه‌های اطاعت نازل منزله سایر اوامر عرفی شده باشند.

پس راه‌های سه گانه موضوعیتی ندارند، حتی اگر مانند مقدس اردبیلی رحمته الله علیه قائل شویم که وجوب تعلّم و یادگیری احکام شرعی، نفسی است. به سبب ظاهر اوامر خاص و بسیاری که در کتاب و سنت مبنی بر وجوب تعلّم و یادگیری وارد شده است. والا ظاهر هر امری اینست که نفسی باشد نه غیری، و بنابراین وجوب تخییری، موضوعی می‌باشد.

اشکال بر موضوعیت

تمسک به ظهور امر در نفسیت و نه غیریت در مقام تحیّر و شک می‌باشد، اما با قیام این قرینه آشکار - بر اینکه راه اوامر شرعی همان راه سایر اوامر عرفی که با کتاب و سنت تأیید شده‌اند، می‌باشد - دیگر تحیّر و شکی نیست پس از راه‌های اوامر عرفی، جز طریقت محض اراده نمی‌شود. حتی موضوعیت در راه‌ها در نزد عرف قید زائدی است که نیازمند دلیل خاص است. بنابراین در اینجا تحیّر و شکی نیست تا به ظهور امر در نفسیت تمسک شود.

از جمله مؤیدات این مطلب که در قرآن و سنت وارد شده است آیه کریمه:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ؛ و ما هیچ پیامبری را

جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند﴾^۱

و حدیث شریف رسول خدا ﷺ که فرمودند:

«إِنَّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم؛ ما گروه

پیامبران امر شده‌ایم که با مردم مطابق توانایی فکری آنان سخن گوئیم».^۲

و سخن مبارک امام صادق (ع) که فرمودند:

«حدّثوا الناس بما يعرفون و دعوا ما ينكرون؛ با مردم مطابق آنچه توانایی

درک آنرا دارند سخن بگوئید و آنچه را که نمی‌توانند درک نمایند رها کنید».^۳

راه‌های سه‌گانه، بنابر مصلحت سلوکیه

آری، گاهی گفته می‌شود: اگر قائل به مصلحت سلوکیه‌ای که شیخ انصاری (رحمته الله) در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری فرموده است، باشیم. یعنی مصلحتی که واسطه‌ای بین قول به موضوعیت و قول به طریقت محض است و اینکه احتمال دارد برای شارع در پیمودن این راه‌ها برای رسیدن به احکام خود، مصلحتی است. بنابراین مجالی برای ادعای طریقت محض باقی نمی‌ماند، چرا که قول به طریقت محض، مبنی بر دلیل عدم موضوعیت خاص طرق است. حال که احتمال مصلحت سلوکیه

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص ۲۹۲.

۱. سوره ابراهیم، آیه ۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۳.

می‌رود، استدلال جهت عدم موضوعیت باطل می‌شود. اگر به این قائل شدیم، ادعای نفسیت به معنای سلوکی در وجوب تخییری ما نحن فیه صحیح می‌باشد.

لیکن اشکالی که هست اینکه خود شیخ انصاری رحمته الله علیه به مصلحت سلوکیه پایبند نشده مگر در آنچه که شارع فقط در حکم ظاهری بیان کرده است نه مطلقاً.

حاصل اینکه: ظهور تعیین طرق به احکام در آنکه مجرد طرق بوده و هرگز موضوعیت ندارند، از سوی عقلاء پیروی شده است الا در جایی که قرینه‌ای بر خلاف آن قائم شود و دلیل شرعی بر خلاف این ظهور عرفی قائم نشده است تا همه راه‌های شرعی را شامل شود. پس چاره‌ای جز التزام به آن باقی نمی‌ماند. تفصیل بیشتر این بحث را به مباحث اصولی واگذار می‌کنیم.

نتیجه

از همه آنچه گفتیم به دست می‌آید که وجوب تخییری بین این سه، عقلی و فطری است و مانعی نیست که در مرحله ثبوت وجوبی شرعی و مولوی باشد. اما وجوب شرعی در مرحله اثبات - اگر چه ظاهر اطلاق ادله می‌باشد - الا اینکه منصرف از ادله، طریقت محض است و به ذات خود دلالت بر موضوعیت ندارند.

و آنکه اگر شخص بدون تقلید، یا اجتهاد و یا احتیاط عمل کند و همه شرائط مأمور به مانند قصد قربت، موافقت مأمور به با مآتی به و غیره برای او حاصل شود، عملش صحیح بوده و عقابی بر ترک این سه راه او را شامل نمی‌شود و در اینجا، برای مصلحت سلوکیه دلیلی نمی‌باشد و آن، خلاف ظاهر متبادر از اوامر عرفی است و بدون دلیل، نمی‌توانیم قائل به آن شویم.

بنابراین، آنچه در برخی شروح عروه آورده‌اند که عقلی بودن و وجوب تخییری به لحاظ شکر منعم، یا فطری بودن و یا شرعی بودن آن باطل است آن را تنها عقلی و به لحاظ دفع ضرر محتمل اثبات کرده‌اند و نیز برخی شارحان که تنها بر فطری بودن وجوب اصرار دارند، هر دو جهت آنچه به تفصیل بیان شد، منتفی می‌گردند.

جامع بین راه‌های سه‌گانه

سپس در این معنا که: حکم عقلی، یا فطری و یا شرعی به تخییر بین احتمالات سه‌گانه، جهت وجود جامعی بین آن احتمالات است که آن جامع مورد حکم می‌باشد سزاوار اشکال نیست. پس تخییر، نتیجه حکم به جامع است و جامع، لزوم برائت ذمه با مصداق - مثل اجتهاد یا تقلید و یا احتیاط - که برائت به وسیله آن صحیح بوده، می‌باشد. حاصل: برائت ذمه لازم است و از آنجایی که این برائت ذمه با مصادیق متعدد، محقق می‌شود، تخییر بین آنها مقرر شده است. پس تخییر در اینجا مانند تخییر بین افراد مطلق است. آری، درباره دلیل شرعی ان شاء الله در آینده بحث می‌کنیم که همه افراد تخییر، موردی جهت ملاحظه ادله شرعی قرار گرفته‌اند. فتأمل.

آیا برای عقل و فطرت حکمی هست یا نه؟

اما این مسأله که گفته می‌شود حکم عقلی مانند حکم فطری است، آیا این حکم است یا مانند آینه صرف رؤیت می‌باشد؟ به عبارت دیگر آیا عقل تنها ضرورت شکر منعم و فطرت تنها ضرورت دفع ضرر محتمل را درک می‌کنند یا اینکه عقل، به وجوب شکر و فطرت، به دفع ضرر حکم می‌کنند؟

در آن اختلاف است و آنچه در اینجا اشکال شده، صرفاً علمی فلسفی بوده و ظاهراً اثر عملی ندارد. اگرچه نزدیک‌تر به فهم، وجود حکم، برای عقل و فطرت است نه

مجرد رؤیت و دلیل آن - در مثل این موارد - وجدان است که خود به طور مستقل به آن حکم می‌کند.

خلاصه تقسیمات وجوب

می‌توانیم آنچه را سابقاً در تقسیمات وجوب گفتیم به این صورت دسته‌بندی کنیم:

- ۱- وجوب به لحاظ حاکم و فرمانده: به فطری، عقلی، عقلانی و شرعی تقسیم می‌شود.
- ۲- وجوب به لحاظ محکوم و فرمان‌بر به عینی و کفائی تقسیم می‌گردد.
- ۳- وجوب به لحاظ خود وجوب و فرمان به تعیینی و تخییری، اصلی و تبعی، نفسی و مقدمی، مولوی، ارشادی و غیر از آن قابل تقسیم است که امر تقسیم هم آسان و میسر است.

وجوب راه‌های سه‌گانه مقدمی است، یا نفسی؟

مصنف رحمته الله علیه در حاشیه ذخیره المعاد، رساله عملیه مرجع بزرگوار شیخ زین العابدین مازندرانی رحمته الله علیه تصریح کرده است که: این وجوب، نفسی و شرطی نمی‌باشد بلکه مقدمی و غیری است.^۱

اقول: این مطلب بنا بر وجوه چهارگانه: عقلی، فطری، شرعی و عقلانی صحیح است و هیچگونه منافاتی بین وجوب مقدمی و این وجوه چهارگانه نیست؛ زیرا آنچه بر وجوب مقدمی و غیری دلالت می‌کند، یا عقل، یا عقلاء، یا فطرت و یا شرع می‌باشند. فتأمل.

۱. ذخیره المعاد، ص ۱۷، تعلیقه ۲.

مخفی نماند که ۱. فراگیری علوم عربی، قرآن و حدیث تا اینکه بتواند اجتهاد کند.
 ۲. و فراگیری مسائل تا بتواند تقلید نموده و تطبیق مآتی به بر فتوای حجت نماید. ۳.
 فراگیری کیفیت احتیاط تا اینکه بتواند اعمالش را بر آن تطبیق کند، این فراگیری
 مطلبی است جداگانه غیر از مسأله وجوب یکی از این سه راه می باشد و ان شاء الله،
 تفصیل بحث، در آینده نزدیک هنگام سخن گفتن از وجوب فراگیری خواهد آمد.

بر چه کسی این راه های سه گانه واجب است؟

(یجب علی کل مکلف): بر هر مکلفی که شرایط صحت تکلیف شرعی مانند
 بلوغ و غیره و شرایط صحت تکلیف عقلی مانند عقل، التفات، احتمال تکلیف و غیره
 را داراست، واجب است.

(فی عباداته و معاملات): که مراد از معاملات به قرینه مقابله با عبادات، اعم از
 سایر احکام می باشد، خصوصاً به ملاحظه آنچه گفته می شود که: معاملات در
 اصطلاح فقهی، به همه احکام جز عبادات اطلاق می شود که این معنا مناسب با
 معنای لغوی نیز هست؛ زیرا هر امری که حکمی داشته باشد، نوعی تعامل است و الا
 در تخصیص عبادات و معاملات به وجوب تخییری، خصوصیتی نیست و دلیل آن
 جریان وجوب در همه افعال و تروک است. البته مصنف علیه السلام در مسائل آینده به تعمیم
 تصریح دارند که ان شاء الله خواهد آمد.

(أن یكون مجتهداً): مکلف، نسبت به اعمالش واجب است که مجتهد باشد.
 یعنی «یا باید مجتهد باشد» و برای اجتهاد در اصطلاح، تعاریفی ذکر شده است که
 نقض و ابرام هایی بر آنها شده است. اما تعریفی که از بسیاری از ایرادات دور می باشد
 اینست که در تعریف آن بگوییم:

اجتهاد و معنای اصطلاحی آن

«الاجتهاد: یعنی الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الحجة التفصيلية على المسألة الشرعية؛ اجتهاد یعنی آن ملكه ای است که توسط آن می توان حجت تفصیلی بر مسأله شرعی را به دست آورد».

این معنای اجتهاد وصفی است همانند شجاعت، سخاوت، صبر و مانند آن. و اینکه می گویند: «اجتهاد فاصاب؛ اجتهاد کرد و به حقیقت رسید» یا «اجتهاد فاختأ؛ اجتهاد کرد و حقیقت نرسید» معنایش اینست که: این ملكه را به کار گرفت و آن را مورد استفاده قرار داد.

بنابراین آیا این ملكه، همان اجتهاد بوده ولی به اعتبار شأنت و قابلیت، آنگونه که بسیاری از متأخرین در تفسیر معنای ملكه گفته اند، یا اینکه این ملكه سبب است از برای اجتهاد که بدون آن فعلیتی برای اجتهاد نیست همانطور که برخی دیگر گفته اند و بعضی شاگردانشان با اصرار آن را پیروی کرده اند؟

البته، در صاحب ملكه، مادامی که آن را به کار نگرفته است، ظاهر می شود که بنابر تفسیر اول، مجتهد بوده ولی بنابر تفسیر دوم، خیر. چه بسا به نظر می رسد که نزاع لفظی بوده و در دو محل است نه یکی. فتأمل.

بین دو تعریف متداول و جدید

بین تعریف جدیدی که جهت اجتهاد بیان نموده و تعریف مشهور، فرقی هایی وجود دارد که عبارت است از:

۱- اصطلاح استفراغ وسع را با اینکه برخی از متأخرین در تعریف اجتهاد به کار برده اند، نادیده گرفتیم و آن را در تعریف جدید نیاوردیم به دو علت:

یکی: در ماده استفراغ وسع، توهم انسداد است که ما آن را قبول نداریم.

دوم: با اینکه استنباط مسائل، در عصر ما که قرن‌های متمادی با عصر ائمه علیهم‌السلام فاصله دارد، غالباً نیازمند استفراغ وسع فقیه است، لیکن همیشه اینگونه نیست؛ زیرا در بسیاری از مسائل، استنباط نیازمند استفراغ وسع به حمل شایع نیست. اگر چه گفته شده: استفراغ وسع نسبی بوده و در هر مسأله‌ای به حسب همان مسأله است. لیکن ظاهر لفظ در بسیاری از موارد، از آن منصرف می‌باشد. فتأمل.

۲- گفتیم «الحجّة» به جای «حکم» و غیره جهت اینکه عموم حجیت ادله، طرق، امارات، اصول عملیه با احکامش یا تنجیزات و اعذارش را در برگیرد.

۳- کلمه «التفصیلیة» را بعد از حجت آوریم تا اینکه حجتی که مقلد به آن تمسک می‌کند خارج گردد، زیرا علاوه بر اینکه حجت مقلد اجمالی بوده، در همه مسائل یکی است و در عین حال - همانطور که مخفی نیست - شامل انسداد هم می‌شود.

۴- کلمه «المسألة» را در تعریف جدید به کار گرفتیم جهت اینکه شامل تکلیف و وضع با هم شود.

۵- کلمه «الشرعیة» را در تعریف جدید به جای «الفرعیة» آوریم تا اینکه مسائل متعلق به اصول دین را نیز شامل شود، حال چه به صورت مطلق - اگر موجب علم شود، بنابر مختار ما - چه به صورت مقید و در بعضی جزئیات اصول دین، از آنچه همه در جواز تقلید در آنها اتفاق نظر دارند، مانند خصوصیات روز معاد و قیامت.

و نیز «الشرعیة» شامل ادله و اصولی که مدرک آنها فطرت، یا عقل و یا بنای عقلا است مانند اشتغال عقلی، براءت عقلی و مانند آن دو که نیست اعتبار آنها جز جهت

اینکه شرع، آن ادله و اصول را در مواردش قبول کرده می‌باشد و این از اضافه کردن کلمه «العقلیة» و غیره را به «الشرعیة» بی‌نیاز می‌کند. فتأمل.

این تعریف جدید اگر چه ادعا نمی‌شود کامل است، ولی به نظر می‌رسد نسبت به بقیه تعریف‌ها و سایر تعاریف متداول دارای ایراد کمتری باشد. البته تنها خدای متعال است که عاصم و حفظ کننده می‌باشد.

از جمله ویژگی‌های ملکه اجتهاد

مخفی نماند که ملکه اجتهاد مانند سایر ملکاتی که غالباً، با تأمل در منافع و مضرات نبود آن و ترجیح اولی بر دومی و یا با وادار کردن نفس به آنچه با ملکات حسنه سنخیت دارد، مانند شجاعت، سخاوت، عدالت و مانند آن حاصل می‌شود، نیست.

بلکه ملکه اجتهاد به شناخت علمی که استنباط بر آنها متوقف است تحقق می‌یابد، نه با بدون اندیشیدن در منافع و مضرات آن و نه با تأمل در خود استنباط، چرا که اولی فایده‌ای ندارد و دومی غیر ممکن است. بله، این ملکه با به کارگیری مستمر و زیاد، آن نیز زیاد و زیادتر می‌شود.

اما آنچه که برخی ذکر کرده و می‌گویند: اجتهاد نیرویی قدسی بوده، یا نوری است که خدای متعال در قلب آن که بخواهد، می‌اندازد و مانند آن، پس با تأمل در آن و نظائرش - و لو به مناسبت حکم و موضوع - ظاهر می‌گردد که اجتهاد مصطلح را اراده نکرده، بلکه آثار اخروی مترتب بر آن و یا اجتهادی که رجوع عامی به مجتهد و تقلید از او را جائز می‌داند، اراده کرده است. والا اجتهادی که محل بحث است، ممکن

است برای فاسق و عادل، منافق و مؤمن، بلکه برای کافر و مسلمان، ریاکار و مخلص و غیره نیز به سبب اعمال و به کارگیری قوه نظری مذکور، حاصل شود.

بر معنایی که گفته شد، آنچه در روایات آمده را - اگر نگوییم که همین معنا ظاهر آن است - حمل می‌کنیم. مانند روایتی که از امیر مؤمنان حضرت علی (ع) نقل شده که فرمودند:

«ألا أخبركم بالفقيه حقاً؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله ... و لم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره؛ آیا می‌خواهید به شما از فقیهی که به حق فقیه است خبر دهم؟ او شخصی است که مردم را از رحمت خدای متعال ناامید نکند ... و قرآن را سرلوحه راه خود قرار داده و از آن به جهت گرایش به غیر از آن روگردان نباشد»^۱.

نیز از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمودند:

«لا يكون الرجل فقيها حتى لا يبالي أي ثوبيه ابتذل، و بما سدّ فورة الجوع؛ انسان، فقیه به حساب نمی‌آید تا آنگاه که به دنیا و متعلقات آن بی‌اعتنا باشد و علی‌الخصوص نسبت به لباس و غذا که با چه لباسی بدن خود را پوشانده و با چه طعامی شدت گرسنگی خود را برطرف می‌نماید»^۲ و روایات دیگر.

۱. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۱۷۳.

۲. همان، ج ۵، ص ۵۲.

معنی جدید اجتهاد و بعضی مزایای آن

این معنای جدید اجتهاد، معنایی است که بهانه‌ای برای نزاع عامه و اخباریان باقی نمی‌گذارد، در صورتی که برای اجتهاد، تفاسیر دیگری ذکر شده که بهانه برای انکار آن به دست عامه و اخباریان داده است، مانند: تحصیل ظن بر حکم شرعی یا تفاسیر دیگری که مراد همه مفسران، آن معنا نبوده که موجب ایراد بر ایشان شود، بلکه مرادشان همین است که ما گفتیم. لیکن قصور تعبیرشان، یا توجه نکردن به اشکالاتی که بر تعبیرشان وارد می‌شود و یا رعایت نکردن الفاظی که کتاب و سنت به کار برده، مانند فقه و فقیه، استنباط و مستنبط و تبدیل آن به مجتهد و اجتهاد، سبب این نزاع لفظی بی‌ثمر و متلف وقت گران بها شده، در حالی که می‌شد با کمی دقت در تعبیر از آن بی‌نیاز باشیم.

دلیل بر اجتهاد

در هر صورت دلیل این اجتهاد که به این معنا بوده یعنی: فقه و استنباط از جهت وجوب و یا جواز و از لحاظ تکلیف یا وضع، ادله اربعه به علاوه بنای عقلاء می‌باشد.

استدلال به قرآن

اما قرآن: پس طوائفی از آیات وجود دارد که آیت الله بروجردی رحمته الله علیه در کتاب جامع احادیث الشیعة بیش از شصت آیه آن را در ابواب متعدد آورده است.^۱

۱. جامع احادیث الشیعة، ج ۱، باب ۳ و ۴ و ۵ از مقدمات.

قرآن و حجیت ظواهر

از آن جمله، ده‌ها آیه‌ای است که بر حجیت ظواهر و وجوب عمل کردن به آنها، چه نصشان و چه ظاهرشان به مطابقت یا تضمن و یا التزام دلالت دارند. مانند آیه کریمه:

﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾؛ آنچه را از جانب پروردگارتان به سوی

شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید^۱

و آیه کریمه: ﴿و هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾؛ و این، خجسته کتابی است که

ما آن را نازل کردیم؛ پس، از آن پیروی کنید^۲

دلالت این دو آیه کریمه با دو کلمه اتَّبِعُوا و فاتَّبِعوه واضح است.

و آیه کریمه: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾؛ بگو: بیاید تا آنچه را

پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم^۳ و آیه کریمه: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ

الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ﴾؛ و ما [این] کتاب را بر تو نازل نکردیم، مگر برای اینکه آنچه را

در آن اختلاف کرده‌اند، برای آنان توضیح دهی^۴ و آیه کریمه: ﴿هَذَا بَصَائِرٌ لِلنَّاسِ وَ

هُدًى﴾؛ این [کتاب] برای مردم، بینش‌بخش و رهنمودی است^۵.

دلالت این سه آیه اخیر التزامی است. چرا که تلاوت آنچه خدای متعال بر ایشان

حرام کرده معنایی ندارد مگر اینکه ظاهرش را بگیرند و طبق آن عمل کنند. نیز نازل

نکردن کتاب جز برای بیان و آگاهی معنا ندارد مگر گرفتن به ظاهر و عمل نمودن به

آن. همچنین معنا ندارد که کتاب، بصیرت و آگاهی‌بخش هادی و رهنمود باشد مگر

۱. سوره اعراف، آیه ۳.

۴. سوره نحل، آیه ۶۴.

۲. سوره انعام، آیه ۱۵۵.

۵. سوره جاثیه، آیه ۲۰.

۳. همان، آیه ۱۵۱.

جهت گرفتن به ظاهر و عمل کردن به آن و آیا تفقه و اجتهاد، جز گرفتن به ظاهر قرآن و استفاده نمودن احکام شرعی از آن، معنی دیگری می‌تواند داشته باشد؟!

قرآن و حجیت سنت نبوی

و از آن جمله، آیات بسیاری است که بر حجیت سنت نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلالت دارد، مانند آیه کریمه:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾؛ پس هر گاه در امری [دینی]

اختلاف نظر یافتید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید^۱.

و آیه کریمه: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾؛ هر کس از پیامبر فرمان برد، در حقیقت، خدا را فرمان برده^۲ و آیه کریمه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛ و آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیرید و از آنچه شما را باز داشت، بازایستید^۳ و آیه کریمه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾؛ همانان که از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده پیروی می‌کنند^۴ و آیات دیگر.

توضیح اینکه، ارجاع آنچه در آن اختلاف و نزاع شده، به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و خودداری نمودن از آنچه رسول خدا نهی فرمودند و تبعیت و اطاعت از رسول خدا، همه اینها عرفاً چیزی جز اخذ به ظاهر سخنشان و عمل به آن نیست و تفقه و اجتهاد هم چیزی جز این نمی‌باشد.

۱. سوره نساء، آیه ۵۹.

۳. سوره حشر، آیه ۷.

۲. همان، آیه ۸۰.

۴. سوره اعراف، آیه ۱۵۷.

قرآن و حجیت کلام ائمه اهل بیت (ع)

از آن جمله، آیات متعددی است که بر حجیت کلام ائمه معصومین (ع) دلالت دارد، مانند آیه کریمه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؛ خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید^۱ و آیه کریمه: ﴿وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾؛ و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنید، قطعاً از میان آنان کسانی اند که [می‌توانند درست و نادرست] آن را دریابند^۲ و آیات دیگر.

توضیح اینکه: اطاعت از اولی الامر یعنی ائمه معصومین از اهل بیت رسول خدا (ص) و مراجعه به ایشان، جز معنی اخذ به ظاهر اقوالشان و عمل به آن عرفا نیست و آیا تفقه و اجتهاد جز این می‌باشد؟

پس اگر مولا گفت: «جانشینم را اطاعت نموده و هرگاه در امری از او امرم شک پیدا کردید به او مراجعت کرده و از او اطاعت نمایید»، معنایش، مراجعه به جانشین بوده در همه آنچه مورد شک قرار می‌گیرد و عمل به ظاهر سخن او است.

قرآن و اخبار ثقات

از آن جمله، آیاتی است که به دلالت التزام یا اشاره و مانند آن بر حجیت اخبار ثقات از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) دلالت دارند، مانند آیه شریفه: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا؛ اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واری کنید^۳ و آیه:

۱. سوره نساء، آیه ۵۹.

۲. همان، آیه ۸۳.

۳. سوره حجرات، آیه ۶.

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتابهای آسمانی جویا شوید^۱ و آیه: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند؟^۲

توضیح اینکه: نتیجه مفهوم آیه اول اینست که: عادل را تصدیق کن و همچنین ظاهر پرسش از دانایان متخصص و نیز معنی مراقبت هنگام اخطار هشداردهندگان جز به علت حجیت قول عادل و حجیت جواب دانایان متخصص و نیز حجیت اخطار هشدار دهندگان نیست. آیا تفقه و اجتهاد جز استفاده کردن از قول عادل، جواب دانایان متخصص و اخطار هشدار دهندگان می‌باشد؟

قرآن و حجیت تفقه و استنباط

طوایفی دیگر از آیات می‌باشند که در آنها اشاراتی به حجیت تفقه، اجتهاد و استنباط می‌باشد. تمامی آنها با آنچه ذکر کردیم، در کتاب جامع احادیث الشیعه جمع آوری شده است. این آیات اگرچه هر کدام از آنها در دلالت قابل خدشه هست، ولی همگی و به ضمیمه کردن برخی به برخی دیگر و ملاحظه سیاق آنها و موارد نزولشان، دلیل قاطعی - به دور از هرگونه شبهه و شکی - بر حجیت استنباط احکام شرعی فرعی بوده و نیز وجوب یا جواز عمل به آنچه استنباط کرده است که این، همان معنای اجتهاد و تفقه مورد بحث می‌باشد.

۱. سوره نحل، آیه ۴۳.

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

استدلال به سنت شریف

اما سنت، پس آن طوائفی از روایات است که کتاب جامع احادیث الشیعه آنها را جمع کرده و نزدیک به پانصد روایت می‌شود و آن را در پنج باب^۱ تنظیم کرده است که برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

سنت و حجیت ظواهر

از آن جمله، احادیثی است که بر حجیت ظواهر کتاب دلالت می‌کند، مانند روایتی نبوی که در مجمع البیان آمده است:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ ... عَصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَهُ؛ این قرآن ...

دستاویزی است محکم برای آن که بدان چنگ زند و تمسک جوید و نجاتی

است برای هر که آن را تبعیت و پیروی کند»^۲.

و در کتاب کافی، با اسناد خود از امام صادق (ع) در حدیثی طولانی، روایت کرده

است که حضرت فرمودند:

«و له - أی للقرآن - ظهر و بطن، فظاهره حکم، و باطنه علم؛ و از برای آن،

یعنی قرآن ظاهر و باطنی است. پس ظاهر آن، حکم و باطنش، علم می‌باشد»^۳.

۱. جامع احادیث الشیعة، ج ۱، باب ۲-۶ از مقدمات.

۲. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۴.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۹، کتاب فضل القرآن، ح ۲.

و در کتاب الفقیه از امیر مؤمنان حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در وصیت به فرزندشان محمد بن حنفیه فرموده‌اند:

«و عليك بقراءة القرآن و العمل بما فيه و لزوم فرائضه و شرائعه و حلاله و حرامه و أمره و نهيه؛ بر تو باد به خواندن قرآن، و عمل به آنچه در آن آمده، و ملتزم بودن به فرائض و شرایعش، و حلال و حرامش، و امر و نهیش»^۱ و روایات دیگر.

سنت و حجیت آن

و از جمله: احادیثی است که بر حجیت سنت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دلالت دارند، مانند روایتی که در کافی با اسنادش به اسماعیل بن جابر، از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ رسیده که فرمودند:

«عليكم بأثار رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سنته؛ بر شما باد به حفظ آثار برجای

مانده از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سنت آن حضرت».^۲

نیز روایتی که در همان کتاب به سند خود به عبد الله بن سنان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ رسیده که حضرت فرمودند: «نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حجت خدا بر بندگان می‌باشند»^۳ و از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است که فرمودند:

«أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ
أَلَا وَ قَدْ بَيْنَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ وَ بَيْنَتْهُمَا لَكُمْ فِي سِيرَتِي وَ
سُنَّتِي؛ ای مردم! حلال من تا روز قیامت حلال است و حرام من تا روز
قیامت حرام است. آگاه باشید که خدای عز و جل آن دو را در قرآنش بیان

۳. الکافی، ج ۱، ص ۲۵، کتاب فضل العلم، ح ۲۲.

۱. من لا يحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۸.

۲. روضة الکافی، ص ۸.

کرده و من در روش خود و در سنت خودم آن دو را بازگو و روشن کردم»^۱ و روایات بسیار دیگر.

سنت و کلام ائمه اهل بیت (ع)

از آن جمله: احادیثی است که بر فراگرفتن از ائمه (ع) دلالت دارد، مانند روایت نبوی که فریقین بر آن اتفاق دارند:

«إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، و من تخلف عنها غرق؛ همانا مثل اهل بیت من در میان شما - در این دریای پرتلاطم و موج‌های خشمگین که نیاز به کشتی نجات دارد - مثل کشتی نوح است. هر که بدان سوار شود، نجات یابد و هر که سوار نشود، غرق شده و به هلاک خواهد رسید»^۲.

و مانند حدیث نبوی دیگری که نزد فریقین متواتر است:

«إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً اللّٰه و عترتي أهل بيتي و أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض؛ من در میان شما دو چیز گرانبها (به عنوان جانشین) باقی می‌گذارم. مادامی که به آنها تمسک بسته و پیروی نمایید، هرگز به گمراهی کشیده نمی‌شوید و این دو جانشین: کتاب خدا و عترتم یعنی: اهل بیت می‌باشند و این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا بر سر حوض (کوثر) بر من وارد شوند»^۳ و غیر از آن.

۱. کنز الفوائد، ص ۱۶۴. ۳. وسائل الشیعة، باب ۵ از ابواب صفات القاضی، ح ۹.

۲. بحار الأنوار، ج ۲۳ ص ۱۲۰، ح ۴۰ و ۴۱.

سنت و تفقه در دین

از آن جمله: اخباری است که به تفقه امر می‌کنند و تفقه در لغت و اصطلاح، فهم احکام شرعی از مصادرش می‌باشد و آیا اجتهاد غیر آن است؟

مانند خبر علی بن ابی حمزه از امام صادق علیه السلام که حضرت فرمودند:

«تفقهوا فی الدین فانه من لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی؛ تفقه در

دین بیابید؛ زیرا کسی از شما که در دین تفقه پیدا نکند، اعرابی است»^۱.

و از ابوبصیر است که گفت: از حضرت باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود:

«تفقهوا فانه من لم یتفقه منکم فانه أعرابی؛ تفقه بیابید؛ زیرا هر که از شما

در دین تفقه نیابد، اعرابی است»^۲.

در خبر مفضل بن عمر آمده است که او می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که

حضرت می‌فرمودند:

«علیکم بالتفقه فی دین الله و لا تكونوا أعرابا، فانه من لم یتفقه فی دین

الله لم ینظر الله الیه یوم القیامة و لم یزک له عملا؛ بر شما باد به تفقه در

دین خدا تا اعرابی نباشید؛ زیرا کسی که در دین خدا تفقه نیابد، خدای متعال

در روز قیامت به او نظر رحمت نمی‌افکند و عملی از او را پاک و مورد

پذیرش قرا نخواهد داد»^۳.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۱، باب فرض العلم، ح ۶.

۲. تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۲۸۴.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۱، باب فرض العلم، ح ۷.

از ابان بن تغلب از امام صادق (ع) است که حضرت فرمودند:

«لوددت ان أصحابی ضربت رءوسهم بالسياط حتی يتفقهاوا؛ دوست

داشتم - جهت نشان دادن اهمیت تفقه و فراگیری دین از مرز تشویق فراتر رفته

و به مرز تهدید وارد شده و آن به این نحو است - که با تازیانه بر سر یارانم

می‌زدم تا اینکه متفقه (و آگاه به احکام دین) شوند»^۱ و مانند این روایات.

سنت و اخبار ثقات

از آن جمله: احادیثی است که بر حجیت اخبار ثقاتی که از پیامبر و ائمه (ع) نقل

می‌کنند. مانند آنچه توقیعی که برای قاسم بن علاء در رجال کشی ذکر شده است:

«لا عذر لأحد من موالینا في التشکیک فیما یؤدیة عنا ثقاتنا؛ هیچگونه

عذری نیست برای دوستان ما، که شک کنند در آنچه که اشخاص مورد

اعتماد از جانب ما به آنها می‌رسانند»^۲.

و روایات بسیاری که ائمه (ع) در آنها به برخی از اصحابشان دستور داده‌اند که در

مسجد مدینه بنشینند و برای مردم فتوا دهد^۳ یا مردم به ابان^۴ و ثقفی^۵ یا عمری و

پسرش^۶ و مانند آن مراجعه کنند.^۷

و از آن جمله، روایات علاجیه می‌باشد که دلالت بر علاج و رفع تعارض روایات و

آنچه در آن ترجیح و جمع و مانند آن می‌باشد، دارد. روایاتی که به التزام، بر حجیت

اجتهاد و اندیشیدن در احادیث و استنباط احکام از آنها دلالت می‌کند.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۱، باب فرض العلم، ح ۸. ۵. الإختصاص (مفید)، ص ۲۰۱.

۲. رجال الکشی، ص ۳۳۲. ۶. الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

۳. همان، ص ۷. ۷. رجال الکشی، ص ۸۹ و ۲۱۶ و ۳۰۵ و ۳۶۶.

۴. همان، ص ۱۰.

استدلال به اجماع

اما اجماع، پس آن از دو جهت قولی و فعلی می‌باشد. اجماع قولی، محصل و مسلم بوده و علی‌الظاهر احدی آن را رد نکرده است. و اجماع عملی - که سیره فقهاء نامیده می‌شود - آن نیز مسلم است؛ زیرا فقهای شیعه از زمان رسول خدا ﷺ تا زمان معصومین علیهم‌السلام و بلکه تا زمان ما در هر مسأله‌ای به آیات و روایات وارد در آن تمسک نموده و اجتهاد می‌کردند. حتی اینکه اصحاب ائمه علیهم‌السلام به برخی روایات با این دلیل که از «جرب نوره»^۱ است اعتنا نمی‌کردند و آن، روایاتی بوده که از روی تقیه صادر شده است. اما در غیر از «جرب نوره»، عمل می‌کردند.

استدلال به عقل

و اما عقل: پس آن، که بنده فرمانبردار را ملزم می‌نماید که به کلام مولا بیانده‌شد و خاص را از عام، مطلق را از مقید، وارد و مورد، حاکم و محکوم را از هم جدا کند و بین آنها جمع نماید و به آنچه استنباط کرده بنابر اینکه آن، عرفاً مراد مولا و امر اوست بگیرد و بدان عمل کند؛ زیرا بر بنده، لازم است که اطاعت نماید و اطاعت متوقف بر فهم کلام مولا و فهم کیفیت جمع عرفی بین متعارض‌ها و استنباط مراد، از آن می‌باشد و اجتهاد، جز بذل جهد در فهم آیات و روایات برای به دست آوردن حکم شرعی از آن نبوده و آن راه اطاعت است و حاکم در آن عقل می‌باشد.

استدلال به بنای عقلاء

اما بنای عقلاء، پس آن پا برجاست بر تحصیل اوامر مولا از طریق اجتهاد و بحث در سخنان و الفاظ مولا، جمع متفرقات آن، ملاحظه عموم و خصوص و منصرف آن، جمع کردن بعضی با بعض دیگر، پیروی از آنچه متبادر است و امور دیگری که مجتهدان در استنباط تکالیف شرعی از آنها استفاده می‌کنند و دلیل حجیت این بناء برای ما دو چیز می‌باشد:

امر اول: محققا این است که مسأله اجتهاد از راه های اطاعت و معصیت است که ظاهرا بین فقهاء متسالم علیه می باشد و مؤکدا مرجع در باب اطاعت و معصیت بنای عقلاء می باشد مگر جایی که دلیل خاص بر خلاف وارد شده باشد مانند قیاس و مانند آن.

امر دوم: متصل بودن این بنای عقلانی به عصر معصومین (ع) ظاهر بوده و در عین حال هیچگونه منع و ردع خاصی از آنان نسبت به آن ظاهر نشده است. که اگر چنین بود، آشکار می شد. پس آن در زمره تقریر معصوم که از مصادیق سنت به شمار می آید، وارد می شود.

تتمه

اجتهاد مورد نهی

آنچه در برخی روایات پیرامون تحریم اجتهاد و رد آن و انکار شدید بر فردی که اجتهاد می کند وارد شده، مثل آنچه در کتاب وسائل الشیعة از رساله «المحکم و المتشابه» از تفسیر نعمانی با اسنادش از امام صادق (ع) از پدران بزرگوارشان از امیر مؤمنان (ع) در حدیثی طولانی آمده که حضرت فرمودند:

«اما ردّ بر آن که قائل به اجتهاد است؛ پس آنها اینگونه می‌پندارند که هر مجتهدی مصیب است. در عین حال هم آنان نمی‌گویند، که با اجتهادشان به معنای حقیقت حق در نزد خدای عز و جل دست یافته‌اند؛ چرا که آنها در هنگام اجتهادشان از اجتهادی - بدون دلیل شرعی - به اجتهاد دیگر منتقل می‌شوند»^۱.

مراد از آن، ردّ بر عامه است که اجتهاد در دین را مستند به قیاس، یا رأی شخصی، یا استحسان، یا اولویت غیر قطعی و مانند آن از آنچه در نزد علمای عامه مرسوم است دانسته و انجام می‌دهند. همین روایت - برای فردی که همه آن را بنگرد، یقین می‌شود که - در مقام ردّ بر عامه بوده و قرینه آن همین جمله از سخنان حضرت عَلَيْهِ السَّلَام است که فرمودند: «آنان اینگونه می‌پندارند که هر مجتهدی مصیب است».

بنابراین، روایت در ردّ بر مصوّبه یعنی عامه است که در مقابل نص، اجتهاد می‌کنند و به ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام که فراگرفتن احکام از ایشان واجب است، توجهی نمی‌کنند. لذا اجتهاد را در روایت کافی به اسنادش از اسماعیل بن جابر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در نامه ایشان به اصحاب خود به «اجتهاد در بدعتها و تبعیت از هواهای نفسانی» تفسیر نموده و فرمودند:

«و قد قال أبونا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : المداومة على العمل في اتباع الآثار و السنن و ان قلّ، أرضى لله و أنفع عنده في العاقبة من الاجتهاد في البدع و اتباع الأهواء؛ پدرمان، رسول خدا فرموده‌اند: مداومت بر عمل در پیروی از آثار و سنن - رسول خدا و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام - گرچه کم و اندک باشد، در

۱. وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات القاضي، ح ۳۸.

عاقبت بیشتر مورد رضایت خدا است از اجتهاد در بدعت‌ها و تبعیت از

هواهای نفسانی»^۱.

اجتهادی که بدان امر شده

و اما اجتهاد و به معنایی که ما مدّ نظر داریم و گذشت، یعنی ملکه‌ای است که توسط آن، می‌توان حجت تفصیلی بر مسأله شرعی را به دست آورد که از نظر مصداق با تفقه و استنباطی که به آنها در کتاب و سنت امر شده مترادف می‌باشد. پس به آن در بسیاری از روایات امر شده که منظور، تبعیت از آثار و سنن رسول خدا و اهل بیت (ع) و به معنای: اطاعت خدا و رسولش و اولی الامر می‌باشد. لفظ اجتهاد، در روایات بسیاری، در باب اطاعت و فرمانبری که از آن جمله، تلاش برای فهم حکم شرعی می‌باشد، به کار رفته است.

مانند این سخن امیر مؤمنان (ع) که فرمودند:

«و لا یؤدّی حقّه المجتهدون؛ مجتهدان و کوشندگان نتوانند حقّش را ادا کنند»^۲.

و آنجا که فرمودند:

«فعلیکم بالجدّ و الاجتهاد؛ بر شما باد به تلاش، کوشش و اجتهاد»^۳.

و روایت عمرو بن سعید بن هلال ثقفی، در حدیثی از امام صادق (ع) که حضرت

به او فرمودند:

«أوصیک بتقوی الله و الورع و الإجتهد؛ تو را به تقوای الهی، ورع و

اجتهاد توصیه می‌کنم»^۴.

۳. همان، خطبه ۲۳۰، ج ۲، ص ۲۲۳.

۱. الکافی، ج ۸، ص ۸.

۴. وسائل الشیعه، باب ۲۰ از ابواب مقدّمه العبادات، ح ۱.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱.

و نیز فرمایش آن حضرت:

«علیکم بالورع و الإجتهد؛ بر شما باد به ورع و اجتهاد».^۱

و در خبر ابو اسامه گفته است، از امام صادق علیه السلام شنیدم که حضرت می فرمودند:

«علیک بتقوی الله و الورع و الإجتهد؛ بر تو باد به تقوای الهی، ورع و اجتهاد».^۲

و از ابو بصیر از امام صادق علیه السلام است که حضرت فرمودند:

«إن أباه قال لجماعة من الشيعة: و الله إنی احب ریحکم و أرواحکم

فأعینوا علی ذلك بورع و إجتهد و اعلموا أن ولایتنا لا تنال إلا بالعمل و

الإجتهد؛ به تحقیق که پدرم (امام باقر علیه السلام) به گروهی از شیعیان فرمودند:

به خدا قسم من، نسیم معطر بوی خوشتان و همچنین روح و روایتان را

دوست دارم، ما را بر این دوستی و محبت به وسیله دوری از گناه و اجتهاد در

اطاعت و عبادت یاری کنید، و بدانید جز به عمل صالح و اجتهاد در

فرمانبری و عبادت، احدی به ولایت ما نرسد»^۳ و روایات دیگر، فتأمل.

تأیید و تأکید

مؤید این مطلب بلکه دلیل آن، روایاتی است که بر حجیت رأی مؤمن در آخر الزمان

– با اینکه از عمل به رأی نهی شده است – دلالت دارد و آن کشف می کند که رأی منهی

عنه رأیی است که از دایره و چهارچوب ادله شرعیه خارج است.

۱. همان، باب ۱ از ابواب احکام العشرة، ح ۴.

۲. همان، باب ۲۰ از ابواب مقدمه العبادات، ح ۴.

۳. وسائل الشیعة، باب ۲۰ از ابواب مقدمه العبادات، ح ۱۱.

مثل صحیحه هشام بن سالم - یا حسنه او با وجود ابن هاشم در سند - از امام صادق (ع) که حضرت فرمودند:

«رأى المؤمن و رؤياه فى آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوة؛ رأى مؤمن و رؤیای او در آخر الزمان (از جهت صادق بودن و مطابقت با واقع، گویا متضمن بر جزئی از) هفتاد جزء از اجزاء نبوت است».^۱

و اینکه حضرت فرمودند: «در آخر الزمان» شاید اشاره‌ای باشد به نیازمندی آن زمان به رأی مؤمن. بله، خروج رؤیا یا لزوم تأویل آن حجیت سند را از بین نمی‌برد. همسو و مانند روایت یاد شده، روایتی است که در آن، وصیت امیر مؤمنان حضرت علی (ع) به فرزندشان محمد بن حنفیه بیان شده که حضرت فرمودند:

«اضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض ثم اختر أقربها إلى الصواب و أبعدھا من الارتیاب (الی أن قال (ع)) و من استقبال وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ؛ نظرها و پیشنهادهای مردم را نزد خود جمع نموده و با یک دیگر بسنج و سپس نیکوتر آنها را که به حق نزدیک تر و از شک و شبهه دورتر است برگزین (تا آنجا که حضرت فرمودند:) و هر که به استقبال نظرها و پیشنهادهای اهل نظر و اندیشه برود و پذیرای آن باشد، موارد لغزش را خواهد شناخت و از گرفتار شدن به آن در امان خواهد ماند»^۲ و مانند این روایات در ابواب مختلف بسیار است.

۱. الکافی، ج ۸، ص ۹۰.

۲. وسائل الشیعة، باب ۲۵ از ابواب احکام العشرة، ح ۲.

تقلید چیست؟

(أو مقلدا): یعنی مکلف، نسبت به اعمالش، واجب است یا مجتهد باشد که بحث آن گذشت و یا مقلد باشد که آن را ان شاء الله بحث خواهیم کرد و البته تقلید در بحث ما و همانطور که خواهد آمد، عبارت است از: عمل عامی غیر متخصص در احکام شرعی به فتوای عالم و متخصص در آن احکام، با استناد به استنباط عالم متخصص از ادله شرعی، نه استناد به خود ادله.

تقلید و ادله اربعه

و تقلید به این معنا که بیان شد، ادله اربعه - کتاب، سنت، اجماع و عقل - بر جواز تکلیفی و وضعی آن به معنای اعم از وجوب دلالت می‌کند؛ به علاوه سه دلیل دیگر یعنی: بنای عقلاء و سیره متشرعه و ارتکاز ایشان نیز دلالت دارد.

صاحب جواهر رحمته الله علیه در کتاب القضاء و الشهادات می‌فرماید:

«بر تو آشکار شد که دلیل تقلید، همه آن مطالبی است که در کتاب و سنت آمده از امر به گرفتن آنچه خدای تعالی نازل کرده و قیام به قسط و عدل و مانند آن»^۱.

او نیز فرمود:

«بلکه از آنچه ذکر کردیم، ظاهر می‌شود که قبول فتوا بعد از اندراجش در حق و عدل و قسط و مانند آن، به اذن امام علیه السلام نیاز ندارد. بلکه کتاب و سنت و همچنین عقل بر وجوب گرفتن آن مطابقت دارند»^۱.

۱. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۲۳.

استدلال به قرآن کریم، برای تقلید

اما کتاب: پس در آیات متعددی می‌باشد. از جمله آن آیات، آیه نفر بوده که خدای متعال فرموده است:

﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ و شایسته نیست مؤمنان همگی کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را - وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند - باشد که آنان بترسند؟^۲

با این توضیح که: تلازم عرفی بین هشدار دادن و بین بر حذر بودن که بعد از آن آمده وجود دارد. که این جز جعل تعبدی برای حجیت هشداردهندگان نیست و الا اگر هشدار داده‌شدگان بر حذر نباشند، لغویت در وجوب هشدار دادن لازم می‌آید؛ چرا که هدف از هشدار دادن، بر حذر شدن است و نیز اطلاق وجوب حذر - بدون قید حصول علم از انذار - مفید حجیت انذار بما هو انذار است، نه بخاطر اینکه مفید علم است.

مناقشات در دلالت

در دلالت مذکور مناقشاتی وجود دارد که اصح آنها اینست که: اگر بر عرفی آگاه به محاورات عرب و به دور از مناقشات منطقی، لغوی و مانند آن، معنای این آیه عرضه شود، تأسیس و یا تشریح مطلب جدیدی از آن نمی‌فهمد. بلکه از آن، بیان راه و روش تکوینی و عرفی برای نشر احکام دین و عمل مردم به آن را درک می‌کند؛ و آن راه

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

۱. همان، ج ۴۰، ص ۲۲.

اینست که عده‌ای، احکام دین را فراگیرند و به سایر مردم برسانند. طبیعی است، برای هر انسانی که سخن یکی از ایشان یا دو نفر را می‌شنود، اطمینان - که از آن به علم عادی و علم عرفی نیز تعبیر شده، حاصل می‌شود.

بنابراین معنای این آیه کریمه این نیست که اگر شخصی مانند ابوهریره جزء هشدار دهندگان باشد و مطلبی را هشدار دهد، به مجرد اینکه او هشداردهنده است تبعیت از او واجب باشد. آری، از هشدار دهنده صادق - در ما نحن فیه - باید پیروی کرد ولی نه به این خاطر که هشدار دهنده است بلکه صادق بودن او، هشدارش را راه و روشی عرفی برای تحصیل حکم شرعی قرار می‌دهد؛ راه و روشش که در صورت کشف مخالفت با واقع شخص معذور است ولی در صورت موافقت با واقع معذور نمی‌باشد.

و اینکه گفته شده: در صورت عدم وثاقت و صادق نبودن عنوان «منذر» بر او صدق نمی‌کند و مانند ابوهریره و امثال او به تخصّص خارج هستند نه به تخصیص، در آن تأملی واضح است؛ زیرا در انذار، برای شارع اصطلاحی جدیدی نیست و معنای معروف لغوی آن شامل ثقه و غیر از ثقه و صادق و غیر از صادق نیز می‌شود.

و آنچه محقق نائینی رحمته الله علیه در تقریرات بحث اصول خود از سه مطلبی که ذکر کرده و سپس به ملاحظه آنها، دلالت آیه را تامّ دانسته و نیز آنچه برخی از شاگردان او نقل کرده‌اند که این آیه، دلالتش بر حجیت خبر واحد از آیه نبأ صریح‌تر است، پس در اصول پاسخ آن را گفته‌ایم و در اینجا جهت رعایت اختصار تکرار نمی‌کنیم.

آری، ممکن است در جواب بر مناقشه گفته شود: شارع راه و روشی عرفی را اذعان کرده است. که مانند آن در مسأله وجوب در اول کتاب گذشت.

مناقشات دیگر

اما بقیه مناقشات در آیه: مثل اینکه آیه بر قبول انذار دلالت دارد، نه بر قبول افتاء و رابطه بین آن دو، عام و خاص من وجه است یعنی انذار اخص و اعم از وجهی است و افتاء اعم و اخص از وجه دیگری است؛ زیرا معنای انذار، تبلیغ همراه با هشدار است که این در مطلق افتاء - که سخن پیرامون حجیت آنست - نمی باشد.

یا احتمال تقیّد و جوب حذر، به حصول علم قطعی به صدق منذر، یا اختصاص آیه به موارد نقل حدیث و اخبار شریف. همانطور که عادت اصحاب پیامبر و ائمه (علیهم السلام) در صدر اول و بعد از ایشان بوده است.

و یا آنچه در تفسیر آن مستفیضا وارد شده که: مراد از تفقه، معرفت امام بعد از ارتحال امام سابق بوده و ارتباطی به یادگیری فروع دین ندارد و مانند آن. پس آن با دلالت آیه کریمه منافات ندارد و همه آنها در کتب اصولی هنگام بحث از حجیت خبر واحد مورد بحث و مناقشه قرار گرفته و در اینجا نیازی به بازگویی ندارد.

آیه سؤال

از جمله آن آیات: آیه سؤال بوده که حق تعالی فرموده است:

﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ پس اگر نمی دانید، از پژوهندگان

کتابهای آسمانی جو یا شوید﴾^۱

با این توضیح که: بر غیر عالم لازم است به عالم رجوع کند که این معنای تقلید است.

مناقشه در دلالت

در این آیه مناقشاتی مطرح شده که اصح آنها همان مناقشه‌ای است که در آیه قبل مطرح بود و آن اینکه: خدای متعال، جهت این که یهود اسلام را پذیرا شوند و مسلمان گردند خطاب به آنان فرمود: اگر شما بگویید: نمی‌دانیم محمد ﷺ پیامبر است، حق ندارید به مجرد علم نداشتن به نبوت ایشان، ایمان نیاورید بلکه عقل بر شما واجب می‌کند که از دانایان و آگاهان متخصص که پژوهندگان کتاب‌های آسمانی بوده و مورد اعتماد هستند از علایم پیامبر آخر الزمان جويا شوید و برسید.

معنای این سخن این نیست که مجرد سؤال جاهل از عالم، قول عالم را حجت می‌سازد بلکه وقتی جاهل از عالمی که مورد اعتماد اوست مطلبی را سؤال کند، از جواب او غالباً اطمینان که علم معمولی است، برایش حاصل می‌شود و این اطمینان حجت است. نه قول عالم به این جهت که قول عالم است حتی ولو به هر دلیلی که باشد شک عرفی در صدقش بیابد.

این مانند آنست که شخصی فتوای مجتهدی را برای مقلدش نقل کند. پس اگر مقلد از کلام او قانع نشد به او می‌گوید: اگر سخن مرا قبول نداری به رساله این مجتهد مراجعه کن. آیا معنای این سخن، جعل حجیت برای رساله این مجتهد بوده - از آن جهت که رساله است - اگر چه دارای غلط‌هایی باشد که عرفاً سلب اعتماد از آن می‌شود؟ هرگز، بلکه از آن جهت است که مراجعه به رساله عرفاً، موجب آرامش نفس و اطمینان به فتوای آن مجتهد غالباً می‌شود و همچنین در آیه سؤال.

حاصل اینکه: آیه تأکیدی است بر یک موضوع عرفی خارجی و نه تشریح راه و

روش جدید و شرعی است.

آری، باید به قول عالم ثقه و صادق توجه کرد چرا که عذری در مخالفت سخنش نمی باشد. این مهم ترین مناقشه‌ای بود که برای اشکال در استفاده از اطلاق این آیه می توانست صحیح و موجب اشکال باشد. لیکن جواب آن را در آیه سابق بیان کردیم.

بقیه مناقشات

و اما بقیه مناقشات در آیه، مثل اینکه: سیاق آن درباره علماء یهود است و یا اینکه به ائمه (علیهم السلام) تأویل شده و حال اینکه در هیچ یک از این دو معنی اشاره به رجوع عامی به عالم نیست.

یا اینکه معنای آن، پرسش از اهل ذکر می باشد تا علم خارجی بیاید و یا اینکه معنایش، حجیت قول عالم بوده در صورت پرسش از او نه در صورت عدم پرسش و مانند آن. پس آن نیز تامّ نمی باشد البته در کتب اصول همه اینها به صورت مفصل در موضوع حجیت خبر واحد با جواب های آن بیان شده و در اینجا نیازی به تکرار آن نیست.

آیه نبأ

از جمله آن آیات، آیه نبأ بوده که حق تعالی فرموده است:

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا

فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ؛ اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واری کنید، مبدا به

نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد،] از آنچه کرده اید پشیمان شوید﴾^۱.

با این توضیح که: مفهوم این آیه بر حجیت قول خبر دهنده عادل و فقیه عادل که از حکم خدای متعال خبر می دهد، دلالت دارد. پس قبول کردن قولش واجب می باشد و این همان تقلید است.

و در جواب آنچه که گفته می‌شود: فقیه از رأی خود خبر می‌دهد، می‌گوییم: فقیه، از حکم خدای متعال با حدس خود خبر می‌دهد. مانند اهل خبره که از قیمت واقعی جنس با حدس خود خبر می‌دهند.

مناقشات بسیاری که - به بیست و چند مورد می‌رسد - در دلالت آیه بر مفهوم شده است، جایگاهی ندارد؛ زیرا آن مناقشات با ظهور عرفی تنافی ندارند. جز یک احتمال و آن اینکه، «إِنْ جَاءَكُمْ» از قبیل شرط محقق موضوع است. مثل اینکه بگوید: «اگر دارای فرزندی شدی، او را ختنه کن» که این شرط اصلاً مفهوم ندارد. پس ظاهر ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ اینست که در خبر فاسق، باید تبیین (وارسی نیکو) کرد، بدون لحاظ اینکه آیا خبر عادل تبیین را لازم دارد یا ندارد؟ بنابراین موضوع، این نیست که خبر را اگر فاسق گزارش داد، تا مفهومش: خبر را اگر عادل گزارش بدهد، باشد؛ جهت اینکه آن خصوصیتی ندارد.

و نیز موضوع، اصلاً آمدن نیست. بلکه آنچه لحاظ شده صدور خبر از فاسق است. پس مفهومش، مفهوم لقب می‌باشد که بین متأخرین متسالم علیه است که مفهوم ندارد. شاید این مناقشه همان باشد که با ظهور لفظی تصادم می‌کند. که اگر چنین بود گفته می‌شود: اصل در شرط اینست که آن قید موضوع باشد نه محقق موضوع. پس اگر در شرط شک حاصل گردد که آیا قید موضوع است و یا محقق آن، حمل بر قیدیت می‌شود. لذا جمله شرطیه مطلقاً مفهوم دارد مگر زمانی که محرز شود شرط در آن، محقق موضوع است. فتأمل.

آیه مذمت تقلید از نااهلان

از جمله آن آیات: آیه مذمت تقلید از نااهلان است که خدای متعال فرموده:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و

چون به آنان گفته شود: «به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر [ش] بیایید»، می‌گویند: «آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را بس است.» آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و هدایت نیافته بودند؟^۱

با این توضیح که: خدای متعال در این آیه کریمه کفار را از این جهت مذمت می‌کند، که با وجود اینکه، پدرانشان هیچ نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند، باز هم از آنها پیروی می‌کردند. آیه با مفهوم غایت، بر این دلالت دارد که اگر پدران می‌دانستند و هدایت یافته بودند، مذمتی بر ایشان نخواهد بود. حال که مجتهد عادل، احکام خدای متعال را می‌داند و به آن هدایت می‌یابد، پس تقلید از او و پیروی کردنش مذمتی ندارد و جائز است.

آیه اتباع وحی

از جمله آن آیات: آیه اتباع وحی بوده که حق تعالی فرموده است:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و چون به آنان گفته شود: «از آنچه

خدا نازل کرده است پیروی کنید»؛ می‌گویند: «نه، بلکه از چیزی که پدران

خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم.» آیا هر چند پدرانشان چیزی را درك

نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟^۱

این آیه کریمه، در وجه دلالت مانند آیه کریمه سابق می‌باشد.

آنچه اشکال شده و می‌گویند که: این دو آیه و امثال آنها، درباره اصول دین وارد شده‌اند که تقلید در آن جائز نمی‌باشد. پس مراد حصول علم است و ایشان به جهت عدم حصول علم از سخن پدرانشان، مذمت شده‌اند. پس چطور این آیات بر جواز تقلید در احکام با خروج موردشان از این ادله، دلالت می‌کنند و حال آنکه خروج مورد قبیح است و در کلام حکیم نمی‌آید؟

این اشکال وارد نبوده، به این دلیل که در اصول بحث کرده‌اند و به اثبات رسیده که تقلید در اصول دین، اگر موجب اطمینان و علم عادی شود، جائز است و دلیلی بر لزوم استدلال در اصول دین - به علاوه معرفتی که بر تقلید موجب جزم و آرامش نفس اطلاق می‌شود، وجود ندارد. همانگونه که غالباً، بلکه متعارف در تقلید عوام از عالمانشان این است که از سخن ایشان به مجرد گشودن زبان به جواب جزم بلکه قطع به آن می‌یابند.

و آنچه برخی اساتید، در جواب از این اشکال گفته‌اند: اگر چه بگوییم: اصول دین از اطلاق این دو آیه خارج شده ولی خروج آن آسیبی به اطلاق نمی‌رساند و اطلاق بر تمامیت خود باقی بوده، مشکل است؛ زیرا خروج مورد از اطلاق بذاته، ناپسند است و مانند خروج فرد دیگری از اطلاق نیست. همانطور که در مباحث اصول به تفصیل بیان شده است.

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۰.

آیه امانات و عدل

از جمله آن آیات: آیه امانات و عدل بوده که خدای متعال فرموده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبان آنها

رد کنید؛ و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید.^۱

توضیح اینکه: آیه بر وجوب حکم به عدل دلالت دارد و به دلالت اقتضاء و محفوظ بودن کلام حکیم از لغویت، بر وجوب قبول حکم عادلانه نیز دلالت دارد. پس اگر مجتهد به عدل حکم کرد یعنی بر طبق موازین شرعی حکمی نمود، جهت اینکه این جزء حکم به عدل بوده بر مردم تقلید از او و گردن نهادن به حکمش واجب است. لذا امام صادق (ع) در روایت معلی بن خنیس در تفسیر این آیه فرمود:

«عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، وأمرت الأئمة أن يحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يتبعوهم؛ عدل امام اینست که آنچه از امر امامت در اختیار دارد، به امام بعدی بسپارد و ائمه به حکم به عدل امر شده‌اند و به مردم دستور داده شده که از ایشان تبعیت کنند»^۲. پس امر کردن مردم به تبعیت از ایشان، عرفاً از وجوب حکم به عدل استفاده می‌شود.

۱. سوره نساء، آیه ۵۸.

۲. وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۶.

دو اشکال

بر این استدلال دو اشکال وارد شده است:

اشکال اول

این آیه به قرینه جمله: «و أمرت الأئمة أن يحكموا بالعدل» تنها به ائمه معصومین علیهم السلام اختصاص دارد و اشکالی در وجوب تبعیت از معصومین وجود ندارد، بلکه سخن در غیر ایشان یعنی مجتهدین است.

مناقشه در اشکال اول

این اشکال وارد نبوده زیرا آیات قرآن برای همه زمان‌ها و همه اشخاص هستند و دلیل این مطلب روایتی است بدین مضمون که می‌فرماید: «مثل قرآن مثل خورشید است و همانطور که خورشید هر روز بر اشخاص و افراد جدیدی نور افشانی می‌کند، قرآن نیز همینگونه است» و نیز روایتی که می‌گوید:

«نزل القرآن بياك أعني و اسمعي يا جارة؛ قرآن طبق مثل معروف که می‌گوید: «به در می‌گوید تا دیوار بشنود» یعنی: خطاب به توس و ولی مراد و مقصود فرمان‌بری دیگران است، نازل شده است»^۱.

و این منافاتی ندارد که به ائمه علیهم السلام تأویل شده باشد، مانند بسیاری از آیاتی که به ایشان تأویل شده یا ایشان اظهر و اکمل مصادیق آن می‌باشند. لذا حقی که به تحقیق

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۳۱. معنای این عبارت که در بردارنده یکی از مثل‌های عربی است اینست که:

قرآن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب قرار می‌دهد، ولی در واقع هدف آن خطاب، مردم می‌باشد.

رسیده و مشهور بر آن بوده این است که: ظواهر قرآن حجّت است و بدان اخذ می شود اگر چه تأویلش به ائمه (ع) باشد.^۱

معاضد آنچه گفتیم، صدر آیه کریمه است که می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ که شکی در این نیست که این قسمت از آیه، بر وجوب بازگرداندن هر شخص امینی، امانتی که در دست اوست دلالت دارد با اینکه به ائمه (ع) هم تأویل شده آنگونه که در روایت معلی بن خنیس آمده بود و گفته بود که مراد از آن بازگرداندن ودائع امامت به امام بعدی است و سیاق در هر دو یکی می باشد. پس همانطور که وجوب ردّ امانت برای غیر از ائمه (ع) عمومیت دارد، همچنین وجوب حکم به عدل و وجوب قبول آن برای غیر از ایشان نیز عمومیت دارند.

مؤید این معنی روایت مستفیضه ای است که شیخ صدوق (ع) نیز در کتاب معانی الأخبار آن را به سند خود از یونس بن عبدالرحمن در تفسیر این آیه نقل کرده و گفته است که:

«سألت موسى بن جعفر (ع) عن قول الله عز و جل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ فقال: هذه مخاطبة لنا خاصة امر الله تبارك و تعالی كل امام منا ان يؤدى الامام الذي بعده و يوصى اليه، ثم هي جارية في سائر الامانات، و لقد حدثني ابي عن ابيه ان على بن الحسين (ع) قال لأصحابه: عليكم بأداء الامانة فلو ان قاتل الحسين بن على (ع) ائتمني على السيف الذي قتله به لأديته اليه؛ او گفت: از امام موسى بن جعفر (ع) پیرامون آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ پرسیدم،

۱. به رسائل شیخ انصاری (ع) بحث حجّیت ظواهر قرآن حکیم، ج ۱، ص ۱۳۹ مراجعه شود.

حضرت فرمودند: «خطاب در این آیه مخصوص به ما می‌باشد. خدای تبارک و تعالی به هر امامی از ما امر فرموده است که ودایع امامت را به امام بعد از خود تسلیم کرده، و او را وصی خویش قرار داده و به مردم معرفی کند، و سپس حضرت اضافه نموده و فرمودند که: این حکم در هر نوع امامتی جاری است. به تحقیق که پدرم از پدرشان مرا حدیث نمود و فرمودند که امام سجاد، حضرت علی بن الحسین به اصحاب خود فرمودند: بر شما باد به اداء امامت، پس اگر قاتل پدرم حسین بن علی علیه السلام، شمشیری که پدرم را با آن کشته است به امامت به من سپارد هر آینه به او باز خواهم گرداند»^۱.

و نیز از او، از کافی با سند خود از عمّار بن مروان که او گفت: امام صادق علیه السلام در یکی از سفارش‌های خود فرمودند:

«إعلم أن ضارب علي عليه السلام بالسيف و قاتله لو ائتمني و استنصحتني و استشارني ثم قبلت ذلك منه لأدیت إليه الأمانة؛ بدان اگر شخصی که علی علیه السلام را ضربت زد و به شهادت رساند، امامتی به من بسپارد و از من نصیحت خواهد و با من مشورت کند و بپذیرم، تمامی آن را با امامت به او ادا نمایم»^۲ و مانند این دو، روایات دیگر از این دست.

پس این جمله از فرمایش حضرت که: «در هر نوع امامتی جاری است» و تنظیم نمودن آن به امامت‌های خارجی و نه خصوص امامت، قرینه‌ای بر اینست که امامت از باب مصداق اکمل است و نه از باب حصر.

۱. معانی الأخبار، ص ۱۰۷.

۲. الکافی، ج ۵ ص ۱۳۳، باب أداء الأمانة، ح ۴.

اشکال دوم

این آیه درباره حکم کردن بین دو خصم وارد شده و چه ارتباطی به فتوایی که محل کلام است دارد؟

مناقشه در اشکال دوم

و این اشکال نیز وارد نیست، چرا که حکم در لغت، الزام است و تقریباً مترادف «افتاء» می آید و حکم در اصل و نیز در لغت و شرع اعم از خصومت می باشد. لذا گفته می شود: فلانی بر فرزندش به درس خواندن حکم کرد، زوج بر زوجه به ماندن در خانه حکم کرد، معلم بر دانش آموز به حفظ قرآن حکم کرد و غیره.

خدای متعال می فرماید: ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ تورات نزد آنان است که در آن حکم خدا [آمده] است.^۱

و نیز فرموده است: ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾ حکم برای اوست.^۲

و همچنین فرموده است: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ حکم جز به دست خدای متعال نیست.^۳

و نیز فرموده است: ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ و اهل انجیل باید به آنچه خدا در آن نازل کرده حکم کنند.^۴

۱. سوره مائده، آیه ۴۳.

۲. سوره انعام، آیه ۶۲.

۳. سوره یوسف، آیه ۴۰.

۴. سوره مائده، آیه ۴۴.

و همچنین فرموده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ؛ ما تورات را که در آن رهنمود و روشنایی بود نازل کردیم. پیامبرانی به موجب آن حکم می کردند﴾^۱

و نیز فرموده است: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ؛ و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده حکم نکرده اند﴾^۲.
و در احادیث شریف آمده است:

«الحکم حکمان حکم الله عز و جل و حکم (أهل) الجاهلیة فمن أخطأ حکم الله حکم بحکم الجاهلیة؛ حکم دو قسم است: «یکی حکم خدای متعال عزّ و جلّ و دیگری حکم اهل جاهلیت، پس هر کس در حکم خدای عزّ و جلّ خطا کرد ناگزیر به حکم اهل جاهلیت عمل کرده است»^۳.
و نیز آمده است:

«إِنَّ لِلَّهِ جَنَّةً لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا ثَلَاثَةٌ: أَحَدُهُمْ مَنْ حَكَمَ فِي نَفْسِهِ بِالْحَقِّ؛ به طور قطع از برای خدا بهشتی است که جز سه نفر بدان داخل نمی شوند: یکی از آنان شخصی است که درباره خود به حق حکم کند - اگر چه به ضررش باشد -»^۴.

۱. سوره مائده، آیه ۱۴.

۲. همان، آیه ۴۵.

۳. وسائل الشیعة، باب ۴ از ابواب صفات القاضی، ح ۷.

۴. همان، باب ۳۴ از ابواب جهاد النفس، ح ۹.

و همچنین آمده است:

«و من حکم بحکم فيه اختلاف فرأى أنه مصيب فقد حکم بحکم الطاغوت؛ و هر که به حکمی که در آن اختلاف است - بدون تحقیق و اطمینان به حکم خدا - حکم کند و فکر کند مصیب است، پس او مؤکدا بر اساس حکم طاغوت حکم کرده است».^۱

و نیز آمده است:

«على المسلم أن يمنع نفسه و يقاتل عن حکم الله و حکم رسوله؛ بر یک انسان مسلمان لازم است که نفس خود را با کرامت دانسته و از ذلت و زبونی باز نموده و برای تثبیت حکم خدا و حکم رسول - چنانچه لازم باشد - وارد کارزار شود».^۲

روایت: «حکم الله عزّ و جلّ في الأولين و الآخرين و فرائضه عليهم سواء إلا من علة؛ حکم خدای عز و جل در اولین و آخرین یکی بوده و فرائضش بر ایشان یکسان، مگر اندک تفاوتی که به جهت علتی رخ داده باشد».^۳

و موارد بسیاری دیگر از آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) که کلمه حکم در آنها به معنای الزام و افتاء به کار رفته است و اینکه فقهاء می‌فرمایند: نقض حکم حاکم شرعی جائز نمی‌باشد، مراد اعم از حکم ابتدایی و حکم بین متخاصمین می‌باشد.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۳ از ابواب صفات القاضي، ح ۳.

۲. همان، باب ۶ از ابواب جهاد العدو، ح ۳.

۳. وسائل الشیعة، باب ۹ از ابواب جهاد العدو، ح ۱.

به علاوه، اگر فرض شود که آیه به حکم بین متخاصمین اختصاص داشته باشد، از آن با مناط قطعی به حکم ابتدایی سرایت کرده و تعدی می‌کند و آن اینک: حجیت حکم حاکم بین متخاصمین به این جهت نیست که تخصم بوده، بلکه بدین سبب است که او عارف به حکم می‌باشد. همچنانکه این معنی، ظاهر ادله رجوع در حکم به عارف به اخبار معصومین علیهم‌السلام می‌باشد. پس اگر حجیت قولش به جهت شناخت او از حکم باشد، این علت در مفتی ابتدایی که همراه با خصومت نبوده هم وجود دارد. بنابراین، آیه بر وجوب تقلید از حاکم به عدل، دلالت نموده و مجتهد از مصادیق آن می‌باشد.

آیه حکم به حق

و از جمله آن آیات: آیه حکم به حق بوده که خدای متعال فرموده است:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ؛ ما این

کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، تا میان مردم به [موجب] آنچه خدا به تو

آموخته داوری کنی.﴾^۱

خطاب در این آیه به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و معنایش اینست که: خدای متعال قرآن را بر رسول خدا به حق نازل فرموده تا بین مردم به آنچه خدا از قرآن به او آموخته است حکم کرده و اجرا نماید. پس اگر نزول قرآن برای این بوده که با آن برای مردم حکم کند، بر مردم نیز قبول حکم او لازم است و این حکم از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به بقیه مجتهدین تعدی کرده و سرایت می‌کند به دو دلیل:

دلیل اول: اسوه و الگو بودن رسول خدا به جهت آیه کریمه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ

اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ؛ قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست﴾^۱. پس هر

آنچه برای رسول خدا ﷺ می باشد، برای مسلمانان دیگر نیز هست، مگر آنچه با دلیل خارج شده باشد.

دلیل دوم: سیاق خود آیه. اگر نزول قرآن برای آنست که تنها شخص پیامبر اکرم ﷺ بین مردم به آن حکم کند، پس با ارتحال رسول خدا ﷺ حکم قرآن تعطیل خواهد شد، در حالی که ضرورت قائم بر اینست که حکم قرآن برای همیشه و ابد الدهر باقی باشد.

مؤید معنای یاد شده اینست که: احکام صادره از ادله ای که از پیامبر ﷺ و اهل بیت (علیهم السلام) گرفته شده - با توسعه عرفی - امتداد همان حکمی است که خدا به پیامبر نشان داد.

آیه نهی از داوری بردن به نزد طاغوت

و از جمله آن آیات: آیه نهی از داوری بردن نزد طاغوت بوده که حق تعالی فرموده است:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ؛ آیا ندیده ای

کسانی را که می پندارند به آنچه به سوی تو نازل شده و [به] آنچه پیش از تو

نازل گردیده، ایمان آورده اند [با این همه] می خواهند داوری میان خود را به

سوی طاغوت ببرند، با آنکه قطعاً فرمان یافته اند که بدان کفر ورزند.^۲

مفهوم آیه اینست: افرادی که نمی خواهند داوری به نزد طاغوت ببرند، بلکه می خواهند

داوری خود را پیش مجتهدی که بر اساس کتاب و سنت فتوا می دهد، ببرند، آنان جزء

افرادی هستند که در گفتار خود می گویند به آنچه بر رسول خدا و پیش از او نازل شده،

۱. سوره احزاب، آیه ۲۱.

۲. سوره نساء، آیه ۶۰.

ایمان آورده ایم صادق‌اند و ایمانشان صرف ادعا و دروغی نیست. پس تقلیدشان از او جائز و صحیح است و ایمان به آنچه بر پیامبر و قبل از ایشان نازل شده به شمار می‌آید.

و در روایت صحیح‌ه ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت فرمودند:

«یا ابا محمد إنّه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى حکام أهل

العدل فأبی عليك إلا أن يرافعك إلى حکام أهل الجور ليقضوا له. لكان

ممن تحاكم إلى الطاغوت. و هو قول الله عزّ و جلّ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ

يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ

يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ؛ ای ابا محمد! اگر تو را بر شخصی حقی بوده و او

منکر آن باشد و او را برای داوری به نزد حاکمانی اهل عدل بخوانی، و آن

شخص جز آن نخواهد که برای دادرسی نزد حاکم ستمگر روی تا او داوری

کند، وی از جمله افرادی است که داوری نزد طاغوت می‌برند و خدا آنان را

مذمت نموده و در حق ایشان گفته است: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا

بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...» تا آخر آیه کریمه که گذشت.^۱

اشکال و جواب

اشکالی که اینجا شده بر اینکه مفهوم آیه، مفهوم وصف بوده و مفهوم وصف بنابر

متأخرین حجیت ندارد، مردود است به اینکه: وصفی که عرفاً متضمن معنای شرط باشد،

مفهوم دارد؛ زیرا عرف بر این مطلب حکم می‌کند و آیه مورد بحث از آن جمله است چرا

که ظاهر آیه - و الله اعلم - اینست که: اگر آنان بخواهند داوری خود را نزد طاغوت ببرند،

۱. وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۳.

پس ایمانشان به رسول خدا ﷺ صرف ادعا بوده و بی پایه است و مفهومی نیست که اگر داوری را به نزد طاغوت نبرند، پس ایمانشان پایدار بوده و توأم با حقیقت است. و نیز اشکالی که اینجا شده بر اینکه: آیه از جهت حاکم عدل، اطلاق ندارد و قدر متیقن از آن، ائمه معصومین (علیهم السلام) می باشند؛ پس آیه بر حجیت قول مجتهد برای غیر مجتهدین دلالت ندارد، جواب داده می شود به اینکه: مجتهدی که بر طبق قرآن و سنت حکم می کند، طاغوت نامیده نمی شود و در جواز بردن داوری نزد او و پذیرفتن سخنش، همین کفایت می کند که طاغوت نباشد چرا که آنچه مذموم است، تنها رفتن به نزد طاغوت است.

مؤید این معنی، مطلبی است که در روایت صحیحی ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده بود و گذشت که: اطلاق «حاکم اهل عدل» در آن صحیحی، شامل فقیهی است که بر طبق روایات اهل بیت (علیهم السلام) فتوا می دهد، ظاهر بوده و اشکالی ندارد.

در خبر دیگر ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) نیز آمده که حضرت فرموده اند:

«أیما رجل كان بينه وبين أخ له ممرارة في حق فدعاه الى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ...؛ هر گاه بین دو نفر بر سر حقی دعوی بود و یکی از آن دو دیگری را برای داوری نزد یکی از برادرانش (دانشمندان شیعه) دعوت کرد تا حکم خدا را میان آن دو جاری کند و دوستش سر باز زد و جز به حکم آنان که حاکم جوراند تن نداد این

شخص بمنزله همان افرادی می‌باشد که خدای عزّ و جلّ در مورد ایشان فرمود: **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ...**» تا آخر آیه کریمه گذشته.^۱

و ظهور سخن حضرت که فرمودند: «نزد یکی از برادران دینی خود» در فقه‌های شیعه واضح و آشکار است و روایات دیگری از این دست.

و قبل از این جواب، اشکالی که می‌گفت: آیه در مقام حجیت قول حاکم در خصومت می‌باشد نه در افتاء ابتدایی گذشت. اینجا اضافه بر آن گفته می‌شود که: بخش متمم آیه: **﴿وَقَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾**؛ با آنکه قطعاً فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند **﴿﴾** اشاره دارد به اینکه تحاکم اعم از فصل خصومت است، فتأمل.

آیه ولایت و اطاعت

از جمله آن آیات: آیه ولایت و اطاعت بوده که خدای متعال فرموده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؛ ای

کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را

[نیز] اطاعت کنید **﴿﴾**^۲. به این آیه بر حجیت قول مجتهد و جواز تقلید - به

معنی اعم آن - استدلال شده است با دو تقریب:

تقریب اول

اینکه اولی الامر جمع مضاف است و افاده عموم می‌کند و به نص و اجماع، حاکمان

جور از عموم آن خارج و بقیه که معصومین **ﷺ** و فقهای عادل شیعه - اعلی الله کلماتهم -

باشند، باقی می‌مانند.

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۰۹.

۲. سوره نساء، آیه ۵۹.

اشکالی به این معنی بر این تقریب شده که مراد از اولی الامر تنها ائمه (ع) هستند و قرآنی برای اثبات این اشکال بیان کرده‌اند:

قرینه اول: اینست که کلمه اطیعوا با حذف متعلق آن، ظهور در وجوب عموم اطاعت در هر امری و در اعم از احکام و موضوعات خارجیه دارد و این نوع اطاعت مطلق - همانطور که در جای خود به اثبات رسیده - به ائمه معصومین (ع) اختصاص داد.

قرینه دوم: این است که مقرون بودن اطاعت از اولی الامر به اطاعت خدا و رسولش، وحدت نوعی اطاعت از خدا و رسول و اولی الامر را می‌رساند که این وحدت، اطاعت از غیر را نفی می‌کند.

قرینه سوم: این است که وجود روایات مستفیضه‌ای در این زمینه که ادعای تواتر معنایی آن شده و بعید هم نیست. از آن جمله: روایت کافی است با سند خود از برید عجلی از امام باقر (ع) که حضرت در حدیثی فرمودند:

«ثم قال للناس «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللهَ و أطيعوا الرسولَ و أولي الأمرِ منكم» إيانا عنی خاصة امر جميع المؤمنین الی يوم القيامة بطاعتنا؛ سپس خدای متعال به مردم خطاب نموده و فرمود: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللهَ و أطيعوا الرسولَ و أولي الأمرِ منكم؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید» که به طور قطع منظور خدای متعال از اولی الامر فقط ما اهل بیت رسول خدا هستیم و به همه مؤمنان تا روز قیامت، امر فرمود که از ما اطاعت کنند»^۱ و مانند این روایت، روایات دیگری است که بسیارند.

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۹۷.

قرینه چهارم: این است که خدای سبحان در ادامه این آیه فرموده است:

﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ؛ اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید﴾ که فهمیده می‌شود، عدم اطاعت اولی الامر، شخص را از حلقه ایمان به خدا و روز واپسین خارج می‌سازد در حالی که عدم اطاعت از مجتهد اینگونه نیست؛ زیرا ضرورت قائم بر اینست که شخصی غیر مقلد از ایمان خارج نیست.

تقریب دوم

این بود تقریب اول و اشکالاتی که بر آن شده بود، اما تقریب دوم: پس از این قرار است که: تقلید و اطاعت از مجتهد عادل در احکام شرعی، در راستا و امتداد اطاعت از ائمه معصومین علیهم‌السلام است و آن هم نه به جهت سخن حضرت که در حدیث شریف آمده: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ»^۱ و احادیث دیگری که به مجتهد عادل ارجاع می‌دهند، تا اینکه بر آن اشکال شود که استدلال به آیه است نه احادیث.

بلکه بدین جهت است که مجتهد عادل، خود را به زحمت می‌اندازد تا فتاوی‌ای ائمه علیهم‌السلام را با اخلاص به دست آورد. پس در این صورت تقلید، پیروی و گرفتن سخن او در آنچه از احکام شرعی که توسط استنباط و نتیجه‌گیری خود به دست آورده و معتقد شده که اینها تکالیف شرعی است که به ما از طریق معصومین علیهم‌السلام رسیده، عرفا تسلیم و اطاعت از معصومین علیهم‌السلام محسوب می‌شود و در صورتی که این از تسلیم لازم به حساب نیاید لا اقل بلکه بدون شک در نزد عقل و عقلاء از تسلیم مستحسن است.

آیا اینگونه نیست که اگر مولا دستوراتش را برای بندگان در کتاب‌هایی بنویسد و بنده‌ای مخلص و عادل بیاید و خود را در استفاده مراد مولا از آن کتاب‌ها به زحمت اندازد، بعد بگوید او از کلمات و سخنان مولا استفاده کرده که اوامرش فلان مطلب و فلان امر می‌باشد، در این صورت از تسلیم و اطاعت مولا اینست که سایر بندگان سخنش را بپذیرند و به آنچه او نظر داده و گفته است که آنها اوامر مولا می‌باشد، عمل کنند.

این تقریب در نزد عقلاء، مفید دلالت آیه شریفه بر حجیت قول مجتهد عادل به طور لزوم و یا لا اقل به طور جواز، در مقام اطاعت و معصیت بوده و اشکالی که بر تقریب اول وارد بود، در اینجا وارد نیست. جز احتمال اینکه در اینجا اشکال شود که این استدلال به آیه نیست، بلکه استدلال به حجیت آنچه عقلاء در راه تحقق اطاعت و معصیت بنا کرده‌اند می‌باشد. فتأمل.

از جمله آن آیات: آیات دیگری است مانند آیه کتمان و آیه اذن و غیرهما. ولی در آنچه ذکر کردیم ان شاء الله کفایت است.

استدلال به تقلید به سنت شریف

بعد از اینکه به کتاب که دلیل اول بر جواز تقلید بود استدلال شد، نوبت به دلیل دوم که سنت شریف باشد می‌رسد. معلوم باشد، سنتی که به آن استدلال شده یا می‌توان توسط آن بر جواز تقلید با دلالت‌های مختلف استدلال کرد، چند طائفه از روایات می‌باشند که مجموع آنها فزون‌تر از کمترین مراتب تواتری است که موجب قطع به صدور می‌گردد می‌باشد، که چه بسا به صدها روایت برسند.

طائفه اول

طایفه اول از اخبار: اخباری است که در قضاء و فتوا، رجوع به راویان شیعه را لازم می‌داند. این دسته روایات به دلالت التزام بر حجیت فتاوی ایشان دلالت دارد؛ چرا که رجوع به ایشان، اعم از پرسش و درخواست روایت و یا استفتاء می‌باشد.

صحیححه احمد بن اسحاق

از جمله آن روایات: صحیححه احمد بن اسحاق است که می‌گوید: از امام ابی الحسن هادی علیه السلام سؤال کردم و گفتم:

«من أعمال؟ و عمّن أخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العَمَرِيّ ثَقْتِي، فما أدّى إليك عَنِّي فَعَنِّي يُوَدِّي، و ما قال لك عَنِّي فَعَنِّي يَقول، فاسمع له و أَطع، فَإِنَّهُ الثَّقَةُ المَأْمُون؛ احمد می‌گوید: از حضرت هادی در رابطه با مسائل و احکام دین سؤال کردم: با چه شخصی تعامل کنم؟ و از چه کسی (دستورات دین را) بگیرم؟ و سخن چه کسی را قبول کنم؟ حضرت علیه السلام در جواب فرمودند: عَمَرِيّ، مورد اعتماد من رسانده است، پس هر خبری از من به تو رساند، از من است و آنچه از من برای تو نقل کرد، از من نقل کرده است. بنابراین به او گوش بده و از او اطاعت کن که او مورد اعتماد بوده و امین است»^۱.

پس اطلاق عبارت «ما ادى» و نیز عبارت «ما قال» که با عبارت آخر حدیث «فاسمع له و اطع» تأیید شده، یا عموم عبارات یاد شده، همه آنها شامل هر دو قسم نقل حدیث و فتوا می‌شود.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۴.

آیا اینگونه نیست که اگر احمد بن اسحاق از عمری، درباره شک بین سه و چهار می پرسید و عمی در جواب به او می گفت: بنا را بر چهار بگذار و آن شخص نیز عمل می کرد، آیا گفته نمی شد که او به قول امام (ع) عمل کرده است؟

معلوم باشد که این روایت را بحار الأنوار از شیخ در کتاب الغیبة با عبارتی دیگر نقل نموده، که به جهت تکمیل فائده آن را ذکر می کنیم:

قال أحمد بن إسحاق بن سعد القمّي: «دخلت على أبي الحسن علي بن محمد صلوات الله عليه في يوم من الأيام، فقلت: يا سيدي أنا أغيب و أشهد و لا يتهيأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كل وقت، فقول من نقبل؟ و أمر من نمثل؟ فقال لي صلوات الله عليه: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ما قاله لكم فعني يقوله، و ما أذاه إليكم فعني يؤدّيه، فلما مضى أبو الحسن عليه السلام وصلت إلى أبي محمد، ابنه: الحسن صاحب العسكر عليه السلام ذات يوم، فقلت له مثل قولي لأبيه، فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ثقة الماضي و ثقتي في الحياة و الممات، فما قاله لكم فعني يقوله، و ما أدّى إليكم فعني يؤدّيه؛ احمد بن اسحاق بن سعد قمی روایت نمود: روزی به خدمت حضرت امام علی النقی (ع) رسیدم و عرض کردم: ای آقای من! من گاهی در شهر هستم و سعادت درك حضورتان را دارم و گاهی مسافرم و از این فیض بی نصیب می مانم و هنگامی که در شهر هستم نیز همه اوقات فیض درك حضورتان برایم میسر نمی گردد. بنابراین، اگر مسأله ای عارض شد به کدام شخص مراجعت کنیم و سخن او را بپذیریم و امر او را پیروی نمائیم؟ حضرت در جواب به من فرمود: این ابو عمرو (عثمان بن سعید) مردی موثق و امین است. آنچه وی

برای شما نقل کند، از طرف من نقل کرده. و آنچه به شما می‌رساند از جانب من می‌رساند. احمد بن اسحاق گوید: بعد از رحلت آن حضرت روزی به خدمت امام حسن عسکری علیه السلام شرفیاب شدم و همان سؤالی که از پدرشان پرسیده بودم، از ایشان سؤال کردم. حضرت عسکری علیه السلام در جواب فرمودند: این ابو عمرو (عثمان بن سعید) مردی موثق و امین است، او مورد اعتماد گذشتگان بوده و نزد من در زمان حیات و ممات نیز موثق می‌باشد. آنچه به شما بگویم از من گفته و آنچه را به شما برساند از من می‌رساند.^۱

به نظر می‌رسد، دلالت تعبیرات این روایت شریف بر تعمیم بر فتوا از آنچه گذشت واضح‌تر باشد. و الله العالم.

روایت ابن یقطين

از جمله آن روایات: روایت حسن بن علی بن یقطين است که می‌گوید: از امام سؤال کردم و به حضرت عرض کردم:

لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم؛ حسن می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: وضعیت اجازه نمی‌دهد خدمت شما برسم تا هر چه را که درباره معارف دین می‌خواهم از شما سؤال کنم، آیا یونس بن عبد الرحمن مورد اعتماد است تا آموزه‌های دینم را از او بپرسم؟ حضرت فرمودند: آری.^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۴۴، تاریخ الإمام الثاني عشر.

۲. وسائل الشيعة، باب ۱۱، از ابواب صفات القاضي، ح ۳۳.

پر واضح است که گرفتن معالم دین، با سؤال از روایت و همچنین استفتاء می‌باشد. کما اینکه این روایت بر مسلم بودن کبری یعنی «حجیت قول ثقه» در نظر حسن بن علی بن یقطين دلالت دارد و لذا او تنها از امام (ع) درباره صغری پرسید و آن اینکه آیا یونس بن عبد الرحمن مصداق این کبری بوده و ثقه است یا نه؟ و امام او را بر کبری مقرر فرمود.

روایت همدانی

از جمله آن روایت: روایت علی بن مسیب همدانی است که می‌گوید:

«قلت للرضا (ع): شقتي بعيدة و لست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال (ع): من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا، قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه؛ همداني می‌گوید: به امام رضا (ع) عرض کردم: منزل دور است و فاصله مکانی بین من و شما زیاد است و نمی‌توانم همیشه خدمتتان برسم. بنابراین، از چه کسی دستورات دینم را فراگیرم؟ حضرت در جواب فرمودند: از زکریا بن آدم قمی که امین و مورد اعتماد دین و دنیا است. علی ابن مسیب گفت: وقتی بازگشتم، به نزد زکریا بن آدم رسیدم و هر چه از معارف دین احتیاج داشتم از او پرسیدم»^۱.

حسنه ابن المهتدي

از جمله آن روایات: روایت حسنه عبد العزيز بن المهتدي است که می‌گوید:

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضي، ح ۲۷.

«قلت للرضا عليه السلام: إنَّ شَقَّتِي بَعِيدَةٌ فَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ، فَأَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي عَنْ يُونُسَ مَوْلَى آلِ يَقْطِينِ؟ قَالَ عليه السلام: نَعَمْ؛ عَبْدِ الْعَزِيزِ مِي گويد: به امام رضا عليه السلام عرض کردم: اقامتگاهم دور است و جهت فراگیری احکام دینم نمی‌توانم در هر زمان به محضر شما شرفیاب شوم. آیا می‌توانم دستورات دینم را از یونس مولا آل یقطین فرا بگیرم؟ حضرت در جواب فرمودند: آری»^۱.

توقیع شریف درباره ارجاع دادن به فقهاء

از جمله آن روایات: توقیع شریف صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه - که خدای متعال ما را از یاران و پیروان ایشان قرار دهد - به اسحاق بن یعقوب می‌باشد که در این توقیع مبارک آمده:

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حِجَّةُ اللَّهِ؛ اما در رویدادهای جدید و پیش آمدهای تازه، جهت معرفت حکم آن به راویان حدیث ما (که متخصص در علم حدیث بوده و حکم خدا را از آن استنباط کرده و به شما خبر می‌دهند) رجوع کنید؛ زیرا به تحقیق آنان حجت من بر شمایند و من هم حجت خدا بر همه‌ام»^۲.

معلوم است که ارجاع دادن مردم - به طور مطلق - به فقهاء، شامل گرفتن فتوا از آنها نیز می‌شود.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضي، ح ۳۵.

۲. همان، ح ۹.

اما این اشکال، که «لام» در کلمه «الحوادث» برای عهد است - یا لا اقل احتمال آن را بدهیم - پس در آن عموم نمی‌باشد، مردود است به اینکه: آنچه از لام در مانند این مورد، ظاهر بوده استغراق است و اینکه برای عهد باشد، نیازمند قرینه است که نمی‌توانیم به آن قائل شویم، مگر با دلیلی اظهر. به علاوه اینکه اصل در آن استغراق می‌باشد همانطور که در روایات استصحاب اصول به بررسی آن پرداختیم.

و احتمال قرینیت چیزی که از روایت ساقط شده یا ذکر نشده باشد، جهت تقطیعی که در احادیث رخ داده تا اینکه هر بخشی از آن در باب مناسب خود آورده، این احتمال با اصل عدم دفع می‌شود. چه رسد به اینکه ادعای قطع به قرینیت گردد. همانطور که محقق عراقی در اینجا ادعا نموده و آورده است که: «نظیر روایت الحوادث الواقعة، که معلوم است مقرون به چیزی بوده که صلاحیت قرینیت دارد. و سپس گفته: با این احتمال مجالی برای تمسک به اطلاق باقی نمی‌ماند»^۱.

این نیز مردود است، به جهت عدم علم به آن و مجرد احتمال، با اصل عقلانی که در مثل آن ظاهر است، دفع می‌گردد به علاوه که تعلیل به: «إِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيَّكُمْ وَأَنَا حِجَّةُ اللَّهِ» مقتضی عموم است.

مناقشات و جواب‌ها

اما مناقشه در سند این تویح شریف به جهت بودن اسحاق بن یعقوب و محمد بن محمد بن عصام و عدم توثیق آن دو پس آن وارد نبوده و سابقا جواب دادیم.

۱. شرح التبصرة، کتاب الخمس، ج ۳ ص ۲۲۰.

اما مناقشه در دلالت این توقیع مبارک به اینکه روایت به راویان حدیث ارجاع داده و نه به مجتهدان فقیه، پس آن از چند وجه مردود است:

ردّ اوّل

وجه اول: به تحقیق مجتهدان فقیه، اظهر مصادیق راویان حدیث هستند؛ زیرا ایشان علاوه بر اینکه حدیث را روایت می‌کنند در آن اجتهاد نیز می‌نمایند و اجتهادشان از روایات، آنها را از راوی بودن خارج نمی‌کند.

مگر نه اینکه اگر مردی از جناب کلینی علیه السلام از آب مذی سؤال کند و او بگوید: طاهر است و آن مرد به سخنش عمل کرد، آیا این یکی از مصادیق توقیع شریف نیست؟ آیا او در معرفت حکم این پیش آمد تازه و نوظهور به راویان حدیث مراجعه نکرده است؟ پس آیا واجب است که کلینی در جواب این مسأله، روایتی نقل کند تا رجوع به راوی صدق کند و در غیر آن رجوع صادق نباشد؟

و مجتهدان فقیه همانند جناب کلینی بوده، یعنی: راویانی هستند که در پیشامدهایی که رخ می‌دهد، آنچه را از روایات استفاده می‌کنند، برای مردم نقل می‌کنند.

ردّ دوم

وجه دوم: نبود فرق بین این دو در صورتی که: اگر زید و عمرو هر دو به مجتهدی رجوع نموده و از او درباره حکم مذی سؤال کنند، فرقی در این جهت بین اینکه مجتهد به زید بگوید: طاهر است و بین اینکه برای عمرو روایتی نقل کند و بگوید: در حدیث آمده است که: «لیس به بأس؛ اشکالی ندارد»^۱ نیست؛ زیرا در اثر فرق بین

۱. جامع أحادیث الشیعة، باب ۴ از نجاسات، ح ۱.

این دو جواب گفته نمی‌شود که رجوع عمرو به مجتهد از مصادیق رجوع به روات است ولی رجوع زید رجوع به روات به شمار نمی‌آید؟

رد سوم

وجه سوم اینکه: تعلیل امام (ع) با این فرمایش که: «فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله»، دلیل است بر عمومیت آن برای نقل روایت و فتوا. زیرا «الحجة» منحصر در کسی نیست که متون روایات را نقل می‌کند، بلکه شمول کلمه، برای مجتهدینی که متن احادیث را به همراه بیان مراد آن نقل می‌کنند، اولی است.

و همچنین از مقابله دو عبارت «فانهم حجتي» و «انا حجة الله» می‌توان این برداشت را داشت. چرا که وقتی از امام سؤالاتی می‌شد، حضرت در جواب آن مسائل آیه‌ای و یا حدیثی قدسی نقل نمی‌فرمودند، بلکه روش ایشان و اجداد طاهرینش بر این بود که در جواب مسائل فتوا می‌دادند. پس همانطور که حجت خدا بودن امام معصوم، معنایش این نیست که او نصی را از آیه و حدیث قدسی نقل کند، همچنین حجت امام بودن روات، معنایش این نیست که آنان نصوص روایات امامان معصوم (ع) را نقل کنند و تفریق معنای دو حجت، به جهت تفاوت مواردشان، ظاهراً بدون فارق است.

رد چهارم

وجه چهارم: بر فرض عدم جواز رجوع در اجتهادیات، به جهت اشاره و ایمائی که گفته می‌شود عبارت «رواة حدیثنا» است و تنها رجوع را برای شنیدن نص حدیث جائز شمرده باشد. بنابراین فرض، عموم را عبارت «الحوادث الواقعة» به تنهایی می‌رساند؛ زیرا شکی نیست که همه جزئیات حوادث واقعه در روایات موجود نمی‌باشد. فتأمل.

مضافاً به اینکه، معنای «الحجة» در لغت و عرف، آن شخصی است که سخنش معتبر باشد؛ چه از غیرش چیزی را نقل بنماید و یا با توجه به آنچه از کلام مولایش استفاده کرده، فتوا دهد. پس اگر مولای عرفی به بندگانش گفت: فرزندم حجت من بر شما می‌باشد، معنایش اینست که: هر آنچه را او به شما دستور می‌دهد و یا نهی می‌کند در نزد من معتبر است.

این مطلب از جهت عرف دو صورت را در برمی‌گیرد: هم صورتی که فرزند به بندگان بگوید: «پدرم گفت: فلان غذا را درست کنید» و هم صورتی که بدون جمله «پدرم گفت» به اینکه بگوید: «فلان غذا را درست کنید» شامل می‌شود، بنابراین اگر در صورت دوم آنان نافرمانی کردند، مولا می‌تواند آنها را مؤاخذه کند و اگر عذر آوردند که برای آنان: «پسر از مولا چیزی نقل نکرده»، عرفاً مسموع نبوده و نافع نخواهد بود.

همین معنی در موارد دیگر نیز محقق است، پس اگر گفته شود: «فلانی در نحو حجت است» یا «در لغت حجت است» یعنی: آنچه در علم نحو یا لغت می‌گوید، چه از سیبویه نحوی یا طریحی لغوی نقل کرده و یا از کسی نقل نکرده باشد، بلکه بگوید: فاعل باید مرفوع باشد یا معنای کلمه صعید، مطلق وجه الارض است، در هر دو صورت معتبر می‌باشد.

روایت احتجاج

از جمله آن روایات: روایت کتاب الاحتجاج از تفسیر امام عسکری علیه السلام است که آن حضرت از امام صادق علیه السلام نقل نموده که حضرت در حدیثی طولانی فرمودند:

«و كذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التکالب على حطام الدنيا و حرامها - إلى أن قال - فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهاءهم؛ و این چنین است عوام اّمت ما؛ هر گاه از علمای خود فسق ظاهر، و تعصّب شدید و هجوم بر حطام دنیا و حرام آن را دریافتند. (تا اینجا که حضرت فرمودند:)) پس در چنین اوضاعی هر کدام از عوام ما از چنان فقهای تقلید کنند درست همانند یهودی خواهند بود که مشمول ذمّ خدا به واسطه تقلید از فقهای فاسق خود شدند^۱. این روایت با مفهوم - عقلی حصر - که از تقسیم فقهاء به دو قسم به دست می آید، دلالت می کند بر اینکه، فقیهی که هیچکدام از این سه نشانه یعنی: فسق ظاهر و تعصب شدید و هجوم بر حطام دنیا (دنیاپرستی) را نداشته باشد، تقلیدش جائز است.

در بخش دیگر همین روایت آمده است:

«فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه؛ پس هر فقیهی که از بین فقهاء دارای این نشانه‌های چهارگانه یعنی: تهذیب نفس از زشتی‌ها، حفظ دین از ضلالت‌ها، مخالفت با هواهای نفسانی و اطاعت از امر مولی و پروردگار خود باشد، این چنین فقیهی که جامع تمامی این نشانه‌ها بوده، شایسته است که عوام در دین خود از او تقلید کنند».

و در بخش سوم از همین روایت آمده است:

«فإن من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة، فلا تقبلوا منهم عتًا شيئًا و لا كرامة؛ پس به تحقیق هر که از آنان مرتکب زشتی‌ها و پلیدی‌های پنداری، یا کردار و گفتاری همانند آنچه فاسقان از فقهای عامه مرتکب آن می‌شوند، گردد؛ آنگاه مطلبی که از ما می‌گویند را رد کرده و نپذیرید، چرا که دیگر هیچ حرمت و کرامتی در نقل و گفتار آنان نخواهد بود». این فراز از روایت به مفهوم عرفی، بر قبول قول مجتهدی دلالت دارد که مرتکب آنچه فاسقان از فقهای عامه می‌شوند، نشده باشد.

مخفی نباشد که در برخی از فرازهای دیگر همین روایات، دلالت‌ها و اشاراتی بر معنی مقصود هست که به جهت طولانی شدن، ذکر نمی‌کنیم. البته در سند و دلالت این روایت مناقشات سندی و دلالتی شده که قابل رد است:

مناقشه سندی

اما مناقشه سندی: پس به اینکه صحت انتساب کتاب تفسیر مذکور به امام عسکری علیه السلام ثابت نمی‌باشد؛ زیرا ناقلان تفسیر، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن یسار هستند که هر دو مجهول می‌باشند و آنچه در توثیق آن دو، گفته شده مورد اعتماد نیست جهت اینکه طریقه خود آنها هستند که این یک نوع دور است.

رد مناقشه سندی

بعید نیست که کتاب تفسیر را حجت بدانیم؛ زیرا بسیاری از بزرگان حدیث و فقه در گذشته و حال بر آن اعتماد و از آن نقل کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: مرحوم شیخ صدوق رحمته الله در کتاب من لا یحضره الفقیه که آنچه در آن است

را تضمین کرده و گفته است: «این کتاب بین من و پروردگارم حجت می باشد ... و هر آنچه در آنست، از کتاب های مشهوری که همه بر آنها اعتماد کرده اند و احکام (مذهب جعفری) را از آنها باید گرفت استخراج شده است»، نیز همو در کتاب های **علل الشرائع و الأمالی و ...**

همچنین جمعی از بزرگان مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، شیخ طبرسی در **الإحتجاج**، **راوندی در الخرائج**، **ابن شهر آشوب در المناقب**، **محقق کرکی**، **شهید ثانی**، **مجلسی اول و دوم**، **وحید بهبهانی**، **بحرانی در الفوائد النجفیه**، **مولا محمد جعفر خراسانی در اکلیل الرجال**، **حر عاملی در وسائل الشیعة**، **محدث جزائری و توبلی**، **شاگرد شهید اول**، **حسن بن سلیمان حلی**، **شیخ حویزوی صاحب کتاب نور الثقلین**، **ابو الحسن شریف**، **محدث کبیر میرزا حسین نوری و جمعی از معاصرین ما**، این کتاب را از شیخ صدوق عنه السلام روایت کرده اند. بلکه از کلام شهید ثانی و محقق ثانی اینگونه برداشت می شود که تفسیر و روایانش در غایت اعتبار هستند.

در سیره عقلاء، این مقدار برای اعتماد بر مانند این تفسیر کفایت می کند و در اینجا اشکالی وجود ندارد، جز تضعیف علامه عنه السلام و بودن برخی قصه های غریب در آن. ایشان در **الخلاصة** از محمد بن قاسم راوی تفسیر نقل می کند:

«ضعیف و کذاب است و شیخ صدوق عنه السلام از او تفسیری روایت کرده که او از دو نفر مجهول روایت کرده است: یکی یوسف بن محمد بن زیاد است و دیگری علی بن محمد بن یسار از پدرشان از ابو الحسن ثالث

امام عسکری علیه السلام. در حقیقت این تفسیر ساخته سهل دیباجی از پدرش

است که در آن احادیثی از مناکیر وارد شده است»^۱.

به علاوه اینکه، بسیاری از فقهای معاصر و نزدیک ما، به آن اعتماد نکرده‌اند. لذا در آن شک و تردید است.

پژوهشگران، می‌توانند تفصیل این مطلب را در خاتمة مستدرک الوسائل بیابند^۲ و شارحان عروه و نویسندگان معاصر، برخی آن را تصحیح و برخی تضعیف و برخی در آن تردید کرده‌اند. والله العالم. این، تمام بحثی بود که پیرامون تفسیر موجود و مطبوع و منسوب به امام عسکری علیه السلام می‌باشد. اما در این بین، کتاب دیگری منسوب به آن حضرت است که یافت نشده و گفته می‌شود: صد و بیست مجلد می‌باشد.^۳

۱. خلاصة الأقال، ص ۴۰۴.

۲. مستدرک الوسائل، خاتمه، ص ۶۱ - ۶۴.

۳. برای تکمیل فایده، آنچه در اعیان الشیعة، ج ۵، ص ۶۲ (چاپ جدید) نقل شده را می‌آوریم: حسن بن خالد بن محمد بن علی برقی، ابو علی، برادر محمد بن خالد، مکنا به ابا علی، کتاب‌های دارد که عده‌ای از اصحاب ما از ابو المفضل از ابن بطة از احمد بن ابو عبدالله از عمویش، حسن بن خالد از آنها به ما خیر داده‌اند».

در معالم العلماء آمده است: «حسن بن خالد برقی برادر محمد بن خالد. از جمله کتابهایش تفسیر امام عسکری علیه السلام است که به املاء آن حضرت و در صد و بیست جلد می‌باشد».

صاحب کتاب الذریعة استظهار کرده است که: مراد از عسکری که این تفسیر را بر صاحب ترجمه املاء کرده است، امام علی الهادی علیه السلام می‌باشد؛ چرا که ایشان مانند فرزندانشان حسن علیه السلام ملقب به صاحب عسکر و عسکری هستند و منظور امام حسن عسکری نیست. این بدین سبب است که صاحب ترجمه، کوچکتر از برادرش محمد بن خالد و بزرگتر از برادرش فضل می‌باشد. آنگونه که از ترتیب ذکری در سخن نجاشی درباره محمد بن خالد برداشت می‌شود: او برادرانی داشته به نام‌های: ابو علی حسن بن خالد، ابو القاسم فضل بن خالد و محمد بن خالد، اصحاب سه تن از ائمه علیهم السلام. همانطور که

شیخ رحمته الله در رجال خود تصریح کرده است: «امام کاظم علیه السلام (۱۸۳ هـ. ق)، امام رضا علیه السلام (۲۰۳ هـ. ق) و امام جواد علیه السلام (۲۲۰ هـ. ق) و فهمیده می‌شود که ایشان از امام هادی علیه السلام روایت نکرده و اصلاً عصر امامت آن حضرت را درک نکرده است. (الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۷).

پس آیا این تفسیر غیر از تفسیر مشهور و چاپ شده امام عسکری علیه السلام می‌باشد یا بعضی از آن چاپ شده؟ صاحب الذریعة استظهار کرده که آن، غیر از تفسیر مشهور می‌باشد و آنچه چاپ شده بعضی از آن نیست و کتابی را که ابن شهر آشوب از کتاب‌های حسن بن خالد برشمرده گم شده است و از مجلداتش اثری باقی نمانده، مانند بسیاری از کتاب‌های اصحاب ما که جز اسمشان به ما نرسیده حتی کتاب‌هایی که نام آنها نیز به ما نرسیده است؛ زیرا آنچه در اول کتاب مطبوع تصریح شده اینست که: آن املاء ابو محمد حسن عسکری علیه السلام بر ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابو الحسن علی بن محمد بن سیار است.

در خلاصه علامه آمده: سیار از استرآباد بود و پدرشان، آن دو را در نزد امام عسکری علیه السلام گذاشت و آنها در مدت امامت حضرت - نزدیک به ۷ سال، از سال ۲۵۴ تا ۲۶۰ هـ. ق - املائی ایشان را می‌نوشتند. سپس، بعد از بازگشت به استرآباد، برای ابوالحسن محمد بن قاسم، مفسر استرآبادی روایت کردند و در آن اشاره‌ای به روایت حسن بن خالد برقی و مشارکت با آن دو در شنیدن از امام علیه السلام نیست.

محقق داماد رحمته الله در کتاب خود شرح النجاة - همانطور که صاحب المستدرکات از او حکایت کرده - گوید: «غیر آنچه صاحب ترجمه روایت کرده است؛ چرا که اولی را محمد بن قاسم - که ضعیف الحدیث است - از دو نفر مجهول و دومی را صاحب ترجمه - یعنی حسن بن خالد برقی که به اتفاق موثق می‌باشد - روایت کرده است».

میرزا حسین نوری رحمته الله در خاتمه مستدرک، ص ۶۶۱ گفته است: «تفسیر مطبوع، بعضی از تفسیری است که آن را صاحب ترجمه روایت کرده است».

مؤلف گوید: در التتبیح، ج ۱، ص ۲۲۲ گفته است: «اما اگر منظورم، همان باشد که محمد بن علی بن شهر آشوب - بنابر آنچه در مستدرک نقل شده - ذکر کرده، پس سند به او صحیح می‌باشد؛ زیرا او گفته: از جمله کتاب‌های حسن بن خالد برقی - برادر محمد بن خالد - تفسیر امام عسکری علیه السلام از املاء امام می‌باشد و حسن بن خالد، کسی است که نجاشی او را توثیق کرده و طرق مشایخ به او صحیح می‌باشد. جز اینکه ظاهراً آن تفسیر، غیر تفسیری است که شیخ صدوق رحمته الله با اسناد خود از محمد بن قاسم استرآبادی روایت کرده است؛ زیرا او گفته، تفسیری که از کتاب‌های برقی می‌باشد، صد و بیست مجلد بوده و اصلاً به ما نرسیده. بلکه آنچه در دست ما می‌باشد، یک جلد و مطابق با چیزی است که شیخ صدوق رحمته الله نقل کرده است».

مناقشه دلالی

از آنجا که جمله دوم روایت، بین دو جمله اول و سوم است و دلالت آن دو با مفهوم و دلالت جمله دوم با منطوق می‌باشد و دو جمله اول و سوم با مفهوم بر آنچه جمله دوم بیان کرده دلالت می‌کنند و جمله دوم دلالتی ندارد، پس روایت اصلاً دلالتی بر لزوم تقلید عامی ندارد. بدین سبب که لام در کلمه «فللعوام» رخصت و جواز است نه لزوم. همانطور که مثلاً گفته می‌شود: «اگر در ماه رمضان مغرب شد، مردم باید افطار کنند».

رد مناقشه دلالی

اولاً: لام در اینجا به معنای علی است. مانند این فرمایش الهی: ﴿يَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً﴾ سجده‌کنان بر روی درمی‌افتند^۱ و آیه: ﴿دَعَانَا لِجَنبِهِ﴾ ما را - بر پهلو خوابیده یا نشسته یا ایستاده - می‌خواند^۲ و آیه: ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ و [پسر] را بر پیشانی بر خاک افکند^۳ و آیه: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ و اگر بدی کنید، بر خود [بد نموده‌اید]^۴.
و سخن شاعر: «فخر صریحا للیدین و للفم» یعنی «علی الیدین و علی الفم» و مثالهای دیگر. و اینکه لام به معنای علی آمده اشکالی ندارد و آنچه به ذهنی که به

۱. سوره اسراء، آیه ۱۰۷. این آیه، آیه سجده مستحب نمی‌باشد، بلکه آیه سجده مستحب - همانطور که در عروه، فصل سایر اقسام سجود، مسأله دوم آمده است - آیه ۹ یعنی: ﴿وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً﴾ می‌باشد.

۲. سوره یونس، آیه ۱۲. ۴. سوره اسراء، آیه ۷.

۳. سوره صفات، آیه ۱۰۳.

این شبهات آمیخته نشده تبادر می‌کند اینست که، لام به معنای علی است و لذا معنای جمله اینست: «بر عوام لازم است که از او تقلید کنند».

ثانیا: ممکن است که لام برای دفع توهم حظر باشد. مانند این آیه شریفه:

﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا؛ بر او گناهی نیست که میان آن دو سعی

به جای آورد﴾^۱.

و آیه:

﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ؛ گناهی بر شما نیست که

نماز را کوتاه کنید﴾^۲ و موارد مشابه دیگر که در مقابل عدم جواز تقلید فقیهان

فاسق است.

ثالثا: سخن در وجوب تقلید نیست، بلکه در جواز آن و در مقابله با نظر اخباریان و

برخی علمای حلب است که تقلید را حرام دانسته‌اند.

رابعا: بعد از اینکه گفتیم، عامی نمی‌تواند اجتهاد و احتیاط کند، تقلید بر او متعین

می‌شود و ترکش جائز نیست. پس جواز اعم از وجوب است.

حاصل: حدیث شریف از نظر دلالت بر آنچه که عرفا عذر را برمی‌دارد، حجت

است و عرفا عذر را برمی‌دارد. اگر چه در سند آن اشکال شده است.

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۸.

۲. سوره نساء، آیه ۱۰۱.

طائفه دوم

اخباری که بر جواز افتاء دلالت دارند که ملازم آن - عرفا - جواز اخذ به آن و تقلید از مجتهد است.

روایت عطیه عوفی

امام باقر علیه السلام به عطیه عوفی فرمود:

«إجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فإنِّي أحبُّ أن يری في شيعتي مثلك؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده که من دوست دارم در میان شیعیانم مانند تو را ببینند»^۱. پس اگر بر مستفتی، عمل به فتوا واجب نباشد، این کار لغو است و امام علیه السلام به لغو امر نمی کند.

صحیحہ معاذ نحوی

صحیحہ معاذ بن مسلم نحوی - نیز، علی الاصحّ از صحّت پسرش - از امام صادق علیه السلام که فرمود:

«بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج: إنني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل أعرفه بمودّتكم و حبّكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجيء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: اصنع كذا فإنّي كذا أصنع؛ شنیده‌ام که در مسجد جامع می‌نشینی و برای مردم فتوا می‌دهی؟

۱. رجال النجاشي، ص ۱۰.

عرض کردم: آری، و می‌خواستم قبل از خروج، درباره آن از شما سؤال کنم. من در مسجد می‌نشینم و مردی می‌آید و درباره موضوعی از من سؤال می‌کند، پس اگر بدانم که او از مخالفین شماست در پاسخ بر طبق نظر خودشان جواب می‌دهم و گاهی مردی می‌آید که می‌دانم از دوستداران شما می‌باشد، پس طبق نظر شما به او جواب می‌گویم و گاه کسی می‌آید که نمی‌دانم از مخالفین شما می‌باشد یا از دوستان شما پس در پاسخ او می‌گویم از فلانی (ائمه اهل سنت) این چنین رسیده و از فلانی این چنین رسیده و نظر شما را نیز در بین سخنان جای می‌دهم، پس حضرت به من فرمود: همین گونه عمل نما؛ زیرا من نیز این گونه عمل می‌کنم.^۱

روایت با اطلاقش، افتاء و نقل رأیی که از اقوال ائمه (ع) استنباط شده، را شامل می‌شود. بلکه کلمه: «فتفتی» شبه صریح در آنست. نیز عبارت: «فأدخل قولکم» هم نقل خبر و هم افتاء را شامل می‌شود و صدق امثال این روایت - عرفا - بر مجتهدین عصر حاضر - کسانی که مردم از آنها فتوا می‌خواهند و ایشان نیز فتوا می‌دهند - شاید چیزی باشد که شکی در آن نیست.

از رجال کشی، از محمد بن مسعود، از احمد بن منصور، از احمد بن فضل کناسی است که گفت: امام صادق (ع) به من فرمود:

«أَيُّ شَيْءٍ بَلَّغْنِي عَنْكُمْ؟ قُلْتُ: مَا هُوَ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بَلَّغْنِي أَنْتُمْ أَقْعَدْتُمْ قَاضِيًا بِالْكَنَاسَةِ، قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ جَعَلْتَ فِدَاكَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: عَرْوَةُ الْقَتَاتِ، وَهُوَ رَجُلٌ لَهُ حِطٌّ مِنْ عَقْلِ نَجْمِمْعِ عِنْدَهُ فَتَتَكَلَّمُ وَتَتَسَاءَلُ، ثُمَّ

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۳۶.

یردّ ذلك إلیکم. قال: لا بأس؛ چه چیزی از شما به من رسیده؟ گفتم: در چه مورد؟ فرمود: به من خبر رسیده که شما در کناسه، شخصی را به قضاوت گمارده‌اید؟ گفتم: آری، فدایت شوم. او شخصی است به نام «عروه قنات» که بهره‌ای از عقل و خرد دارد، ما اطراف او گرد می‌آیم و با او سخن می‌گوئیم و حل مشکلات خود را از او جویا می‌شویم، آنگاه به محضر شما عرضه می‌شود. حضرت فرمود: اشکالی ندارد.^۱

ظاهر جمله «یردّ ذلك إلیکم» اعم از نقل روایت یا افتائی است که از روایات استنباط شده است.

طائفه سوم

اخباری که از افتاء، به غیر علمی که از ناحیه معصومین علیهم‌السلام باشد، نهی کرده است. این اخبار با مفهوم خود، بر جواز افتاء مستند به ورود حکم از ائمه علیهم‌السلام دلالت دارد و این جواز - عرفا - ملازم با جواز عمل است، همانطور که گذشت.

صحیححه ابی عبیده

از آن جمله، صحیححه ابی عبیده از امام ابو جعفر باقر علیه‌السلام است که فرمود:

«من أفتی الناس بغير علم و لا هدی من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتیاه؛ کسی که بدون علم و هدایتی از جانب خدا (از پیش خود) برای مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و

فرشتگان عذاب او را لعنت می‌کنند و گناه کسی که به فتوایش عمل کند، به

او ملحق شده است»^۱.

دو مرسله کافی و قرب الاسناد

روایت مرسله کافی از امام باقر (ع) که فرمود:

«من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، و من دان الله بما لا

يعلم فقد ضاد الله حيث أحلّ و حرّم فيما لا يعلم؛ هر کس طبق رأی خود

- بدون دلیل - برای مردم فتوا دهد، پس در دین خدا بدون دانش گام برداشته

است و هر کس دین خدا را بدون علم ببیند، با خدا مخالفت کرده است؛

چون به حلال و حرام چیزی که نمی‌داند، حکم کرده است»^۲.

و از کتاب قرب الاسناد به سند خود از امام صادق (ع) است که فرمود:

«من أفتى الناس برأيه فقد دان بما لا يعلم؛ هر کس به رأی خود برای مردم

فتوا دهد، دین را بدون دانش پیموده است»^۳.

دو مرسله عوالی و منية المرید

در مستدرک الوسائل از عوالی الثالی، از پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند:

«و من أفتى الناس و هو لا يعلم الناس من المنسوخ، و المحکم من

المتشابه، فقد هلك و أهلك؛ و کسی که برای مردم فتوا دهد، در حالی که

۱. وسائل الشیعة، باب ۴ از ابواب صفات القاضی، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۵۸، باب البدع و الرأی، ح ۱۷.

۳. قرب الاسناد، ص ۱۲، ح ۳۶.

ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه بازنمی‌شناسد، هلاک شده و هلاک کرده است»^۱.

در کتاب منیة المرید، اثر شهید ثانی رحمته الله علیه آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«من أفتی بفتیاء من غیر تثبت - و فی لفظ: بغیر علم - فإنما إثمہ علی من أفتاه؛ کسی که به فتوایی، بدون تأمل و در جایی دیگر: بدون علم - عمل کند، گناهش به گردن کسی است که به او فتوا داده است»^۲.

در اینجا، اگرچه مفهوم وصف است و در نزد مشهور حجت نمی‌باشد، ولی تردد بین دو چیز، آن را عرفاً مفهوم دار می‌کند، مانند نهی از نوشیدن آب در شب و در حالت ایستاده. فتأمل.

مثل احادیث وارد شده به این مضامین در نهی از قیاس، استنباط‌های ظنی، استحسانات و فتوا دادن به رأی (غیر مستند)، روایاتی است که با مفهوم خود بر جواز افتاء با آنچه از اهل بیت علیهم السلام رسیده، علم و تأمل، بدون رأی، در حالی که ناسخ و منسوخ و مانند آن را می‌شناسد، دلالت می‌کنند که ملازم - عرفاً - جواز عمل به فتوا است و کتاب وسائل الشیعه، مستدرک الوسائل، مقدمات کتاب جامع احادیث شیعه، مملوّ از این دست روایات می‌باشند که قطعاً بالاتر از کمترین تواتر می‌باشند و موجب علمی می‌شوند که شکی در جواز تقلید مجتهد جامع الشرائط، که علمش را از روایت معصومین علیهم السلام گرفته است، باقی نمی‌گزارد. اگر چه برخی از این روایات یا بیشتر آنها، از نظر سند و دلالت مخدوش باشند، ولی من حیث المجموع موجب علم بدون شک می‌شوند.

۱. مستدرک الوسائل، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۹.

۲. منیة المرید، باب دوم فی آداب الفتوی، مقدمه.

پس آنچه برخی معاصرین از بعضی مشایخ محقق خود نقل کرده‌اند، بدون وجه است. آنجا که گفته است: در شمول دلالت روایات تفقه با اعمال نظر، اشکال است. در جواب این اشکال، اگرچه در دلالت آیه نفر توجیه شده است، اما در ما نحن فیه - همانطور که ظاهر است - توجیه نمی‌شود.

استدلال به اجماع برای تقلید مصطلح

اجماع جواز تقلید، دارای دو وجه است:

اجماع قولی

که جمعی آن را نقل کرده‌اند و اشکال شده که این اجماع، به جهت آنچه از آیات و روایات گذشت، محتمل الاستناد بلکه - همانطور که ادعا شده - مقطوع است. چه بسا در جواب گفته شود: استناد به اجماع محتمل الاستناد صحیح است که حاصلش اینست: ادله شرعی - بنابر مبنای مشهور بین متأخرین خصوصاً معاصرین - جز منجزات و معذرات عرفی نیست. پس آنچه عرفاً منجز و معذر است، استناد به آن، در مقام صدق اطاعت و معصیت، عرفاً صحیح می‌باشد و اجماع فقهای شیعه، اگر بر حکمی قائم شد، آن حکم - عرفاً - اگر مطابق واقع بود، موجب تنجز مضمونش می‌شود و در صورت مخالفت، معذر می‌باشد.

غایت آنچه گفته می‌شود اینست که: اجماع محتمل الاستناد، فرع حجیت آن ادله‌ای است که استناد اجماع به آنها محتمل می‌باشد و آن ادله اگر صدور و دلالتشان تامّ باشد، منجز و معذر می‌باشند نه اجماع و اگر صدور و دلالتشان تامّ نباشد، پس آنچه اصل، اثباتش نمی‌کند، فرع به طریق اولی اثباتش نمی‌کند و لیکن مخدوش است.

اجماع و جبر سندی

علت مخدوش بودن اینست که، صدور و دلالت، هر دو با اجماع جبر می‌شوند. اما صدور: ظاهر و مشهور بین فقهاء در کتاب‌های فقهی و اصولیشان است. اینکه برخی مراجع معاصر به پیروی از صاحب مدارک علیه السلام اصرار بر عدم جبر سند با اجماع دارند، بلکه در انکار، مبالغه کرده‌اند تا جایی که از آن به «سنگی در کنار انسان»^۱ تعبیر شده، موافق سیره عقلاء نمی‌باشد؛ همان سیره‌ای که در طرق اطاعت و معصیت - همانطور که برای ما آشکار می‌شود و گذشت و تقریبی برای آن خواهد آمد - تبعیت شده است.

اجماع و جبر دلالتی

اما دلالت: در اصول، برخی به جبر دلالت با اجماع نیز - اگر لفظ مجمل باشد - و همچنین وهن آن با اجماع - اگر در چیزی ظاهر باشد - تصریح کرده‌اند و اجماع بر خلاف ظاهرش است.

در فقه، عمل عموم متأخرین به تبعیت از اسلافشان علیهم السلام بر جبر و وهن است، مگر عده کمی که کلماتشان در موارد مضطرب و اقوالشان در مسائل مخالف است. وجه آن اینست که: اگر روایتی صحیح السند دیدیم، لیکن در دلالتش بر حکم، قصوری مانند اجمال و ... داشت و اجماع بر آن حکم قائم شد و روایت را به جهت قصور دلالت، ترک کردیم و اجماع را به احتمال استنادش به آن روایت - با اینکه در میان مجمعین بزرگانی که دقت نظر و تقوای شدید در آنها جمع بود، مانند کلینی، صدوق، مفید، طوسی، محقق، شهیدین، کاشف الغطاء، بحر العلوم، مقدس اردبیلی، شیخ انصاری، مجدّد شیرازی، شیخ محمد تقی شیرازی و فقهای برجسته دیگر علیهم السلام -

۱. مصباح الفقه‌آه (چاپ جدید)، ج ۱، ص ۱۹.

طرح نمودیم، ولی بعداً، واقعا صحت آن حکم، ظاهر شد، برای ما - عرفا - معذر نمی‌باشد. همانطور که اگر به اجماع اعتماد کردیم، سپس - واقعا - عدم صحت حکم آشکار شد، عرفا معذر است.

یا به عکس: کما اینکه، اگر دلیل لفظی مطلق یا عام بود و مقید یا مخصصی لفظی غیر از فهم همه فقهاء نداشت - به دلیل عدم شمول آن دو بر بعضی روایات - آیا کسی که عموم یا اطلاق را گرفته و فهم فقهاء قدیم و جدید را ترک کرده، - عرفا - هنگام اصابت معذور و هنگام خطا بر او منجز است؟ «العرف ببابك»، پس خود را بیازما به اینکه - مثلاً - اگر امری از سلطان، مبنی بر لزوم حضور حاکمان بلاد در نزدش، در روز عید قربان صادر شد. سپس در این میان، حاکمی نص امر را دید و از آن وجوب را نفهمید؛ لیکن دید همه حاکمان - به جز او - در حال رفتن به نزد سلطان هستند، آیا در این صورت، عقل و عرف او را معذور می‌دارند و آیا عذرش - به اینکه از امر وجوب را نفهمیده با اینکه همه حاکمان وجوب را از امر فهمیده‌اند - پذیرفته می‌شود؟

بنابراین اگر در خودت، معذوریت این حاکم و صحت عملش را دریافتی، طرح اجماع محتمل الاستناد هم اینچنین است و اگر نه که به عکس است.

تأیید و تسدید

از جمله مؤیدات موضوع، ظهور عسر و حرج در اطلاقی است که شامل همه محرمات حتی زنا، لواط، سحاق و مانند آن می‌شود؛ با اینکه فقهاء، این شمول را نفهمیده‌اند. پس آیا - در نزد عرف و عقلاء - صحیح است که فقیهی، چنین اطلاقی که شامل امثال این گناهان بشود را بفهمد و - العیاذ بالله - به جواز لواط و زنا در صورت حرجی بودن بر مرد و زن در صورت ارتکاب آنها، با استناد به ادله طلق ضرر و حرج

که مقید به غیر زنا و لواط نیست، فتوا دهد؟ خصوصا در حالی که بعضی از این مطلقات و عموماً - آنطور که گفته شده - در هنگام تقیید و تخصیص آبی است؟^۱

نمونه‌ها و شواهد

بسیاری از صاحبان کتب فقهی در سابق و حال سید محمد ضعف دلالت را با فهم فقهاء جبران کرده‌اند و قوت دلالت را به عدم فهم فقهاء سست کرده‌اند که کتاب جواهر الکلام و ... پر از این موارد است و نمونه‌هایی را از این کتاب نقل می‌کنیم تا آنچه در این زمان، در نزد برخی (عدم جبر دلالت و نه وهن آن، به موافقت و مخالفت اصحاب) متسالم علیه است، دفع گردد.

- وضوی مستحبی:

«و الوهن في الدلالة مجبور بفتوى كثير من الأصحاب؛ وهن در دلالت،

به فتوای بسیاری از اصحاب جبران می‌شود».^۲

- درباره تغیر آب: که غلبه در روایات را بر خصوص تغیر، حمل کنیم:

«و أيضا بقرينة الشهرة و نحوها تحمل الغلبة على إرادة التغیر؛ و نیز به

قرینه شهرت و مانند آن، غلبه، بر اراده تغیر حمل می‌شود».^۳

۱. نگاه شود به جواهر الکلام، ج ۵، ص ۱۰۳، کتاب الطهارة، مبحث تیمم: «ادله عسر و حرج، غیر قابل تخصیص هستند، به سبب ظهور آنها که در دین چیزی که در آن حرج باشد، نیست» و مانند آن، سخن فقهای دیگر سید محمد می‌باشد.

۲. جواهر الکلام، ج ۱، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۸۱.

- آب حمام:

«و ما كان في هذه الروايات من ضعف في السند أو الدلالة فهو منجبر بما سمعت من الإجماع المنقول بل المحصّل...؛ رواياتی که ضعف سند یا دلالت دارند، با اجماع منقول بلکه محصّل، جبران می شود».^۱

- آب غساله:

«و لعلّ إمكان ذلك إنّما هو من جهة الإجماع الجابر لفهم ذلك من الأخبار؛ شاید امکان آن، به جهت اجماعی باشد که جابر فهم اخبار است».^۲

۱. جواهرالکلام، ج ۱، ص ۹۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۱۶.

و موارد متعدد دیگری که از ذکر تفصیلی آنها به جهت اختصار، خود داری می‌کنیم^۱. این، تمام چیزی بود که در این مختصر یافتیم و این مقدار، برای دلالت بر مشرب‌های مختلف فقهاء - که بسیاری از آنها - در فقه، بر جبر و وهن دلالی با اجماع بلکه با شهرت بر وفاق و خلاف، جمع شده است، کفایت می‌کند.

۱. (۱) کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۲۶، ۲۳۶ و در ص ۱۷۲. ایشان رحمته در «جبر دلالی» بین قبول در آنچه معین است برای مجملی و عدم قبول در آنچه با دلیل معتبری مخالفت دارد، تفصیل داده است و مرجع آن - اجمالاً - در به رسمیت شناختن جبر دلالی است.

(۲) کتاب الصلاة، ج ۹، ص ۱۹، ۲۰ و ۳۹

(۳) کتاب الخمس، ج ۱۶، ص ۷۱.

(۴) کتاب الصوم، ج ۱۷، ص ۳۱، ۳۶، ۳۹، ۴۱ و ۸۲.

(۵) کتاب الحج: ج ۱۷، ص ۴۰۳ و ج ۱۸، ص ۲۵۱، ۳۴۲، ۳۷۱، ۳۸۹، ۳۹۱، ۴۰۸ و ۴۲۳ و ج ۱۹، ص ۱۱، ۴۱، ۵۹، ۶۸، ۲۴۰، ۲۷۲ و ۳۱۲

(۶) کتاب العمرة، ج ۲۰، ص ۴۵۴

(۷) کتاب الجهاد، ج ۲۱، ص ۲۷۰

(۸) کتاب النکاح، ج ۳۱، ص ۲۰۷.

این، برخی مواردی بود که در این باب آمده و شاید، ده مورد نباشد.

(۹) در کتاب الطهارة، شیخ انصاری رحمته باب الحيض، هنگام بیان این قول ماتن: «و بر زن بعد از انقطاع، استبراء واجب است»، می‌فرماید: «انصاف اینست که اگر فتوای اصحاب بر وجوب نبود، استفاده وجوب از این اخبار مشکل بود (تا اینکه می‌فرماید: پس عمده، فهم اصحاب است)»

(۱۰) در کتاب شرح التبصرة اثر محقق، شیخ ضیاء الدین عراقی رحمته در کتاب الصوم، ج ۴، ص ۲۴۵، ۲۵۳ و ۲۹۴ و در کتاب الجهاد، فصل الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۶، ص ۵۳۹ مانند آن آمده است.

(۱۱) در مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۰، ص ۱۹۱، کتاب الحج.

(۱۲) در مستند العروة تقریر سید خوبی رحمته، در قضاء الولی، مسأله ۱۱، ص ۲۱۸، فرمود: «لیکن ظاهر صحیحه، ترک شده و باید علمش را به اهلس ارجاع داد».

اشکالات

اشکال اول

مرجع جبر و وهن دلالی، تقیید حجیت ظواهر یا ظهور آن، به چیزی است که با مخالفت مشهور سست و حصر اجمال مجمل - موضوعا یا حکما - در چیزی که به عمل مشهور جبر نشده باشد. و معنای آن اینست که: عدم حجیت ظواهر - مطلقا - و خروج مجمل از اجمال، بعد از اینکه عمده دلیل برای ظهور ظواهر و حجیت آن، بنای عقلاء بود - وارد نیست. وجدان، حکم می کند که بنای عقلاء مطلق نیست، بلکه به چیزی که مشهور اهل خبره و عدول، خلاف آن را نمی فهمد، محصور است.

و بعد از اینکه عمده دلیل برای عدم حجیت مجمل در حالی که مستند استناد به عدم بنای عقلاء بر حجیت آن و حکومت وجدان به اینکه عدم حجیت، مطلق نیست. بلکه، تا زمانی است که مشهور اهل خبره و ثقات، از آن چیزی معین را نمی فهمد و مسأله نیازمند تأمل کامل است. والله العاصم.

اشکال دوم

اینکه، سدّ باب اجتهاد است؛ زیرا هر مسأله ای - در یک طرف از اطراف خود - از فتوای مشهور خالی نیست و هر فقیهی باید از مشهور متابعت کند، اشکالی غیر تامّ است که دلایل آن در ادامه می آید:

اول: مشهور به جبر و وهن دلالی قائل شدند - که در گذشته، کلمات برخی از ایشان مانند صاحب جواهر، شیخ انصاری، و محقق عراقی که از فحول و بزرگان فقهاء می باشند - ذکر شد و این، مستلزم سدّ باب اجتهادشان نیست.

دوم: ما تابع دلیل هستیم، پس مادامی که دلیل حجیت و عدم آن، بنای عقلاء و عدم آن باشد و مادامی که بناء و عدم آن - در دو طرف جبر و وهن - محصور باشد، چگونه آن را مطلق کنیم؟

سوم: در بسیاری از مسائل فرعی، شهرت وجود ندارد یا محرز نشده که جوینده فقه آن را به وضوح مشاهده می‌کند.

اشکال سوم

معنای آن، حجیت شهرت به عنوان دلیل مستقل است و چنین مبنایی صحیح است؛ زیرا بین دو امر مانند ظنونی که هر کدام به تنهای حجت نیست، تلازمی نمی‌باشد. لیکن اگر جمع شوند، اطمینان آور و حجت هستند و چنین اطمینانی به تنهایی حجت است. اما اگر تشکیک کننده‌ای در آن شک کند، منقلب به ظن می‌شود و از حجیت می‌افتد. فتأمل.

از برخی شاگردان مجدد شیرازی رحمته‌الله نقل شده: که برای جبر دلالت و وهن آن به اجماع بلکه شهرت مثال زده و می‌گفته: اگر شخصی بر سر سفره‌ای حاضر شود که در آن غذایی خوش ظاهر باشد، ولی کسانی که بر سر سفره نشسته‌اند - که همه از عقلاء و حکماء می‌باشند - با اینکه گرسنه‌اند، از آن غذا نمی‌خورند و به سمت غذایی که خوش منظر نیست می‌روند. این شخص وقتی در سبب روی گرداندن آنها از غذای خوب و روی آوردن به غذای خوش ظاهر تأمل می‌کند، علت آن برایش روشن نمی‌شود ولی با این حال اگر به سمت غذای خوش ظاهر برود و از آن بخورد و بیماری و ناخوشی به او برسد، آیا عقلاء او را ملامت نمی‌کنند که: تو دیدی اهل خبره (حکماء و عقلاء) آن را نخوردند پس چرا تو خوردی؟ و اگر در اثر ترک کردن آن و خوردن آن غذایی که ظاهر خوبی ندارد، به

بیماری و ناخوشی دچار شود، آیا در نزد عقلاء - به جهت متابعت اهل خیره در آنچه علتش برایش روشن نیست - معذور نمی باشد؟

آری، ما ادعا نمی کنیم که جبر و وهن دلالی از هر دلیلی اقوا می باشند، به صورتی که حتی اگر بدانند، فقهاء در فهم خطا کرده اند، با وجود آن تبعیت از فهم آنها واجب است. بلکه ما ادعا می کنیم - به تبعیت عموم فقهاء مگر عده کمی - آن دو از طرق اطاعت و معصیت می باشند. و الله العالم.

این بحث را در اصول، به تفصیل بیان کرده ایم.

اجماع عملی

وجه دوم از دو وجه اجماع بر جواز تقلید، اجماع عملی یا سیره فقهاء است با این توضیح که: ما می بینیم که عمل همه فقهاء از زمان غیبت تا به امروز و بنا و عادتشان بر این بوده که مسأله ای را که نمی دانند، از کسی که (ثقات) می داند، می پرسند و کسی منکر آن نیست. حتی جمعی از اخباریان که معارضان تقلید هستند و آن را حرام می دانند، اگر عوام از آنها درباره مسائل شرعی سؤال کنند، جواب می دهند و سؤال را از عامی و جواب را از سؤال شونده عیب نمی دانند. با اینکه اگر جائز نبود، اغراء به جهل بود. آیا معنای عرفی تقلید، جز اینست؟!

اشکال در دو قسم اجماع، اینست که تعدی کاشف از رضایت معصوم (ع) از آنچه که تأمل تام در مانند این مسأله مقتضی آن نیست، نمی باشد. پس حدس موافقت معصوم (ع) - که غالباً مبنای متأخرین می باشد - ملاکش اتفاق همه - مطلقاً - بوده و در ما نحن فیه حاصل است.

استدلال به عقل، برای تقلید مصطلح

عقل بر جواز تقلید دلالت می‌کند؛ زیرا عقل، هر کسی را که به چیزی جاهل است و بدان نیاز دارد، به مراجعه به عالم به آن چیز دعوت می‌کند. پس کسی که خانه‌ای بنا می‌کند و نسبت به بناء جاهل است، عقل او را به مراجعه به بتا دعوت می‌کند و کسی که می‌خواهد در مسیری حرکت کند و به آن جاهل است، عقل او را به مراجعه به کسی که آن راه را می‌شناسد، دعوت می‌کند. همچنین مکلفی که بر او اطاعت خدای متعال و تحصیل احکام، برای عمل به آنها واجب است، عقل او را به مراجعه به عالم احکام شرعی دعوت می‌کند. روش عقلاء در هر زمان و مکانی اینگونه بوده و بنایشان بر استمرار آن بهترین شاهد است و از حکم عقل کشف می‌کند و کسی که در دلالت آیات و اخبار و اجماع بر تقلید، خدشه می‌کند، نمی‌تواند در دلیل عقل خدشه کند. تا جایی که گفته شده: عقل تنها دلیل، برای تقلید بوده و مناقشه‌ای در آن نیست.

استدلال به بنای عقلاء، برای تقلید مصطلح

بنای عقلاء بر این استقرار یافته است که جاهل در احکام شرعی، به عالم به احکام، مراجعه کند، مانند مراجعه هر جاهلی در امری به عالم به آن امر و تقلید غیر از این نمی‌باشد. مدرک حجیت این بنای عقلانی برای ما - همانطور که در بحث حجیت اجتهاد گذشت - دو امر بر سبیل منع الخلو است:

اول: تقلید از طرق اطاعت و معصیت است و شکی نیست - کما اینکه ظاهراً خلافی نیست - که مرجع در طرق اطاعت و معصیت - مادامی که ردع خاصی از شارع نرسیده باشد به دلیل عدم وجود ردع عام - بنای عقلاء می‌باشد، همانطور که در اصول بررسی شده است.

دوم: ظاهراً این بناء به عصر معصومین (ع) متصل است و عدم ردع ایشان، دلیل حجیتش می باشد. پس از جهت تقریر حضرات معصومین، داخل در سنت شریف می شود.

به عبارت دیگر: بنای عقلاء، سیره مستمر متقدمین می باشد.

برخی، بنای عقلاء را قوی ترین ادله حجیت تعدادی از حجت های شرعی مثل حجیت اجتهاد، حجیت تقلید، حجیت ظواهر، حجیت خبر واحد و ... از اصول مسلم در اصول و فروع فقه دانسته اند.

گاهی به حجیت بنای عقلاء، حتی در صورت عدم احراز اتصال آن به عصر معصومین (ع) و عدم احراز تقریر ایشان قائل می شوند که ان شاء الله، اجمال آن را در سیره متشرعه بیان می کنیم.

استدلال به سیره متشرعه، برای تقلید مصطلح

سیره متشرعه، از نظر صغری، بر رجوع جاهل به احکام شرعی، به عالم و خلفاً بعد سلف تا عصر معصومین (ع) مستقر می باشد و ردعی از آن از ناحیه حضرات معصومین (ع) نرسیده است که این، کاشف از رضایت ایشان از این سیره می باشد و آن را - به طریق لم از کشف علت از معلولش - داخل در سنت شریف می کند. در اصول، حجیت مانند این بنا به دو شرط بررسی شده است: اتصال به عصر معصومین (ع) و رضایت ایشان به آن. با وجود این دو شرط، اشکالی در سیره متشرعه نیست و کلمات فقهای متقدم و متأخر در ابواب مختلف فقه و مسائل شرعی مختلف، موافق آنست.

اما سخن، در حجیت مطلق سیره متشرعه، حتی بدون احراز دو شرط - نه با احراز عدم همانطور که مخفی نیست - می باشد.

در اصول، بحث کاملی را به این موضوع اختصاص داده‌ایم که خلاصه آن اینست: برخی، به حجّیت سیره متشرعه در امری - حتی با عدم احراز دو شرط - با وجوه زیر قائل شده‌اند:

وجوه حجّیت سیره متشرعه

وجه اول: بنای عقلاء بر کشف نظر رئیس قوم، از عمل کسانی که از او تبعیت می‌کنند، است تا اینکه خلاف ثابت شود و این مقدار، در مقام تنجیز و اعدار، در نزد عقل و عقلاء کافی است و از نظر اعتبار، از بنای عقلاء بر حجّیت قول ثقه کمتر نیست. مطلب از نظر صغری، با مراجعه به عرف تمام است و از نظر کبری - همانطور که بر آن تسالم کرده‌اند - بر اینست که طرق اطاعت و معصیت، عقلانی است مگر در آنچه که شارع مقدس، توسعه و تضییق قائل شده است.

اشکال به اینکه: مثل این سیره موجب علم نمی‌شود، بلکه در نهایت، موجب ظن است و ظن هم از حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند و اشکال به اینکه، علم اجمالی به مخالفت سیره با واقع است و اشکال سوم که از سیره، با ادله ناهی از غیر علم ردع شده - بعد از اینکه آن، از ظنون خاص به بنای عقلاء است، و بعد از نقض اشکال دوم به ظواهر و قول ثقه و مانند آن دو، مثل علم اجمالی مذکور در آن و جواب حلّی به خروج از محل ابتلاء در بعضی اطراف، یا تدرّج در وجود، و بنابر قول به تنجیز مطلق آن - حتی در دو فرض - پس آن، مانند قول ثقه و ظواهر مستثنا است و بعد از جواب - در سومی - به مثل آنچه در خبر واحد آمده است، وارد نیست.

وجه دوم: مفهوم آیه شریفه: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد.^۱

وجه سوم: اطلاق شهرت در روایات، مانند: «خذ بما اشتهر بين أصحابك؛ آن خبری را که میان اصحاب شهرت دارد، فراگیر»^۲ و مانند آن که شهرت عملیه حتی از غیر فقهاء را شامل می شود.

این اشکال که شهرت، منصرف به قولیت است، وارد نمی باشد؛ زیرا انصراف برای فهم عدم خصوصیت بدوی است. مانند حجیت خبر ثقه و بینة و مواردی که به شمول اطلاق آن بر اعمال - مانند اقوال - فتوا داده اند؛ اگر دلالت آن از نظر صغری ظاهر و در آن اجمالی نباشد.

وجه چهارم: تعلیل به آیه ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد،] از آنچه کرده اید پشیمان شوید.^۳

توضیح اینکه: عمل کردن به سیره متشرعه، جهالت و سفاهت و پشیمانی در آن نیست؛ زیرا در نزد عقلاء منجز و معذر است و پشیمانی به مجرد مخالفت واقع نمی باشد والا حجتی غیر از علم - همانطور که واضح است - باقی نمی ماند.

اشکال صغروی به استدلال اینست که آن را از سفهی و جهلی بودن خارج نمی کند و از نظر کبری اینست که احتمال دارد، حکمت باشد نه علت. و مقدم داشتن اینکه حکمت است بر اینکه علت است همراه با شک و عدم دلیل بر اینکه منحصر بر فرض

۱. سوره نساء، آیه ۱۱۵.

۲. عوالمی اللنالی، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۲۹.

۳. سوره حجرات، آیه ۶.

علیت و مانند آنست را - به همراه بقیه ادله - در اصول پاسخ گفته ایم و کلام را در اینجا طولانی نمی‌کنیم.

حاصل آنچه گفته می‌شود اینکه: سیره متشرعه - بما هی - حجت است الا ما خرج بدلیل و سیره متشرعه، قائم بر تقلید جاهلان به احکام، از عالم به آنها می‌باشد پس تقلید حجت است، فتأمل.

استدلال به ارتکاز متشرعه، برای تقلید مصطلح

اما ارتکاز متشرعه بدون احراز سیره عملی ایشان، که بر آن برای جواز تقلید بالمعنی الاعم استدلال شده است.

صغری: به جهت تحقق خارجی آن، در رجوع جاهلین به احکام شرعی به عالمان به آنها. متشرعه را می‌بینی که چون با موضوعی مواجه می‌شوند و حکم شرعی آن را نمی‌دانند، ارتکازشان آنها را به نزد علماء به احکام شرعی و سؤال از ایشان می‌کشاند و این آشکار می‌باشد.

اشکال: آن، بما هم، عقلاء می‌باشد و متشرعه بودن ایشان خصوصیتی ندارد، پس آن، جزئی از جزئیات ارتکازات عقلاء می‌باشد و دلیل دیگری نیست.

جواب: این اشکال وارد نیست؛ زیرا - به علاوه اینکه ارتکاز متشرعه در چیزی که با ارتکاز عقلاء در توسعه و تضییق موافق نباشد، حتی در مانند آنچه در موافقت و عدم موافقت آن شک می‌شود نفع می‌بخشد - توارد دو دلیل بر یک امر، یکی از آن دو را نفی نمی‌کند؛ چرا که ادله، علت‌های عقلی نیستند تا اجتماعشان بر یک معلول، ممکن نباشد.

اما کبری: به ارتکاز، در آنچه در سیره متشرعه برای سببیت و مسببیت بین آن دو ذکر شده، استدلال می‌شود. پس آنچه در یکی جاری می‌شود در دیگری هم - عرفا - جاری می‌شود و اعم بودن سبب از مسبب، و بالعکس - عقلا - با تلازمشان در نظر عرف منافات ندارد. خصوصا در باب معرفّات و علامات که ملاک احکام از قبیل آن دو می‌باشند. فتأمل.

تأیید و تأکید

مؤید این سخن، تواتر کلمات فقهاء در ابواب مختلف فقه، بر استدلال به مرتکبات متشرعه و حمل احکام شرعی بر آن می‌باشد که مواردی از آن را در ادامه ذکر می‌کنیم:

در جواهر در مقام بیان ملاک کبائر می‌فرماید:

«أو ما بقي عظمته في أنفـس أهل الشرع وإن لم نعر علی غیر النهي عنه ... لأنّ الظاهر من العظمة عندهم، و عدم المسامحة فيهم ... أن يكون ذلك مأخوذا من صاحب دينهم، فتأمل؛ (از جمله کبائر) چیزی است که عظمت آن در نفس اهل شرع باقی مانده باشد، اگرچه غیر از نهی از آن به دست نیآورده باشیم ... زیرا ظاهر از عظمت، در نزد ایشان و مسامحه نکردن ... اینست که از صاحب دینشان گرفته شده باشد. فتأمل»^۱.

صاحب نجاه العباد نیز به آن فتوا داده است^۲. بزرگان از شاگردان ایشان و تعلیقه نویسان کتاب، مانند شیخ انصاری، شیرازیین، آخوند، یزدی، همدانی و دیگران

۱. جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۳۲۱.

۲. نجاه العباد، صلاة الجماعة، ص ۱۷۳.

تعلیقی بر این بخش ندارند و نظائر آن را در تفریح فاحش (پاها را زیاد باز کردن) در قیام نماز می‌یابی.

در عروه در نماز جماعت، درباره همین موضوع آمده است: «أَوْ كَانَ عَظِيمًا فِي أَنْفُسِ أَهْلِ الشَّرْعِ؛ يَا فِي نَفْسِ أَهْلِ شَرْعٍ، بَزْرُغٍ بَاشِدٌ»^۱ و معظم محققین مانند: حضرات آیات عراقی، نائینی، حائری، مرحوم والد، پسر عموی ما، بروجردی، قمی و دیگران تعلیقی ندارند.

در التنقیح در استدلال بر اشتراط عقل و ایمان و عدالت در مرجع تقلید آمده است:

«و الوجه في ذلك أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يدا بيد، عدم رضی الشارع بزعامة من لا عقل له، أو لا إيمان، أو لا عدالة له ... و لعلّ ما ذكرناه من الارتكاز المتشرّعي هو المراد ممّا وقع في كلام شيخنا الأنصاري رحمته الله: من الإجماع على اعتبار الإيمان و العقل و العدالة في المقلّد، إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبدي بينهم على اشتراط تلك الأمور؛ وجه در آن اینست که مرتکز در اذهان مشرعه که دست به دست به آنها رسیده، عدم رضایت شارع از زعامت کسی است که نه عقل، نه ایمان، نه عدالت دارد. شاید آنچه از ارتکاز متشرعه بیان کردیم، مراد شیخ انصاری باشد: اعتبار ایمان و عقل و عدالت در کسی که از او تقلید می‌شود (مقلّد) اجماعی است؛ زیرا قیام اجماع تعبدی بینشان بر اشتراط آن امور را، احتمال نمی‌دهیم»^۲.

۱. العروة الوثقى، شرائط إمام الجماعة، م ۱۳.

۲. التنقیح، ج ۱، ص ۲۲۳.

و مثال‌های دیگری که اگر کسی در ابواب مختلف فقه - با وجود اختلاف مبانی اصولی و فقهی‌شان - به جستجوی آنها پردازند، خواهد یافت. گویی آنها بر کبرای مقام، اجماع دارند و اشکال - اگر باشد - در صغراست. فتأمل.

تقلید مذموم

بعضی از آیات شریفه قرآن، به تقلید مذموم اشاره کرده‌اند: مانند:

﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و

چون به آنان گفته شود: «به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر [ش] بیایید»، می‌گویند: «آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را بس است» آیا هر

چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و هدایت نیافته بودند؟^۱ و آیه: ﴿وَ إِذَا قِيلَ

لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ

لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و چون به آنان گفته شود: «از آنچه خدا نازل

کرده است پیروی کنید»؛ می‌گویند: «نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر

آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم.» آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و

به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟^۲ و آیات دیگری

که مقصود از آنها، غیر تقلید مجتهد است و وجوهی برای آن ذکر شده است:

۱. سوره مائده، آیه ۴۰.

۲. سوره بقره، آیه ۱۷۰.

تقلید مذموم، غیر از تقلید مصطلح می‌باشد

وجه اول

مصوب آیات، تقلید در اصول دین است و تقلید مجتهد در ما نحن فیه، در فروع دین می‌باشد.

وجه دوم

این آیات شریفه درباره تقلید جاهل از جاهل دیگر است به قرینه ﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۱ و ﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾. اما ما نحن فیه درباره تقلید جاهل از عالم به احکام و فقیه در آنهاست.

وجه سوم

این آیات، تقلید را با اینکه واضح است که حق با رسول خدا ﷺ می‌باشد و پدرانشان گمراه بوده‌اند، مذمت کرده است. قرینه این سخن، اینست که چون به آنها گفته شد: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ یا ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، آنچه خدای متعال نازل کرده بود را انکار نکردند، بلکه اعتراف کردند که از ناحیه خدای سبحان است. با این حال به سمت آنچه پدرانشان یافته بودند، رفتند و تقلیدی که ما از آن بحث می‌کنیم، غیر این می‌باشد.

وجه چهارم

بر فرض اینکه آیات مذمت کننده، شامل ما نحن فیه هم بشود، ولی از تقلید مذموم، به وسیله روایات متواتری که بر لزوم تقلید یا جواز آن دلالت دارند، خارج می‌شود. مانند: «فللعوام أن يقلدوه»^۲ و «لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک

۱. سوره مائده، آیه ۱۰۴.

۲. وسائل الشیعة، باب ۱۰ از ابواب صفات القاضی، ح ۲۰.

فیما یرویه عنّا ثقاتنا»^۱ و مانند آن. مگر اینکه گفته شود: آیات، آبی از تخصیص هستند. فتأمل.

کلمه تقلید در احادیث

کلمه التقلید، در تعدادی از روایات آمده است که تعدادی را در گذشته ذکر کردیم و الآن به برخی دیگر اشاره می‌کنیم:

کلینی از علی بن محمد از سهل بن زیاد از ابراهیم بن محمد همدانی از محمد بن عبیده روایت که گفت: امام هادی (علیه السلام) به من فرمود:

«یا محمد أتمم أشدّ تقليدا أم المرجئة؟ قال: قلت: قلّدنا و قلّدوا، فقال (علیه السلام): لم أسألك عن هذا، فلم یکن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن (علیه السلام): إنّ المرجئة نصبت رجلا لم تفرض طاعته و قلّدوه، و أتمم نصبتم رجلا و فرضتم طاعته ثم لم تقلّدوه، فهم أشدّ منکم تقلیدا؛ ای محمد! آیا شدّت تقلید شما بیشتر است یا شدّت تقلید مرجئه؟ عرض کردم: ما اهل تقلید هستیم و آنها نیز اهل تقلیدند. امام فرمود: از این سؤال نکرده‌ام [از اصل تقلید سؤال نکردم بلکه از شدّت آن سؤال کردم]. احمد بن محمد می‌گوید: و من جوابی بیش از آنچه در جواب اول گفتم، نداشتم. آنگاه امام (علیه السلام) فرمود: مرجئه مردی را که اطاعت از او را واجب نمی‌دانند، نصب کردند و از او تقلید کردند. و شما مردی را که

۱. همان، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضي، ح ۴۰.

اطاعت از او را واجب می‌دانید نصب کردید و از او تقلید نکردید. بنابراین شدت تقلید آنها از شما بیشتر است»^۱.

در روایت ابی بصیر آمده که گفت:

«دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام ... قالت: قد قلّدتك ديني، فألقى الله عز وجل حين ألقاه فأخبره أنّ جعفر بن محمد عليه السلام أمرني و نهاني؛ أم خالد عبديّة نزد امام ششم عليه السلام آمد و ... گفت: در دینم از شما تقلید کرده‌ام و خدا عز و جل به دلم انداخته. هنگامی که آن را به دلم انداخت پس با خبر ساخت که جعفر بن محمد مرا باید امر و نهی کند»^۲.

در حدیث خلافت آمده است:

«فقلّدها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليّاً عليه السلام؛ رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم امر خلافت را (بر گردن) علی عليه السلام انداخت»^۳.

در جامع احادیث الشیعة از قرب الاسناد از احمد بن محمد بن عیسی از احمد بن محمد بن ابی نصر آمده که گفت:

«قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك أنّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر [الأثر] يحكى عنك و عن آبائك عليهم السّلام فنقيس عليه و نعمل به، فقال عليه السلام: سبحان الله، لا والله، ما هذا من دين جعفر عليه السلام هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا و صاروا في موضعنا، فأين

۱. الكافي، ج ۱، ص ۵۳، كتاب فضل العلم، باب التقليد، ح ۲.

۲. همان، ج ۶، ص ۴۱۳، باب من اضطرّ إلى الخمر، ح ۱.

۳. معاني الأخبار، باب معنى الإمام المبين، ح ۲.

التقلید الذی كانوا یقلدون جعفرًا و أبا جعفر علیهما السلام؟ ...؛ به امام رضا (ع) عرض کردم: فدایت شوم! بعضی از اصحاب ما می گویند: روایتی را می شنویم که از شما و پدران شما نقل می شود و ما طبق آن روایت قیاس و عمل می کنیم آیا درست است؟ امام فرمود: «سبحان الله! نه به خدا قسم این از دین جعفر (ع) نیست. اینان قومی هستند که هیچ نیازی به ما احساس نمی کنند. اینها از اطاعت ما خارج شده اند و خود را در جایگاه ما قرار داده اند. پس کجاست آن تقلیدی که از جعفر و ابوجعفر می کردند؟!»^۱

اعتراض و مناقشه

مؤلف گوید: بعضی از اخباریان به چنین روایاتی، برای عدم جواز تقلید غیر معصوم تمسک کرده اند، لیکن در غیر محلش می باشد؛ زیرا:

اول: این حدیث و مانند آن، برای ردّ کسی است که از غیر عامه می باشد، ولی عملش مانند عمل آنها است؛ یعنی کسانی که بر آراء خویش که برآمده از قیاس در جزئیات احکام رسیده از ائمه (ع) است، اعتماد می کردند و در جزئیاتی که در آنها از معصوم، اثر اخذ از او، وارد شده را ترک می کردند، این کجا و تقلیدی که بر فقیهی تکیه دارد که همه جزئیات را از معصوم می گیرد، و اگر در جزئیات چیزی نیافت، به کلیات وارده از ایشان تمسک می کند، کجا؟

دوم: شایسته تر این بود - بنابر آن - که به این خبر، بر بطلان اجتهاد استدلال کنیم، نه بطلان تقلید و وجوب اجتهاد. فتأمل.

۱. وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۴۱.

جمع عرفی بین روایات تقلید

روایات دیگری نیز وارد شده، که تقلید به این لفظ در آنها به کار رفته است. جمع عرفی بین این روایات و آنچه در مذمت تقلید رسیده، حمل این روایات بر تقلید اهل حق و آن روایات بر تقلید اهل باطل است. شاهد این جمع - به علاوه انصراف از آن دو و شواهد مقالیه و مقامیه - روایت محمد بن عبیده است که سابقاً ذکر شد.

بنابراین، بحث از جعل تقلید از مقلد (به کسر) یا از مقلد (به فتح)، یا هر دو، از قبیل کسر و انکسار و بحث لغوی خاص است که ثمره‌ای در ما نحن فیه ندارد. اگرچه، اولی ارجح می‌باشد.

قول به تحریم تقلید و رد آن

خلافی که به جمعی از علمای حلب و بیشتر اخباریین در جواز تقلید، نسبت داده شده اینست که تقلید به ادله اربعه - که بر حرمت عمل به ظن دلالت دارد - حرام می‌باشد. ایشان گمان کرده‌اند، تقلید عمل به ظن است.

اشکال اول: تقلید، طریق امثال است و این امر، به دست عقل و عقلاء سپرده شده و ادله لفظیه محرّم ظن و امثال آن، - به جهت خروج تخصصی - شاملش نمی‌شود؛ زیرا آن، نوعی علم عادی است. پس رجوع جاهل در هر چیزی به عالم، عمل به ظن نیست، بلکه اخذ به علم متعارف در طرق امثال است. لا اقل از این جهت است که معلوم الحجیة می‌باشد و اینکه متعلق مظنون باشد - بعد از اینکه حجیت، متعلق علم بود - ضرر نمی‌زند.

این سخن - ظاهراً - از تفسیر برخی از اجتهاد نشأت گرفته است. آنجا که گفت: اجتهاد، تحصیل ظن بر حکم شرعی است. تمام نبودن این تفسیر، سابقاً گذشت. اشکال دوم: بر فرض اینکه تقلید، عمل به ظن باشد، ظن خاصی است که از دایره حرمت عمل به مطلق ظن خارج شده است؛ به سبب قیام ادله اربعه - که به تفصیل گذشت - بر جواز تقلید، مانند خبر واحد، قول ذو الید، استصحاب و امارات و اصول دیگر. اشکال سوم: انصراف ادله حرمت عمل به ظن، از تقلید جاهل از عالمی که بنای همه عقلاء، در هر ملت و زمانی بر حجیت و عمل به آن - همانطور که گذشت - قرار گرفته است.

اشکال چهارم: انسداد باب اجتهاد، بر روی بسیاری از مردم.

اشکال دور و جواب آن

با این وجوه و غیر آن، اشکال دور نیز دفع می شود. گفته اند: عدم شمول ادله حرمت عمل به ظن برای تقلید، دور است؛ زیرا متوقف بر حجیت تقلید است که خود متوقف بر عدم شمول ادله حرمت عمل به ظن برای آن (اجتهاد) می باشد.

جواب اینست که عدم شمول بر حجیت تقلید متوقف نیست، بلکه متوقف بر انصراف ادله حرمت عمل به ظن، از مثل تقلید و مانند آن می باشد.

بدین ترتیب، برای دفع دور، به استصحاب حجیت سابق بنای عقلاء، بر ادله شرعی حرمت عمل به ظن و غیر استصحاب - که برخی در این مقام به آن تمسک کرده اند - نیاز نداریم. فتأمل.

در کتاب الفصول آمده است:

«و ربّما خالف في ذلك شزيمة شاذة فحرموه و أوجبوا على العامي الرجوع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب و السنّة فإن ساعد لغته على معرفة مدلولهما و إلا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته و إذا كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين و نبّهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ و العام على الخاصّ و المطلق على المقيّد و مع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حدّو ما مرّ و لو احتاج إلى معرفة حال الراوي ذكر له حاله و بشاعة هذا القول و فساده بالنسبة إلى أمثال زماننا ممّا يستغني لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة أفهام كثير من العوام على فهم قليل من الأحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة أكثر أوقات العالم على تعليم قليل ممّا يحتاج إليه بعض العوام؛ چه بسا، عده کمی، با آن مخالفت کرده و آن را - یعنی تقلید - تحریم کنند و بر عامی، رجوع به عارف عادل را واجب گردانند تا برایش مدرك حکم را از کتاب و سنت بیان کند. پس اگر زبانش توانست او را در شناخت مدلول کتاب و سنت، یاری کند که هیچ و الاّ برایش با مرادف در زبانش ترجمه می کند. اگر ادله متعارض بودند، برایش متعارضها را ذکر می کند و او را بر طریق حمل منسوخ بر ناسخ، عام بر خاص، مطلق بر مقيّد آگاه می سازد. اگر جمع ممکن نبود، اخبار علاجیه را - مانند آنچه گذشت - برایش بازگو می کند. اگر به شناخت حال راوی نیازمند بود، برایش ذکر می کند. ناصواب و فاسد بودن این سخن - به نسبت زمان ما - چنان آشکار

است که نیازمند توضیح نیست؛ زیرا نمی‌توان به بسیاری از مردم، مقدار کمی از احکام را به این صورت فهماند. نیز عالم در بیشتر اوقات نمی‌تواند، مقدار کمی از آنچه عوام بدان نیاز دارند، به آنها تعلیم دهد ...»^۱.

ادله اخباریان بر تحریم

در این بخش به بررسی ادله اخباریان به صورت موجز و کامل، همراه با جواب می‌پردازیم. بدان که اخباریان، برای حرمت تقلید ادله‌ای را بیان کرده و برخی، آنها را تا ده دلیل شمرده‌اند و برخی دیگر، تا پانزده دلیل. دیگران دلایل دیگری به آن افزوده‌اند تا جایی که به بیست و چند مورد رسیده است. ما در اینجا، دلایل مهم و جواب آنها را ذکر می‌کنیم.

دلیل اول

نصوصی که بر حرمت قول به رأی وارد شده است، مانند روایت مسعده بن صدقه از امام باقر (ع):

«من دان الله بالرأي، لم يزل دهره في ارتماس؛ آن کس که با ملاک قرار دادن نظر خود به خدا تقرب جست، پیوسته روزگارش در تباهی است»^۲ و روایات دیگر. با این توضیح که اجتهاد قول به رأی و تقلید عمل به رأی می‌باشد.

۱. الفصول، ص ۴۱۱.

۲. وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۱۱.

مناقشه در دلیل اول

مراد از رأی، عمل به رأی نفسی شهبوانی، مانند قیاس، استحسان و مصالح مرسله مورد اعتماد عامه است و مراد از آن، چیزی که از کتاب و سنت گرفته شده باشد، نیست؛ زیرا رأی نیست و اطلاق رأی بر آن - اگر باشد - مجاز است.

مؤید آن، بلکه دلیلش اخباری است که در تفسیر «رأی» و جواز عمل به آنچه در کتاب و سنت اصلی دارد، می‌باشد. این، دلیل تقابل آن دوست نه تداخلشان. مانند فرمایش نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :

«إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْيَتْهُمْ السُّنَنُ أَنْ يَحْفَظُوهَا؛ از اصحاب

رأی بر حذر باشید. این افراد غافل و جاهلند از اینکه سنت را حفظ کنند»^۱.

نیز فرمود:

«استغنوا بجهلهم و تدابيرهم عن علم الله، و اکتفوا بذلك عن رسله، و

القوام بأمره، و قالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا؛ با جهل و تدبیرشان، از

علم خدای تبارک و تعالی و رسولانش و قائمان به امرش بی‌نیاز شدند و

گفتند: چیزی نیست، مگر اینکه عقل‌های ما آن را درک کرده است»^۲.

و روایت ابن مسکان از حیب که گفت:

«قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: ما أحد أحب إلي منكم، إنَّ الناس سلکوا

سبلا شتى، منهم من أخذ بهواه، و منهم من أخذ برأيه، و إنَّكم أخذتم

بأمر له أصل؛ امام صادق عليه السلام به ما فرمود: هیچ کس نزد من محبوب‌تر از

۱. مستدرک الوسائل، باب ۶ از ابواب صفات القاضي، ح ۸.

۲. وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات القاضي، ح ۳۲.

شما نیست، مردم هر کدام راهی برای خود برگزیدند، گروهی دنبال هوی نفس رفتند و بعضی به رأی خود عمل کردند، ولی شما دنبال چیزی رفتید که برای آن اصل و ریشه‌ای وجود دارد^۱ یعنی: کتاب و سنت.

مخفی نماند که کلمه «الناس» در اصطلاح ائمه علیهم‌السلام، عامه هستند. که این مطلب با جستجو در روایات مختلف، آشکار می‌شود. این همان است که از آن به «اجتهاد در مقابل نص» تعبیر می‌شود و غیر از اجتهاد از نص است.

دلیل دوم

روایاتی که بر وجوب فراگرفتن از ائمه علیهم‌السلام و منع گرفتن از غیرشان، دلالت دارد. توضیح اینکه: اجتهاد، فرا گرفتن احکام از غیر اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد و فرا گرفتن عامی از مجتهد، گرفتن از غیر ایشان علیهم‌السلام است.

مناقشه در دلیل دوم

این اخبار نیز در مقابل عامه است؛ کسانی که برای فرا گرفتن احکام شرع بر درگاه غیر اهل بیت علیهم‌السلام رفتند و این، در مقابل مجتهدی که خود را شب و روز برای تنقیح اخبار رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام و تمیز صحیح از غیر صحیح و ترجیح متعارض‌ها و مانند آن، به زحمت می‌اندازد، نیست.

پس آن، فرا گرفتن از معصومین علیهم‌السلام و عامی از مجتهد در آنچه از معصوم به او رسیده، می‌باشد. بنابراین، راه مجتهدان، راه زراره و یونس بن عبدالرحمن و عمری و کسانی است که ائمه علیهم‌السلام به فراگرفتن از ایشان امر فرموده‌اند.

۱. وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۳۱.

مؤید آن، دستور ائمه عليهم السلام به ما، مبنی بر تفریع فروع از اصولی است که ایشان به ما القا کرده‌اند، مانند روایتی که ابن ادریس - در آخر سرائر - از کتاب هشام بن سالم از امام صادق عليه السلام روایت می‌کند که فرمود:

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا؛ بر ما است که اصول را برای شما بیان کنیم و بر شما است که مسائل (مختلف) را از اصول بیرون آورید».^۱

و روایتی که از کتاب احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی از امام رضا عليه السلام است که فرمود:

«علينا إلقاء الأصول، و عليكم التفریع؛ بیان کردن اصول، بر عهده ما و تفریع فروع بر عهده شماست».^۲

در روایت ابو حیون - غلام امام رضا - از آن حضرت عليه السلام است که فرمود:

«من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم؛ کسی که متشابه قرآن را به محکم آن ارجاع دهد، به راه راست راهنمایی شده است»^۳ و احادیث بسیار دیگری که در ابواب مختلف آمده است.

۱. وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۵۱.

۲. همان، ح ۵۲.

۳. همان، باب ۹ از ابواب صفات القاضی، ح ۲۲.

دلیل سوم

به صورت متواتر روایت شده است که:

«حلال محمد ﷺ حلال أبدا إلى يوم القيامة، و حرامه حرام أبدا إلى

يوم القيامة؛ حلال محمد ﷺ تا روز قیامت، حلال است و حرام او تا روز

قیامت حرام است»^۱.

توضیح اینکه: اجتهاد تغییر می‌کند، پس اگر واقعا، دگرگونی از حلال به حرام باشد، اجتهاد دوم و تقلیدش جائز نیست و اگر به عکس باشد، اجتهاد اول و تقلیدش جائز نیست و این اجتهاد، شأنش اینست که حجت نمی‌باشد.

مناقشه در دلیل سوم

مناقشه نقضی: اگر اخباریان از احادیث، حکمی را بفهمند و بعد از مدتی و مراجعه دوباره، غیر آن را بفهمند - کما اینکه برایشان متعارف است، خصوصا در اخبار متعارضی که وجوه جمع متعدد دارند - پس آیا فهم اول حلال است یا دوم و در هر دو صورت، فهم دیگر حرام می‌باشد که جواب از آن، جواب از دو اجتهاد مختلف و متعاقب می‌باشد.

مناقشه حلّی: مقصود از این روایت متواتر: یا اینست که دین اسلام قابل نسخ نمی‌باشد - آنطور که ظاهر است - بلکه آخرین دین بوده و مانند دین حضرت موسی و عیسی علیهم السلام منسوخ، نمی‌باشد. یا مراد از حلال و حرام، حلال و حرام واقعی است که آن ردّی بر مصوبه قائلان به اینست که: احکام خدای متعال تابع آراء مجتهدان است.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸، باب البدع و الرأی، ح ۱۹.

مقصود، حلال و حرام ظاهری نیست. بنابراین راه‌گریزی از کثرت تعاقب آن دو، در حالی که به حسب اختلاف مواردشان و اختلاف اصول و ادله جاری در آنها، مختلف هستند، باقی نمی‌ماند. مثلاً اگر انسانی، گوشتی را در دست مسلمانی بیابد، آن گوشت محکوم به حرمت است. پس اگر بینه شرعی بر میته بودن آن قائم شد، به حرمت حکم می‌شود. اگر بعد از آن به علم قطعی ثابت شد که تذکیه شده است، حلال می‌باشد. برای آن نظائر بسیاری در هر زمان و مکانی وجود دارد. این بحث در اصول، هنگام سخن از جواز جعل امارات و طرق غیر علمی، بسیار مورد بررسی قرار گرفته است.

دلیل چهارم

نصوص مستفیضه، بلکه نصوصی که نزدیک به تواتر است و بر این دلالت دارد که هر واقعه‌ای، حکمی در کتاب و سنت دارد. مانند روایت امام باقر علیه السلام که فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَ فِي كِتَابِهِ وَ

بَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ خدای تبارک و تعالی آنچه را امت بدان نیاز دارد، رها

نکرده و در کتابش ذکر کرده و برای رسولش صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تبیین نموده است»^۱ و

موارد بسیار دیگر.

توضیح اینکه: اجتهاد و تقلید از مجتهد، در کتاب و سنت حکمی برایشان ذکر نشده و روایات، بر عدم وجود این دو مورد تصریح دارند.

مناقشه در دلیل چهارم

اولاً: روایاتی رسیده که دین کامل می‌باشد، لیکن در نزد اهل بیت علیهم السلام پنهان شده

است. مانند روایت حضرت ابوالحسن علیه السلام که فرمود:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۹، باب الردّ الی الکتاب و السنّة، ح ۲.

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهٖ حَتَّىٰ أَكْمَلَ لَهُ جَمِيعَ دِينِهِ ... وَ إِنَّهَا مَخْبِيَّةٌ عِنْدَ أَهْلِ بَيْتِهِ؛ خدای تبارک و تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد، مگر بعد از اینکه همه دینش را برای او کامل گردانید ... و آن در نزد اهل بیتش پنهان است»^۱ و روایات دیگر.

ثانیا: معنای اینکه هر حکمی در کتاب و سنت می باشد، این نیست که هر کس آن حکم را می فهمد و عامه مردم می توانند از کتاب و سنت استنباط کنند؛ زیرا آن منافاتی ندارد با اینکه افراد معدودی کتاب و سنت را بفهمند. مؤید این سخن، آیه شریفه است که می فرماید: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ و راسخان (ریشه داران) در دانش^۲ و روایاتی که بیان می کنند: در قرآن محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عزیمت و رخصت و امور دیگری است که هر کسی، آنها را نمی فهمد.

همچنین روایاتی که دلالت دارد بر اینکه حدیث اهل بیت (ع)

«صَعِبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ [إِلَّا يَعْرِفُهُ] إِلَّا مَلِكٌ مَّقْرَبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مَّرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ؛ حدیث ایشان سخت و دشوار است و آن را جز فرشته مقرب، یا پیامبر مرسل یا بنده ای که خدای متعال قلبش را برای ایمان آزموده است، تحمل نمی کند (نمی شناسد)»^۳ یا: «لَا يَحْتَمِلُهُ مَلِكٌ مَّقْرَبٌ ...؛ فرشته مقرب تحمل نمی کند»^۴.

۱. بحار الأنوار، ج ۲۶ ص ۳۴، باب ۱ از ابواب علومهم (ع)، ح ۵۶.

۲. سوره آل عمران، آیه ۷.

۳. مستدرک الوسائل، باب ۳۲ از ابواب الأمر و النهی، ح ۲۲.

۴. وسائل الشیعة، باب ۸ از ابواب صفات القاضی، ح ۵۶.

و روایاتی که می‌گوید: «لا یكون الرجل منكم فقیها حتی يعرف معاریض کلامنا؛ کسی از شما فقیه نمی‌باشد مگر اینکه مفهوم سخن ما را بشناسد»^۱ و روایاتی که دلالت می‌کند بر اینکه، هر کسی نمی‌تواند کل قرآن و سنت را بفهمد و متعارض‌هایش را پاسخ دهد و مقصود از متشابهاتش را بیان کند و به محکّمات ارجاع دهد و ...

دلیل پنجم

آیاتی که از عمل به غیر علم، نهی می‌کند مانند آیه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن^۲ و آیه: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ در واقع، گمان در [وصول به] حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند^۳ و غیر این دو. توضیح اینکه: عمل به اجتهاد و تقلید مجتهد، هر دو عمل به غیر علم است.

مناقشه در دلیل پنجم

اولاً: آن، عمل به علم است برای علم به حجیت دو طریق اجتهاد و تقلید به حسب ادله سابق برای هر کدام از آن دو و معنای علم، فقط علم وجدانی به احکام شرعی به طور مستقیم نیست، بلکه علم به حجیت را نیز شامل می‌شود. ثانیاً: دو طریق اجتهاد و تقلید، تخصیصاً از فرض اینکه هر دو غیر علم باشند، خارج هستند. مانند خروج خبر واحد، بینه عادل، قول ذو الید، یمین، اقرار و مانند آن از عمومات حرمت عمل به غیر علم و خروج آن دو، به ادله‌ای است که سابقاً ذکر کردیم.

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۴، باب ۲۶ فی أنّ حدیثهم بالتّمسک صعب مستصعب، ح ۵.

۲. سوره اسراء، آیه ۳۶. ۳. سوره یونس، آیه ۳۶.

دلیل ششم

جائز دانستن عمل به غیر علم، موجب تسهیل عذر، برای یهود و نصارا و سایر ادیان باطل است؛ زیرا ادعا می‌کنند که با معتقداتشان، برایشان ظن حاصل می‌شود.

مناقشه در دلیل ششم

آن، قیاس مع الفارق است؛ زیرا تقلید ایشان، در اصول دین و تقلید ما، در فروع دین است و ما به کفایت غیر علم، در اصول دین قائل نیستیم و این لازم، بر فرض اکتفاء به غیر علم در اصول دین مترتب می‌شود. مضافا اینکه همین اشکال، در تفقه مجتهد نیز وارد می‌شود.

دلیل هفتم

اجتهادات، به اختلاف اذهان، استعدادات، آراء، زمان‌ها، احوال و مانند آن مختلف می‌شود و غیر منضبط است. پس چگونه شرع، از امری غیر منضبط که - گاهی یا بیشتر اوقات - منجر به حکم به متناقضات می‌شود، کمک می‌گیرد؟!

مناقشه در دلیل هفتم

اولا: در عمل به اخبار - بدون اجتهاد و تقلید - نیز این لازم، مترتب می‌شود؛ زیرا فهم‌ها مختلف و استعدادها متفاوت و احوال متغیر است. پس کسی، از خبری وجوب می‌فهمد و نفر دوم، استحباب و از روایتی در حالتی، حرمت و در حالتی دیگر، حلیت فهمیده می‌شود.

ثانیا: ادله در نزد ما، منضبط هستند و آنها کتاب و سنت و عقل و اجماع و سیره قطعی - که به سنت یا اجماع بازگشت می‌کند - می‌باشند.

ثالثا: این لازم، باید باشد. پس مادامی که حجت بر اعتبار اجتهاد و تقلید، قائم است، بر آن دو - به همراه لوازمی که بر آنها مترتب می‌شود - ملتزم می‌شویم. آیا مثل آن، در حجیت خبر واحد، حجیت بینة، حجیت یمین، حجیت اصل طهارت و استصحاب و آنچه که احکام متناقض را از حجیتشان زیاد می‌کند، لازم نمی‌آید؟

دلیل هشتم

مجتهدین گاهی به قیاس و استحسان و مصالح مرسله عمل کرده و عمل به اخبار ائمه علیهم‌السلام را رها می‌کنند.

مناقشه در دلیل هشتم

اولا: عمل مجتهدان به طور کلی اینگونه نیست. چگونه ممکن است و حال آنکه ایشان بر تأسیس اصلی که آن را در ابواب مختلف فقه، تبعیت می‌کنند یعنی اصالت حرمت عمل به غیر علم مگر آنچه با دلیل خارج شود، اتفاق دارند؟ چگونه به قیاس و نظایرش که عمل به آن قطعا حرام است، عمل می‌کنند؟

آری، گاهی مجتهدان به تنقیح مناط عمل و شرط می‌کنند که: موجب اطمینان باشد و آن غیر قیاس است؛ زیرا قیاس، تعدی حکم از جزئی به جزئی دیگری است که جامعی بین آن دو در لسان دلیل و عرف نمی‌باشد در حالی که تنقیح مناط، تعدی حکم با وجود جامع عرفی است، به طوری که عرفا این همان است و در تنقیح مناط - همانطور که بر کسی که به درون کلماتشان مراجعه کند، روشن می‌شود - بر عدم فهم خصوصیت یا فهم عدم خصوصیت اعتماد می‌شود.

مضافا اینکه اگر برخی موارد تنقیح مناط جزء قیاس است - آنگونه که ادعا شده - دلیلی بر عدم حجیت اصل اجتهاد نمی باشد؛ زیرا ثابت شده که جزئی، نه کاسب و نه مکتسب می باشد.

ثانیا: آنها، اخباری که به ائمه (ع) منسوب است و حجیت آنها با دلیل، ثابت نشده است - و نه روایات صحیح و موثق و حسن - را ترک می کنند. مانند اخبار افراد مجهول یا کسانی که در عقاید و اخلاقشان مطعون هستند و مواردی که شارع ما را به آنها ملزم نکرده است. این، با مراجعه به کتب مجتهدین آشکار می شود.

دلیل نهم

روش اخباریان با احتیاط موافق تر است؛ زیرا آن، اخذ به علم و یقین است به خلاف روش مجتهدان.

مناقشه در دلیل نهم

اولا: سؤال می کنیم: روش اخباریان که موجب علم می شود و روش مجتهدان که مبتنی بر غیر علم است، چیست؟

اگر روش اخباریان، عمل کردن به هر حدیثی است که از معصوم (ع) بدون ملاحظه کردن ناقل و ثقه بودن و نبودن او و عدم ملاحظه عام و خاص، مطلق و مقید، متعارضین، وجوه ترجیح و مانند آن است، پس اعتماد بر غیر علم می باشد؛ زیرا علمی وجدانی نیست و شارع ما را به اخذ و عمل به چنین چیزی امر نکرده است، بلکه به عکس آن، امر کرده است، آنجا که فرمود: «لا عذر لأحد من موالینا في التشکیک فیما یرویه عنا

ثقاتنا؛ عذری برای هیچ یک از موالیان ما، در تشکیک در آنچه ثقات ما از ما روایت می‌کنند، باقی نمی‌ماند^۱ و مانند آن.

و اگر روش مجتهدان، عمل کردن به علم وجدانی یا علمی - یعنی علم تنزیلی - است که این مامور به است و از معصومین علیهم‌السلام رسیده است و با دقت در آثار وارده و عرضه آنها بر کتاب و سنت - که به عرضه بر آن دو امر شده‌ایم - و تمیز عمومات از خصوصات، مطلقات از مقیدات، متعارض‌ها، کیفیت جمع و ترجیح بین آنها، فهمیده می‌شود، اعتماد بر علم است. پس این، اعتماد بر علمی است که یا وجدانی است یا تنزیلی که قطعاً از سوی اهل بیت علیهم‌السلام به آن امر شده است.

ثانیا: اگر منظور، لزوم تبعیت علم، حتی در صورت انسداد آن باشد، این چیزی است که حتی اخباریان به آن ملتزم نشده‌اند؛ زیرا آن یا مستلزم تکلیف به ما لا یطاق یا ارتفاع همه تکالیف است.

توضیح اینکه: عوام غالباً، نمی‌توانند تحصیل علم کنند، پس آن - بر مبنای انسدادی - برای ایشان انسداد است.

ثالثاً: ادله تقلید از کتاب و سنت و اجماع و عقل و بنای عقلاء که گذشت، آن را علمی قرار می‌دهد. پس تخصصاً خارج از این استدلال است؛ زیرا این دلیل اخباریان، بر اصل عملی - که اصل است، در جایی که دلیل نباشد - متکی است. اگر مراد از آن، لزوم اتباع علم در حال انفتاح آن باشد، که اصولیان با آن مشکلی ندارند.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۴۰.

دلیل دهم

سیره مستمره بین اصحاب ائمه علیهم السلام این بود که به احادیثی که به ایشان می‌رسید، بدون تأمل یا جستجوی معارض یا مخصّص، عمل می‌کردند و برای عمل به اخبار به فراگیری علوم و مقدمات نیازی نداشتند.

کسانی که از اصول چهارصدگانه‌ای که اصحاب ائمه علیهم السلام نوشته و جمع کردند، چیزی در نزدشان بود، به مجرد ملاحظه حدیث در اصل مورد اعتماد، به آن عمل می‌کردند. این دلیلی بر بطلان اجتهاد و تقلید یا عدم لزوم آن دو می‌باشد.

مناقشه در دلیل دهم

جواب اینست که حاضران در زمان خطاب، در استفاده از احکام از دو چیز مهم یعنی سند و دلالت بی‌نیاز بودند.

اما وجه عدم نیاز به سند اینست که آنها با شنیدن روایت - بدون واسطه یا واسطه‌های کم و قرائن حالیه دیگر - علم یا اطمینان پیدا می‌کردند؛ امری که در نزد ما وجود ندارد.

و علت بی‌نیازی به دلالت اینست که: قرائن حالیه و اسلوب‌های کلام در آن عرف، غالباً برای اهل آن زمان، ظاهر و بر دیگران در زمان‌های دیگر - در بیشتر موارد - مخفی بوده‌اند. مگر به کمک اصالت عدم نقلی که در باب دلالت لفظیه، اماره می‌باشد.

این به علاوه شایعات و تحریف و تصحیف در احادیث اهل بیت علیهم السلام و کثرت مخصّص و مقید است که برایشان اتفاق می‌افتاده؛ چیزی که در زمان معصومان علیهم السلام نبوده است. پس مصالح اقتضا می‌کرده که عام در برهه‌ای از زمان باقی بماند و سپس مخصّص آن ذکر شود. بنابراین حاضر مشافه، عام را بدون مخصّص

دریافت می‌کرد و بدون واسطه به آن عمل می‌نمود. اما چگونه برای ما، بعد از آگاهی از وجود مخصّص‌های بسیار - برای عمومات عقلا و عرفا جائز است که به عام قبل از جستجوی از مخصّص عمل کنیم؟

نمونه و مثال

برای اینکه واقعیت امر روشن‌تر شود، مثالی که از صاحب المناهل رحمته الله نقل شده، را به صورت خلاصه بیان می‌کنیم: اگر مثلاً حدیثی برسد که می‌گوید: اگر در ماه رمضان، افطار کردی، یک بنده آزاد کن، یا شصت مسکین را اطعام کن یا دو ماه پشت سر هم روزه بگیر. استفاده حکم شرعی از این مطلب، نیازمند اموری است:

- ۱- شناخت اجمالی و شرعی حجیت خبر واحد.
- ۲- شناخت اینکه این خبر، از اخباری است که شرعا حجت می‌باشد.
- ۳- تحصیل حجت شرعی بر جواز عمل به آن، قبل از جستجوی مخصّص یا مقید.
- ۴- در صورت عدم، به جستجو از مخصّص یا مقید نیازمند است.
- ۵- تحصیل حجّت شرعی بر مقدار فحص، که آیا باید تا حصول علم به عدم یا اطمینان به عدم یا یأس یا ظن باشد؟
- ۶- آیا «اذا» مفید عموم است یا نه؟
- ۷- آیا امر به آزاد کردن (اعتاق) مفید و خوب است یا نه؟
- ۸- آیا آزاد کردن مطلق رقبه (بنده) کفایت می‌کند یا مخصوص مؤمن است؟
- ۹- مراد از مسکین چیست؟
- ۱۰- آیا مراد از شهرین: قمری است یا شمسی یا اعم؟ و حکم تلفیق چیست؟

۱۱- مراد از تتابع چیست؟

۱۲- مقصود از اطعام چیست؟ و به چه اندازه باید باشد؟

۱۳- آیا اطعام، شامل اطفال هم می‌شود یا نه؟

۱۴- شرایط این روزه چیست؟

۱۵- آیا با توبه این حکم برداشته می‌شود؟

و امور بسیار و محفوف به کلام دیگر. پس کسی که مجتهد نیست - یعنی نمی‌تواند حجت شرعی بر این امور بیابد - چگونه می‌تواند از این حدیث استفاده و به آن عمل کند؟ و آیا سخن غیر مجتهد، سخن بدون علم نیست که در قرآن کریم از آن نهی شده است، آنجا که می‌فرماید:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۱

دلیل یازدهم

اگر عمل به احکام شرعی، متوقف بر یادگیری علوم، اجتهاد و سعی بالغ باشد، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام بیان می‌کردند و این از مواردی است که اگر دلیلی بر آن بود، قطعاً آشکار می‌شد. پس عدم وجود، دلیل بر عدم است.

بلکه چه بسا گفته می‌شود: ترک استفصال و اطلاق، در اخبار وجوب عمل به احادیث صحیح رسیده از ایشان عَلَيْهِمُ السَّلَام، دلیل بر عدم وجوب است.

مناقشه در دلیل یازدهم

اولاً: در روایات، شواهد متعددی بر اینست که احادیث رسیده از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام را هر کسی نمی‌فهمد و از آنها کسی جز علماء استفاده نمی‌کند، همانطور که خود

۱. سوره اسراء، آیه ۳۶.

فرمودند: «حدیثنا صعب مستصعب»^۱ و روایت: «لا یكون الرجل منکم فقیها حتی یعرف معاریض کلامنا»^۲ و روایات دیگری که از آنها فهمیده می‌شود، برای کلام ایشان، مفاهیم و صعوباتی است که هر کسی نمی‌تواند به هر حدیثی که از ایشان رسیده - بدون علم و فحص - عمل کند.

ثانیا: اخذ به احادیث، جز به این مقدمات حاصل نشود. پس اینها، مقدمات وجود هستند که پیوست و پیمودن آنها - مانند سایر مقدمات وجود در بقیه واجبات - واجب است. پس همانطور که ائمه طاهرين علیهم‌السلام، در ترک ذکر مقدمات وجود برای احکام شرعی بر عقل و سیره عقلاء، اعتماد کردند، ما نحن فیه نیز همینگونه است.

ثالثا: در گذشته گفتیم که اخذ به احادیث در زمان ائمه علیهم‌السلام به این مقدار زیاد از مقدمات نیاز نداشت؛ زیرا وسایلی که به وسیله آنها بتوان صحت حدیث و تفسیر و وجوه جمع بین متعارضات و مانند آن را کشف کرد، با اینکه به علاوه اینکه ائمه به آن امر کرده بودند - کما اینکه در اخبار تعارض و غیر آن می‌باشد - وجود داشت.

آری، رنج بسیار کشیدن در خواندن اصول، علم رجال، حکمت و منطق تا جایی که یگانه در این علوم باشد، واجب نیست و آنچه که برایش، در جهات مختلف حدیث اطمینان‌آور باشد، کافی است.

دلیل دوازدهم

برخی برای قول اخباریان، به بعضی روایات روزه ماه رمضان استدلال کرده‌اند. مانند صحیح ابو ایوب خزّاز از امام صادق علیه‌السلام که فرمود:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، کتاب الحجّة، باب فی أنّ حدیثهم علیهم‌السلام صعب مستصعب، ح ۳.

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۴، باب ۲۶ فی أنّ حدیثهم علیهم‌السلام صعب مستصعب، ح ۵.

«إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ، فَلَا تُؤَدُّوا بِالْتِظَنِّي؛ (روزه) ماه

رمضان، واجبی از واجبات است پس به گمان اعتماد نکنید».^۱

مانند آن، روایتی در مستدرک از تفسیر عیاشی از ابو خالد واسطی از امام باقر (ع) از

پیامبر اکرم (ص) که فرمودند:

«و هذا الشهر المفروض رمضان، فصوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته، فإذا

خفي الشهر فأتّموا العدة شعبان ثلاثين، و صوموا الواحد و الثلاثين؛

این ماه که روزه آن واجب می‌باشد، رمضان است. با رؤیت هلال آن، روزه

بدارید و روزه بکشاید. پس اگر ماه پنهان شد، ماه شعبان را سی روز قرار

دهید و روز سی و یکم را روزه بگیرید».^۲

از شیخ مفید (ع) در الرسالة العددية از حسن بن نصر از پدرش از ابوجعفر از پیامبر

اکرم (ص) روایت کرده که فرمودند:

«و شهر رمضان منها - يعني من الأشهر - مفروض فيه الصيام، فصوموا

للرؤية، فإذا خفي الشهر فأتّموا ثلاثين يوماً؛ و ماه رمضان از آنهاست -

یعنی از ماه‌هاست - که روزه در آن واجب است. پس با رؤیت هلال روزه

بگیرید و اگر ماه پنهان شد، سی روز را کامل کنید».^۳

تقریب استدلال به آن، اینطور است که: ظاهر آن، تعلیق عدم جواز گمان و لزوم

تحصیل علم - و لو تنزیلی - بر اینست که روزه ماه رمضان واجب است. پس از آن

۱. وسائل الشیعة، باب ۳ از ابواب احکام شهر رمضان، ح ۱۶.

۲. مستدرک الوسائل، باب ۳ از ابواب احکام شهر رمضان، ح ۲.

۳. همان، ح ۸.

فهمیده می‌شود - به نص تعلیل - که انجام دادن هر فریضه‌ای با گمان جائز نیست و تقلید، ظن است و جائز نمی‌باشد.

مناقشه در دلیل دوازدهم

اولاً: عده‌ای در باب روزه، قائل به جواز احتیاط شده‌اند - که بعید نیست - پس اگر استدلال در روزه باطل شد، استدلال در غیر آن به طریق اولی باطل می‌شود؛ به جهت استهجان خروج مورد.

ثانیاً: آیا استدلال کننده، حکم را به روزه واجب دیگری غیر ماه رمضان می‌کشاند. مثل اینکه نذر کند که در ماه رجب روزه بگیرد. پس آیا مستدلّ به عدم جواز احتیاط در اول و آخرش ملتزم می‌شود تا از آن به سایر واجبات تعدی کند؟

ثالثاً: ظاهر این روایات، فقط عدم جوار اعتماد بر «گمان» به اینکه روزه را به نیت ماه رمضان انجام دهد است، نه احتیاط. مؤید آن، واقع شدن در سیاق روایاتی است که در ردّ بر عامه رسیده است؛ کسانی که به نیت رمضان با اعتماد بر حکم فاسق یا شاهد غیر ثقة و مانند آن، روزه می‌گیرند.

جمعی از متقدمان و متأخران، به جواز روزه یوم الشک به نیت اینکه اگر رمضان بود که هیچ و الا از شعبان است، قائل شده‌اند. از آن جمله است: شیخ طوسی در الخلاف و المبسوط، ابن حمزه، علامه حلی، شهید و نیز در مهذب الأحكام سبزواری و موسوعه الفقه و ...

بنابراین، عدم تمامیت استدلال به این روایات، بر عدم جواز احتیاط یا عدم صحت آن - مطلقاً - از وجوه متعدد، آشکار می‌شود.

ادله دیگر و جواب آنها

ادله دیگری هم هست که برخی آنها را ذکر کرده‌اند و چون آنچه گفتیم، کفایت می‌کند یا بیشتر آن ادله به مواردی که ذکر کردیم، برمی‌گردد از یادآوری آنها خودداری کردیم. مثل استدلال استرآبادی در الفوائد المدنیة: «شریعت سمحه و سهله، چگونه مبتنی بر استنباط‌های صعب و مضطرب می‌باشد؟» و «مسلکی که با اختلاف اذهان و احوال و اشخاص، مختلف می‌شود، صلاحیت این را ندارد که خدای متعال، مناطی برای احکام مشترک بین امت تا روز قیامت قرار دهد» و عبارت دیگر.

جواب: - به علاوه جواب‌های حلی دیگر - این اشکالات با عمل خود اخباریان نقض می‌شود. مسلک مجتهدان نسبت به مسلک اخباریان کمترین اختلاف را دارد؛ زیرا اگر فهم صد مجتهد با هم اختلاف بیابد، به طریق اولی اختلاف فهم همه مکلفان بیشتر است و اخباری معتقد است که هر مکلفی، باید در احکام، فقیه باشد ولو با تقلید در مقدمات. به نظر می‌رسد که این مقدار - از نظر دلیل و جواب - کافی باشد.

نتیجه استدلال‌ها و مناقشات

از همه آنچه گفتیم، آشکار می‌شود که نزاع اخباری و اصولی، غالباً نزاع لفظی است نه لَبّی. پس فقیه اخباری و فقیه اصولی، هر دو احکام را بر یک روش استنباط می‌کنند. اگر کسی جواهر الکلام فقیه اصولی را با الحدائق فقیه اخباری ملاحظه کند، خواهد دید که هر دو بر اساس یک روش، احکام شرعی را از ادله شرعی استنباط کرده‌اند.

آری، بین آن دو در برخی مبانی و کیفیت استدلال و مانند آن اختلاف است که این بین خود فقهای اخباری نیز وجود دارد.

پیرامون عمل به احتیاط

احتیاط چیست و محتاط کیست؟

احتیاط یا آنست که هر آنچه احتمال می‌دهد، بدان امر شده را، انجام دهد. چه جمع باشد، مانند جمع بین قصر و تمام در شک در مکلف به یا انجام دادن آن به تنهایی، مانند شبهه بدوی حکمی قبل از فحوص، مثل وجوب صله رحم. و یا معنای احتیاط اینست که آنچه احتمال می‌دهد در صحت مأمور به دخیل باشد را به انضمام غیرش به عنوان جزء، مانند جلسه استراحت یا شرط، مانند وضو بعد از دخول وقت به نیت آن نماز، انجام دهد. این می‌خواهد فعل باشد - همانطور که ذکر شد - یا ترک باشد مانند ریا و عجب مقارن عمل.

وجه اینکه عمل احتیاطی صحیح و مجزی است، اینست که با آن عمل احتیاطی، قطع به انجام مأمور به حاصل می‌شود و در اجزاء و سقوط تکلیف بیشتر از این را نمی‌خواهیم و بر این قطع، امان از عقوبت مترتب می‌شود؛ زیرا آن فرع قطع به اتیان مأمور به است.

بعضی بزرگان با واو عطف برای آن دو، دو مترادف ذکر کرده‌اند که ظاهراً مراد، عطف توضیحی و تفسیری است.

وجه انحصار طرق، در این سه راه

اما وجه انحصار ادای تکلیف در این سه راه، عدم دلیل بر اجزاء غیر آنست و آن به عنوان دلیل عدم حجیت کفایت می‌کند؛ زیرا شک در حجیت، موضوع عدم حجیت است و به عبارت دیگر: احتمال مخالفت عمل - از غیر این راه‌های سه‌گانه - با واقع است

و با این احتمال، مؤمنی وجود ندارد.^۱ پس استخاره، رؤیا، جفر، رمل، قول عرفا، آراء فلاسفه، قیاس، مصالح مرسله، استحسان و مانند آن، نه حکمی را ثابت می‌کند و نه تکلیفی را ساقط می‌نماید.

مساله حجّیت قول معصوم در رؤیا برای کسی که ایشان را در خواب ببیند، به جهت فرمایش پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که: «من رأني في منامه فقد رأني، لأنّ الشيطان لا يتمثل في صورتی؛ کسی که در خوابش مرا ببیند، خود مرا دیده است؛ زیرا شیطان به صورت من در نمی‌آید»^۲، یا حجّیت مطلق رویای مؤمن در آخرالزمان، دارای روایاتی است که یا سند و دلالت و یا هر دو ضعیف هستند یا کلاً از دلالتش دست برداشته‌اند و بسیار با واقع و ادله مورد اعتماد دیگر مخالف است. در اصول به تفصیل، بطلان این امر و توجیه روایات رسیده، مورد بررسی قرار گرفته است.

در جواب برخی پژوهشگران عصر ما که گفته‌اند: یک روایت با سند تمام در این باب نیافته‌اند، می‌گوییم: برخی روایات، تامّ السند هستند، مثل آنچه در بحار الانوار از کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت کرده که حضرت فرمود: «رأى المؤمن و رؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوة؛ رأی مؤمن و خواب دیدنش در آخر الزمان، بر هفتاد جزء از اجزاء پیغمبری است»^۳.

۱. ان شاء الله در تّمه دوم - پس از بحث از احتیاط در آخر این مسأله - دوره دیگر که قسیم اجتهاد و تقلید و احتیاط هستند، بیان می‌شود که برخی آن دورا ذکر کرده‌اند و به اذن الله نقاش در آن دو خواهد آمد.

۲. أمالی الشيخ الصدوق، مجلس پانزدهم، ح ۱۰.

۳. الکافی، ج ۸، ص ۹۰، ح ۵۸.

علامه مجلسی رحمته الله علیه این مسأله را در بحار مطرح و مورد بررسی بسیار قرار داده است.^۱

عمل به احتیاط و مهم‌ترین اشکالات بر آن

در اینجا، ایرادات مهمی که بر صحت عمل به احتیاط وارد شده و جواب آنها را به صورت جامع و مختصر بیان کنیم. البته برخی علما در این مسأله زیاد اطاله داده‌اند و نقض و ابرام‌هایی آورده‌اند که آن را از یک مسأله فقهی خارج و به مسأله‌ای کلامی و فلسفی تبدیل کرده است.

به یاری خدای متعال می‌گوییم: احتیاط از نظر صورت‌های عقلی، به اقسامی تقسیم می‌شود:

احتیاط مذموم

اول: احتیاط با علم وجدانی به حکم شرعی. مانند کسی که علم قطعی - به طریق تشرف یا غیر آن - به وجوب نماز ظهر و نه جمعه پیدا کرده است و بخواهد احتیاطاً بین آنها جمع کند. یا کسی بخواهد بین انجام چهار رکعت نماز ظهر و پنج رکعت جمع کند؛ با اینکه می‌داند، نماز ظهر چهار رکعت است نه پنج رکعت.

شکی نیست که این قسم، لغو است و نه احتیاط در آن، اطاعت نامیده نمی‌شود و نه رجاء اطاعت است و نه برانگیخته شدن از آن، برانگیخته شدن از امر مولا و نه احتمال امر اوست. شاید اصلاً قصد اطاعت در آن متمشی نشود، مگر برای غیر ملتزم به موازین عقلی و عرفی، مانند شخص وسواسی که در وجدانیاتش شک می‌کند و خارج از مسیر بحث می‌باشد.

۱. بحار الأنوار، ج ۵۸، باب ۴۴، حقیقة الرؤیا و تعبیرها، ح ۴۰.

احتیاط ممدوح

دوم: احتیاط با عدم علم وجدانی به حکم شرعی. این قسم هشت صورت دارد: یا می‌تواند - با حجت - امثال تفصیلی کند یا نمی‌تواند و بنابر هر دو صورت، یا احتیاط مستلزم تکرار است یا نیست و بنابر چهار صورت: یا احتیاط در عبادت است یا غیر عبادت. الآن به بیان این صورت‌های هشتگانه و مثال‌های آن می‌پردازیم و ان شاء الله بعد از فراغت از آن، به بررسی احتیاط در انشائیات از عقود و ایقاعات و مانند آن دو مثل ایمان، نذور، شهادت دادن، قذف و احتیاط در توصلیات صرف، مانند تطهیر متنجسات و ... مشغول می‌شویم.

صورت‌های هشتگانه احتیاط

صورت اول: احتیاط همراه با تمکن از امثال تفصیلی که مستلزم تکرار در عبادت است، مانند جمع بین قصر و تمام، برای مجتهد متمکن از تحصیل حجت بر یکی از آن دو، با نظر یا برای مقلد متمکن از تحصیل فتوای فقیه.

صورت دوم: این صورت در غیر عبادت است، مانند جمع بین صیغ نکاح.

صورت سوم: احتیاط همراه با تمکن از امثال تفصیلی که مستلزم تکرار در عبادت نیست، مانند احتیاط در خواندن سوره، یا جلسه استراحت برای متمکن از تحصیل حجت بر حکم.

صورت چهارم: خود این صورت در غیر عبادت، مانند احتیاط در اجرای صیغه نکاح به عربی.

صورت پنجم: احتیاط در عبادت همراه با استلزام تکرار و عدم تمکن از امثال تفصیلی، مانند نماز به چهار جهت در صورت اشتباه قبله.

صورت ششم: خود این صورت در غیر عبادت، مانند جمع بین صیغ نکاح با عدم تمکن از تحصیل حجت بر حکم.

صورت هفتم: احتیاط در عبادت، با عدم تمکن از امثال تفصیلی که مستلزم تکرار در عبادت نیست، مانند جلسه استراحت برای کسی که نمی‌تواند حکم شرعی را تحصیل کند.

صورت هشتم: خود این صورت در غیر عبادت، مانند عربی خواندن صیغه بیع، با عدم تمکن از تحصیل حجت بر حکم تفصیلی.

احتیاط و فروع مورد مناقشه آن

آنچه در مسأله احتیاط پیرامون آن بین بزرگان نقاش بسیار صورت گرفته، سه مورد است که همه در عبادات می‌باشد:

اول: احتیاط در عبادت، با تمکن از امثال تفصیلی و عدم لزوم تکرار.

دوم: احتیاط در عبادت، با عدم تمکن از امثال تفصیلی و لزوم تکرار.

سوم: احتیاط در عبادت، با تمکن از امثال تفصیلی و لزوم تکرار.

اما احتیاط در عبادت، با عدم تمکن از امثال تفصیلی و عدم لزوم تکرار و نیز احتیاط در غیر عبادات چه تکرار لازم باشد و چه نباشد و چه همراه با تمکن از امثال تفصیلی یا بدون آن، کمترین بحث و نقاش را دارد که بعداً مختصراً مورد بررسی قرار می‌دهیم.

موارد سه‌گانه احتیاط

مورد اول و چهار اشکال آن

اشکالات و مناقشاتی که در موارد سه‌گانه مطرح است عبارت‌اند از:

مورد اول: احتیاط در عبادات، با تمکن از امتثال تفصیلی و عدم لزوم تکرار، مانند اجزا، شرایط، موانع و قواطع مشکوک در آن، مثل سوره، جلسه استراحت، طمأنینه در بعضی اجزا، ترك پوشیدن لباس مشکوک، ترك دست بسته نماز خواندن و مانند آن در نماز. عمده اشکالاتی که در احتیاط در آن مطرح شده، چهار اشکال می باشد:

اشکال اول

اگر احتیاط در آن جائز باشد، یادگیری اجزا و شرایط، واجب نیست. تالی باطل است و اول هم مانند آن باطل است.

اما بطلان تالی؛ زیرا ادله ای که بر وجوب یادگیری، مانند آیه نفر و سؤال و ... و نیز روایاتی که بر وجوب تحصیل علم و تفقه و مذمت ترك سؤال و ... دلالت دارند، همه، یادگیری اجزا و شرایط عباداتی که به وسیله آنها ماهیاتش محقق می شود را لازم و واجب می دانند. پس اگر باب احتیاط باز شود، موردی برای این ادله باقی نمی ماند.

جواب: در اصول تحقیق شده است که همه ادله وجوب یادگیری، ارشاد به عدم معذور بودن جاهل ملتفت هستند و وجوب آنها نفسی نیست؛ یا به جهت ابای آن از حمل بر نفسیت یا به جهت عدم ظهورش در آن یا ظهور آن در ارشادیت - با اختلاف ظواهر و مفادات آن - گیری (مقدمی)، مانند وضویی که مقدمه نماز می باشد، هم نیست. که آن به علت عدم مقدمیت بین علم و عمل است.

فقها به ارشادیت یادگیری اجزا و شرایط، موانع و قواطع عبادات در موارد متعددی از فقه اشاره کرده‌اند:

مثال اول: در کتاب صوم تصریح کرده‌اند، کسی که مفطرات را نمی‌شناسد، لیکن می‌داند که روزه‌اش جامع ترک همه مفطرات است، روزه‌اش صحیح می‌باشد و واجبی را ترک نکرده است.

مثال دوم: در حجّ، تصریح کرده‌اند، کسی که تروک احرام را نمی‌شناسد، لیکن می‌داند که احرامش مشتمل بر اجتناب همه تروک است، حجش صحیح است و واجبی را ترک نکرده است. و مثال‌های دیگر.

اشکال دوم

عمل به احتیاط، موجب الغاء قصد وجه معتبر در عبادات - کلا یا جزءا - یا شرط یا وصف یا غایت می‌شود. به این صورت که عبادت یا اجزاء و شرایط آن را به وصف وجوب یا استحباب انجام دهد. یا آن را به خاطر وجوب یا استحبابش انجام دهد. همچنین احتیاط، با قصد تمیز واجب منافات دارد. به این صورت که عبادت و اجزاء و شرایطش را از آنچه مأمور به نیست، تمیز دهد در حالی که با احتیاط، قصد وجه و قصد تمیز امکان ندارد؛ زیرا احتمال دارد که عبادت واجب - مثلا - مجموع نماز با سوره یا بدون سوره باشد.

جواب: دلیلی بر لزوم قصد وجه و تمیز در اصل عبادات وجود ندارد، پس چگونه در اجزاء و شرایطش باشد؟ و اینجا از مواردی است که عدم دلیل در آن، دلیل بر عدم است؛ زیرا جزء یا شرطی که عموم مردم از آن غافل هستند، اگر صحت عبادت مشروط به آن باشد، لازم است که آشکار شود. بنابراین اگر آشکار نشود، از آن کشف

عدم لزوم می‌شود. مانند این مطلب را «اطلاق سکوتی» گفته‌اند و ما نیافتیم و از میان فقهای بی‌شمار، احدی را ندیدیم که گفته باشد، دلیلی شرعی بر لزوم قصد وجه و تمیز عبادات و اعتبار آن در صحتش، یافته باشد. تفصیل مطلب در کتب اصولی مفصل بیان شده است.

اعتراض و جواب

اگر گفته شود: ممکن است که این مورد، مشمول قاعده «لو كان لبان» نباشد؛ زیرا مسلمانان در زمان معصومین (ع)، نماز را تامّ الاجزاء و الشرايط، فاقد موانع و قواطع انجام می‌دادند و علم مکلفین به انجام عبادت بر وجهش، کافی است و مراد از اشتراط قصد وجه یا تمیز غیر این نیست.

می‌گوییم: اولاً: اگر آن را در نماز قبول کنیم، در تمام عبادات نمی‌توانیم قبول کنیم، حتی مثل حجی که - امروزه با زیادی کتاب‌های توضیح المسائل و معلمین حج - بسیاری از حجاج نمی‌دانند که حجشان مشتمل بر اجزاء و شرایط واجب و فاقد حرام و قواطع و موانع مبطل است و کسی که در آن شک کند، باید حج کند و با حاجیان چند روز باشد تا آن را به صورت حسی و وجدانی درک کند.

ثانیاً: چه بسیار نمازگزاران مسلمانی که کمتر به احکام التزام دارند و بسیاری از احکام آن را نمی‌شناسند و می‌دانند - و لو جهل مرکب - که نمازشان جامع و مانع است. بنابراین با این غفلت، چگونه اعتبار قصد وجه و تمیز در صحت عبادت ممکن است در حالی که به آن آگاهی داده نمی‌شود؟ زیرا تشریح مانند این لغو است و - همانطور که در اصول به تفصیل بیان شده - خلاف حکمت است.

اشکال سوم

بر لزوم معرفت اجزاء و شرایط، از شیخ، به نقل از سید رضی و تقریر برادرش سید مرتضی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ادعای اجماع عقلی و نقلی شده است و گفته‌اند: بطلان نماز کسی که احکام آن را نمی‌داند، اجماعی است.

جواب: اجماع عقلی در شریعات، بعد از علم یا احتمال اینکه مدرک اجماع امری عقلی - نه امری شرعی - باشد، حجت نیست.

و اجماع نقلی، به علاوه اینکه حجت نیست، بزرگان از علماء، مانند صاحب مدارک، سید بحرالعلوم، کاشف الغطاء و غیر ایشان رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ مخالف آن هستند. بلکه ادعای شهرت بر خلاف بعید نیست. ان شاء الله هنگام تعرض ماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به این بحث، آن را بیشتر تفصیل می‌دهیم.

احتمال دارد مراد سید رضی و تقریر سید مرتضی رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بطلان عبادت کسی باشد که اصل صحت را نمی‌داند، نه اینکه همه احکام نماز را نمی‌داند و مثل این شخص، قاعده اشتغال شاملش می‌شود و بطلان به معنای عقلی - نه شرعی - یعنی اشتغال. فتأمل.

اشکال چهارم و آخرین آنها

شک در تحقق اطاعت و امثال، با امکان اطاعت تفصیلی با اجتهاد یا تقلید. و با وجود این شک، بازگشت به اشتغال است، اگر چه به برائت در شک در اجزاء و شرایط قائل شویم. دلیل مطلب آنست که این شرط از شرایط تحقق امثال است و اگر شک در تحقق اصل اطاعت و امثال باشد، اشتغال محکم است؛ زیرا صدق امثال از نظر

رتبه، متأخر از امر است و امر متأخر از مأمور به. زمانی که اخذ آنچه از ناحیه امر به عنوان شرط در متعلق می‌آید، ممکن نباشد، پس ادله برائت در اینجا نمی‌آید. به این سبب که جایگاه عرضه ادله برائت، اینست که: آنچه را بتوان شرط قرار داد - اگر ذکر نشود - دلیل عدم شرطیت است. پس این - بر فرض شرطیتش - نمی‌توان شرطیتش را در مأمور به ذکر کرد و عدم ذکر آن، دلیل عدم شرطیت نیست؛ زیرا آنچه قابل وضع نیست، قابل رفع هم نیست.

مناقشه در اشکال آخر

اولاً: ما در صدق اطاعت با حکم عرف و عقل شک نداریم به اینکه: هر کس آنچه مولایش امر کرده است را همانطور که امر کرده انجام دهد، مطیع است.

مثلاً: اگر مولا به نماز امر کرد و سوره را جزئی از آن قرار نداد یا قرار داد و بنده - با فرض شکش در اینکه سوره جزء آن هست یا نه؟ - نمازی با سوره خواند، آیا عرفاً صدق می‌کند که او مطیع است؟ آری او مطیع است.

ثانیاً: قاعده «آنچه قابل وضع نیست، قابل رفع هم نیست» گویی از ما نحن فیه، اجنبی است. پس چرا اشتراط وجه، قابل وضع و رفع نباشد؟ در حالی که امکان دارد شارع به نماز، سپس به لزوم قصد وجه در آن امر کند. کما اینکه به او امر دیگری مبنی بر داخل کردن اجزاء و شرایط دیگر و بیان قواطع و موانع امر کند.

حاصل: آن با متمم جعل، امکان پذیر است.

آری، با خود امر به نماز، جعل قصد وجه بدون تصور ما بعد جعل امکان ندارد. لیکن کلام در قابلیت اصل جعل و رفع است. نه جعل و رفع به نفس امر. ما در اصول

این مطلب را به تفصیل بیان کرده‌ایم و امکانش را به پیروی از جمعی از محققین، نزدیک دانسته‌ایم.

ثالثاً: در مثل چنین شرطی که قابل وضع و رفع باشد - اگرچه از شرایط امثال باشد - اگر محل ابتلاء عموم باشد، با غفلت عموم از آن و عدم ذکر آن در شرع - همانطور که در ما نحن فیه است - برائت جاری می‌شود.

مورد دوم و دو اشکال آن

مورد دوم از موارد نقض و ابرام، در کفایت عمل به احتیاط و عدم آن، احتیاط در عبادت در چیزی است که امثال تفصیلی در آن امکان ندارد با لزوم تکرار. مانند دوران امر بین متنافیین، مثل نماز در دو لباسی که اجمالاً می‌داند یکی نجس است و راهی برای تحصیل علم تفصیلی به نجاست ندارد. از ابن ادریس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - در این جزئی فقط - منع از احتیاط و نماز خواندن به صورت عریان، نقل شده است.

اشکالات

اشکال اول و جواب آن

آن، با قصد وجه واجب در عبادات منافات دارد.

جواب: قصد وجه - به علاوه اینکه، کلامی شعری است همانطور که از محقق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نقل شده و ما در گذشته گفتیم که مطلقاً دلیلی بر لزومش نیست - در اینجا نمی‌آید. پس قائلان، در صورتی که شناخت وجه با امثال تفصیلی ممکن باشد، به آن معتقد هستند، نه در چیزی که ممکن نیست، مانند مسأله دو لباس مشتبه. پس اگر کسی به لزوم معرفت وجه، قائل باشد - حتی در ما نحن فیه - معنای آن - مطلقاً - بطلان احتیاط در عبادات

است که به آن ملتزم نیست. شاید منع ابن ادریس، از احتیاط به نماز خواندن در دو لباس مشتبّه - به نظر او - برای مبعوضیت نماز در نجس است - مبعوضیتی که بر حسن احتیاط غالب می‌شود - نه برای لزوم قصد وجه، حتی در آنچه که امثال تفصیلی در آن ممکن نباشد. پس قول ابن ادریس عنه اخصّ از مدعا می‌باشد.

اشکال دوم و جواب آن

احتیاط در به جا آوردن دو چیز، تشریح است؛ زیرا شارع، به یک نماز امر کرده است، نه دو نماز. پس انجام دادن دو نماز، تشریح حرام است.

جواب

اولاً: احتیاط مقابل تشریح است. تشریح، در عرف و لغت و شرع: داخل کردن چیزی که از دین نیست، یا شک است که آیا از دین هست یا نه در دین و انجام دادن آن به این اعتقاد، که جزء دین است، می‌باشد و احتیاط کلاً خلاف آنست. احتیاط، انجام دادن چیزی است، به امید اینکه جزء دین و مطلوب واقعی باشد، به هدف تحصیل واقع معلوم از شریعت که این، در هر حال محبوبیت دارد.

مثلاً اگر مکلف دو بار نماز ظهر را به جا آورد، به این عنوان که شارع امر وجوبی به دو نماز ظهر کرده، تشریح و حرام است. اما اگر دو نماز ظهر به جا آورد، به عنوان اینکه، شارع به یک نماز امر کرده و من نمی‌دانم آیا به یک نماز در این لباس امر کرده یا به یک نماز در آن لباس؟ این تشریح نیست. با اینکه این - نه اینجا - در قصد وجه هست. فتأمل.

مضافا اینکه اگر این اشکال تامّ باشد، لازمه اش قائل شدن به آن، در چیزی است که برای شخص امثال تفصیلی امکان دارد. اما با عدم امکان امثال تفصیلی، اصلا مجالی برای اشکال باقی نمی ماند.

ثانیا: بر فرض که تشریح در احتیاط صدق کند، آن در جمع بین احتمالات است و از این، تعلق تحریم به آن فرد مطابق با واقع، در ضمن اعمالی که به وسیله آنها احتیاط شده، لازم نمی آید.

به عبارت دیگر: اگر تکرار نماز، تشریح و حرام باشد، حرمت آن نماز مطابق با واقع از میان نمازهای مکرّر، معنا ندارد.

ثالثا: بر فرض که تشریح حرام باشد، به صحت و مطابقت مأتی به با مأمور به تسری نمی کند. پس این نوع تشریح، بطلان آن نماز مطابق با واقع انجام شده با همه خصوصیتها - حتی قصد قربت معتبر - را موجب نمی شود.

رابعا: آیا حکم و موضوع در ما نحن فیه فرق می کند یا نه؟ در حالی که هر کدام از آن دو از اشکال خالی نیستند. فتأمل.

مخفی نماند که این شبهه، چنان ضعیف است که لازم به بیان نیست، لیکن جمعی از فقهاء آن را ذکر کرده اند و ما نیز آن را مطرح کرده و جواب داریم.

مورد سوم و اشکالاتش

اما مورد سوم از اشکالات احتیاط، احتیاط در عبادات در آنچه امثال تفصیلی همراه با لزوم تکرار در آن - موضوعا و حکما - ممکن است، می باشد، مانند اشتباه قبله و اشتباه قصر و تمام اگر مکلف بتواند با اجتهاد یا تقلید حجتی بر یکی از دو طرف بیابد.

اقوال مورد سوم

در اینجا سه قول وجود دارد:

- ۱- جواز مطلق و آن قول مشهور متأخرین است، مانند: محقق عراقی، شیخ علی نوه صاحب جواهر، پسر عمو و حکیم علیه السلام.
- ۲- عدم جواز، که قول محقق نائینی و حسینی بروجردی علیه السلام می باشد.
- ۳- تفصیل بین اینکه تکرار به انگیزه عقلانی باشد یا نه و جواز در اولی و عدم جواز در دومی. این، قول صاحب عروه، حائری، حسینی قمی و مرحوم والد علیه السلام می باشد. دلیل مجوزین، مطابقت مأتی به با مأمور به می باشد و دلیل مفسّلین، همان ادله مانعین در غیر صورت انگیزه عقلانی است و کلام در ادله مانعین می باشد که عمده آن اینست:

عمده ادله مانعین

دلیل اول

تکرار در عبادات، با تمکن از امثال تفصیلی از سیره متشرعه اجنبی است و پیش آنها معهود نیست، بلکه مانند این، در نزد شارع مبغوض می باشد.

دلیل دوم

چنین مکلفی، اهمال کار به امر مولا به شمار می آید. توضیح اینکه: کسی که قبله در نزد او بین چهار جهت، لباس طاهر، بین پنج لباس، آنچه سجده بر آن صحیح است، بین پنج چیز مردّد باشد، اگر با اینکه می توانسته یک نماز بخواند، صد نماز بخواند، به امر مولا اهمال کرده است و چنین چیزی را اطاعت و امثال نمی دانند. فرق بین تکرار زیاد نماز و بین دو بار نماز خواندن به محصل بر نمی گردد. پس دو بار

خواندن نماز، با تمکن از امثال تفصیلی، جائز نیست و «حکم امثال در آنچه جائز است و نیست، یکی است».

دلیل سوم

باید انگیزه و محرک به اطاعت، خود امر مولا باشد و در ما نحن فیه، محرک و انگیزه، احتمال امر است نه خود آن. پس کسی که یک نماز ظهر می‌خواند، به این علت است که شرع او را به آن امر کرده است. اما کسی که دو نماز ظهر می‌خواند، در هر نمازی احتمال دارد که مأمور به باشد نه اینکه واقعا اینطور است.

دلیل چهارم

اطاعت در امثال اجمالی، متوقف بر عدم تمکن از تفصیلی است و آن، به سبب چیزی است که محقق نائینی رحمته الله علیه در اصول، پیرامون لزوم این ترتب بیان کرده است. لیکن همه این ادله، تمام نمی‌باشند.

مناقشه در دلیل اول

اولا: احتیاط - مطلقا - در ما نحن فیه از سیره متشرعه اجنبی نمی‌باشد؛ زیرا متدینین ملتزم را می‌بینیم که در عبادات - با وجود حجت، بر یکی از دو طرف - احتیاط کرده و تکرار می‌کنند. بلکه از بعضی فقهای بزرگ، مثل علامه حلی و شیخ انصاری و مانند آن دو، امثال آن نقل می‌شود. فقهاء و متدینین مقدس، مانند آن را تلاش بسیار در اطاعات و نزدیک شدن به مولا می‌دانند. پس چطور بگوییم از سیره متشرعه، بیگانه است؟!

آری، آنچه منجر به وسوسه شود از سیره متشرعه بیگانه بوده و مبعوض شارع می‌باشد و وسوسه، خارج از کلام است.

ثانیا: اگر منظور از بیگانه بودن از سیره متشرعه، این باشد که سیره قطعی، معتبر، مستمر و متصل به زمان معصوم (علیه السلام) بر ترک احتیاط در امثال ما نحن فیه وجود دارد، که بسیار مشکل است.

ثالثا: سیره بر ترک به جهت احتیاط، اعم از عدم صحت آنست. پس چه بسا، برای صعوبت آنست، مانند تحقق سیره بر عدم تحصیل علم وجدانی. آیا آن دلیل عدم کفایت علم وجدانی است؟

اگر مراد، سیره جماعتی از متشرعه می باشد که این سیره، حجت شرعی بر بطلان مثل این احتیاط نیست.

مناقشه در دلیل دوم

پیرامون اهمال به امر مولا، بزرگان زیاد سخن گفته اند. صاحب فصول (علیه السلام) بنا را بر آن گذاشته و شیخ انصاری در رسائل او را تبعیت کرده و دیگران نیز ایشان را پیروی کرده اند.

سه مناقشه

مناقشه اول

قبول نداریم که احتیاط - مطلقا - اهمال باشد. این چگونه ممکن است و حال آنکه عقل و عقلاء، احتیاط زیاد را می پسندند و ندیدیم که عرف، مطلق احتیاط را، اهمال بدانند. آری، اگر اصلا انگیزه ای بر احتیاط نباشد، اهمال و لغو است - همانطور که در مقابل علم وجدانی است - اما در مقابل حجت، اصلا - بما هو - اهمال نیست.

اما این مثال که صد بار تکرار نماز، چه بسا لعب و اهمال باشد. این مثال، جزئی است و جزئی کاسب و مکتسب نمی باشد. پس عبث بودن مورد خاص، بر عبث بودن مطلق احتیاط که محل کلام است، دلالت نمی کند.

آیا نمی بینی کسی که قبله در دو جهت بر او مشتبه شده، نماز صبح را دو بار می خواند یا کسی که آب مضاف برایش با مطلق اشتباه شده، دو بار وضو می گیرد یا اگر زن ایام حیضش مشتبه شود، هم ماه رمضان را روزه می گیرد و هم قضای آن را به جا می آورد و در نزد عرف و عقلاء این افراد را اهمال کار نمی دانند، بلکه آنها را بیش از دیگران مطیع و ملتزم به اطاعت به شمار می آورند؟

مؤید این سخن، اطلاق ورود امر به نماز به چهار جهت، در صورت اشتباه قبله است.

مناقشه دوم

بر فرض اینکه احتیاط در انجام احتمالات بیهوده باشد، ما قبول نداریم که اهمال به امر مولا بیهوده باشد. بلکه آن - بنابر آنچه آخوند فرموده و جمعی از شاگردان ایشان، پیروی کرده و جمعی از معاصرین نیز آن را پسندیده اند - اهمال در کیفیت اطاعت امر مولا، است؛ زیرا اطاعت، با یک فرد از افرادی که واقعا به آن مأمور بوده، محقق می شود و بیهودگی و اهمال در بقیه افرادی است که اطاعت در چیزی نیست، بلکه از احتمالات اطاعت است که این، به صدق اطاعت ضرر نمی رساند و مطیع و اطاعت بیهوده می باشند و یکی از دو عنوان بر دیگری غالب نمی شود تا مفهوم آن را از بین ببرد.

آیا نمی بینی، وقتی مولا به بنده اش امر می کند که کتاب شرح لمعه را از کتابخانه بیاورد، بنده می تواند از مولا سؤال کند: صفات کتاب شرح لمعه چیست؟ تا فقط همان را بیاورد و اشتباه نکند. با این حال، سؤال نمی کند و در مراد مولا متحیر می ماند و صد

کتاب را می‌آورد که در ضمن آنها شرح لمعه می‌باشد و در مقابل مولا قرار می‌دهد. شکی نیست که مولا، بنده را به حماقت و اهمال‌کاری منسوب می‌کند؛ لیکن عرف آن را مضر به صدق اطاعت نمی‌داند. پس بنده، مولا را اطاعت کرده و مقصودش را انجام داده است و مولا نمی‌تواند بگوید: چرا مرا اطاعت نکردی؟ و اگر گفت، بنده می‌تواند جواب دهد: تو را اطاعت کردم و آنچه خواسته بودی، برایت آوردم.

ردّ مناقشه

برخی معاصران این جواب را ردّ کرده و گفته‌اند: این اجزاء، به واسطه عنوان احتیاط، همه یک عمل شده‌اند و اجزائی مستقل باقی نمی‌ماند که برخی را به اطاعت و بعضی را به عبثیت و بیهودگی منسوب کنیم.

جواب: قرار دادن عنوان احتیاط، بر مجموع چند عمل، آنها را در خارج از جمیع جهات یکی و دارای اجزاء غیر مستقل، نمی‌کند. بلکه با وجود این، عرف کسی که به چهار جهت نماز می‌خواند را انجام دهنده چهار عمل، می‌داند نه اینکه یک عمل انجام داده است. برای روشن شدن موضوع، مثال‌های عرفی را مشاهده کنیم. اگر مولا به بنده‌اش امر کند که مکه یا مدینه را زیارت کند و بنده در آن دو شک کند، و به مدینه برود و آنجا را زیارت کند و سپس به مکه برود، آیا عرف نمی‌گوید: بنده دو عمل - لیکن به یک انگیزه و آن هم احتیاط در تحصیل مقصود مولا در هر حال - انجام داده است؟ به عبارت دیگر: مجرد وجود جامع، اعمال متعدد را عرفاً یک عمل قرار نمی‌دهد. فتأمل.

مناقشه سوم

اگر فرض کنیم که احتیاط در انجام احتمالات، اهمال به امر مولا باشد و فاعلش مستحق عقاب است، لیکن - بعد از فرض اینکه احتمالات، یک عمل نیست بلکه

اعمال متعدد است که در ضمن آنها به حصول مقصود قطع پیدا می‌کند - چه مانعی است که شخص به اعتبار اینکه مقصود مولا را به انجام رسانده، مطیع باشد و به اعتبار عبثیت به امر مولا، عاصی باشد؟

برای توضیح بیشتر، مثالی می‌زنیم: اگر مولا به بنده بگوید: این نوشیدنی را بنوش و او را از نوشیدن خمر نهی کند و بنده دو ظرف که یکی خمر و دیگر نوشیدنی غیر خمر است را اشتباه کند و می‌تواند از مولا بپرسد که کدام نوشیدنی غیر خمر است، لیکن نپرسد و هر دو را بنوشد، آیا عرف نمی‌گوید که او به شرب نوشیدنی غیر خمر، مطیع و به شرب خمر، عاصی است؟

این در صورتی است که قائل به اجتماع امر و نهی نباشیم، ولی اگر به آن قائل باشیم، صدق اطاعت صحیح است حتی اگر دو عمل را از جهت احتیاط، یکی بدانیم. برخی محققان در تحقیقی طولانی مطلب خوبی آورده‌اند: بیهودگی و عبثیت - اگر باشند - در طریق تحصیل یقین به اطاعت هستند نه در خود امر مولا و نه در کیفیت اطاعت. حاصل اینکه: برای تحصیل یقین به امتثال دو راه است: راه اول: امتثال تفصیلی و راه دوم: احتیاط لعبی و بیهوده. پس برگزیدن دومی، در طریق بیهوده است نه در خود امر و نه در کیفیت آن.

مناقشه در دلیل سوم

برانگیختن (انبعاث) در عبادات، باید از خود امر مولا باشد و در احتیاط، برانگیختن از احتمال امر است و آن، کفایت نمی‌کند.

مناقشه در کبری

ما این جمله را قبول نداریم که «انبعاث باید از ذات امر باشد، بلکه انبعاث از احتمال امر هم کفایت می‌کند»؛ زیرا نه شرع - به جهت عدم وجود اشاره‌ای از آن - نه اثری در شریعت، نه آیه و روایتی و نه اجماعی به آن دلالت ندارند. همانطور که احدی، آن را ادعا نکرده است. عقل نیز حکمی ندارد؛ زیرا عقل، در مقام امثال و اطاعت - در عبادات - انجام دادن اجزاء و شرایط را به نیت قر به الی الله، کافی می‌داند.

و شرطیت انبعاث از خود امر - و نه احتمالش - اگر باشد، دقتی فلسفی است و شارع مقدس، خطاباتش را بر دقت‌های فلسفی بنا نمی‌کند، بلکه شرع در هر فرع از فروع دین بر عرفیات و ظواهر و مانند آن تکیه دارد.

حاصل: آنچه از مکلف - در عبادات - خواسته شده، انجام دادن عمل مقرب به خدای متعال، به نیت تقرب به او می‌باشد و کسی که در جمعه و ظهر احتیاط می‌کند، تنها یکی از دو نماز مقرب به خدا است و مفروض اینست که مکلف با هر کدام از آن دو، نیت تقرب کرده است. بنابراین، عمل مقرب را همراه با نیت قربت انجام داده است. بلکه صدق اطاعت و امثال بر محتاط، از صدق آن دو بر عامل به علم تفصیلی شدیدتر است. پس کسی که به مجرد احتمال امر، برانگیخته می‌شود، مطیع‌تر است از کسی که جز با علم به امر برانگیخته نمی‌شود.

مناقشه در صغری

انبعاث احتیاطی، اگرچه از احتمال امر باشد، لیکن به طریق اولی، انبعاث از خود امر است؛ زیرا خود امر صادر شده از شارع، آنست که موجب شده که مکلف احتمالاتش را انجام دهد، تا عمل واقعی در ضمن احتمالات انجام شود. بنابراین

محرک بنده و انگیزه او بر اطاعت - در حقیقت - امر مولا می‌باشد. اگرچه امر واقعی در هر کدام از احتمالات، معین و معلوم نباشد.

نظیر امر خارجی. کسی که دوراه را - به جهت علم اجمالی به وجود مالی در یکی از آن دو - می‌پیماید، محرک او - در حقیقت و واقع - در پیمودن هر دو مسیر، وجود مال است و پیمودن راه محتمل، برای اجتماع احتمالات و در نتیجه تحصیل مال می‌باشد. این جوابی است که محقق عراقی رحمته الله علیه، در تقریرات خود بیان کرده است.

اشکال و جواب

برخی معاصرین بر آن، اشکال کرده که به محصلی بر نمی‌گردد؛ زیرا گفته است:

«معقول نیست که چیزی به امری دعوت کند، ولی خود آن چیز موجود نباشد. پس داعویت همان اقتضا و بعث از مقتضی است و با نبودن مقتضی، اقتضاء معنا ندارد و بعث تصور نمی‌شود. در صورت علم به امر، امر در نفس موجود و متحقق می‌باشد. بنابراین داعویت و اقتضاء و بعث تأثیر می‌بخشد. اما در صورت احتمال، مادامی که امر در نفس موجود نباشد، معقول نیست که اقتضاء در آن اثر بگذارد. بلکه آنچه در نفس وجود دارد، احتمال امر است و خود احتمال داعی می‌شود...»^۱

جواب: ما منکر داعی بودن احتمال نیستیم، ولی می‌گوییم: اینکه احتمال، داعی باشد معنایش اینست که: خود امر، داعی قوی و محرک اکیدی - حقیقتاً - می‌باشد. به طوری که این داعویت و باعثیت از امر - حتی در احتمالات آن - تأثیر گرفته است.

۱. النور الساطع في الفقه النافع، ج ۱، ص ۵۵.

پس باعثیت داعویت احتمالی جز با باعثیت داعویت نفسی واقعی، تمام نمی‌شود. همانطور که در پیمودن دو مسیر که در یکی مال است، مثال زدیم. آری، این جز با احتیاط در اطراف علم اجمالی که وجود بعث قطعی در آن را می‌داند، تمام نمی‌شود. اما احتیاط در شبهه بدوی، خیر. لیکن اشکال کبروی تمام است و کفایت می‌کند. فتأمل. گاهی گفته می‌شود: انبعاث از خود امر، در صدق اطاعت کافی است و در احتیاط - حتی در شبهه بدوی که تکلیف محتمل در آن غیر منجز است - انبعاث از خود امر، هنگام مصادفت واقع است و علم و جهل دخالتی در وجود امر و عدم آن ندارند. پس آن دو - همانطور که واضح است - بر علم و جهل سبقت دارند. فتأمل.

دلیل سوم و مناقشات دیگر

به دلیل سوم، مناقشات دیگری هم وارد شده که خود خالی از اشکال نیستند. بعضی گفته‌اند: حسن احتیاط، اگر عقلاً محرز بود، شرعاً نیز محرز است به دلیل قاعده: «کلماً حکم به العقل، حکم به الشرع». پس اگر حسن احتیاط، شرعاً تمام بود، مطلوبیت آن تمام می‌باشد و اگر مطلوب بود، ناچار از امر است. اشکال: حسن احتیاط، برای اینست که آن، اطاعت محتمل می‌باشد و ممکن نیست امر شرعی از اطاعت کشف شود، مگر به صورت دوری. بیان دور: امر به احتیاط در اینجا، متوقف بر حسن آنست و حسن آن، متوقف بر تحقق عنوان احتیاط در آن و تحقق آن، متوقف بر امر به آنست. پس امر به آن، متوقف بر امر به آنست و این دور باطل است.

لیکن گفته می‌شود: موقوف علیه غیر از موقوف علیه است؛ زیرا در اینجا دو امر است: امر به اصل مکلف به و امر به احتیاط در آن. فتأمل. پس امر دوم، انقیادی است و همراه آن تکرار - به دلیل آنچه گذشت - می‌باشد.

بعضی دیگر گفته‌اند: احتیاط به دلیل اینکه شرعا به آن امر شده، صحیح می‌باشد. مثلا در روایت شریف آمده است:

«أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت؛ برادر (واقعی) تو دین توست، پس

هر طور که می‌خواهی از دین خود احتیاط و محافظت بعمل آور.»^۱

اولا: کلمه «بما شئت»، مفید رخصت در احتیاط است نه امر به آن و اگر باشد چه بسا اینگونه جواب دهیم: اگر شارع در عبادتی رخصت دهد، امر، کفایت می‌کند؛ زیرا ما در عبادت، امر شرعی را مگر برای شناخت اینکه مطلوب است، نمی‌خواهیم و شناخت مطلوب، در کشف رخصت از سوی شارع کفایت می‌کند.

ثانیا: کلمه «احتط» ارشادی است، مانند امر به اطاعت و جواب آن، همان جواب اول است.

ثالثا: تصحیح احتیاط به این امر، ممکن نیست مگر علی وجه دائر که گذشت. فتأمل. البته ایرادات و جواب‌های دیگری هم مطرح شده که به جهت طولانی شدن کلام از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضی، ح ۴۱.

مناقشه در دلیل چهارم

و آن، توقف صدق اطاعت در امتثال اجمالی، بر عدم تمکن از تفصیلی است. بنا بر اینکه - همانطور که در اصول بحث شده - نه دلیلی عقلی و نه شرعی، بر این ترتیب نیست، لذا حتی محقق نائینی رحمته الله علیه در دهها مورد از فقهش، به آن ملتزم نشده است. برای مطالعه بیشتر، به حاشیه ایشان بر عروه و غیر آن رجوع شود.

احتیاط در انشائیات

آیا احتیاط در انشائیات توصلی - غیر عبادات - از عقود، مانند بیع و نکاح و ایقاعات، مانند طلاق و عتق و مانند آن دو مثل ندور و ایمان و ... با تمکن از امتثال تفصیلی، صحیح است؟

ظاهراً آری و آن از عبادات سهل تر است؛ زیرا عبادات به قربت واقعی و قصد قربت نیاز دارند، ولی با این حال، احتیاط را در آنها جائز دانستیم و انشائیات، نیاز ندارند؛ نه به قصد قربت و نه قربت واقعی.

دو امر

عمده چیزی که گفته شده یا می شود، برای خدشه در احتیاط در انشائیات، دو امر است:

امر اول

با شک در ترتب اثر بر لفظ یا بر کیفیتی، قصد انشاء در عقود و ایقاعات، محقق نمی شود؛ قصدی که قوام تحقق انشائیات و حصول آنها در خارج است؛ زیرا چگونه

با چیزی، آنچه وقوعش را به آن نمی‌داند قصد کند؟ این شبهه را شیخ انصاری در رسائل و مکاسب مطرح کرده است.^۱

مثلا با شک در اینکه آیا در ایجاد علقه ازدواج دائم، لفظ «انکحت» لازم است یا «زوجت»، اگر گفت: «انکحت» و حصول ازدواج دائم با آن را نمی‌داند، چگونه از این لفظ، قصد انشاء ازدواج دائم کند، در حالی که قصد انشاء مقوم حصول ازدواج در خارج است و همچنین هنگام تلفظ لفظ «زوجت»؟

۱. به شروط عقد، إشرط التنجيز، ص ۹۹ نگاه شود که ایشان رحمته الله بعد از بحثی طولانی فرموده: «ألا اینکه ظاهر سخن شهید در القواعد جزم به بطلان در آنست که زنی را به ازدواج درآورد و شک کند که آیا زن بر او حرام بوده و حلیت آشکار شود. علت آن را عدم جزم در حال عقد ذکر کرده است». ایشان می‌فرماید: «نیز ایقاعات. مثل اینکه زنی را خلع کند یا طلاق دهد و در زوجیتش شک داشته باشد یا نائب امام عنه السلام قاضی را نصب کند، و اهلیت او را نداند و بعد کشف شود». آنگاه می‌گوید: «از این مورد، بیع مال مورثش خارج می‌شود. به جهت ظن در حیاتش و آشکار شود که مرده است؛ زیرا جزم حاصل است، لیکن خصوصیت بایع معلوم نیست و اگر گفته شود: باطل است به دلیل عدم قصد به نقل ملکش، امکان دارد. همچنین اگر با کنیز پدرش ازدواج کند و آشکار شود که پدر مرده است».

تا اینکه شیخ رحمته الله می‌فرماید: «شهید اول در جایی دیگر فرمود: اگر در حضور دو خنثی طلاق دهد، سپس آشکار شود که دو مرد هستند، صحت امکان دارد و همچنین در حضور کسی که گمان می‌رود، فاسق است و کشف شود که عادل است و در عالم به حکم - به دلیل عدم قصدشان برای طلاق صحیح - اشکال می‌کنند».

مؤلف گوید: ما به انشائیات، آنچه مانند آنست مثل ایمان، ندور، شهادت دادن، قذف و مانند آن را ملحق کردیم؛ زیرا مناطی که در انشائیات ذکر شده، در آنها هم می‌آید و آن عدم جزم در حال اطلاق الفاظی است که آثار شرعی دارند. مثل اینکه بگوید: «و البدیع؛ قسم به بدیع» و شک کند که آیا از اسماء حسناى الهی است و یمین منعقد می‌شود یا نه؟

این اشکال با انشائی که دلیل معتبر بر آن دلالت می‌کند، لیکن منشیء (انشاء کننده)، شک می‌کند یا ظن - ظن شخصی غیر معتبر - به عدم صحت آن دارد، نقض می‌شود. اما جواب حلّی اینست که قصد انشاء مثنونه کمی دارد و با کمترین ملاحظه‌ای می‌توان آن را انجام داد. مادامی که متکلم لاغی یا ساهی یا خواب و مانند آن نباشد و مضمون کلامش را قصد کرده باشد، قاصد انشاء هست.

مرحوم شیخ در رسائل می‌فرماید:

«قصد انشاء به قصد تحقق مضمون صیغه محقق می‌شود و آن، انتقال در بیع و زوجیت در نکاح است و این با قطع به فساد - شرعا - حاصل می‌شود چه رسد به شک در آن. آیا نمی‌بینی که مردم در قمار و بیع مغضوب و دیگر بیع‌های فاسد، تملیک را قصد می‌کنند؟»^۱

این در احتیاط بدون تکرار، اما با تکرار و علم به حصول منشاء به، به مکرر، اشکال خفیف‌تر است.

اما حصول منشاء به، به این لفظ یا به این قصد، امری خارج از نفس انشاء است و ربطی به لفظ و قصد ندارد؛ زیرا مترتب بر آنست نه از مقومات و ارکانش.

نقض و ابرام

اینکه گفته می‌شود: از تلازم انشاء و منشاء به، تلازم علت و معلول است، پس چگونه انشاء آنچه در حصولش به آن شک می‌شود، امکان دارد؟

۱. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۲۸ (چاپ جدید).

گفته می‌شود: امر تکوینی و امر اعتباری از جهتی اتفاق و از جهتی اختلاف دارند. از جهت تلازم واقعی بینشان، تلازم دارند و از جهت ترتیب اثر ممکن در اعتباری - و نه تکوینی - با هم اختلاف دارند.

و اما آنچه شیخ علیه السلام فرموده که: قصد، حتی با علم به عدم ترتب اثر، متمشی می‌شود، همانطور که در بیع کالای مغضوب با علم به غصبی بودن آن است، واضح نیست و در آن قصد جدی نمی‌باشد، بلکه مجرد علم خارجی است. فتأمل.

امر دوم

علم اجمالی، در طول علم تفصیلی است نه در عرض آن. به این معنا که: عقل به لزوم امثال تفصیلی مادامی که ممکن است، حکم می‌کند. پس اگر امکان نداشت، نوبت به امثال اجمالی می‌رسد. این کلام - اگرچه در عبادات می‌باشد - الا اینکه مناط عقلی آن - که تقدم مرتبه علم تفصیلی بر علم اجمالی باشد - در اینجا می‌آید.

جواب، اولاً: قبول نداریم که علم اجمالی در طول علم تفصیلی است. اگر چه جمعی از بزرگان، مانند سید حسین بروجردی، محقق نائینی علیه السلام در تقریرات اصول و حواشی عروه و غیر آن دو، بدان مایل یا قائل شده‌اند. بلکه آن دو در عرض هم هستند؛ زیرا مسأله یا عقلی است یا عرفی و عقل و عرف بر صحت عمل مأتی به با تمام شرایط و اجزاء بدون علم تفصیلی به موافقت این با مولا یا آن یا جامعیت این عمل برای شرایط و اجزاء یا آن عمل، مطابق هستند. این بحث در اصول به تفصیل بیان شده است.

ثانیاً: خود قائلین به ترتب امثال اجمالی بر تفصیلی مانند نائینی و بروجردی، به آن در فقه ملترزم نیستند و در مواردی، به تکرار در هنگام شک، بدون اشاره به توقف جواز

آن، بر عدم امکان امثال تفصیلی قائل شده‌اند. از آن جمله، قبله هنگام نماز خواندن به چهار جهت یا دو جهت و ... است.

احتیاط در توصیلات صرف

آیا احتیاط، در توصیلات صرف - و نه انشائی - مانند شستن لباس با دو آبی که یکی مضاف است، صحیح می‌باشد؟ ظاهراً در جواز احتیاط در آن اشکالی نیست؛ زیرا مقصود شارع از امر به شستن لباس از بول، تنها شسته شدن با آب مطلق است، بدون هیچ قید یا شرطی و بدون نیاز به قربت یا انشاء. این هدف با دو بار شستن، با دو آب که یکی مطلق است - چه علم تفصیلی ممکن باشد یا نباشد - حاصل است. آری، مسأله حرمت تکلیفی به جهت وسوسه یا مطلق مبغوضیت، در همه انواع احتیاط جاری است؛ بدون فرق بین عبادت و انشائیات و توصیلات صرف. لیکن در اینجا کلام، در حکم وضعی است.

چند شبهه

در اینجا، شبهات دیگری در صحت احتیاط یا مقریبتش، مطرح شده که در بطلان، مانند سابق یا سست‌تر می‌باشند و ما آنها را به همراه جواب، ذکر می‌کنیم.

شبهه اول

در روایت مشهور ابی خدیجه از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند:

«انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا؛ لیکن نظر کنید به مردی

که از خود شما (شیعیان) باشد و مقداری از قضاء ما را بداند»^۱

۱. وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۵.

و در مقبوله عمر بن حنظله آمده است:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا؛

باید نظر کنند به آن که از شما باشد و حدیث از ما روایت کند و حلال و

حرام ما را بداند و عارف به احکام ما باشد»^۱ و روایات دیگر.

از این دسته روایات، لزوم عمل به خود اخبار یا کسی که اخبار را روایت می‌کند و

چیزی از آنها را می‌داند، فهمیده می‌شود و آن اجتهاد و تقلید است و از آن - التزاما -

عدم طریقت غیر آن دو، استفاده می‌شود.

در جواب می‌گوییم:

اولا: احتیاط قسیم اجتهاد و تقلید ذکر نشده است؛ زیرا آن طریقی نادر و سخت

است که عموم مردم آن را نمی‌پیمایند و تنها بر طریقت اجتهاد و تقلید، اکتفا شده؛

چرا که آن دو، طریق معروف در تحصیل حجت بر هر چیزی در نزد عقلاء هر امت و

دینی هستند نه برای اینکه احتیاط طریق نیست.

آیا نمی‌بینی، اگر از تو سؤال شود: چگونه بر سلامتی جسم محافظت می‌شود؟ در

جواب می‌گویی: یا با تعلیم طب یا با مراجعه به طبیب و نمی‌گویی: یا با احتیاط در اقوال

طیبیان. بلکه چه بسا این قسم سوم، به ذهنت تبادر نمی‌کند. این برای عدم حجیت

نیست، بلکه برای عدم مألوفیت و معروفیت - به جهت سختی - و نپیمودن آن است.

ثانیا: هدف از این اخبار ارجاعی، عدم اخذ احکام شرعی از غیر راویان شیعه

است و برای نهی از امثال احکام شرعی به طریق یقین به جمع احتمالات نیست.

۱. همان، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۱.

شبهه دوم

اخباری که می‌گوید: «صم للرؤية و أفطر للرؤية»^۱ بر عدم کفایت احتیاط در روزه دلالت می‌کند. به اینکه آن را به احتمال وجوبش در آخر شعبان یا آخر ماه رمضان و لزوم امتثال تفصیلی در روزه انجام دهد. به اجماع مرکب، مطلوب، در غیر روزه نیز تمام می‌باشد؛ زیرا قائلی به فرق بین روزه و غیر آن در جواز احتیاط و عدم آن، وجود ندارد.

در جواب می‌گوییم، اولاً: منظور از این روایات، عدم جواز روزه در یوم الشک، به نیت ماه رمضان است و ظاهراً این روایات به قرینه «و افطر للرؤية»، برای محکوم کردن کسانی است که اول ماه رمضان - قبل از ثبوت رؤیت هلال یا قیام بینه - روزه می‌گیرند. پس اشکالی در جواز روزه به نیت ماه رمضان، در روزی که شک است که آیا از شوال می‌باشد یا نه؟ - با اعتماد بر استصحاب - وجود ندارد. با اینکه روزه در آن - غالباً - صرف احتمال است؛ زیرا بعضی - که در بینه به آنها اکتفا نمی‌شود - به رؤیت هلال شوال، شهادت می‌دهند و شکی وجدانی به ذهن انسان خطور کند که آیا آخر ماه رمضان است یا اول شوال؟

لذا جمعی در گذشته و حال به جواز روزه یوم الشک، در اول ماه رمضان به نیت احتمالی فتوا داده‌اند؛ یعنی اینگونه نیت کند: «روزه می‌گیرم، اگر شعبان بود که مستحب و اگر ماه رمضان بود، واجب باشد». یا در بطلان آن اشکال کرده‌اند. از جمله ایشان: صاحب عروه، نائینی، عراقی، مرحوم والد، پسر عمو، مرحوم اخوی و غیر ایشان رضی الله عنهم می‌باشند.

۱. وسائل الشیعة، باب ۳ از ابواب احکام شهر رمضان، ح ۱۹.

ثانیا: اجماع مرکب، تمام نیست؛ زیرا وجود قائلین بسیار به جواز احتیاط در غیر روزه و عدم جواز احتیاط - به نیت احتمالی - در روزه، در ردّ اجماع مرکب کافی است. ثالثا: اگر بطلان روزه، به نیت احتمالی ثابت شود، به دلیل خاص باب روزه که در غیر آن موجود نیست، به آن حکم می شود مگر برای قیاس که در نزد ما حرام است.

شبهه سوم

ادله جواز احتیاط، مقید به عدم تمکن از طرقی است که شرع قرار داده، یعنی اجتهاد و تقلید. نظیر تقیّد بقیه ادله اصول عملیه، به عدم تمکن از ادله اجتهادی - یعنی امارات و طرق - و خود دلیل. پس احتیاط، اصل عملی مثل سایر اصول عملیه است. بنابراین ادله ای که از آنها، تقیّد رجوع به اصول عملیه در صورت عدم تمکن از ادله اجتهادی را استفاده کردیم، از جمله ورود ادله اجتهادی در مورد اصول عملیه است. پس اگر خواستیم به اصول عملیه، عمل کنیم، یک مورد برای عمل به ادله اجتهادی باقی نمی ماند. به خلاف عکس آن: اگر به ادله اجتهادی عمل کردیم، موارد بسیاری باقی می ماند که ادله اجتهادی - که محل عرضه اصول عملیه هستند - شامل آنها نمی شوند. از آنجا که ادله اصول عملیه، مقید به «حتی تعلم» هستند و ادله اجتهادی به منزله علم می باشند، پس - به مفهوم ادله اصول - بر اصول عملیه مقدم می باشند و با خود آن ادله، به تقیّد کافی بودن عمل به احتیاط، در صورت عدم تمکن از اجتهاد و تقلید، قائل می شویم.

توضیح: اجتهاد و تقلید به جای احتیاط، وارد شده اند. پس اگر به احتیاط، در هر مسأله ای عمل کنیم، موردی برای عمل به اجتهاد و تقلید باقی نمی ماند. به خلاف

عکس آن، که اگر به اجتهاد و تقلید عمل کنیم، مواردی باقی می ماند که از ادله اجتهاد، حکم جزمی آنها ثابت نمی شود. پس آن موارد جایگاه عمل به احتیاط می شوند. همچنین احتیاط، برای تحصیل حجت بر اطاعت بنده - جایی که نمی داند - وضع شده است و با اجتهاد و تقلید، آن دو، علم تبعیدی بر اطاعت بنده می باشند.

مناقشه در شبهه سوم

اولاً: حکم عقل به حسن احتیاط که حکم شرعی از آن تبعیت می کند - زیرا همانطور که مخفی نیست، آن در سلسله علل است نه معلولات. اگر این علت تمام باشد - به چیزی مقید نیست. پس هرآنچه به وسیله آن، واقع محرز شود - با فرض اینکه احراز واقع، در هر حال مطلوب است - بدون تقید به چیزی نیکو و مطلق است. ثانیاً: آنچه به عنوان دلیل تقید ذکر شده، درست نیست. اما ورود اجتهاد و تقلید به جای احتیاط، سبب تقید نیست؛ زیرا نظیر مثبتین است که هر کدام دیگری را مقید نمی کند. و به این دلیل نیست که احتیاط کافی نمی باشد، بلکه یا به علت عدم تمکن همه مردم از احتیاط است یا به علت عدم شناختشان در همه مسائل و یا به علت عدم امکان مطلق آن - همانطور که در دوران بین محذورین است - یا ضرر کردن ایشان با عمل دائمی به آن و یا مانند آن از اسباب عدم تقیید. و یا اینکه احتیاط، برای تحصیل حجت بر اطاعت بنده، در جایی که نمی داند - اعم از تبعیدی - وضع شده و برای آن، موضوعی بعد از تمامیت عملیات اجتهاد و تقلید، از نظر تبعیدی باقی نمی ماند که در هر دو مقدمه، اشکال است.

مقدمه اول: زیرا احتیاط، برای واقعی که با اجتهاد و تقلید احراز نمی شود، محرز است و فقط برای حجت نیست.

مقدمه دوم: تمامیت حجیت اجتهاد و تقلید، از حجت سوم در این بین منع نمی‌کند که آن چیزی جز مثبتاتی که تصادمی در بینشان نیست، نمی‌باشد. در اینجا، شبهات دیگری مطرح شده یا می‌شود که بیان نکردن آنها، اولی از طولانی کردن کلام است، یا به جهت معلوم بودن جواب آنها از خلال جواب‌هایی که سابقاً ذکر کردیم و یا به جهت سستی آنها می‌باشد.

نتیجه‌گیری

از همه آنچه گفتیم، روشن شد که: احتیاط، راهی برای اداء تکلیف شرعی، مانند اجتهاد و تقلید است و اشکالی ندارد و الله العالم.

تتمه

تتمه اول

تبعیض در ادله تکالیف شرعی، بین راه‌های سه‌گانه صحیح است. به اینکه مکلف در بعضی مسائل، احتیاط کند و در برخی، اجتهاد کند و در غیر آن دو، تقلید کند؛ به خاطر عدم دلیل بر بیشتر از لزوم پیمودن یکی از این سه راه - به نحو منع الخلو - و عدم قیام دلیل، بر لزوم پیروی - به نحو قضیه حقیقه - در همه مسائل. آیا برای مجتهد، تقلید از غیر خود، صحیح است؟ در آینده - ان شاء الله - و در خلال مباحث، به تفصیل پیرامون آن سخن می‌گوییم. نیز در مسأله ۲۹ از مسائل تقلید عروه، خواهیم گفت که تخییر بین این سه، ابتدایی یا استمراری است.

تممه دوم

آیا طرق تحصیل تکالیف شرعی، منحصر در اجتهاد و تقلید و احتیاط است یا راه‌های دیگری هم هست؟
دو راه دیگر هم، ذکر کرده‌اند:

دو طریق دیگر

۱. علم وجدانی. مؤید آن اینست که معصوم (علیه السلام) از این تخییر، خارج است؛ اگر علم وجدانی را از اطرافش معتبر ندانیم. با اینکه ایشان نیز، مانند سایر مردم، مکلف به تکالیف است و از علم وجدانی به قوی‌ترین راه‌ها تعبیر شده است.
۲. امثال اجمالی در بعضی موارد. و آن زمانی است که مکلف هیچ حجتی نداشته باشد و احتیاط برایش ممکن نباشد یا به جهت حرج یا ضرر یا غیر آن دو، احتیاط واجب نباشد.
لیکن مجال مناقشه در آن دو راه، گسترده است.

مناقشه در طریق اول

ظاهر کلمات فقهاء اینست که اجتهاد و تقلید و احتیاط در طول علم هستند نه در عرض آن. پس کسی که به حکم، علم ندارد، تکلیفش یا اجتهاد است یا تقلید و یا احتیاط؛ زیرا اینها یا اماراتی بر واقع هستند، مثل اجتهاد و تقلید و برخی موارد احتیاط، یا اصل عملی منجز و معذر واقع هستند مثل احتیاط در بعض دیگر از مواردش. در علم اصول، بررسی شده که ظرف اماره شک است و موضوع اصل

عملی، شک است و با وجود علم، شک نیست. پس مجالی برای اماره و اصل باقی نمی ماند، لذا تخییر بین علم و این سه معنا ندارد.

اما معصوم علیه السلام که احکام خدای متعال را از طرق غیر عادی می داند، شکی در آنها ندارد تا به اجتهاد یا تقلید یا احتیاط نیاز داشته باشد. پس خروج معصوم علیه السلام از این تخییر، به تخصّص ثابت و مسلم است.

و اینکه تکلیف معصوم، همان تکلیف سایر مردم است، معنایش این نیست که راه های او به شناخت تکلیف، همان راه های سایر مردم است. فتأمل.

مناقشه در طریق دوم

اما پیرامون امثال اجمالی در بعضی موارد گفته می شود: غیر محصّل است؛ زیرا اگر شک در اصل تکلیف باشد، مجرای برائت است پس تکلیف نیست و اگر شک در مکلف به و دوران بین محذورین باشد نیز - به جهت تخییر عقلی - تکلیفی نیست. اگر دوران بین اقل و اکثر - حتی ارتباطی - باشد، معروف، عدم تکلیف به اکثری است که احتمالی است و تکلیف به اقل معلوم است. پس داخل در علم وجدانی است. بنابراین، مورد تکلیف احتمالی ملزم کجاست تا مصداق امثال احتمالی باشد؟

لیکن در جواب، اشکالی واضح است؛ زیرا موردی از آن، اطراف علم اجمالی، در شبهه غیر محصوره است که عده بسیاری به حرمت مخالفت قطعی در آن و وجوب موافقت احتمالی قائل شده اند و مورد دیگر آن: مثل اشتباه قبله، زمانی که وقت برای چهار نماز نباشد یا به جهت حرج یا ضرر یا مانند آن واجب نباشد. پس بر او بنا بر مشهور فقهاء، هر تعداد نماز - سه نماز، یا دو نماز و یا یکی - که امکان دارد، واجب است.

آری، می‌توان اینگونه جواب داد: طریق لزوم این احتمال امثالی، یا اجتهاد است یا تقلید یا احتیاط.

به عبارت دیگر: امثال احتمالی، نوعی احتیاط است. لیکن احتیاطی کامل نیست؛ یا به جهت عدم امکان کامل یا به دلیل عدم وجوبش. پس در طول آن می‌باشد نه در عرضش. بنابراین، تعبیر از آن دو، به طریق چهارم و پنجم - همانطور که از بعضی افاضل، نقل شده - وجهش روشن نمی‌باشد.

تتمه سوم

آیا این طرق سه‌گانه اجتهاد و تقلید و احتیاط، عرضی هستند و مکلف، از اول امر در پیودن هر کدام که خواست، مخیر است یا طولی هستند؟

چه بسا گفته می‌شود: احتیاط پیشتر از اجتهاد و تقلید است؛ زیرا احتیاط، طریق عقلی و قطعی در احراز واقع است، اما آن دو دیگر، به تقریر شارع یا جعل او نیاز دارند. و چه بسا گفته شده: به عکس و آن اینکه اجتهاد و تقلید، بر احتیاط مقدم هستند، از دو جهت:

اول: خلاف در احتیاط و عدم خلاف در آن دو.

دوم: بنای جواز احتیاط در هر مورد، بر اجتهاد یا تقلید؛ به جهت اختلاف موارد احتیاط مثل اصل و فرع، سبب و مسبب، متعارض و متزاحم بودن از مواردی که غالباً تحقق موضوع احتیاط - که مجوز آن، عقل است - ممکن نمی‌باشد، جز با اجتهاد یا تقلید.

این قول را محقق نائینی رحمته الله علیه در تقریراتش - که شاگرد ایشان، کاظمی رحمته الله علیه نوشته است - برگزیده، آنجا که مراتب امثال را چهار قسم قرار داده است: علم تفصیلی، ظن خاص، علم اجمالی و ظن عام.

عرضیت طرق سه‌گانه

مؤلف گوید: ظاهر اینست که این طرق سه‌گانه عرضی هستند؛ زیرا آنچه از طرفین ذکر شده، ادله عقلی و عقلانی و شرعی نیستند. بلکه جز استحساناتی که بر مثل آنها شریعت بنا نمی‌شود، بیشتر نیستند؛ زیرا دلیل در باب این طرق و کشف مراد مولا، یکی از دو چیز است: یا سیره عقلانی امضاء شده است و یا دلیل شرعی خاص که هیچ کدام نیستند. ان شاء الله در مباحث آینده، تفصیل آن خواهد آمد.

همچنین، مسأله تقدّم رتبه اجتهاد بر تقلید، از این قبیل است که تفصیلش گذشت.

والله العالم.

آیا عمل به احتیاط جائز است؟

مسئله ۲: «الأقوی جواز العمل بالاحتیاط، مجتهدا کان أو لا...؛ اقوا جواز

عمل به احتیاط است، مجتهد باشد یا نه...»^۱

در گذشته، به صورت کامل بحث کردیم که اقوا جواز عمل به احتیاط است؛ چه محتاط مجتهد باشد یا نباشد یعنی: چه بر استنباط احکام قادر باشد و چه نباشد. مراد از «مجتهد»، کسی است که قدرت اجتهاد دارد ولو مثلا در مسأله‌ای، اجتهاد نکند. پس برای کسی که قدرت اجتهاد دارد، جائز است که اجتهاد نکند و به احتیاط عمل نماید. همانطور که جائز است برای کسی که قدرت اجتهاد ندارد به احتیاط عمل کند؛ چه حقیقتا در این مسأله‌ای که در آن احتیاط می‌کند، مجتهد باشد، چه در آن اجتهاد فعلی نداشته باشد. پس مجتهد در این مسأله شامل غیر مستنبط هم می‌شود و هر دو معنا محتمل و صحیح است. دلیل امر، چیزی است که در گذشته گفتیم، که احتیاط در عرض اجتهاد و تقلید است، نه در طول آن دو. لذا برای کسی که اجتهاد کرده و به کفایت نماز جمعه اطمینان پیدا کرده، جائز است که احتیاط کند و بین جمعه و ظهر - اگر در نظرش جمع، خلاف احتیاط از جهت دیگر نباشد - جمع نماید. همانگونه که برای کسی که قدرت استنباط دارد، لیکن به ادله نظر نکرده تا به یک طرف اطمینان پیدا کند، جائز است که در مقام عمل احتیاط نماید.

«... لکن یجب أن یکون عارفاً بکیفیه الإحتیاط بالاجتهاد أو بالتقلید؛ لیکن

واجب است که به کیفیت احتیاط، از روی اجتهاد یا تقلید، عارف باشد»^۲.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳.

۲. همان.

از جمله شروط عمل به احتیاط

واجب است که عامل به احتیاط، به کیفیت احتیاط به یکی از دو طریق، یعنی اجتهاد و تقلید، عارف باشد که این وجوب، ارشادی عقلی از قبیل وجوب اطاعت است و وجوب مولوی شرعی نیست. بلکه واجب است یا برای اینکه شرط عقلی است؛ زیرا غیر عارف به کیفیت احتیاط، موضوع احتیاط از او محقق نمی‌شود، پس موضوع احتیاط بر شناخت کیفیت متوقف است و آنچه احتیاط بر آن متوقف است، مقدمه وجود احتیاط است و دلیل وجوب مقدمه وجود، عقل است و یا به علت اینکه جهل به کیفیت، مانع از حصول امنیت از عقاب است و شاید دومی، صحیح‌تر باشد. بنابراین، - همانطور که واضح است - تقلید و اجتهاد واجب نیستند، زمانی که عامل به احتیاط، یقین به کفایت فطری یا عقلی آن دارد؛ زیرا با تیقن، مؤمن (ایمنی بخش) از استحقاق عقاب، حاصل است و نیازی به تحصیل آن نیست.

آری، با شک در اصل جوازش یا در کیفیتش، جز اجتهاد و تقلید کفایت نمی‌کند؛ زیرا شک در طریقت و حجیت، موضوع عدم طریقت و عدم حجیت است.

احتیاط در اصل احتیاط

آیا احتیاط در اصل احتیاط - نه در کیفیت - صحیح است؟ جواب: ظاهراً صحیح است و در هر حال - عقلاً - نیکو است و مقتضایش، ترک احتیاط در مسائل فرعی به علت اجماع بر کفایت عمل به اجتهاد، یا تقلید و اختلاف فقهاء در کفایت احتیاط می‌باشد. پس مقتضای احتیاط، عمل به چیزی است که - بنابر همه اقوال - کفایت می‌کند که آن اجتهاد و تقلید است.

گفته نشود: چگونه احتیاطی که مقتضایش ترک احتیاط است، صحیح است؟ و آیا این محالی که از وجودش، عدمش لازم می‌آید، نیست؟
که می‌گوییم: اینگونه نیست. احتیاط اول در مسأله اصولی و دومی در مسأله فرعی است. پس موقوف علیه غیر موقوف علیه است.

توضیح: ما سؤال می‌کنیم: آیا احتیاط در فروع، کفایت می‌کند و شخص محتاط، مکلف به را انجام داده است؟

جواب: مقتضای احتیاط در مسأله اصولی، عدم احتیاط در مسائل فرعی است؛ به علت قول به عدم کفایت موافقت احتمالی، در هنگام عمل.

احتیاط در کیفیت احتیاط

آیا احتیاط در کیفیت احتیاط صحیح است؟ جواب: آری، به علت عدم وجود آنچه احتمال می‌رود که مانع باشد. جز اشکالات وارده بر موافقت احتمالی در عبادات و نیز انشائات بنابر آنچه گذشت که در اینجا وارد نیستند؛ زیرا با وجود احتیاط در اصل مسأله، موافقت تفصیلی مفقود است. پس احتیاط در این احتیاط، عیبی ندارد و احتیاط در کیفیت احتیاط صحیح است، حتی اگر این احتیاط دوم، تکرار در عبادت را موجب شود. مثل اینکه دو نماز ظهر و جمعه به جا آورد؛ یک بار ظهر را با قصد وجه مقدم کند و یک بار به عکس. آری، در بسیاری اوقات، احتیاط تامّ از همه جهات، امکان ندارد؛ زیرا در مثال، این با احتیاط - به علت شبهه تشریح در قصد وجه - منافات دارد. نیز، مثل اینکه نماز ظهر روز جمعه را یک بار با جهر بخواند و یک بار با اخفات. جهر در نزد برخی، احتیاط است و اخفات در نزد برخی دیگر؛ زیرا این، تکراری که برخی منع کرده‌اند - به علت مغایرت بین آن دو - نیست.

بنابراین، جوازی که در متن آمده، اگر مراد از آن، وضعی به معنای صحت باشد - کما اینکه شاید ظاهر باشد - فرقی ندارد که لازم دانستن آن، به جهت اختلال نظام غیر الزامی یا برای حرج و مانند آن و عدمش باشد. علت اینست که، صحت، جز به مطابقت مآتی به با مأمور به نیاز ندارد و مطابقت، در بعضی افراد احتیاط یافت شده است.

اما اگر مراد از جواز، تکلیفی باشد - کما اینکه این نیز احتمال دارد، اگر چه برخی معاصرین به اصرار آن را نفی می کنند - ان شاء الله در ذیل شرح مسأله چهارم، اشکال آن بیان می شود.

احتیاط در فعل

مسأله ۳: «قد يكون الإحتیاط في الفعل، كما إذا إحتتمل كون الفعل واجبا، و كان قاطعا بعدم حرمة، و قد يكون في الترك، كما إذا إحتتمل حرمة فعل و كان قاطعا بعدم وجوبه، و قد يكون في الجمع بين أمرین مع التكرار، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته القصر أو التمام؛ گاهی احتیاط، در به جا آوردن فعل است، مثل اینکه، احتمال بدهد آن فعل واجب است و به عدم حرمت آن هم قطع داشته باشد. گاهی در ترك فعل است و آن در وقتی است که حرمت آن فعل را احتمال بدهد و به عدم وجوب آن، قاطع باشد و گاهی احتیاط در جمع بین دو امر است با تکرار، مثل آن که نمی‌داند وظیفه‌اش قصر است یا تمام»^۱.

اقسام احتیاط

گاهی احتیاط، در انجام دادن فعل است، مثل اینکه، احتمال بدهد فعلی واجب است و به عدم حرمت آن هم قطع داشته باشد، مثل خواندن سوره و جلسه استراحت. گاهی در ترك فعل است و آن زمانی است که احتمال بدهد آن فعل حرام است و به عدم وجوب آن، قطع داشته باشد، مانند دعا کردن در نماز به فارسی و گاهی احتیاط در جمع بین دو امر است با تکرار.

به کلمه «مع التكرار» نیاز نیست؛ زیرا آن، عین عبارت «الجمع بین أمرین» است. بنابراین، برای تأکید آمده است. کما اینکه نداند وظیفه‌اش قصر است یا اتمام و یک بار، نماز را قصر بخواند و یک بار، تمام.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳.

بدان، احتیاط تنها در این سه قسمی که مصنف علیه السلام ذکر کرد، منحصر نمی‌شود؛ بلکه صورت‌هایی که تصور می‌شود، ده صورت اصلی است به این شرح: احتیاط یا در فعل واحد است، یا در دو فعل و بیشتر، یا در یک ترک است، یا در دو ترک و بیشتر و یا در فعل و ترک، با هم می‌باشد. احتیاط در هر کدام از این پنج تا، یا به عمل مستقل است، یا به عمل ضمنی. اما تفصیل و مثال‌های هر کدام:

احتیاط و صورت‌های ده‌گانه آن

۱- احتیاط در فعل واحد با اینکه عمل مستقل است، مثل دعا هنگام رؤیت هلال.
 ۲- احتیاط در فعل واحد، با اینکه عمل ضمنی است، مانند سوره و جلسه استراحت.

۳- احتیاط در انجام دو فعل یا بیشتر، با اینکه دو عمل مستقل هستند، مانند نماز خواندن به چهار جهت، در صورت اشتباه قبله. اینکه بعضی شارحان به مثال مصنف برای آن، به جمع بین قصر و اتمام به علت اینکه آن دو تکرار نمی‌باشند، به خلاف دو نماز تمام یا دو نماز قصر با اشتباه در قبله، ایراد گرفته‌اند، در محل خود نمی‌باشد؛ زیرا اگر مراد از تکرار، معنای فلسفی باشد، در مورد دو نماز ظهر به دو جهت نیز تکرار نیست و اگر مراد، معنای عرفی مسامحی باشد، پس خواندن دو نماز، یکی قصر و دیگری تمام، تکرار است. آیا نمی‌بینی عرفاً صحیح است - بدون مجازگویی - که گفته شود: «فلانی نمازش را تکرار کرد»، یا «فلانی وقتی به فلان منطقه می‌آید، نمازش را تکرار می‌کند و قصر و تمام می‌خواند» فتأمل.

۴- احتیاط در انجام دادن دو فعل یا بیشتر با اینکه دو عمل ضمنی هستند، مانند علم به وجوب جهر یا اخفات، در نماز ظهر روز جمعه.

- ۵- احتیاط به ترك فعل واحد، با اینکه عمل مستقل است، مانند ترك استعمال توتون.
- ۶- احتیاط به ترك فعل واحد، با اینکه عمل ضمنی است، مانند شك در بطلان نماز با گفتن «آمین» بعد از حمد و عدم بطلان، در صورتی که شخص، در تركش احتیاط می کند.
- ۷- احتیاط به ترك دو فعل یا بیشتر، با اینکه دو عمل مستقل هستند، مانند اینکه خنثی لباس های مخصوص مردان و زنان را ترك کند و نپوشد.
- ۸- احتیاط به ترك دو فعل یا بیشتر، با اینکه دو عمل ضمنی هستند، مانند احتیاط به ترك آمین و دست بسته نماز خواندن، اگر بداند یکی از آن دو (غیر معین) نماز را باطل می کند.
- ۹- احتیاط در انجام دادن فعل و ترك دیگری، با اینکه دو عمل مستقل هستند، مانند موارد تردّد امر بین حیض و استحاضه. پس بین تروک حائض و اعمال مستحاضه جمع می کند.
- ۱۰- احتیاط در انجام دادن فعل و ترك دیگری، با اینکه دو عمل ضمنی هستند، مانند تردّد امر بین وجوب سوره و بطلان نماز با گفتن آمین، اگر لزوم یکی از آن دو را به صورت فعل و ترك بداند.

اقسام دیگر احتیاط

مرحوم والد رحمته الله در اینجا، بر متن تعلیقی دارند و می فرمایند:

- «یا دو ترك، همانطور که در خنثی است یا فعل و ترك کما اینکه در موارد تردّد بین حیض و استحاضه است». دیگران نیز، مانند این تعلیق را دارند.

اقسام تکرار می‌شوند، اگر به این تقسیم، این موارد را اضافه کنیم: اینکه موجب تکرار می‌شود، مانند تردّد بین جهر و اخفات یا نه، مانند تردّد بین وجوب سوره یا جلسه استراحت و فرق بین شبّهات بدویه و مقرون به علم اجمالی و بین شبّهات موضوعیه و حکمیه، تا جایی است که ممکن است به بیش از صد قسم برسد.

مخفی نماند که احکام این تقسیمات، مختلف است. در برخی برائت جاری می‌شود، در برخی احتیاط واجب و در برخی احتیاط خوب است. تفصیل برخی با مراجعه به اصول دانسته می‌شود و هر کدام از آنها، در ضمن مباحث آینده - ان شاء الله - به مناسبت می‌آید.

جواز احتیاط، ولو مستلزم تکرار باشد

مسأله ۴: «الأقوی جواز الإحتیاط، و لو كان مستلزما للتکرار، و أمکن الإجتہاد أو التقلید؛ اقوا جواز احتیاط است ولو مستلزم تکرار و اجتهاد یا تقلید ممکن باشد».^۱

اقوا اینست که احتیاط، حتی در عبادات جائز است ولو مستلزم تکرار بوده و اجتهاد یا تقلید امکان داشته باشد. دلیل مطلب آنست که به تفصیل در مسأله اول گذشت: احتیاط در عرض اجتهاد و تقلید است نه در طول آن و ایرادات و جواب آنها نیز گذشت. مرحوم مصنف رحمته اللہ علیہ - اگر چه در اینجا جواز را مطلق آورد - ولی در حاشیه اش بر مجمع المسائل مجدد شیرازی رحمته اللہ علیہ حکم را مقید کرد به جایی که عدم اعتنا به امر مولا، به شمار نیاید. که شاید این، نوعی تردّد ایشان باشد و عدم اعتناء، لازمه لعبی است که امثال صاحب فصول و شیخ انصاری و غیر آن دو رحمتهما اللہ علیہما ذکر کرده اند، نه اینکه امر دیگری باشد. اما خود مجدد شیرازی در آن، مطلقا اشکال می کند که تفصیل کلام گذشت و بازنمی گردیم. مراد از کلمه «جواز»، جواز وضعی است، به معنای: اکتفاء کردن و صدق امتثال و اطاعت به آن، که غیر از جواز به معنای تکلیفی است. آری، اگر گفتیم که در احتیاط، شبهه لعب به امر مولاست، پس تکلیفا حرام می باشد و در این هنگام، جواز تکلیفی در مقابلش می شود. اشکال: مانعی از تعمیم جواز - در متن - به وضعی و تکلیفی نیست.

بنابراین، جواز - در مقام ثبوت - ممکن است فطری، عقلی، عقلانی و شرعی باشد. کما اینکه مثل آن، در تفسیر وجوب در مسأله اول گذشت. اما جواز در مقام

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

اثبات، یا فطری است یا عقلی یا عقلانی یا شرعی یا دو تا و یا سه تا از آنها و یا همه آنها. پس کلام در آن نیز، همان است که در شرح کلمه «یجب» در مسأله اول گذشت و دوباره باز نمی‌گردیم. والله العالم.

دو تتمیم

تتمیم اول

احتیاط مستلزم تکرار بسیار مثلا صد بار و هزار بار، خصوصا اگر در عبادات باشد - کما اینکه اگر مستلزم تکرار یک نماز، به میزان صد یا هزار بار شود - بدون اینکه انگیزه‌ای عقلانی برای این احتیاط باشد: از اسهلیت نسبت به اجتهاد است؛ زیرا کتاب‌های لازم که موجب صدق یأس بعد از فحوص شود وجود ندارد. یا اسهلیت آن نسبت به تقلید؛ به سبب نرسیدن به مجتهد - به جهت زندانی بودن و ... - که چه بسا در جواز تکلیفی این احتیاط، به جهت مطرح شدن عناوین حرام - غالبا - مانند اینکه راهی به وسوسه یا خود وسوسه باشد، تأمل می‌شود.

یا اینکه موجب وهن یا ضعف اعتقاد دینی، برای برخی افراد ضعیف الاعتقاد باشد که نوعی تسبیب در برگشتن از دین - که به ادله اربعه نهی شده - باشد.

یا اینکه ذاتا سبب ترک واجبات عینی، مانند تفویض اوقات فرائض یا عرضا، مانند امر به معروف و نهی از منکر و مقدمات وجود آن دو و مثل آن، باشد.

به علاوه اینکه، ممکن است در برخی موارد، استهزاء به احکام شرعی بر آن صدق کند. این عناوین ثانویه، اگرچه بر احتیاط مستلزم تکرار کم نیز، منطبق شوند و اگرچه مثل تکرار بسیار، نیازمند تأمل در جواز تکلیفی باشد الا اینکه، غالبا بر احتیاط

مستلزم تکرار کم منطبق نمی‌شوند و منطبق شدن آنها بر تکرار بسیار، بدون انگیزه عقلانی است.

به آنچه گفتیم، تعلیقه سبزواری در مهذب الاحکام روشن می‌شود که: وجهی برای جواز تکلیفی و عدم آن، نسبت به خود احتیاط بما هو نیست و علت آن را اینگونه بیان کرده است: با صحت، وجهی برای عقاب نیست و با عدم صحت، عقابی جز بر ترک واقع نیست. آن، با جواز وضعی - به معنای صحت عمل - منافات ندارد؛ زیرا ضمیمه کردن فاسد به صحیح، صحیح را فاسد نمی‌کند. با اینکه آن دو، به یک امر خارجی، مرتبط نیستند. یعنی آنها، دو جزء یک واجب ارتباطی، نیستند.

تتمیم دوم

بعضی، احتیاط را به احکام خمسه تقسیم کرده‌اند؛ زیرا احکام خمسه به اعتبار انطباق عناوین شان بر احتیاط، بر آن عارض می‌شوند.

احتیاط واجب

برای احتیاط واجب، شبهه تحریمیه یا وجوبیه در موارد وجوب احتیاط در آن، از اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره را مثال زده‌اند؛ چه دلیل وجوب احتیاط، شرع یا ملازمه عقلی بین حکم عقل و شرع - با خلافی که هست - باشد.

مؤید آن، روایت صحیح من لا یحضره الفقیه به صورت مرفوع از ابراهیم بن هاشم از امام صادق علیه السلام و کلینی به طریق صحیح از یونس از مردی از امام صادق علیه السلام که فرمود:

«فإذا اختلف على الإمام من خلفه، فعليه و عليهم في الإحتياط
الاعادة؛ هر گاه نظر امام و مأمومین مختلف باشد بر ایشان است که رعایت
احتیاط کرده و نماز را اعاده کنند».^۱

احتیاط حرام

احتیاط حرام مثل آنست که وسواس باشد یا منجر به آن یا اختلال نظم یا ملتفت به
خود یا اطراف یا مانند آن شود. به انضمام ثبوت تحریم به مانند چنین انطباقی؛ یا به
جهت صدق بعضی عناوین محرم بر آن، یا قبح عقلی اضافه شده به ملازمه بین آن و
بین تحریم شرعی در سلسله علل. فتأمل.

احتیاط مستحب

اما احتیاط مستحب که موارد آن بسیار است و هر چیزی که احتمال محبوبیت -
عام یا خاص - داشته باشد، با عدم احتمال مبغوضیت - به صورت خصوصی یا
عمومی - را در برمی گیرد دلیل آن، اخبار احتیاط، مثل خبر ابو هاشم جعفری از امام
رضا (ع) از امیرالمؤمنین (ع) است که به کمیل بن زیاد فرمود: «أخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت».^۲

و مرسل شهید در الذکری از امام صادق (ع): «لك أن تتظر الحزم و تأخذ
بالحائطة لدينك؛ بر تو باد استواری در امور و احتیاط در دینت».^۳

۱. وسائل الشیعة، باب ۲۴ از أبواب الخلل في الصلاة، ح ۸.

۲. همان، باب ۱۲ از أبواب صفات القاضي، ح ۴۱.

۳. همان، ح ۵۸.

و مرسل دیگرش از عنوان بصری، از امام صادق علیه السلام که فرمودند:

«و خذ بالاحتیاط فی جمیع أمورک ما تجد إلیه سبیلاً؛ و در کاری که

امکان احتیاط وجود دارد، آن را رها مکن»^۱.

احتیاط مکروه

احتیاط مکروه، زمانی است که بر آن، عنوانی از عناوین مکروه با ثبوت رجحان کراهت بر استحباب از قرائن داخلی و خارجی منطبق شود، مثل نماز خواندن در لباس های مکروه (لباس سیاه و قرمز^۲) و مانند آن، زمانی که، برای احتیاط غیر لازم به سبب علم وجدانی به طهارت لباس ها و قاعده طهارت در لباس های غیر مکروه در نزدش باشد.

احتیاط مباح

احتیاط مباح، در تراحم دو عنوان لزومی یا اقتضائی غیر لازم می باشد که رجحان شرعی یکی را بر دیگری نداند، مثل اینکه امر احتیاط دائر بین واجب و حرام باشد. مانند اینکه قبله دائر بین چهار جهت باشد و شخص هم، در صحراء تنها باشد و احتمال دهد که اگر چهار نماز بخواند، درندگان بر او حمله می کنند و از طرفی احتمال دهد که اگر چهار نماز بخواند، درندگان به جهت حرکات بسیار او، ترسیده و دور می شوند. یا امر دائر باشد بین مستحب و مکروه، مثل اینکه شک کند آیا روزه روز عرفه او را ضعیف می کند و نمی تواند دعا بخواند یا نه؟ - با اینکه این شک، به صورت

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۲ از أبواب صفات القاضي، ح ۵۴.

۲. همان، باب ۴۴ از أبواب لباس المصلی، ح ۱.

تعبدی جایگاهی برای اصالت عدم آن نمی باشد - در این موارد، احتیاط مباح است؛
زیرا دلیلی بر رجحان و ترکش نیست. و الله العالم.

لزوم اجتهاد یا تقلید، در احتیاط

مسأله ۵: «فی مسألة جواز الإحتیاط یلزم أن یکون مجتهدا أو مقلدا، لأنّ المسألة خلافية؛ در مسأله جواز احتیاط، لازم است که شخص یا مجتهد یا مقلد باشد؛ زیرا مسأله خلافی است»^۱.

در مسأله جواز احتیاط، شخص یا باید مجتهد باشد و یا مقلد و علت آن، اختلافی بودن مسأله است. یعنی غیر یقینی و غیر ضروری می‌باشد - همانطور که سبزواری، در مذهب الاحکام اینگونه تفسیر کرده است - و الا مجرد وجود خلاف در مسأله، توجیهی برای لزوم اجتهاد یا تقلید در آن نیست. حتی اگر مکلف به آن مطمئن باشد. پس مسأله وجوب تقلید اعلم و مسأله اصل جواز، خلافی هستند. ولی با این حال گفته نمی‌شود: در دو مسأله، یا اجتهاد واجب است یا تقلید زیرا اختلافی هستند. بلکه مناسب‌تر اینست که علت را اینگونه بیان کنیم: عدم تمشی احتیاط در این مسأله و انحصار طریق در اجتهاد و تقلید، به جهت تعارض احتیاط در فروع، با احتیاط در اصول. لذا یا تساقط می‌کنند یا احتیاط اصولی - به جهت سببیتش - مقدم می‌شود و احتیاطی در فروع باقی نمی‌ماند. فتأمل.

آری، اگر برای او اطمینان شخصی به جواز احتیاط حاصل شود - به علت حجیت ذاتیش - کافی است. نیز، اگر جواز احتیاط در موردی، نزد متشرعه مقطوع باشد، ظاهرا اعتماد بر آن، جائز است؛ زیرا - آنطور که در اصول، مورد بررسی قرار دادیم - طریقی عقلایی برای اطاعت و معصیت است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

لیکن گاهی گفته می‌شود: مانند این دو، موضوعا و تخصصا، از مسائل اجتهاد و تقلید خارج می‌شوند؛ زیرا در مشکوکات - نه مطلقا - جریان پیدا می‌کنند. فتأمل والله العالم.

گاهی گفته می‌شود: مسأله اصل جواز احتیاط - اجمالا - به اجتهاد یا تقلید نیاز ندارد؛ زیرا ضرورتی عقلی و شرعی است. لیکن احتیاط، در بعضی موارد به آن دو (اجتهاد یا تقلید) نیازمند است، مانند عبادات و انشائیات و آنچه که احتیاط در ترک احتیاط است به سبب تعارض دو احتیاط یا احتیاط‌ها.

استناد در احتیاط

لازم است که شخص، در جواز احتیاط بر سه چیز اعتماد کند:

اول: حکم قطعی عقل، به صدق اطاعت و امثال با احتیاط و عدم لزوم جزم به نیت در صدق عبادت. بنابراین، جاهل مجتهد نمی‌باشد، بلکه در تنجز این حکم عقل بر او، در حکم مجتهد است.

دوم: برای او حجیت قول مجتهد ثابت شود، پس آن مجتهد، به جوازش برای او فتوا دهد.

سوم: احتیاط در موردی، پیش متشرعه قطعی باشد.

شاید نظر مصنف علیه السلام در این مسأله، انحصار طریقت در اجتهاد و تقلید برای آن نباشد.

بلکه این باشد که مسأله جواز احتیاط، از بدیهیاتی نیست که به اجتهاد و تقلید نیاز ندارد؛

مانند آنچه در مسأله ششم هم ذکر خواهد کرد. بلکه از مسائل نظری است که در آن، به

اعمال حجیت از اجتهاد و مانند آن یا رجوع به قول عالم، بعد از ثبوت حجیت قول عالم

برای جاهل و صحت رجوع جاهل به عالم - فطرتا و عقلا - نیازمند است.

آیا ضروریات به تقلید نیاز دارند؟

مسأله ۶: «فی الضروریات لا حاجة إلى التقلید، کوجب الصلاة و الصوم و نحوهما...؛ در ضروریات، مانند وجوب نماز و روزه و مانند آنها، به تقلید نیاز نیست»^۱.
در ضروریات، مانند نماز و روزه و ... به تقلید نیاز نیست. کما اینکه به اجتهاد مصطلح هم نیاز نیست؛ زیرا تقلید، بیش از اماره‌ای که شارع، آن را حجت قرار داده، نیست و جعل حجیت، جز در ظرف شک یا موضوع قرار دادن آن - بنابر تفصیل بین اصول و امارات در نزد مشهور - نمی‌باشد و معلوم است که با وجود حکم ضروری، موردی برای جعل تقلید باقی نمی‌ماند. پس ضروریات، تخصّصاً - نه تخصیصاً - از ادله تقلید خارج هستند. لذا مصنف نفرمود: تقلید واجب نیست بلکه فرمود: «نیازی به تقلید نیست».

اشکال - موضوعاً - در ضروری بودن نماز و روزه، به علت اعتقاد بعضی از متصوفه مسلمان، به واجب نبودن نماز و روزه و استدلال به این آیه شریفه: ﴿وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ و پروردگارت را پرستش کن تا اینکه مرگ تو فرارسد^۲ و تفسیر آن به یقین کشفی که گمان می‌کنند، برایشان حاصل شده، بعد از خروج امثال ایشان از دسته مسلمانان - اگر چه خود را مسلمان بدانند، همانطور که در جایگاه خود در باب نجاست کافر بررسی شده است - در محل خود نمی‌باشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

۲. سوره حجر، آیه ۹۹.

مثال‌های ضروریات

آنچه مصنف ذکر کرده، مثال واجبات ضروری شرعی می‌باشد. واجب ضروری عقلی مثل، وجوب عدل و شکر منعم برای نعمت بزرگ. مثال حرام ضروری عقلی: ظلم، قتل عدوانی، کفران نعمت بزرگ، آزار رساندن و مانند آن است.

حرام ضروری شرعی، مانند شرب خمر، زنا، لواط و مانند آن. مستحب ضروری عقلی، مانند احسان، صدق، صبر، نظافت و مانند آن و شرعی، مانند استحباب مطلق روزه، اعتکاف و مانند آن دو.

مثال مکروه ضروری عقلی: ناپاکی، ترک اعتناء به مردم است و شرعی، مثل خوابیدن بین طلوعین، غذا خوردن در حالت سیری و ... می‌باشد.

مباح ضروری عقلی، مانند نوشیدن آب فرات و دجله و مانند آن و مباح ضروری شرعی، مانند روزه با وجود بعضی ضررهای کم، وضو و غسل با آب سرد با ضرر کم و مانند است. از جمله این مورد، ضرورات عقلاییه که از سوی شرع امضاء شده‌اند، نیز می‌باشند.

در چنین مواردی، به تقلید و اجتهاد نیازی نیست. بلکه آن دو معنا ندارند؛ زیرا ضرورت با عدم احتمال خلاف، عقلا حجت است.

ضروریات و کلام علامه

علامه، در جواب مسائل سیّد مهنا بن سنان، آنگونه که محقق قمی رحمته اللہ علیہ از او حکایت کرده می‌فرماید:

«هر حکم شرعی فرعی که ضرورتاً، ثبوتش از دین دانسته نمی‌شود، در آن، اجتهاد بر مجتهد یا تقلید بر مقلد واجب است»^۱. پس علامه رحمته اللہ علیہ وجوب اجتهاد و تقلید را، به چیزی که ضرورتاً ثبوتش از دین دانسته نمی‌شود، مقید کرده است.

و در ضروریاتی که در آنها، نیازی به تقلید نمی‌باشد، فرقی نیست که از ضروریات اولیه - که همه، بدون استثناء می‌شناسند - باشد یا از ضروریات ثانویه - که در شناخت ضروری بودنشان مقداری جستجو لازم است - مانند وجوب عده. پس مادامی که ضرورتش - ولو به فحوص - ثابت شده، از دایره وجوب تقلید و اجتهاد خارج است.

کما اینکه فرقی بین ضروریات اسلام، ضروریات مذهب و ضروریات فقه نیست. پس بر مجتهد فقیه، اجتهاد در ضروریات فقه، مثل قرار دادن دوازده نصاب زکات برای شتر و اینکه وظیفه شخص دور، حج تمتع است و مانند آن، واجب نیست. والله العالم.

۱. جامع الشتات، ص ۵۴۸ (چاپ سنگی).

«... و كذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين...؟ همچنين در يقينيّات، اگر

برای او يقين حاصل شود»^۱.

يقينيّات مانند ضروريّات هستند

همچنين در يقينيّات - اگر برايش يقين حاصل شود - به تقليد و اجتهاد نيازی نیست. يعنی احکامی که برای مکلف، در آنها، يقين - به معنای انکشاف واقع - حاصل شده است. که ادله تقليد و اجتهاد، شامل آنها نیز نمی شود و تخصصاً - نه تخصصیماً - به همان دليل، خارج هستند.

فروق بين ضروريّات و يقينيّات - آنطور که گفته شده - اينست که ضروريّات آنهایی هستند که دو نفر در آنها اختلاف ندارند. پس اگر از مواردی باشند که دو نفر مسلمان، در آن اختلاف نداشته باشند، «ضروريّات دين» یا «ضروريّات اسلام» نامیده می شوند، مانند نماز و روزه و چهار رکعت نماز ظهر در حضر و دو رکعت بودن نماز صبح و مانند آن.

و اگر از مواردی باشد، که دو نفر شيعه در آن اختلاف ندارند، «ضروريّات مذهب» یا «ضروريّات شيعه» نامیده می شوند، مانند وجوب قصر در سفر و مانند آن.

اما يقينيّات، احکامی هستند که با آنها، برای انسان يقين حاصل می شود؛ چه از مواردی باشد که دو نفر مسلمان، در آن اختلاف دارند، یا دو نفر شيعه یا محل خلاف باشد، مانند نماز جمعه در نظر برخی و نماز ظهر در روز جمعه در نزد بعضی ديگر.

نسبت بین ضروریات و یقینات

لذا گفته شده که بین ضروریات و یقینات، عموم مطلق است؛ پس یقینات اعم مطلق هستند و ضروریات، اخص مطلق. بنابراین، هر ضروری یقینی است ولی هر یقینی ضروری نیست. اگرچه آن، مخدوش است - یعنی گفته‌اند نسبت بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است - به اینکه ضروری گاهی یقینی نیست، مانند بعضی ضروریاتی که برخی عوام علم یقینی به آنها ندارند، مثل وجوب عده و اینکه عده وفات، چهار ماه و ده روز است (از ضروریات اسلام) و امامت و رجعت ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام که از ضروریات مذهب است.

شاید این قول بعید نباشد، اگرچه قول اول - بعد از نبودن دلیلی محکم بر فرق - به ذهن مأنوس‌تر است. این امر، بعد از اینکه آن دو اصطلاح، خلاف اصل بوده و بر مقدار دلالت ادله، بستگی دارند، سهل است.

آری، در یقینات، مجرد یقینی بودن، کفایت نمی‌کند؛ تا حجت باشد بر کسی که، نزد او یقینی نیست، مانند کسی که یقین یا علم قطعی به وجوب عده یا رجعت همه ائمه علیهم‌السلام ندارد. لذا مصنف این قید را آورد: «زمانی که برای او یقین - قطعی - حاصل شود» و الا بر او، اجتهاد یا تقلید لازم است.

بنابراین، انتقادی که بعضی معاصرین به صاحب عروه کرده‌اند که: «تعبیر به یقینات در مقابل ضروریات مسامحه است؛ زیرا آن، دلالت می‌کند بر اینکه در شرع، احکامی خاص و یقینی است. همانطور که احکامی خاص و ضروری وجود دارد»، شایسته نیست؛ زیرا - به اضافه عدم ظهور عبارت در آن - بعضی ضروریات هم نسبی هستند و در نزد همه ضروری نمی‌باشند. لذا در بعضی احکام، بین بزرگان - بلکه

غیر ایشان - اختلاف افتاده که آیا ضروری است یا نه؟ و امر سهل است و در شرح مسأله بیست و نهم نیز - ان شاء الله - آنچه مناسب مقام است، خواهد آمد.

«... و في غيرهما يجب التقليد...؛ و در غیر آن دو، تقلید واجب است».^۱

تکلیف در غیر یقینیات و ضروریات چیست؟

در غیر ضروریات و یقینیات از احکام شرعی، یعنی در مظنونات، مشکوکات و موهومات به حکم آیات نفر، سؤال و مانند آن و سنت متواتر - علی الظاهر - و سیره عقلایی و سیره مشرعه قطعی و متصل به زمان معصومین (ع) و عقل - برای تحصیل مؤمن - تقلید واجب است.

«... إن لم یکن مجتهدا إذا لم یمكن الإحتیاط، و إن أمکن تخیر بینة و بین التقليد؛ اگر مجتهد نباشد و احتیاط هم برای او ممکن نشود. و اگر احتیاط ممکن باشد، مخیر است بین آن و بین تقلید».^۲

به جهت فطرت مستقیم و دعوت کننده به رجوع جاهل به عالم - که بحث آن مفصلا در شرح مسأله اول گذشت - اگر مکلف، مجتهد نباشد. ولی اگر مجتهد بود، باید به اجتهادش عمل کند.

این زمانی است که احتیاط ممکن نباشد، اما اگر احتیاط ممکن بود، بین آن (احتیاط) و تقلید مخیر است. علت اینست که - با عدم علم - بر مکلف عقلا،

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

۲. همان.

تکلیف در غیر یقینیات و ضروریات چیست؟ * ۱۹۳

تحصیل مؤمن از عقاب، واجب است و آن - بنابر ادله‌ای که گذشت - جز در تقلید یا اجتهاد یا احتیاط وجود ندارد.

عمل عامی بدون تقلید و احتیاط

مسأله ۷: «عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل؛ عمل عامی بدون تقلید و احتیاط، باطل است».^۱

آیا عمل کردن، به غیر راه‌های سه‌گانه باطل است؟

عمل عامی که نمی‌تواند اجتهاد کند، بدون تقلید و احتیاط باطل است.

اکثر محشّین عروه، در اینجا بر کلمه «باطل» اشکال کرده‌اند که عمل اگر مطابق واقع باشد در مقام ثبوت صحیح است. از آن جمله‌اند: محقق نائینی، سید اصفهانی، حسینیان قمی و بروجردی، مرحوم والد و پسر عمو؛ به تبع اسلافشان: صاحب جواهر، شیخ انصاری، مجدّد شیرازی، سید اسماعیل صدر، میرزا حسین خلیلی، کاظم‌خان خراسانی و یزدی، تقی‌ان شیرازی و اصفهانی در رسائل عملیه صاحب جواهر، شیخ و مجدّد و حواشی آنها.

ترجمه عربی دو رساله اینست:

«لو عمل شخص بلا تقلید، و حصل منه قصد القربة، و اتفق عدم

العيب في عمله، صحّ عمله؛ اگر شخصی بدون تقلید عمل کند و قصد

قربت از او حاصل شود و اتفاقاً عملش بدون عیب باشد، صحیح است».

از مصنف رحمته الله که اینجا - در عروه - به بطلان فتوا می‌دهد، عجیب است که بر

صحت مذکور در دو رساله شیخ و مجدّد رحمتهما الله تعلیقه نمی‌زند. در حالی که در رساله

شیخ جعفر شوشتری رحمته الله بر بطلان، به صحت تعلیقه زده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

در رساله شوشتری (ترجمه عربی) آمده است:

«لو ترك الشخص التقليد مع علمه بلزومه، و لم يعمل بالإحتياط، و مع هذا الشكّ و التسامح صلّى، أو أتى بعبادة أخرى، فكلّ أعماله و عباداته فاسدة قطعاً و إن طابق جميعها الواقع؛ اگر شخص، با علم به لزوم تقلید، آن را ترک کند، و به احتیاط عمل نکند و با این شک و تسامح نماز بخواند یا عبادت دیگری را انجام دهد، همه اعمال و عباداتش قطعاً فاسد است؛ اگرچه همه آنها مطابق واقع باشد»^۱.

سید طباطبایی یزدی رحمته الله بر آن تعلیقه زده و فرموده:

«مع اتيانه العمل باحتمال الصّحة و تمشّي قصد القربة منه، الصّحة غير بعيدة؛ انجام دادن عمل، با احتمال صحت و تمشّي قصد قربت از او، صحّت بعيد نیست».

کلام محقق قمی رحمته الله

آری، عده‌ای از علما، مانند حائری و برخی معاصرین به تبع شیخ انصاری و شیرازیین و آخوند رحمته الله در صراط النجاه و حواشی آن، سکوت کرده‌اند. محقق قمی این قول را در عبادت، به مشهور نسبت داده است:

«المشهور بين فقهاءنا: أنّ الناس في غير زمان حضور الإمام عليه السلام صنفان: إمّا مجتهد، و إمّا مقلّد له، و من لم يكن من أحد الصنفين فعبادته باطلة و إن وافق الواقع؛ مشهور بين فقها اینست که: مردم در زمان غیبت

امام عاشق دو گروه هستند: یا مجتهدند یا مقلد مجتهد و کسی که جزء یکی از دو گروه نمی‌باشد، عبادتش باطل است، اگرچه مطابق مشهور باشد.^۱

لیکن در این نسبت، اشکال بلکه منع است که مجالی برای تفصیل آن در اینجا نیست. ایشان عاشق در میانه جلد دوم از قوانین، تفصیل استدلال طرفین را بیان کرده است که می‌توان مراجعه نمود.

تفصیل‌ها

اما ایشان عاشق در جامع الشتات^۲، بین مقصر و قاصر، تفصیل داده است که در اولی مطلقا باطل است و در دومی مقید به مخالفت واقع است.

در اینجا قول دیگری است که تفصیل داده بین قاصر، که مطلقا صحیح است، اگرچه مخالف واقع باشد و بین مقصر، بنابر خلاف سابق در بطلان - مطلقا - یا آنچه مخالف واقع باشد.

در نظم الثالی آمده است:^۳

اما الذی لم یثبطن و ذهب إلى وجوب الأخذ عن أم وأب

فهو یکون غافلا و یقبح تکلیفه بغیره و یرجح

صحّه ما یفعل هذا مطلقا ما طابق الواقع أو مطابقا

«ما» در عبارت «ما طابق»، نافیه است.

۲. جامع الشتات، ج ۱، ص ۱۶.

۱. قوانین، ج ۲، ص ۱۴۰ (چاپ سنگی).

۳. تقریر بحث‌های فقهی شیخ محسن بن محمد الخنفر، به قلم سید محمد هندی، موسوم به «التحریرات» (مخطوط).

شیخ الشریعه، در حاشیه عروه بین عبادات - که باطل است اگرچه عمل مطابق واقع باشد - و غیر آن - یعنی صحت، اگرچه مطابق واقع باشد - تفصیل قائل شده است.

تحقیق مسأله

این اقوال فقها در مسأله، اما تحقیق مقام و اجمال کلام اینست:

عمل در شریعات، باید مستند به حجتی مؤمن برای عامل، در برابر عقاب باشد و آنچه ایمن می‌سازد، یا احتیاط است، یا اجتهاد و یا تقلید و سخن از مطابقت واقع و عدم آن، مناسب عقاب واقعی و عدم آنست که مبتنی بر حکم واقعی می‌باشد - مگر بنا بر قول به حرمت تجزی - نه امن از عقوبت بر رخصت ظاهری؛ زیرا کسی که عملی را، از غیر طرق شرعی سه‌گانه انجام داده است و در واقع، عملش موافق است، چه چیزی او را از عقاب ایمن می‌سازد؟

لذا اگر مراد مصنف از باطل، اینست که این عمل، در مقام صدق امثال و امن از عقوبت، کفایت نمی‌کند و عقل - به جهت قاعده اشتغال - به لزوم اعاده حکم می‌کند، صحیح است.

ظاهراً، تعلیق محقق عراقی به این مطلب اشاره دارد: «اگر با رأی کسی که - تعییناً - نظر او را تبعیت می‌کند، مطابق نباشد». لیکن ظاهر لفظ «باطل» در متن، این را نمی‌رساند؛ زیرا متبادر از کلمه «باطل» در رساله عملیه، بطلان، بر منوال سایر استعمالات کلمه «باطل» در موارد مختلف طهارت، صلات، صوم، حجّ و غیر آن می‌باشد، مثل «التوضؤ بالمصنّف باطل» و «الصلاة بلا طهارة باطلة» و «الصوم بلا یتة باطل» و «الحجّ بلا رکن باطل» و ...

مگر اینکه به موضوعیت این طرق سه‌گانه و نه طریقت صرف، یا لا اقل به مصلحت سلوکیه قائل شویم که در این صورت، اطلاق «باطل»، صحیح است. لیکن ظاهر اینست که آنها، طرق صرف برای ظاهر طریقت هستند؛ زیرا موضوعیت و مصلحت سلوکیه، خلاف ظاهر می‌باشند و به آن دو اخذ نمی‌شود، مگر به دلیل دیگری، غیر دلیل جعل طریق که در ما نحن فیه مفقود است.

بنابراین، عمل عامی بدون احتیاط و تقلید، کفایت نمی‌کند. بلکه بر عامی اعاده آن یا تصحیحش واجب است.

تفصیل در مسأله

تفصیلی که برخی احتمال داده‌اند، بین مسائل مهم مثل انکحه و بین غیر آن، مانند طهارت و نجاست به بطلان اولی و صحت دومی، ظاهراً بی‌دلیل است، مگر احتیاط مستحب در باب انکحه، به سبب خبر علاء بن سیابه از امام صادق علیه السلام که فرمود:

«إِنَّ النِّكَاحَ أَحْرَى وَأَحْرَى أَنْ يَحْتَاطَ فِيهِ وَهُوَ فَرْجٌ وَمَنْ يَكُونُ الْوَلَدُ؛

نکاح شایسته‌تر و شایسته‌تر است که در آن احتیاط شود که آن فرج است و فرزند از آن می‌باشد»^۱.

این خبر، در نزد جمعی معتبر نمی‌باشد؛ به جهت جایگاه علاء بن سیابه بنابر مشهور، که کسی را که نه مدح شده و نه ذم، معتبر نمی‌داند و او اینچنین است. فتأمل. مگر اینکه به اعتبار کسی که از شیوخ ابن ابی عمیر است، قائل شویم. دلیل مطلب، اجماعیات ثلاثه بر «تصحیح ما یصح عنه» است و علاء بن سیابه از شیوخ اوست و این - وفاقاً با گروه زیادی از متقدمین و متأخرین و معاصرین رضی الله عنهم - بعید نیست.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۵۷ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۳.

از آن جمله‌اند: صاحبان حدائق، مستند، جواهر و وحید بهبهانی و شاگردان سه‌گانه او: صاحب ریاض، میرزا قمی و سید بحر العلوم، شیخ انصاری و جمعی از شاگردانش، مانند مرحوم مجدّد، رشتی، طه نجف، و شاگردان‌شان، مانند آخوند، فشارکی، صاحب عروه، و شاگردان ایشان، مانند عراقی، نائینی و غیر این دو و گروهی از شاگردانشان علیهم السلام. به عنوان مثال، محقق نائینی در تقریر درس صلاتش به قلم آملی علیه السلام^۱ و در موارد دیگر از تقریرات متعدّدش، اینگونه گفته است. بقیه سند همه‌اش، به دو طریق: صدوق و شیخ علیهما السلام در الفقیه و التهذیب، معتبر است، لیکن عمده، ظهور مادّه: «أحرى» در استحباب - و نه وجوب - است.

اصحّ، آنست که به تبعیت اکثر اختیار کردیم و الله العالم.

اگر مطابقت عمل با واقع یا با حجت ظاهری از اجتهاد یا احتیاط یا تقلید از مجتهدی که حین عمل تقلیدش واجب است یا حین انکشاف یا یکی از آنها یا هر دو - با خلاف بین فقهاء - کشف شود، آیا به آن اکتفا می‌شود؟ در کلام، اطرافی است که هنگام شرح مسأله شانزدهم - ان شاء الله - بیان می‌کنیم.

کلام محقق عراقی در مقام

در اینجا کلام محقق عراقی علیه السلام را نقل می‌کنیم که البته برخی ملاحظات، به بعضی موارد آن داریم.

ایشان علیه السلام فرموده: «تحقیق در آن، بنابر آنچه اصول مخطئه اقتضا دارد، عبرت در صحت عمل جاهل و فساد آن، به مطابقت واقع و مخالفت آن - بدون فرق بین عبادات و معاملات - است. پس اگر جاهل قبل از فحوص، عملی عبادی یا معامله‌ای

۱. تقریر بحث محقق نائینی، ج ۱، ص ۳۹۳.

مطابق برائت انجام داد - مثل اینکه به مقتضای برائت از جزئیت و شرط بودن عربیت، نماز بدون سوره یا عقد به غیر عربی خواند - اگر مطابقت عمل با واقع کشف شد، صحیح و مجزی است و اگر مخالفتش با واقع کشف شد، فاسد و غیر مجزی است و بین عبادات و معاملات و بین اینکه، راهی موافق عملش یا خلاف آن هست، یا اصلا راهی نباشد، فرقی نیست. پس وجود راهی بر موافقت یا خلاف - بنابر اصول مخطئه - از این جهت بی‌ثمر است.

از همین جا، فرق نمی‌گذاریم بین اینکه عمل صادر شده از عامل - در حال صدورش - مستند به اماره معتبر یا فتوای مجتهد و ... باشد یا غیر مستند. پس عبرت، در صحت و فساد، به مطابقت یا مخالفت عمل با واقع است. بنابراین، زمانی که عمل، مطابق با واقع باشد، صحیح و مجزی است؛ اگرچه مخالف طریق منصوب باشد و هرگاه مخالف واقع باشد، فاسد و غیر مجزی است؛ اگرچه موافق طریق منصوب باشد. الا زمانی که دلیلی خاص - اجماع یا غیر آن - بر مجزی بودن آن از واقع، قائم شود. در غیر این صورت، مجرد موافقت با طریق منصوب در صحت و اجزاء عمل، بی‌فایده است».

محقق عراقی، کلام خود را ادامه می‌دهد

آری، موافقت با طریق منصوب - ظاهرا - در مقام حکم به صحت و اجزاء، هنگام عدم انکشاف مخالفت با واقع، فایده دارد. پس در صحتش، مجرد موافقتش با طریق معلوم الحجیه، در حقی که به او رسیده - ولو بعد از عملش - کفایت می‌کند و لزومی ندارد که عمل از استناد به آن باشد، لیکن آن زمانی است که طریق معتبر دیگری که فساد عمل را اقتضا کند، در بین نباشد و الا حکم به صحت و اجزاء، مبنی بر اینست که مکلف، طریق موافق با عملش را اخذ کند.

سرّ این تفصیل، از جهت احتیاج طرق - هنگام ابتلاءشان به معارض در حجّت فعلی بودنشان - به اخذ به آنها می‌باشد. پس چنانچه تعارض باشد، مقتضای قاعده اولیه در متعارضین تساقط و عدم حجیت است. بنابراین، به مقتضای قاعده ثانویه مستفاد از اخبار تخییر، هر کدام از آن دو، برای اینکه حجت فعلی بر مکلف شود، به اخذ آن و اختیارش نیاز دارد تا بعد از اخذ حجت فعلی شود و آلا قبل از اخذ، یکی از آنها حجت فعلی بر آن نیست.

بنابراین، اگر مکلف عملی عبادی یا معامله‌ای را قبل از فحص انجام داد، سپس به دو دلیل دست یافت: یکی موافق عملش بود و دیگری مخالفش، قبل از اخذ به یکی از آن دو، مأتی به، محکوم به صحت و فساد نیست.

اما بعد از اخذ به یکی، اگر ماخوذ، طریق موافق بود، مأتی به از زمان اخذ، محکوم به صحت و اجزاء است و اثر مطلوب، بر آن مترتب است و آلا از اول محکوم به فساد و عدم اجزاء است.

بقیه کلام محقق عراقی

آنچه بر کلام ما مترتب می‌شود اینست که: اگر جاهل عامی، عملی را بدون تقلید انجام دهد، سپس بخواهد تقلید کند، اگر موافق فتوای مجتهدی که بعد از آن از او تقلید می‌کند، باشد، عمل صحیح و مجزی است و ذمه‌اش را بری می‌کند؛ اگرچه مخالف فتوای کسی باشد که تقلیدش در حال عمل، بر او واجب بوده است.

اگر فرض به عکس شد، به این صورت که مخالف فتوای مجتهدی که در واقع تقلید کرده، باشد عمل فاسد و غیر مجزی است؛ اگرچه با فتوای کسی که تقلیدش در

حال عمل، واجب بوده، موافق باشد؛ زیرا حجت فعلیه و امر به اینکه با آن مانند واقع معامله شود، مقتضی آنست.

نیز کلام، در جایی است که عمل - در حال وقوعش - از استناد به طریقی که در خودش تبعیت شده، باشد. سپس با قیام طریقی اقوا از طریق سابق، خلاف آن کشف شود. پس مقتضای قاعده - بنابر تحقیق اعتبار طرق و امارات، از باب طریقت و کاشفیت است نه موضوعیت و سببیت - مجزی نبودن عمل و لزوم اعاده آن بر طریق فعلی است؛ زیرا قضیه استناد به طریق سابق فایده‌ای ندارد جز مجرد معذوریت در مخالفت واقع از عقاب؛ مادامی که طریق بر حجیت و طریقتش، باقی است، نه از جهت حکم تکلیفی و وضعی. پس اگر حجیتش به قیام طریقی اقوی بر خلافتش زائل شد، اعاده عمل سابق بر طبق طریق فعلی واجب است.^۱

مناقشه در کلام عراقی

مؤلف گوید: در کلام ایشان، ملاحظاتی است که برای کسی که مباحث گذشته را دنبال کرده باشد، آشکار است و کلام را به ذکر آن طولانی نمی‌کنیم. والله الموفق.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی رحمته الله در مبحث اشتغال اصولش، کلامی دارد^۲ - اگر چه آن را در عمل جاهل قبل از فحص ذکر کرده - که بر مبحث ما نحن فیه یعنی عمل بدون تقلید منطبق است؛ زیرا عمل بدون تقلید و احتیاط از صغریات آن می‌باشد و حاصلش اینست: اگر فحص را ترک کرد و این ترک، منجر به مخالفت واقع شد، استدلال

۱. نهاییه الأفكار، قسم دوم از جزء سوم، ص ۴۸۲.

۲. نگاه کن به فوائد الأصول، ج ۴، ص ۲۸۱ و بعد آن.

استحقاق عقاب، بر ترک این فحص که به ترک واقع منجر شده، اینست که عقاب بر ترک فحص - بما هو - با طریقت فحصى که نفسیتی ندارد، منافات دارد و عقاب بر ترک واقع - بما هو - با عدل منافات دارد برای فرض جهل به واقع و عدم استحقاق عقاب - مطلقا - با تقصیر موجب عقاب منافات دارد. پس چیزی باقی نمی ماند الا عقاب بر ترک فحص، که بر ترک واقع منجر می شود. (با اندکی تصرف).

مناقشه در کلام نائینی

بعضی از بعدی های ایشان - در تقریر بحثش - کلام او را مورد مناقشه قرار داده اند: اولاً: اگر عقاب، توجیهی برای ترک واقع و ترک فحص نداشته باشد، پس چگونه توجیهی بر ترک فحصى که به ترک واقع منجر می شود، برایش ایجاد شده است؟ ثانیاً: انقلاب حکم طریقی به نفسی ممتنع می شود. پس چگونه فحص طریقی به نفسی - اگر به ترک واقع منجر شود - منقلب می شود؟ ثالثاً: انکار صحت عقاب بر ترک واقع، قبل از فحص به جهت جهل، قابل قبول نیست.

امور سه گانه

در اینجا اموری است:

اول: ما نحن فیه، ترک تقلیدی است که به ترک واقع منجر می شود - در این صورت - استحقاق عقاب محقق می شود. بلکه کلام بزرگان، در اینست که مرکز عقاب چیست؟ و این مسأله از جهت دلیل، مثل مسأله ترک فحصى است که به ترک واقع منجر می شود؛ همان که در گذشته از محقق نائینی (ع) نقل شد.

دوم: کلام محقق نائینی رحمته الله علیه متین است، الا اینکه به حصر استحقاق عقاب، در ترک فحصى که به ترک واقع منجر می شود، اشکال شده است، به اینکه: همانطور که عقاب بر ترک فحصى که به ترک واقع منجر می شود، صحیح است، همچنین - از نظر عقلی و عقلائی - عقاب، بر ترک واقع در مثل این صورت که برای مکلف به واقع طریقی هست، نیز صحیح است. علت آن، عدم عذر برای مکلف، نه بر ترک واقع و نه بر ترک طریقی که موجب ترک واقعی که بر او لازم است، می باشد. پس مولا بر هر کدام عقاب کند، عقلاً و در نزد عقلاء، عدل و جائز است.

ایرادات غیر تامّ

سوم: ایراداتی که برخی علماء بعد نائینی رحمته الله علیه بر او گرفته اند، وارد نیست.

اولاً: بین عدم صحت عقاب بر مطلق و صحت آن بر مقید تلازمی نیست؛ زیرا مقید غیر مطلق است و ملاک در صحت عقاب اینست که ظلم نباشد و اگر عبد طریق را ترک کرد، و این ترک، لزوماً سبب ترک واقع مأمور به شد، در عقاب مولا نسبت به عبد، بر این ترکی که به مخالفت عبد منجر شده، ظلمی نیست.

ثانیاً: چون حکم طریقی به نفسی منقلب نمی شود، پس طریق، مطلقاً طریق است. لیکن استحقاق عقاب، به مخالفت حکم نفسی منحصر نیست. بلکه - مطلقاً - صحت آن بر مدار تقصیر و عدم آن می گردد؛ بنابراین قول به حرمت تجری و تقصیری که به ترک مأمور به منجر می گردد یا انجام منهی عنه - نه مطلقاً - بنابراین قول به عدم حرمت تجری و تقصیر عنوانی است که - بر سبیل منع خلو - بر ترک طریقی که به ترک واقع و ترک واقعی که برای آن طریقی است که به آن منتهی می شود، منطبق می گردد.

ثالثاً: چون جهل قصوری که به ترک واقع منجر می‌شود، عقل با وجود آن، قطعاً عقاب را تجویز نمی‌کند. بلکه جهل تقصیری است که عقاب بر آن - اگر به ترک واقع منجر شود - صحیح است. پس بر مطلق جهل - اگرچه به ترک واقع منجر شود - عقاب نیست. بلکه بر جهل تقصیری که منجر به ترک واقع می‌شود، عقاب تعلق می‌گیرد. فتأمل.

تقلید چیست؟

مسأله ۸: «التقلید هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معین و إن لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته، و إلتزم بالعمل بما فيها، كفی فی تحقیق التقلید؛ تقلید، التزم بر عمل کردن به قول مجتهد معین است، اگر چه هنوز عمل نکرده باشد، بلکه اگر چه فتوایش را نگرفته باشد، پس هر گاه رساله مجتهدی را گرفت و به عمل کردن به آنچه در آن است ملتزم شد، در تحقیق تقلید کفایت می‌کند»^۱.

اطراف سه‌گانه بحث

در مسأله، اطرافی است: اول در حقیقت تکلیف و معنای آن، دوم در ثمره نزاع و سوم در اینکه آیا تعیین مقلد (به فتح) واجب است یا نه؟

طرف اول: حقیقت تقلید

عبارت فقهاء در این مسأله مختلف است و مستمسک، آن را به خلاف در محض تعبیر، ارجاع داده است و از قوانین نقل شده که مراد همه، عمل است.

در اوایل کتاب جوامع الشتات^۲ از شیخ انصاری رحمته الله علیه آمده است که فرمود:

«بدان که بعضی از ایشان، تقلید را به «عمل به سخن غیر» تعریف

کرده‌اند. بلکه آن را به علماء اصول نسبت داده‌اند. برخی دیگر گفته‌اند:

(تقلید یعنی) قبول سخن غیر. و دسته سوم گفته‌اند: «گرفتن سخن

غیر» و گروه چهارم: «پیروی سخن غیر». پس آیا همه اینها، اختلاف

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴. در مسأله ۶۲ نیز، تکرار این مسأله خواهد آمد.

۲. این کتاب، تقریرات بحث شیخ انصاری به قلم شاگردش شیخ محمود عراقی رحمته الله علیه می‌باشد که اثری مخطوط و بزرگ، حاوی بیشتر ابواب مباحث لفظیه و بعضی مباحث عقلیه است.

در تعبیر است و به یک چیز، که تطبیق عمل - یعنی حرکات و سکنات - بر سخن غیر باشد، باز می‌گردد - بنابر ارجاع همه، به ظاهر لفظ عمل -؟ پس مراد از اخذ و قبول، اخذ در مقام عمل است؟ یا مراد التزام و تعبد به مقتضای آن می‌باشد - کما اینکه ظاهر دو لفظ اخذ و قبول است - و لذا بعضی آن را به علماء اصول نسبت داده‌اند؟ یا اختلاف در معنا است و مراد از اخذ به سخن غیر و قبول آن، اطاعت از او و آن را، حکمی در حق خود قرار دادن و خود را آماده کردن برای عمل به آن در زمان نیاز است؟ ... جماعتی از متأخر متأخرین، اولی را برگزیده و به تحقیق تقلید به اخذ فتوا، برای عمل در زمان حاجت، تصریح کرده‌اند؛ اگرچه هنوز عمل نکرده باشد...».

در تقلید، پنج قول است

حاصل اینکه مسأله، محل خلاف است و ثمراتی که بر هر قولی مترتب است نیز - کلاً یا بعضاً - به اختلاف اقوال، متفاوت می‌شود. خلاصه اقوالی که چه بسا بعضی به بعض دیگر برگردد - آنطور که گفته شده - پنج قول است:

قول اول

تقلید التزام است. به این قول، مرحوم مصنف به تبع شیخ حسن کاشف الغطاء - همانطور که سخن ایشان در قول سوم می‌آید - قائل شده است و محقق عراقی و عده کمی از معاصرینی که بر این مسأله تعلیقه زده‌اند، آن دورا تبعیت کرده‌اند و جماعتی از متأخر متأخرین - همانطور که در تقریر سابق بحث شیخ رحمته الله گذشت - به آن تصریح کرده‌اند.

بنابر قول به التزام، شریف العلماء رحمتهما دو احتمال را مطرح کرده و در تقریرات درسش گفته است:

«آیا مجرد اختیار کافی است - ولو قبل از زمان عمل باشد - یا مشروط به حضور زمان عمل - اگرچه موسّع باشد - یا مشروط به مقارنه عمل است؟ اصالت استصحاب، مقتضی اختیار کردن مورد اخیر است. لیکن اجماع مرکب منعقد است؛ زیرا هر کسی که گفته: مجرد اختیار، لازم است، مطلقاً به الزام قائل شده است؛ اگرچه اختیار، مدتی قبل از عمل باشد»^۱ فتأمل.

قول دوم

تقلید، اخذ سخن و رأی غیر برای عمل کردن به آن، در فرعیات است. این قول، اختیار صاحب فصول می‌باشد و صاحب کفایه و تعدادی از مراجع عصر ما از آن پیروی کرده‌اند. ظاهراً سخن عده‌ای که تقلید را به قبول قول غیر، تفسیر کرده‌اند، به آن برمی‌گردد.

قول سوم

تقلید، فقط و فقط خود عمل است. شیخ مرتضی حائری رحمتهما در مخطوط خود، بر مسائل عروه به آن اصرار داشته و بعد از استدلال برایش فرموده:

«ثابت شده که تقلید مجزی از واقع مطلق عمل است؛ بدون دخالت التزام یا استناد یا علم در آن».

۱. تقریر بحث شریف العلماء، ص ۳۸۰ (مخطوط)

قول چهارم

تقلید، علم به قول غیر، برای عمل به آن است. نه مطلق اخذ و قبولِ اعمّ از علم به آن و نه لزوم خصوص عمل به آن. به این قول، کاشف الغطاء علیه السلام در کشف الغطاء تصریح کرده و فرموده:

«اگر در دستش کتابی بود که می خواست به همه آن عمل کند ولی مسائلی را تعیین نکرد، مقلد نیست مگر آن مسائلی که به آنها عمل کرد یا برای عمل، علم پیدا کرد».^۱

پسر ایشان، شیخ حسن علیه السلام در شرحش بر مقدمه کشف الغطاء می فرماید:

«این قول بعید نیست که علم به تفصیل مسائل شرط نیست. پس اگر به کتابی اشاره کرد و نیت کرد که مقلد صاحب کتاب است - اگرچه تفصیلاتش را نمی داند - جائز است».^۲

قول پنجم

تقلید، خود عمل است، در حالی که مستند به رأی دیگری باشد. این قول، قول مشهور معاصرین و نزدیکان به عصر ما، به تبع گروهی از متقدمین از بزرگان است.

ادله قول اول و دوم

اما آنچه برای دو قول اول - که چه بسا تحقیقا یا تقریبا به یکی بازمی گردد - استدلال شده، یا ممکن است استدلال شود، و جوهی است که همه مخدوش می باشد:

۱. کشف الغطاء، ج ۱، ص ۴۲.

۲. کتابی خطی است، در کتابخانه امام رضا علیه السلام به رقم ۷۳۸۳، برگه ۴۵ ب.

دلیل اول

عمده مدرک لزوم تقلید، اخبار ارجاعی می‌باشد که ائمه طاهرین علیهم‌السلام، شیعیان را به علماء، ارجاع داده‌اند که در همه یا اکثر آنها، کلمه «من اعامل؟» یا «عمّن آخذ» یا «قول من اقبل» و مانند آن آمده است.

مانند صحیححه احمد بن اسحاق:

«من اعامل، و عمّن آخذ، و قول من اقبل؟؛ با چه کسی تعامل کنم؟ از

چه کسی (دستورات دین را) بگیرم؟ و سخن چه کسی را قبول کنم؟»^۱.

و خبر ابن یقطين:

«أفیونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟؛

آیا پس یونس بن عبدالرحمن ثقة است و از او آنچه از معالم دین نیاز دارم،

فرا بگیرم؟»^۲.

و خبر علی بن مسیب:

«فمّمّن آخذ معالم ديني؟؛ پس از چه کسی، معالم دین را فرا بگیرم؟»^۳.

در حسنه عبد العزيز بن مهتدی آمده است:

«فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟؛ پس معالم دینم را از

یونس غلام آل یقطين فرا بگیرم؟»^۴.

۱. الکافی، کتاب الحجّة، باب فی تسمیة من رآه علیهم‌السلام، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از أبواب صفات القاضی، ح ۳۳.

۳. همان، ح ۲۷.

۴. همان، ح ۳۵.

و در توفیق شریف:

«و أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^۱ و احادیث دیگر.

این روایات، به ظاهرشان بر این دلالت دارند که: آنچه بر شیعیان لازم است، قبول قول راوی حدیث و فراگرفتن از او و تعامل با او است و آیا این غیر از تقلید است؟ مؤید آن، بعضی روایات دیگر است که به جای کلمه «اخذ»، «تقلید» آمده است. که از آن فهمیده می‌شود، مراد از تقلید، اخذ است، مانند روایت تفسیر امام عسکری (ع) که فرمود: «فللعوام أن یقلّدوه؛ بر عوام است که از او تقلید کنند»^۲ و مانند آن.

خلاصه دلیل اول

روایاتی که از آنها، تقلید فهمیده می‌شود، غالباً تعبیر اخذ و قبول و مانند آن دارند، پس تقلید همان اخذ و قبول است.

اشکال اول: با اینکه لفظ «تقلید» در چند مورد، ظاهر در خود عمل است، نه مجرد اخذ، چرا قرینه بر اراده عمل از اخذ هم نباشد؟ و چرا امر به عکس است و وجود اخذ را قرینه بر اراده آن، از لفظ تقلید نیز قرار داده می‌شود.

اشکال دوم: ظاهر متبادر از کلمه «اخذ» در این روایات، با ملاحظه ما قبل و ما بعدشان، اخذ عملی است نه اخذ قولی. مثلاً به کسی که به نظر طبیب عمل و شفا پیدا می‌کند، گفته می‌شود: او به قول طبیب اخذ کرده و شفا پیدا کرده است. بلکه شاید حمل «اخذ» بر التزام یا تعلّم، به اعمال نوعی از مجاز و توسّع نیاز دارد که

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۱ از أبواب صفات القاضي، ح ۹.

۲. همان، باب ۱۰ از أبواب صفات القاضي، ح ۲۰.

مانند این در قرآن حکیم نیز آمده است: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾^۱، ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾^۲، ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَامُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾^۳، ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾^۴؛ و مانند آن.

نیز در روایات شریف اهل بیت: آمده است:

«خذ بما اشتهر بين أصحابك»^۵، «فاتَّبِعُوا ما وافق الكتاب»^۶، «ما

خالف العامة ففيه الرشاد»^۷، «بأَيُّهما أخذت من باب التسليم

وسعك»^۸ و مواردی که شکی نیست، مراد از اخذ در آنها، عمل است.

اشکال سوم: عمدۀ مدرک لزوم تقلید، دلیل عقلی و بناء عقلاء است که از آن دو

فقط، لزوم عمل نه اخذ یا التزام فهمیده می شود.

دلیل دوم

اجتهاد و تقلید، دو امر متقابل هستند؛ زیرا اجتهاد همان گرفتن حکم از مدرکش و

تقلید، گرفتن حکم از غیر نه از مدرکش است. پس همانطور که اجتهاد، بر عمل مقدم

است، تقلید نیز مقدم است تا قانون تقابل رعایت شود.

اشکال اول: نسبت بین اجتهاد و تقلید، تقابل نیست، بلکه نسبت آنها مترادف در

حجیت است، مانند مترادف اسم و فعل و حرف در اینکه همه، کلمه می باشند. شکی

نیست که مترادفات - به این معنا - در چیزی، سایر خصوصیات و لوازم و احکامشان،

۱. سوره اعراف، آیه ۱۹۹. ۲. سوره مریم، آیه ۱۲.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۵. ۴. سوره نساء، آیه ۷۱.

۵. مستدرک الوسائل، باب ۹ از ابواب صفات القاضی، ح ۲.

۶. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۳، باب ۳۰، ح ۴۵.

۷. وسائل الشیعة، باب ۹ از ابواب صفات القاضی، ح ۱.

۸. همان، ح ۶.

مختلف است، مانند اختلاف خصوصیات و لوازم و احکام اسم و فعل و حرف و تقابل، بین اجتهاد و عدم آن و تقلید و عدم آن است.

اشکال دوم: بر فرض اینکه نسبت بین آنها تقابل باشد، دلیلی نیست که تقابل به این معنا باشد. آری، آن دو متقابل به نحو تقابلهای برای احتیاطی - که بدون اشکال عنوان عمل است - هستند.

اشکال سوم: گاهی بین اجتهاد و تقلید فرق است؛ به اینکه استناد عمل به اجتهاد، ممکن نیست بدون تقدم خارجی اجتهاد صدق کند. بلکه ممکن نیست محقق شود. به خلاف استناد عمل به تقلید که محقق می شود و با گوناگونی عمل، به تبعیت غیر، در حال عمل و با عمل بدون تقدم و تأخر - کما اینکه مخفی نیست - صادق است.

دلیل سوم

لزوم دور - اگر تقلید را همان عمل قرار دهیم - در عبادات.

مثلاً مشروعیت نماز جمعه، بر تقلید متوقف است. پس اگر تقلید منتزِع و متأخر از عمل باشد - زیرا منتزِع از شیء، متأخر از آنست - دور لازم می آید.

به عبارت دیگر: مشروعیت نماز جمعه بر تقلید متوقف است، پس اگر تقلید بر انجام دادن نماز جمعه مشروع، متوقف باشد، دور است. در آینده - ان شاء الله - عبارت صاحب فصول علیه السلام در وجه چهارم خواهد آمد.

اشکال: مشروعیت نماز جمعه، بر تقلید متوقف نیست، بلکه بر علم به مشروعیت آن متوقف است و در علم به آن، علم به فتوای فقیه جامع الشرائط کافی است. پس بعد از اینکه برای عامی، علم حاصل شد که فقیه جامع الشرائط به وجوب نماز جمعه فتوا داده است، انجام دادن نماز جمعه در نزد او مشروع می شود. لیکن هنوز مقلد

نامیده نمی‌شود؛ زیرا چیزی انجام انجام نداده است. بنابراین اگر نماز جمعه را انجام داد، مقلد می‌شود و انجام دادن نماز، تقلید. یعنی با استناد به غیر. پس مشروعیت نماز جمعه، بر تقلید متوقف است، لیکن تقلید بر مشروعیت متوقف نیست، بلکه بر انجام دادن نماز جمعه متوقف است؛ چه مشروع باشد و چه نباشد.

دلیل چهارم

آنچه در کفایه به تبع فصول آمده، که وجهی برای تفسیر تقلید به عمل - به ضرورت تقدم تقلید بر عمل - نیست و الا عمل بدون تقلید است.

در فصول - بنابر آنچه از او نقل شده - می‌فرماید:

«بدان که در ثبوت تقلید، وقوع عمل به مقتضای آن معتبر نیست؛ زیرا

عمل مسبوق به علم است و مقدم بر آن نیست و برای اینکه دور در

عبادات - از این جهت که وقوع آنها بر قصد قربت متوقف است و قصد

قربت متوقف بر علم به عبادیت آنهاست - لازم نیاید. بنابراین اگر علم به

اینکه آنها عبادت باشند، بر وقوعشان متوقف باشد، دور است»^۱.

اشکال: سبقت تقلید، واجب نیست و عمل بدون سبقت، بدون تقلید نیست. مانند

شرایط مقارن، مثل ستر، قبله، قیام و ... برای نماز. بلکه - همانطور که قبلاً گفتیم -

عمل مستند به فتوای غیر، خودش تقلید است.

به علاوه اینکه، سبقت رتبی موجود در ما نحن فیه، کفایت می‌کند.

حاصل: تقلید - در فروعی که محل کلام است - همان عمل مستند به فتوای غیر

است. اما التزام به عمل و گرفتن رساله یا گرفتن خود فتوا و علم به آن و ... همه،

۱. الفصول الغروية، ص ۴۱۱.

مقدمات تقلید هستند، نه خود تقلید و اگر از آن به تقلید تعبیر شود - به اعتبار مشارفه یا تأویل و مانند آن - نوعی توسعه و مجاز است.

آری - همانطور که قبلا اشاره کردیم - مرجع این دو قول اول، ممکن است - تحقیقا یا تقریبا - یکی باشد و تفصیل قائلین این اقوال مهم نیست. بلکه مهم، بیان مختار است که از خلال آن، ادله بقیه اقوال و مناقشات آن کشف می شود.

قول مختار

وفاقا با بسیاری از معاصرین و محشّین کتاب عروه و غیر ایشان، مختار ما قول پنجم است. که از جمله آن محشّین است: محقق نائینی، حائری و اصفهانی^۱ - به تبعیت ظاهر کلام صاحب جواهر - شیخ انصاری، شیرازیین^۲ و محقق خراسانی^۳ در دو رساله عملیه فارسی به نام‌های: صراط النجاة و مجمع الرسائل و مرحوم والد، و پسر عمو^۳ قلیهما نیز در حاشیه‌های خود بر عروه، به آن تصریح کرده‌اند.

محقق نائینی^۳ در حاشیه عروه می گوید:

«بلکه اقوا، آن (تقلید) عمل کردن به چیزی است که فتوا داده است و در تحقق آن التزام و عقد القلب و گرفتن رساله یا غیر آن، کفایت نمی‌کند. اگرچه احوط، عمل کردن به آن التزام است؛ مادامی که موجب عدول از او - یا با مردن آن مجتهد یا عملیت شخص دیگر و مانند آن - نشود».

۱. حائری: شیخ عبد الکریم حائری یزدی^{رحمته} و اصفهانی: سید ابو الحسن اصفهانی^{رحمته}.

۲. شیرازیان: مجدد شیرازی و شیخ محمد تقی شیرازی^{رحمته}.

۳. سید میرزا عبد الهادی شیرازی^{رحمته}.

معلوم است که این احتیاط - چون فتوا بر آن مقدم است - استحبابی است.

ادله قول مختار

به هر حال، دلایل قول مختار، اموری است که در ادامه ذکر می‌شود:

دلیل اول

تقلید - به این لفظ - جز در موارد کمی از روایات نیامده است، مانند «فمن قلّد من عوامنا»^۱ و «فللعوام أن یقلّدوه»^۲ و «قلّدتک دینی»^۳ و پس دوران، بر مدار تقلید - از نظر ماده و هیأت - لازم نمی‌آید، تا ببینیم معنای مخصوص، زمانی که انصراف غیریت یا معنای لغوی یا عرفی را واجب کرد، به چه چیزی منصرف است؟ مثلاً اگر فرض کنیم که کلمه تقلید، به معنای مصدری، منصرف باشد به: التزام به عمل کردن به سخن غیر، یا اخذ سخن غیر برای عمل کردن یا مانند آن، اعتماد پیدا کردن بر آن، به دلیل نبودن ملزم، از آیه یا روایت یا معقد اجماع کاشف از موافقت معصوم یا دلیل ملزم عقل، واجب نیست و عبارات «یقلّدوه» و «قلّدتک» و «قلّد» به معنای ماضی و مستقبل - که در روایات آمده - جز به عمل انصراف ندارد. پس معنای «قلّدتک دینی» اینست که اعمالی را که انجام می‌دهم، مانند رشته‌ای بر گردن تو قرار می‌دهم و تو را به آنها مربوط می‌سازم و معنایش این نیست که: التزام من به عمل کردن به نظر تو را، رشته‌ای در گردن تو قرار دهم و نه اینکه قول تو را که به معنای

۱. احتجاج، ج ۲، ص ۲۶۳.

۲. وسائل الشیعة، باب ۱۰ از ابواب صفات القاضي، ح ۲۰.

۳. همان، باب ۲۰ از ابواب الأشربة المحرّمة، ح ۲.

مصدری اخذ می‌کنم - نه به معنای اسم مفعول که عمل باشد - رشته‌ای در گردنت قرار دهم که مثل آن قلّد در روایت دوم است.

همچنین، ظاهر عبارت «فللعوام أن يقلّدوه» اینست که به آراء او عمل کنند، نه اینکه ملتزم به عمل شوند یا سخش را برای عمل اخذ کنند.

آری، تقلید، قلّدوه، قلّدتک، قلّد و مشتقات دیگر، بر ملتزم به عمل به قول غیر و بر گیرنده قول غیر، برای عمل کردن، به عنوان مجاز مشارفه و مانند آن - ظاهراً - صادق است نه به عنوان حقیقتی که لفظ، متبادر به آنست.

مؤید آن اینست که، اگر امسال ملتزم شد با زید به حج برود و به فتوای او، در اعمالش عمل کند، آیا حقیقتاً برای این التزام، بر او صدق می‌کند که مقلد زید است؟
 کما اینکه گفته می‌شود: ملتزم به عمل کردن به قول مجتهد، که در مسائل گذشته عمل کرده، بر این التزام، تقلید صدق می‌کند و نیز بر اخذ به قول غیر برای عمل، که در مسائل دیگر عمل کرده، تقلید صادق است. اگرچه بر آن خدشه می‌شود، که نوعی مجاز است.

حاصل دلیل اوّل

مشتقات تقلید که در روایات آمده، مثل قلّد، يقلّدوه و قلّدتک در عمل، ظاهر هستند؛ اگرچه به عدم ظهور تقلید - به معنای مصدري - در عمل قائل شویم. و غریب از فقه الشیعة این سخن است:

«در هیچ دلیلی، کلمه تقلید به عنوان موضوع حکم نیامده است، مگر

در روایت ضعیفی از تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)».

پس روایتی که در آن تقلید، ذکر شده باشد، در یک مورد منحصر نیست و مواردی از روایات را آوریدم که مشتقات تقلید در آنها آمده است. نیز، روایات تفسیر، ضعیف نیستند و در گذشته در شرح مسأله اول، بعضی از اقوالی که در اعتبار آن آمده را بیان کردیم. فلاحظ.

به علاوه، روایتی که در آن، ماده تقلید آمده، جمعی از بزرگان به آن اعتماد کرده‌اند؛ پس معتبر است؛ اگرچه کل تفسیر معتبر نباشد.

مؤید سخن، مواردی است که از مشتقات ماده تقلید در ابواب مختلف آمده است. مثل آنچه در کتاب حج از اشعار و تقلید قارن که کفش و مانند آن را رشته‌ای بر گردن قربانی قرار می‌دهد و امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند:

«تَقْلِدُهَا نَعْلًا خَلَقَا قَدْ صَلَّيْتُ فِيهَا؛ كَفَشَ كَهْنَةَهَا رَأَى أَنَّ نَمَازَ

خَوَانِدَةٍ، بِرِغْدَانٍ شَرَّ مِثْرَى أَوْيَازِي»^۱

یا زینتی که زن برای نماز به گردنش می‌اندازد، یا تقلید شمشیر و مانند آن که ظاهر همه اینها عمل است.

دلیل دوم

آیات، روایات، اجماع، سیره، ارتکاز، بناء عقلاء و عقل که استدلال به آنها، در شرح مسأله اول بر جواز تقلید - به علاوه مشتقات تقلید - گذشت، همه ظهور در تبعیت رأی غیر داشتند که خود ظاهر در عمل بود؛ نه تنها در التزام و نه در اخذ قول غیر. پس در آیه شریفه: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۲ ظاهر حذر، عمل است نه التزام. محقق نائینی رَحِمَهُ اللهُ به

۱. وسائل الشیعة، باب ۱۲ از ابواب أقسام الحج، ح ۱۱.

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

تبعیت از دیگران در بحث حجیت خیر واحد از اصول، این تفسیر را برگزیده است. بنابراین، اگر مردی به دیگری گفت: «از شیر حذر کن» معنایش اینست که «از شیر فرار کن» و معنایش این نیست که «ملتزم به فرار باش» یا «این قول را بگیر تا فرار را بر آن بنا کنی». بله، این دو از مقدمات قریبه هستند.

آیه شریفه: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾^۱ در آیه نبأ، ظاهر مفهومش اینست که: مراد از ترک تبیین، عمل بر طبق قول عادل است، نه التزام به عمل و نه اخذ برای عمل.

مفهوم آیه کریمه: ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۲ اینست که: اگر پدران چیزی می دانستند و راه می یافتند، عمل کردن به آن جائز است. نه اینکه مجرد التزام به آن یا مجرد اخذ آن برای عمل، جائز باشد؛ زیرا مقصود از مجبیء، عمل است نه مجرد اخذ یا التزام.

در آیه شریفه: ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ...﴾^۳، اتباعی که موضع خلاف است، عمل می باشد، نه التزام. همچنین بقیه آیات.

اما روایاتی که در آنها آمده: «من أعامل؟ أو عمّن أخذ؟ و قول من أقبل؟»^۴ و مانند آن، ظاهر از آنها، عمل به رأی کیست؟ زیرا مجرد اخذ و قبول و اعتماد تقلید نیست. اجماع عملی و قولی با هر دو قسمش، بر عمل به رأی فقیه جامع الشرائط، قائم است، نه مجرد اخذ به قول او یا التزام به رأیش. فتأمل.

۱. سوره حجرات، آیه ۶.

۳. سوره بقره، آیه ۱۷۰.

۲. سوره مانده، آیه ۱۰۴.

۴. الکافی، کتاب الحجّة، باب فی تسمیة من رأه لعلیه، ح ۱.

همچنین دلیل عقل، بر لزوم متابعت جاهل از عالم که قولش مورد وثوق است، دلالت دارد و متابعت یعنی عمل، نه مجرد التزام یا اخذ.

اینکه گفته می‌شود: مراد از «رجوع جاهل به عالم»، رجوع برای عمل است و الّا خود رجوع، رجوع مقدماتی و طریقی در فرعیات است.

دلیل سوّم

تقلید به حسب معنای لغویش، دیگری را صاحب رشته قرار دادن، است و این معنا - اگر تقلید در فروع باشد - مناسب عمل است؛ زیرا او اعمالش را رشته‌ای در گردن مقلّدش (به فتح) قرار می‌دهد تا مفتی، سنگینی و وزر عمل را به جهت فتوایش تحمل کند.

در روایات متعددی، در ابواب مختلف از کتاب قضاء وسائل و مستدرک و خصوصاً ابواب «آداب القاضی» و ابواب: «أنّ من أفتی بغير علم فعليه وزر من عمل بها» و...، به آن اشاره شده است.

از جمله آن روایات صحیح و معروف درباره ربیعه الرأی که در وسائل از ابن ابی عمیر از عبدالرحمن بن حجاج روایت شده اینست که گفت:

«كان أبو عبد الله عليه السلام قاعدا في حلقة ربیعة الرأی، فجاء أعرابي فسأل ربیعة الرأی عن مسألة فأجابته، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربیعة و لم یردّ علیه شیئا، فأعاد المسألة علیه فأجابته بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربیعة، فقال أبو عبد الله عليه السلام هو في عنقه، قال أو لم يقل، و كلّ مفت ضامن؛ ابو عبد الله صادق عليه السلام در مجلس ربیعة الرأی قاضی مدینه حاضر بودند، عربی بادیه نشین آمد و سؤالی مطرح کرد و ربیعه به او پاسخ داد. چون

ساکت شد، آن مرد عرب گفت: مسئولیت این فتوا را برعهده خواهی گرفت؟
 ربیعه پاسخی نداد. آن مرد عرب مجدداً سؤال اول خود را تکرار کرد و ربیعه
 نیز همان فتوای قبلی را تکرار نمود. آن مرد عرب پرسید: مسئولیت این فتوا بر
 گردن تو است؟ و ربیعه باز هم ساکت ماند. امام صادق (ع) به آن مرد عرب
 فرمودند: مسئولیت این فتوا بر گردن او است، خواه اعتراف بکند و یا اعتراف
 نکند؛ هر که فتوا می دهد، مسئولیت آن فتوا برعهده او خواهد بود.^۱

توضیح اینکه: مفتی، ضامن عمل کسی است که به فتوای او عمل می کند. نه به التزام
 مجرد از عمل یا به اخذ قول مجرد از عمل؛ زیرا با آن دو، ضامن چه چیزی است؟
 اگر پذیرفتیم که نفس فتوا، دارای مسئولیت است، حتی اگر به آن عمل نشود، پس
 معنای ضمان چیست؟ و ضمانی نیست مگر زمانی که مفتی وزر شخص دیگری را
 تحمل کند.

مؤیدها

مؤید این سخن، صحیح ابو عبیده حذاء، از امام باقر (ع) است که فرمودند:
 «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة و
 ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتیاه؛ هر کس بدون علم و هدایتی
 از خدای متعال فتوا بدهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را لعنت
 می کنند و زر و وبال کسی که به فتوای او عمل کند، به او ملحق می شود».^۲

۱. وسائل الشیعة، باب ۷ از ابواب آداب القاضی، ح ۲.

۲. همان، ح ۱.

نیز، این روایت که فرمود:

«من استنّ بسنّة حسنة، فله أجرها و أجر من عمل بها، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، و من استنّ بسنّة سيّئة، فعليه وزرها و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء؛ هر کس سنت حسنه‌ای را پایه گذاری کند، اجر آن و اجر کسی که به آن سنت عمل کند، برای اوست بدون اینکه از اجرشان چیزی کم شود. کسی که سنت بدی را بنیان نهد، وزر آن و زر کسی که به آن عمل کند، برای اوست بدون اینکه از سنگینی بار ایشان چیزی کم شود»^۱ تصریح دارد در اینکه، عمل تابع - چه اجر و چه وزر و وبال - به متبوع ملحق می‌شود. نه مجرد التزام و قبول، قبل از صدور عمل. فتأمل.

این در صورتی است که تقلید در فروع - که مفروض کلام است - باشد، اما اگر تقلید در اعتقادات - اصول دین و اصول مذهب - باشد، التزام مقلد (به کسر) همانست که تبعیت را بر مقلد (به فتح) موجب می‌شود. لیکن آن، غیر مفروض بحث است. پس بحث، از تقلید واجب است که در فروع می‌باشد و آن - بنابر مشهور - در تقلید حرام است.

دلیل چهارم

عمده دلیل در باب وجوب تقلید، بنای عرف و عقلاء است و آن دو، تنها در عمل می‌باشند. پس عرف و عقلاء بر جاهل، عمل به رأی عالم را واجب می‌دانند. نه التزام به آن یا اخذ به قولش مجرد از عمل. پس وجود علمی برای فتوی و وجود کتبی برای آن، بناء عرف و عقلاء در باب تقلید نیست. آری، آن دو غالباً از مقدمات و لوازمش هستند.

۱. مستدرک الوسائل، باب ۱۵ از أبواب الأمر و النهی، ح ۲.

دلیل پنجم

اگر تقلید را به التزام یا قبول یا مانند آن دو، تفسیر کنیم، تعبیر در بسیاری از آنچه مصنف علیه السلام در مسائل باب تقلید ذکر کرده، مختل می‌شود و این، کاشف از ظهور آن در عمل است.

مثال‌ها

مثال اول

۱- در مسأله اول کلمه يجب زمانی تمام است که قائل شویم، تقلید، عمل به سخن غیر است و الا اگر بگوییم التزام و مانند آنست، بنابر مشهور از عدم وجوب التزام به احکام فرعی، وجوبی نیست و وجوب التزام، به عقائد و اصول دین منحصر می‌شود.

مثال دوم

۲- در مسأله هفتم که فرمود: «عمل عامی بدون تقلید و احتیاط باطل است» زمانی تمام است که تقلید به معنای عمل باشد؛ زیرا عمل بدون استناد به فتوای فقیه جامع شرایط یا احتیاط، عقلاً باطل است. اما التزام در مقابل عمل، بطلان با آن، معنا ندارد؛ چرا که التزام در فروع و توصیف آن به بطلان یا صحت، صحیح نیست، مگر به لحاظ مجاز مشارفه یا تأویل و مانند آن.

مثال سوم

۳- در مسأله نهم فرمود: «اقوی، جواز بقاء بر تقلید میت است و تقلید ابتدایی میت جائز نیست» معنایش جواز بقا بر عمل به قول مجتهد، بعد از مرگش است، نه

بقا بر التزام در مقابل خود عمل. همچنین عدم جواز عمل به فتوای میت - ابتداء - نه عدم جواز التزام به آن، مقابل خود عمل.

مثال چهارم

۴- در مسأله دهم فرمود: «هر گاه از تقلید میت به حیّ عدول کرد، جایز نیست به تقلید میت بازگردد». یعنی: اگر به فتوای حیّ عمل کرد، نه مجرد التزام به عمل به قول حیّ و الاّ آیا رجوع از این التزام قلبی و بقا بر فتوای میت که سالیانی به آن عمل می‌کرد، عدول است که ادله عدول شامل آن بشود؟ و آیا قائلین، به مانند آن ملتزم می‌شوند به اینکه تقلید همان التزام است یا برای آن به مخصّص‌ها استدلال می‌کنند و آن مخصّص‌ها چیست؟

مثال پنجم

۵- در مسأله چهاردهم می‌فرماید: «هر گاه اعلم در مسأله‌ای، فتوی نداده باشد، جایز است در آن مسأله، به غیر اعلم رجوع شود». بعضی به عدم جواز - بنابر آنچه بحثش ان شاء الله تعالی خواهد آمد - فتوا داده‌اند. پس آیا مصتّب جواز و عدم آن، مجرد التزام و عدم التزام است یا عمل؟ و بنابر دومی، آیا در این مسأله به خصوص، دلیل خاص است یا برای اینکه تقلید همان عمل است؟

مثال ششم

۶- در مسأله سی و پنجم آمده است: «هر گاه از کسی به خیال آنکه زید است، تقلید کرد بعد ظاهر شد که او عمرو است. پس اگر هر دو در فضیلت مساویند و تقلید او بر وجه تقیید نبوده، صحیح است و الاّ مشکل است». معنایش اینست که: اگر به قول عمرو به خیال اینکه زید است عمل کرد و التزام در اینجا معنایی ندارد.

به اینکه به عمل به قول عمرو ملتزم شود، به خیال اینکه او زید است؛ زیرا قول «صحّ و الا فمشکل» با التزام، استوار نمی‌شود.

مثال هفتم

۷- در مسأله چهل و هشتم فرموده است: «همچنین اگر مجتهد در بیان فتوایش اشتباه کرد، اعلام کردن بر او واجب است» و وجوب نسبت به مقلد، به معنای عامل به فتوا می‌باشد، نه مطلق ملتزم به عمل به فتوای او، تا شامل کسی شود که به عمل احتیاج نداشت یا به عمل به غیر ضروریات و یقینیات برای مدتی - مثلاً - نیاز ندارد.

مثال هشتم

۸- در مسأله پنجاه و دوم می‌فرماید: «هر گاه شخص بر تقلید میت - بدون آن که در آن مسأله از حیّ تقلید کند - باقی بماند، حکمش حکم کسی است که بدون تقلید عمل کرده است». شکی نیست که مراد از الفاظ سه‌گانه تقلید در اینجا، عمل مستند به قول غیر است، نه مجرد التزام. و همچنین مثالهایی که در مسائل دیگر آمده است.

آری، در مسائل آینده مواردی است که در آنها، کلمه «تقلید» ذکر شده است که چه بسا مراد آنها التزام باشد. پس اگر تمام باشد، ظاهراً به صورت مجازی - به اعتبار مقدمیت یا مشارفه یا تأویل و مانند آن - استعمال شده است. و الله العالم.

تفصیل دیگری در تقلید

در اینجا تفصیل دیگری - غیر از تفصیلی که مرحوم کاشف الغطاء رحمته الله تصریح کرد و در قول چهارم گذشت - است که عده‌ای از مراجع معاصر و پیشیان، در حواشی

عروه ذکر کرده‌اند و آن اینکه: «تقلید، استناد به فتوای غیر در عمل است، لیکن با وجود آن در جواز بقا بر تقلید یا وجوب آن، یادگیری فتوا برای عمل و ذاکر بودن او، کافی است». بعضی، بناء مسأله عدول را نیز به آن اضافه کرده‌اند.

بعضی اینگونه تعلیل کرده‌اند:

«ادله لفظیه با اطلاقشان، جواز عمل به فتوای فقیه بعد از مرگش، در آنچه عامل در زمان حیات او - با یادگیری فتوایش از رساله‌اش یا غیر آن - رجوع کرده بود و فقیه، قبل از عمل مُرد، را شامل می‌شود؛ زیرا عمل کردن به آن فتوا و بقائش بر استناد به آن بعد از مرگ، مانند عمل به آن در زمان حیاتش است؛ در اینکه جریان پیدا کرده بر آنچه، رجوع سابقش مقتضی آنست. اما وجه تقیید به اینکه ذاکر فتوا باشد اینست که: اگر فتوا را کاملاً فراموش کند، به صورتی که به مراجعه به رساله میّت نیاز داشته باشد، این مراجعه ابتدایی به میّت به شمار می‌آید نه جریان بر رجوع سابق»^۱.

مناقشات

اشکال: تقلید، عرفاً یک مفهوم دارد و به دو چیز تقسیم نمی‌شود. پس اگر معنایش التزام یا اخذ و قبول و مانند آن بود، در هر مکانی است و اگر عمل بود، آن نیز در هر مکانی است.

۱. فقه الشیعه، (الاجتهاد و التقليد)، ص ۵۵.

آری، گاهی گفته می‌شود: عمده دلیل حرمت تقلید ابتدایی، اجماع است که دلیل لَبّی می‌باشد و متیقن از آن غیر این مورد است - و آن اینکه فتوا را در زمان حیات مفتی یاد بگیرد و بعد از مرگ او، ذاکر آن باشد - پس حکما از حرمت تقلید ابتدایی میت خارج است؛ اگرچه موضوعا داخل در آن باشد.

همه آن مخدوش است، به آنچه در ادامه می‌آید:

مناقشه اول

بعضی برای اشتراط حیات در مقلد (به فتح)، به ظواهر ادله لفظیه استدلال کرده‌اند، مثل «انظروا إلى رجل منكم»^۱ و «فارجعوا فیها إلى رواة حدیثنا»^۲ و مانند آن. با این توضیح که ظهور آنها در رجوع به حیّ و نظر کردن به او و ... است.

مناقشه دوم

مثل این اجماعات، دلیل نیستند و در موارد متعددی از فقه با اشکال صغروی و کبروی، ردّ شده‌اند.

مناقشه سوم

فارق، در تفریق بین ذاکر مسأله و کسی که فراموش کرده و فورا به رساله مراجعه می‌کند، واضح نیست.

مناقشه چهارم

آیا مراد از ذاکر، مطلق ذکر در مقابل محتاج به سؤال یا رجوع به رساله و مانند آن است که مطلقا شامل آنچه به یاد می‌آورد - ولو با تأمل و تفکر - می‌شود یا غیر طولانی

۱. وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۵.

۲. همان، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۹.

هستند و حدّ آن دو چیست؟ یا خصوص ذاکری است که از صفحه ذهنش پاک نشده، به طوری که به مجرد التفات، آن را می‌شناسد؟ مراد از ذاکر هر چه باشد، وجه حصر یا عدم حصر چیست؟

مناقشه پنجم

اصل تقیید به اینکه ذاکر فتوی باشد، بسیار شبیه به استحساناتی است که احکام شرعی بر آنها بنا نمی‌شوند و بین او و یکی از معاصرین چه فاصله‌ای است که این معاصر در عمل بعد از مرگ مجتهد، در خصوص مسائلی که در حال حیاتش به آنها عمل کرده بعد از به رسمیت شناختن صدق تقلید بر اخذ فتوا برای عمل - اگرچه هنوز عمل نکرده باشد - احتیاط کرده است. اشکال این مورد، واضح است.

آنچه سید شاهرودی رحمته‌الله در حاشیه بیان کرده است که: احوط، عدم عدول همراه با التزام و عقد قلب و گرفتن رساله، مادامی که عدول واجب نشده - بعد از اعتراف به اینکه ظاهر، عدم تحقق تقلید به چیزی از آن است - خالی از نظر نیست؛ زیرا اگر تقلید به التزام و مانند آن محقق نشود، موضوع عدول محقق نمی‌گردد.

و به آنچه از فرق در صدق دو عنوان: تقلید و عدول، و عدم تلازم صدق عدول به جهت سبقت صدق تقلید احتمال می‌رود، اشکال شده که: عرف، بلکه لغت نیز، شاهد بر خلافش هستند.

این، به دوران بین تعیین و تخییر همراه با اختیار اصل تعیین در آن - فتوا یا احتیاط مطلق - توجیه می‌شود؛ به جهت شک در جواز عدول از مثل آن و عدمش.

اشکال: - به علاوه مناقشه طولانی که در اصل دوران بین تعیین و تخییر است - موضوع دوران، یا ظرف آن (با اختلاف مبانی، در اینکه اصل در اینجا - چه به اصل

تعیین قائل شویم یا اصل تخییر - عقلائی و اماره است یا عملی و وظیفه در مقام عمل یا با اختلاف موارد آن؟) شک است و با تصریح به اینکه «ظاهر، عدم تحقق تقلید به چیزی از آنست»، شکی نمی ماند. پس جایی برای دوران بین تعیین و تخییر نیست. بنابراین، احتیاط و جوبی در مسأله، در غیر محلش می باشد. لیکن احتیاط استحبابی، که به کمترین احتمال به آن اعتماد می شود، اشکالی ندارد و ظاهر اینست که احتیاطش استحبابی است و الله العالم. سپس از آنچه ذکر کردیم، چه بسا بعضی تفصیلات دیگر تعلیقه نویسان در مقام، آشکار شود.

طرف دوم: ثمره بحث

ثمره بحث بین دو قول، در تعدادی از مسائل، آشکار می شود.

از آن جمله: جواز عدول و عدم آنست. بعضی از کسانی که قائلند: تقلید، التزام است - به مجرد التزام به عمل به فتاوی فقیه - عدول از او به فقیه دیگر را تجویز نمی کنند. بعضی که قائلند: تقلید، عمل است، آن را جائز شمرده اند؛ زیرا با التزام، تقلید محقق نمی شود. پس - بنابر قول به عدم جواز عدول - موضوع عدول تحقق نمی یابد. مورد دیگر: جواز بقا بر تقلید میت یا وجوب آن. پس بنابر قول به التزام، صدق آن در بقا به اینکه ملتزم به عمل به فتاوی میت در حال حیاتش باشد، کافی است و بنابر قول به عمل، در بقا کفایت نمی کند.

آنچه در این دو ثمره، موجب تفصیل شده است از اموری است که لازمه اش اسقاط ثمره در آن دو می باشد و مناقشه در آن را ذکر کردیم؛ زیرا تقلید حقیقتی واحد است و عرفا و از نظر لغت متبعض نمی شود و در مقام حاضر، ادله مختلف نیست تا

به واسطه آنها به تبعّض، ملتزم شویم و در جایی بگوییم: عمل است و در جایی دیگر بگوییم: التزام است.

برخی موارد دیگر را در دلیل پنجم مبنی بر اینکه تقلید، عمل است نه التزام، ذکر کردیم.

طرف سوم: تعیین مرجع

آیا تقلید کردن از یک مرجع واجب است؟ یا جائز است از تعدادی از مراجع که همه اهل تقلید هستند، با هم تقلید کند؟ شکی نیست که این سخن، در فرض وجود بیش از یک مرجع و امکان تحصیل فتوای بیش از یک مرجع است؛ زیرا با انحصار مرجعیت در یک نفر، یا انحصار کسی که مقلّد می‌تواند فتوایش را به دست آورد در یک نفر، مجالی برای این سخن نیست.

آری، در مثل زمان ما خدای متعال بر بندگان منت گزارد و مراجع متعدد که همه اهل تقلید هستند، وجود دارند و به جهت وفور رسائل عملیه و حواشی بر عروه و کثرت وکلاء ایشان در همه جا، به دست آوردن فتاوی‌شان ممکن می‌باشد. آیا تقلید کردن از یک مجتهد معین و گرفتن همه احکام از او - و نه دیگری - واجب است یا تبعیض جائز می‌باشد؟

فروع

در مسأله فروعی است:

فرع اول

آیا تعیین یک مرجع واجب است؟ به معنای عدم جواز تبعیض در مسائل؟ این بحث، در شرح مسأله سی و سوم خواهد آمد ان شاء الله.

فرع دوم

آیا تعیین، به معنای عدم جواز عدول، واجب است؟ این بحث در مسأله یازدهم و مسأله سی و سوم خواهد آمد ان شاء الله.

فرع سوم

آیا تعیین مرجع تقلید واجب است؟ به اینکه کسی که از او تقلید می‌کند نسبت به او شناخت عرفی - که در نسبت دادن فتوا به او کافی است - داشته باشد. مثلاً بداند که از سید محمد کاظم یزدی تقلید می‌کند. یا اینکه بدون این مقدار از شناخت نیز تقلید جائز است؟ به اینکه رساله عملیه‌ای بیاید و نداند از آن چه کسی است، لیکن - به طریقی - جواز تقلید صاحب این رساله را بداند؟

ظاهر، جواز است. وفاقاً با مرحوم والد علیه السلام در تعلیقه‌اش بر عروه و برخی دیگر؛ به جهت تصادق ادله بر مثل این مورد؛ زیرا - همانطور که گذشت - تقلید، طریق است و مقصود، تحصیل حجت و مؤمن می‌باشد و این مقدار - عقلاً - در حجیت و تأمین کافی است.

مضافاً اینکه، عمده ادله در باب تقلید - یعنی بناء عقلاء - بر رجوع جاهل به عالم، برای رفع جهل، استقرار یافته است و رجوع و رفع جهل، با این مقدار محقق می‌شود. مصنف، به تبع شیخ شوشتری علیه السلام با سکوتش بر آن در حاشیه منهج الرشاد تصریح کرده است که ترجمه عربی عبارت اینست:

«لو علم بأنّ واحداً من المجتهدين الأحياء الذين جمعوا شرائط المرجعيّة، له فتوى خاصّة في مسألة، و لكتّه لا يعرفه من هو؟ فالظاهر جواز العمل بقوله؛ اگر بداند که یکی از مجتهدین زنده، که شرایط

مرجعیت در او جمع شده است، فتوای خاصی در مسأله‌ای دارد، لیکن نمی‌داند که او کیست؟ ظاهر، جواز عمل به قول اوست»^۱.

تنظیر مطلب: شخصی در زمان کسانی که از سوی معصومین علیهم‌السلام به آنها ارجاع داده می‌شده، مانند یونس بن عبدالرحمن، عمری و پسرش و ... حدیثی را بر روی برگه بیابد که می‌داند، این حدیث به خط یکی از ایشان است، ولی مشخصا او را نمی‌شناسد، آیا عقل و عقلاء به کفایت عمل، به این حدیث مجهول الکاتب که در کسانی که اخذ از ایشان جائز است، محصور می‌باشد، حکم نمی‌کنند؟ معلوم است که، علم به حجیت، تمام موضوع برای تنجیز و اعدار است؛ بدون شناخت خصوصیات دیگر یا عدم شناخت آنها - آنگونه که مخفی نیست -

تأیید و تأکید

تأیید مطلب، مرسلات محمد بن ابی عمیر رضی الله عنه است که چون می‌داند افرادی که اسماء ایشان را فراموش کرده، ثقه می‌باشند، طائفه‌ای بر آن اعتماد کرده‌اند، به طوری که اجماعشان بر آن متعقد شده است.

چه بسا در این سخن مناقشه شود، به اینکه مانوس نیست و با سیره نیکان از مؤمنین، مخالف است.

جواب: مانوس نبودن، یارای مقاومت با صدق ادله بر آن را ندارد و مخالفت با سیره - پس از چشم پوشی از مناقشه صغروی، به جهت بعید بودن ثبوت مثل این سیره، خصوصا با التزام حجیت به اتصالش به زمان معصوم علیهم‌السلام و نیل به تقریر ایشان و اینکه

۱. منهج الرشاد، ص ۳۳.

سیره غیر متصل، یا فقط در زمان معین، یا سرزمین معین، سیره مصطلح نیست و حجت نمی‌باشد - شاید برای احتیاط در امر تقلید، یا برای کمتر اتفاق افتادن آن باشد، نه عدم صحتش.

مناقشه دیگر: بنا بر وجوب مولوی شرعی برای تقلید، ممکن است لزوم تعیین، از باب شک در محصل، بعد از تعلق تکلیف به عنوان باشد. پس - در مثل آن - احتیاط برای تحصیل برائت یقینی بعد از اشتغال یقینی، واجب است.

در جواب گفته شده است: - به علاوه آنچه در طریقت تقلید که اکثر یا همه معتقدند، گذشت - در اصول، به تحقیق رسیده است که مرجع شک در محصل، اگر شک در شرطیت زائد باشد، برائت محکم است و بعید نیست که ما نحن فیه از آن جمله باشد. و الله العالم.

با اینکه تقلید، جز طریق به معرفت احکام و عمل به آنها نیست و مقتضای طریقت، کفایت آن است - آنگونه که در سابق گفتیم -

فرع چهارم

آیا تعیین به معنای عدم جواز تردید در یک مسأله، واجب است یا نه؟

در این زمینه، در المستمسک می‌فرماید:

«از آن، ضعف اخذ تعیین برای مجتهد در مفهوم تقلید، آشکار می‌شود. مگر اینکه مراد از آن، مقابل تردید باشد که در این صورت، اشکالی ندارد؛ زیرا فرد مردّد، خارجیتی ندارد تا صلاحیت این را داشته باشد که موضوع حجیت یا غیر آن، از احکام باشد. اگر مجتهدان در فتوی اختلاف کردند، همه آنها - به جهت تکاذبی که موجب تناقض می‌شود -

محال است که حجت باشند. یکی به طور معین نیز نمی‌تواند حجت باشد؛ زیرا بلا مرجح است. همچنین تساقط و رجوع به غیر فتوی هم نمی‌شود؛ زیرا خلاف اجماع و سیره است. بنابراین، حجت بودن آنچه اختیار کرده، به عنوان مقدمه تحصیل حجت، تعیین می‌یابد.^۱

در این سخن، مواضعی برای تأمل است که در تفصیل آتی می‌آید: آن، گاهی در ظرف اتفاق فتاوا است و گاهی با اختلاف فتاوی.

تردید با اتفاق فتاوی

اگر فتاوی متفق بودند، کما اینکه دو مجتهد به جواز بقا بر تقلید میت قائل می‌شوند، آیا بر مقلد، اختیار یکی از آن دو، به طور معین واجب است تا از او در این مسأله تقلید کند، یا بقا بر تقلید مجتهد سابقش که مرده، به اعتماد قول یکی از دو مجتهد - غیر معین - کفایت می‌کند؟

ظاهر مصنف، لزوم تعیین است به جهت اطلاق این سخنش که فرمود: «بقول مجتهد معین». نیز، ظاهر جمعی از معاصرین که بر این فقره از متن، تعلیقه زده‌اند، می‌باشد. مصنف نیز در حاشیه منهج الرشاد^۲، به تبع شیخ شوشتری که بدان تصریح کرده و ایشان، سکوت کرده است، صراحت دارد. ترجمه متن عربی عبارت اینگونه می‌باشد:

«السادس: لا یجزي تقلید أحد المجتهدین لا علی التعیین و إن توافقوا

فی الفتوی؛ ششم: تقلید یکی از مجتهدین به صورت غیر معین مجزی

نیست؛ اگرچه در فتوا توافق داشته باشند».

۱. المستمسک، ج ۱، ص ۱۳.

۲. منهج الرشاد، ص ۳۳.

شریف العلماء رحمته در تقریرات بحث استادش می گوید:

«بعضی اصحاب رضوان الله علیهم به آن قائل شده اند» و سید حکیم رحمته در کلام گذشته خود اینگونه تعلیل کرده است: «فرد مردد، خارجییتی ندارد تا صلاحیت این را داشته باشد که موضوع حجیت یا غیر آن، از احکام باشد»^۱ که مراد ایشان از این سخن، مورد اتفاق فتاوا می باشد؛ زیرا در ادامه فرموده: «اگرچه مجتهدان، در فتوا اختلاف داشته باشند...»^۲.

لیکن ظاهر، کفایت استناد در مقام عمل، به یکی از آن دو - بدون تعیین - می باشد. این قول، به اکثر فقهاء رحمته منسوب است.

کلام شریف العلماء

شریف العلماء رحمته در تقریرات بحشش می فرماید: «آیا بر مقلد، تعیین مجتهد، اگر متعدد باشند - در آنچه که نظراتشان، در حکم حادثه توافق داشته باشد - واجب است، همانطور که در صورت تخالف واجب است؟ دو احتمال وجود دارد و آنچه از اکثر، ظاهر و از ضمن عباراتشان استفاده می شود، عدم لزوم تعیین است. توجیه آن، وجود مقتضی و عدم مانع است.

اما مقتضی: صدق رجوع جاهل به عالم در مثل آنست و عمدۀ دلیل در باب تقلید - که بنای عقلا بود - رجوع جاهل به عالم برای رفع جهل است و برای تعیین در رفع جهل - کما اینکه مخفی نیست - مداخلیتی نیست. بلکه در اینجا عدم لزوم تعیین،

۱. المستمسک، ج ۱، ص ۱۳.

۲. همان.

اولی از فرع سوم - که در آن قائل به کفایت شدیم - است و در ادله اشاره و تلمیحی به تعیین نیست.

اما عدم مانع: چرا که آنچه به عنوان مانع بیان شده، صلاحیت مانعیت را ندارد؛ زیرا عدم خارجیت برای فرد مردّد، جز اهلیت حمل امور خارجی بر آن، آن را سلب نمی‌کند. پس شخص مردّد - بما هو مردّد - نه زوج می‌باشد، نه مدیون، نه قاتل و نه غیر آن. اما حمل امر اعتباری بر آن، مثل حجیت و استناد و مانند آن، اشکال ندارد. چطور اینگونه باشد، در حالی که آن هم امری اعتباری است و در معنا ثبوتی دارد. پس ظرف فرد مردّد در اینجا و ظرف حجیت و استناد، از یک سنخ هستند و مادامی که برای آن دو، جامعی برای فرض اتفاق دو فتوا باشد، چه مانعی در حمل یکی از آن دو، بر دیگری است؟»

تأملات

در اینکه مثل آن، مصداقی برای فرد مردّد باشد، تأمل است؛ زیرا تردّد، یا در صورت جهل است یا در صورتی که در یکی از آن دو، مزیتی شرعی یا عقلی یا عقلانی باشد، اما با فرض تساوی در حجیت، معنای تردّد چیست؟ مضافاً اینکه، تردید در اینجا، در مقام اثبات و مضرّ، تردّدی است که در مقام ثبوت بوده است. فتأمل.

بنابراین، چه مانعی متصور است، اگر قائل شویم به اینکه - در فرض گذشته - بقا بر تقلید میت برای این مقلد حجت است یا قائل شویم که استناد این مقلد به تقلید میت، به نظر یکی از این دو مجتهد - بدون تعیین - جائز است. به طوری که نه خصوص این را اخذ می‌کند و نه آن را؟

زیرا این تماما، مانند حجیت و استناد در دو خبر متفق در مضمون است که هر کدام، در حد خودش حجت است. آیا در مثل آن، به لزوم استناد به یکی به صورت معین، ملتزم می‌شود؛ زیرا فرد مردّد خارجیتی ندارد تا صلاحیت این را داشته باشد که موضوع حجیت یا غیر آن، از احکام قرار گیرد؟

محقق نائینی در تعلیقش بر مسأله دوازدهم از جواز تقلید مفضول در مسأله‌ای که، فتوایش با فتوای افضل موافق شده است، فرموده: «و به قصد غیر از اینکه تقلید او باشد، خارج نمی‌شود» یعنی افضل و این تماما مورد بحث است.

دو ایراد

چه بسا بر این نوع از تقلید، دو ایراد وارد شود:

ایراد اول

این عقلائی نیست.

اشکال: - به علاوه اینکه، آنطور نمی‌باشد؛ زیرا برای عقلاء، طریقت در مقام مهم است و این منافاتی ندارد - چه بسا آن، وجهی برای احتیاط باشد. با احتمال اینکه، یکی از آن دو یا یکی از دو فتوا واجد شرایط حجیت نباشد، مانند فحص کامل و هر چه عدد بسیار شود، احتمال ضعیف‌تر می‌شود. این، نظیر کاری است که اهل احتیاط در اجراء صیغه طلاق در نزد بیش از دو نفر عادل انجام می‌دهند و مانند آن.

ایراد دوم

رسیدن روایاتی مثل «انظروا إلی رجل منکم»^۱ و اخبار ارجاعی دیگر که از آنها، لزوم رجوع به یک نفر فهمیده می‌شود؛ زیرا تنوین رجل، تنوین وحده است، به معنای «یک نفر»، و لا اقل احتمال آن می‌رود. پس امر، دائر بین تعیین و تخییر است و اصل تعیین، تعیین مرجع تقلید را ایجاب می‌کند.

اشکال اول: تنوین رجل، تنوین تمکن است نه تنوین وحده؛ به جهت کمی استعمال. اشکال دوم: ظهور عرفی. آیا عرب فارغ الذهن - از آنچه درباره آن گفته شده یا می‌شود - اگر مانند این عبارت «انظروا إلی رجل منکم» به او عرضه شود، لزوم وحدت در کسی که از او سؤال شده را می‌فهمد؟

پس احتمال، احتمالی عرفی نیست تا به آن اعتنا شود و بر فرض آن، اصل تخییر - بعد از اطلاعات ادله و خالی بودن از ذکرش با غفلت مردم از مثل آن - محکم است. به علاوه دلیل عقلی و بناء عقلاء در باب، که با رجوع به مردّد، صادق هستند. بنابراین - با اتفاق فتوا - در عدم لزوم تعیین و استناد به فتوای فقیه معین اشکالی نیست و فرقی نمی‌کند که دو فقیه، در علمیت، مختلف باشند یا متفق و یکی عالم باشد و دیگری اعلم و به طریق اولی در مزایای دیگر مانند ورع، زهد، مخالفت هوای نفس و

ان شاء الله، بحث بیشتر در مسأله هجدهم، هنگام سخن از حکم تقلید مفضول، در جایی که فتاوی او با فتوای افضل موافق باشد، خواهد آمد.

۱. وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۵.

اشکالات

چه بسا در جواز تعیین در دو حجت مساوی، در همه آنچه در حجیت دخالت دارد، اشکال شود - به علاوه اینکه آن نوعی ترجیح بلا مرجح است - به اینکه معنای تعیین - عقلا و واقعا - به دو امر قائم است: اثبات این و نفی آن، به صورت قضیه به شرط شیء و به شرط لا - با هم - ولو به نحو لزوم و مقتضای جعل حجیت برای هر دو اینست که به نحو قضیه حقیقیه باشد. پس آن - الزاما - ردّ بر حجّت منجز می‌باشد. فتأمل.

مگر اینکه اخذ تعیین، به نحو «اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند» یا عدم التفات به عقد السلب در این تعیین، باشد. و الله العالم.

با اینکه، بنابر آنچه در مسأله چهارم - از کفایت مطابقت عمل با فتوا، حتی با عدم استناد و نه علم به آن - می‌آید، وجهی برای لزوم تعیین باقی نمی‌ماند.

سپس، آثاری عملی بر تقلید مردّد یا تقلید معین از آن دو، مترتب می‌شود. مثل اینکه اگر یکی از آنها بمیرد و دیگری باقی بماند. پس بنابر تقلید معین، یا میت مجتهدش بوده، لذا در مسأله بقا داخل می‌شود یا غیر مجتهدش بوده، پس بر تقلید حیّ باقی می‌ماند و عدول از او، عدول از حیّ - با همه احکام آن - است. و بنابر تقلید مردّد - که یکی از آن دو، بدون تعیین است - پس میت، مرجع او نیست تا در مسأله تقلید میت داخل شود و حیّ هم مرجعش نیست تا در مسأله عدول - به جهت عدم تعیین - داخل شود و میت و حیّ معین هستند، حتی اگر دو مقلد ندانند، میت کدام است؛ زیرا با آن منافاتی ندارد.

ظاهرا، مسأله از احکام خاص به بقاء بر تقلید میت و عدول از حیّ به میت، خارج است؛ زیرا موضوعش معین است و بنابر فرض، تعیین نیست و بر آن جریان برائت

عقلی و شرعی - از کل آنچه ممنوع بوده - مترتب می‌شود؛ مانند بقاء بر میت - مطلقا -
یا در بعضی صورت‌ها و عدول و مانند آن. و الله العالم.

تردید با اختلاف فتاوا

اما با اختلاف فتاوا، مثل اینکه مجتهدی به وجوب نماز جمعه، حکم کند و دیگری به وجوب نماز ظهر. در المستمسک می‌فرماید: حجّت چیزی است که مقلّد از دو فتوا، اختیار می‌کند - همانطور که در گذشته گفتیم - پس بر او اختیار کردن، واجب است؛ زیرا حجّت در این حال، تنها مختار اوست. با این توضیح که حکم، دائر مدار پنج امر است که چهار امر باطل است و یکی باقی می‌ماند:

اول: هر دو فتوا حجت می‌باشند که این موجب تناقض و تکاذب است.

دوم: یکی که معین است، حجّت می‌باشد که دلیلی بر آن نیست.

سوم: یکی که مردّد است، حجّت می‌باشد که وجود خارجی ندارد.

چهارم: تساقط و رجوع به غیر دو فتوا از اجتهاد یا احتیاط است که وجوب این،

مخالف اجماع و سیره می‌باشد.

پنجم: حجّت آنست که مقلّد از آن دو برمی‌گزیند که در المستمسک بنا را بر لزوم

التزام در مثل آن قرار داده است؛ زیرا فرمود: «اختیار جز التزام به عمل بر طبق یکی

از دو فتوا یا عین فتاواها نیست» و فرع آن را التزام در ما نحن فیه، به عنوان مقدمه

تقلید - نه عین آن - قرار داد.

اشکال بر حجّیت تخییریّه

بر حجّیت تخییریّه، در کتاب فقه الشیعه اشکال شده که حاصل آن، این می‌باشد:

مراد از حجّیت تخییریّه - که آن را در المستمسک با این قولش «تعیّن ان یکون

الحجة هو ما يختاره»، اختیار کرده است^۱ - اگر تعبد به جامع انتزاعی باشد، که از دوران بین وجوب و تحریم یا بین وجوب و تحریم و بین اباحه یا بین وجوب شیء و وجوب دیگری، مانند جمعه و ظهر خالی نمی باشد. مورد اول، غیر معقول است؛ زیرا مکلف، یا حالت فعل دارد و یا ترک. پس بعث به آن - به علت تحصیل حاصل - معقول نیست. مورد دوم اثری ندارد؛ زیرا احتمال حکم لاقضایی را نفی نمی کند. مورد سوم غیر مفید است؛ زیرا بازگشت آن به احتیاط است نه تخییر.

و اگر مراد از حجیت تخییری، حجیت هر کدام، مشروط به عدم التزام به دیگری باشد، مطلقاً غیر معقول است؛ زیرا لازمه آن، تعبد به متناقضین، زمانی است که به چیزی از آن دو ملتزم نمی شود.

و اگر مراد از حجیت تخییری: لزوم التزام به یکی از دو فتوا باشد تا بعد از التزام به آن حجت تعیینی گردد، که دلیلی بر آن نیست؛ زیرا اگر اجماع، بر حجیت یکی از دو فتوا، تمام باشد، تنها بر عدم لزوم احتیاط بر عامی است و این، چه ارتباطی به لزوم التزام به فتوا قبل از عمل دارد؟

این، خلاصه کلام فقه الشیعة در ردّ حجت تخییری بود.

سپس می فرماید:

«از آنجایی که ادله جواز تقلید، شامل متعارضین نمی شوند، احتیاط متعین می گردد. پس در جواز عمل به یکی از دو فتوا، چاره‌ای جز طلب

کردن دلیل دیگری نیست و در مقام، تنها ادعا اجماع است که حال آن را دانستی»^۱.

وجوه تحقیق مقام

وجه اول

می‌توان به حجیت فرد مردّد، ملتزم شد. کما اینکه به مانند آن در دو فتوای موافق ملتزم شدیم. سخن در اینجا، همان کلام آنجاست و دلیل و جواب، همان دلیل و جواب. لیکن یک فرق هست و آن اینکه: لازمه آن، صحت استناد به هر کدام از آن دو می‌باشد و لازمه این، حجیت هر کدام. آنچه در فرق بین آن دو ادعا شده - که لازمه حجیت دو فتوا متخالف، لزوم تناقض، به جعل حجیت برای هر کدام در حالی که متخالف هستند، می‌باشد - ان شاء الله شرح آن در مسأله سیزدهم، هنگام سخن از تقلید دو مجتهد مساوی در فضیلت خواهد آمد و اینکه از آن تناقض لازم نمی‌آید.

چه نیکو فرمود، شیخ الشریعه اصفهانی رحمته الله علیه در تقریرات بحث نمازش:

«امتناع وجود یکی از دو چیز - نه بعینه - در حقایق تکوینی می‌باشد، مانند جواهر و اعراض. پس وجود جسم - نه بعینه - یا عارض شدن سفیدی، بدون تعیین موضوعش تصور نمی‌شود. به خلاف امور اعتباری عقلی صرف، کما اینکه به آن، از اشکال در بیع یک صاع از صبره - به اینکه مبیع ضرورتاً تمام پیمانها نمی‌باشد و بعض معین ترجیح بلا مرجح است و یکی بدون تعیین، در خارج وجود ندارد -

۱. فقه الشیعة، الإجتهد والتقلید، ص ۵۰.

جواب داده شده است: ملکیت، امری اعتباری است و ریشه‌ای ندارد تا به موضوعی معین احتیاج داشته باشد، بلکه در وجودش، اعتبارش و ترتب اثر بر آن، کفایت می‌کند».^۱

وجه دوم

تساقط در دو دلیل متعارض، مسلم نیست که اصل عقلانی - که بنای ایشان بر آن مستقر شده - باشد. بلکه جمعی از فقهای گذشته و معاصر، به آن اشکال کرده‌اند، از آن جمله‌اند: مرحوم اخوی، سیدان روحانی و سبزواری^۲، و دیگران^۳ به تبع شیخ در برخی مناقشات مباحث کتاب رسائل^۳ که شاید در محلس باشد.

در آینده - ان شاء الله - آنچه مفید مقام باشد، در شرح دو مسأله ۳۵ و ۵۹ خواهد آمد که جمعی در آنجا از جمله: سید ابو الحسن اصفهانی و سید حکیم، تقدیم اوثق را، اختیار کرده‌اند و سید حکیم، به تخییر با تساوی تصریح کرده است. در مبحث تعادل و تراجیح از مباحث اصول، اقوال متعدد و شقوق مختلفی برای تعارض ذکر کرده‌اند. محقق عراقی^۴ در آنجا بین تنافی مدلول آن دو با هم و تساقط و بین عدم تنافی بین دو مدلول - بما هما - بلکه برای علم خارجی به عدم صحت یکی از آن دو از نظر خطا یا کذب یا غیر آن دو، تفصیل داده است. پس حجیت، برای هر دو است و اصالت تساقط برای اجتهاد و اختلاف مبانی خاضع است.

۱. کتاب الصلاة، تقریر بحث ایشان^۵. تألیف شیخ محمد حسین سبحانی^۶، ص ۲۱۶.

۲. موسوعه الفقه، ج ۱، ص ۳۱۷؛ زبدة الأصول، ج ۴، ص ۳۲۸ و مهذب الأحكام، اوائل کتاب الطهارة.

۳. فراند الأصول، ص ۸۲۴ (چاپ جدید).

سید حکیم رحمۃ اللہ علیہ تساقط را رد کرده به اینکه، لازمه آن، اجتهاد یا احتیاط است و آن دو خلاف اجماع و سیره هستند.

اما در آن، دو جواب است: یکی آنچه تعدادی از مراجع معاصر ملتزم شده‌اند و از اجماع و سیره - بعد از پذیرفتن موضوعی آن دو - جواب داده‌اند، به اینکه آنها لبی هستند و اطلاق ندارند و متیقن از آنها، غیر مورد تعارض است.

دوم اینکه تساقط لا اقل نسبت به مطلق دو دلیل متعارض، مشکوک است. پس یا تخیر بین آن دو طریق است یا تخیر، اصلی عملی و عقلانی است که از سوی شارع امضاء شده و یا به جهت مناط تخیر در اخبار، شرعی می‌باشد. فتأمل.

وجه سوم

طریق در التزام به یکی از دو فتوا، منحصر نیست؛ به طوری که برای او جایز نباشد که به سمت فتوای دیگر برود. تا ملتزم به این قول شود - کما اینکه در المستمسک انجام داده است - و در آینده - ان شاء الله - تحقیق و تفصیل آن خواهد آمد.

وجه چهارم

مقتضای قاعده، تساقط - بر فرض تساقط در دو حجت متعارض - و رجوع به جامع، بین مطابقت آن با اصل در مسأله و بین انطباقش بر بعضی فتاوی مختلفه است؛ به علت علم اجمالی به عدم خروج حجت از اصل و فتاوی مختلف. پس اطرافش، برای تکلیف منجز می‌باشد. بنابراین، احتیاط در جمع است و مخالف سیره و اجماع - بر فرض آن دو و صحتشان - رجوع به چیزی است که مخالف با همه فتاوی - نه بعضی از آنها - می‌باشد.

مگر اینکه از احتیاط، اعمّ از این اراده شود. فتأمل.

وجه پنجم

گاهی برای وجوب التزام گفته می‌شود که آن، از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است و اصل، تعیین می‌باشد؛ زیرا متیقن است. لیکن با اموری بر آن جواب داده شده است:

اول: - بعد از فرض اینکه تقلید، طریق محض است. کما اینکه در شرح مسأله اول نزدیک شمرده شد و به موضوعیت - ولو جزئی - قائل نشدیم. همانطور که ان شاء الله بحث اجزاء در تقلید با تبدل فتوا یا تغییر دادن مرجع تقلید و کشف خلاف، خواهد آمد - اصل تعیین، مطلق نیست. بلکه زمانی است که در طرف دیگر، احتمال رجحان نباشد، مانند اورعیت، یا اینکه طرف دیگر مطلقاً موافق شهرت باشد، یا خصوص شهرت متقدمین، یا خصوص شهرت متأخرین، یا برای اکثر یا مظنون المطابقه با واقع در نزد مقلد باشد، یا ظنی اقوا باشد، یا موافق اصل باشد، یا جهات دیگری که لزوم ترجیح در آنها، محتمل است.

دوم: ترجیح یکی از دو حجت، بر دیگری باید در نزد عقلاء با جهات موجب اقریبیت به واقع باشد و معلوم است که التزام و عدم التزام در اقریبیت به واقع و عدم آن - و لو محتمل به احتمال ضعیف - دخلی ندارند. پس احتمال تعیین حجت، در آنچه بدان ملتزم شده و سقوط دیگری از حجیت، به مجرد عدم التزام به آن، ظاهراً غیر عقلانی است.

سوم: دوران مذکور - بر فرض پذیرفتنش - بعد از التزام به یکی از دو فتوا می‌باشد. اما قبل از التزام، امر دائر بین دو تخییر است: یکی تخییر متعلق به التزام - زیرا او مخیر است بین اینکه ملتزم به این فتوا باشد یا به فتوای دیگر - تا حجت متعیّن شود. دوم: تخییر متعلق به خود عمل. تعیین کننده‌ای برای تخییر اول و اولیت آن از میان آن دو

نیست؛ اگر به اولویت دوم قائل نشویم؛ زیرا مقتضای تخییر است. اما اولی در نتیجه، تعیین است نه تخییر. فتأمل.

ملاحظات

اما ملاحظاتی که بر آنچه در کتاب فقه الشیعة آمده است عبارت‌اند از:

ملاحظه اول

حجّیت تخییری - به معنای: لزوم التزام به یکی از آن دو و عدم جواز عدول به دیگری؛ همان که سید حکیم رحمته الله به آن قائل شده است - دلیلی بر لزومش نیست. نه به جهت ایرادات فقه الشیعه به خاطر عدم ورودش. آن، بدین سبب است که ما به حجّیت تخییری به معنای جامع انتزاعی ملتزم شدیم. پس می‌گوییم:

جامع انتزاعی برای حجّیت تخییری و شقوق سه‌گانه آن

شق اول

۱- اگر امر، دائر بین وجوب و تحریم باشد، چرا حجّیت تخییری به علت غیر معقول بودن بعث و مانند آن، غیر معقول باشد؛ زیرا در مکلف تنها دو حالت فعل و ترک متصور است؟

جواب: اینکه مکلف از یکی از دو حالت خالی نیست، آیا توجیه کنار گذاشتن قول است؟ هرگز، زیرا حجت گاهی برای مولا بر عبد و گاهی به عکس، برای عبد بر مولا می‌باشد، کما اینکه در موارد تنجیز و اعدار است. گاهی تنها برای عبد بر مولا می‌باشد بدون عکس، کما اینکه در موارد اباحه می‌باشد که آن، برای عبد حجت است و در اباحه برای مولا حجت نیست؛ زیرا عبد را به چیزی ملزم نمی‌کند بلکه

عبد را رها کرده است. لیکن ما نحن فیه، جزء حجت تخییریّه برای مقلد، در موارد اختلاف فتاوا در چیزی است که برای عبد به عدم لزوم تقید به فتوای یکی حجت است و در مانند آن، اطلاق حجت بدون نیاز به صحت بعث به آن، کفایت می‌کند. به عبارت دیگر: «ترك العبد و شأنه» برای عبد حجت است. فتأمل.

مثال‌ها

آنچه گفتیم مانند همه مثال‌های دوران بین محذورین است که فعل در آنها دائر بین وجوب و تحریم است. مانند آنکه شک کند «آیا بر بودن در خانه، در شب قسم خورده یا بر عدم آن؟» یا شک کند «آیا نذر کرده در روز عرفه، در عرفات باشد یا در حرم امام حسین (ع)؟» که در اینجا فقها قائل به تخییر شده‌اند. با اینکه در هر دو مثال، مکلف از دو حالت فعل یا ترک خالی نیست. پس هر طور که بعث در آن دو تفسیر شود، بعث در ما نحن فیه هم تفسیر می‌شود. تنها با یک فرق و آن اینکه در حجت تخییریّه در دوران بین وجوب و تحریم، برای مولا امر و نهی امکان ندارد و در دو مثال، صدور جنس الزام از مولا ثابت است در حالی که نوع الزام - که از مولا صادر شده - بر عبد از بین رفته است. آیا آن الزام به فعل است یا الزام به ترک؟ لیکن در نتیجه، در عدم امکان متوجه ساختن امر واقعی به عبد و معذوریت عبد در صورت مخالفت واقع، فرقی ندارد. آری، بعث شرعی در مثل آن - بنابر مشهور - ارشادی است نه مولوی؛ زیرا لابدیت تکوینی بین محذورین ثبوت دارد. پس هرگاه شرع به تخییر حکم کرد، حمل بر ارشاد شده است. فتأمل.

محقق نائینی - در مباحث اصالت التخییر اصول^۱ - اسم آن را، «تخییر تکوینی» گذاشته است؛ زیرا در مثل اعتبار یا عقل، حکم به تخییر ممکن نیست و تحصیل حاصل می‌باشد. لیکن تعبیر به تخییر که اعتبار و جعل از تکوین است، خالی از مسامحه نیست؛ چرا که آن به معنای اعتبار تکوینی و جعل تکوینی است. فتأمل.

گاهی گفته می‌شود: مراد از تخییر عقلی، اینست که تخییر تکوینی، جعل و بعث نیست تا تحصیل حاصل باشد، بلکه مراد بیان عذر عبد، در تخییر است یعنی: حجت برای عبد در اینکه هر کدام از آن دو را که خواست اختیار کند. فتأمل.

شقّ دوم

۲- اگر امر دائر بین وجوب و تحریم و بین اباحه باشد. به اینکه یکی از دو فقیه به وجوب یا حرمت چیزی فتوا دهد و دیگری به اباحه آن، مانند صله رحم. پس بنابر مشهور غیر واجب است. در اینجا، قولی هم به وجوب است و مانند بعضی منهیات از ذبیحه، مانند نخاع، غدد و مخ و مانند آن، از چیزهایی که بعضی حرام کرده‌اند و بعضی مکروه شمرده‌اند. پس اینکه گفته‌اند: «اثری ندارد؛ زیرا احتمال حکم اقتضائی را نفی نمی‌کند» اشکالاتی دارد:

اولاً: در اثر داشتن، عدم ضرورت التزام به یکی از دو فتوا - به صورت معین - کفایت می‌کند. طوری که برای او، التزام به دیگری جائز نیست و آن به اختیار مکلف و اراده او واگذار شده است.

۱. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۴۴۵.

ثانیا: ما به نفی احتمال حکم اقتضائی در مقام نیاز نداریم. کما اینکه در هر جایی که اصول عملیه جریان می‌یابد، با احتمال حکم دیگر، منافات ندارد. بلکه لازم در مقام عمل، نفی تنجز حکم دیگر است که در ما نحن فیه ثابت است.

شق سوم

۳- اگر امر دائر بین وجوب شیء و وجوب شیء دیگر، مانند جمعه و ظهر باشد. پس اشکال این سخن‌تان که فرمودید: «بازگشت آن به احتیاط است، نه تخییر» اینست که: مرجع در شک در مکلف به، به احتیاط از باب اصل عملی اولی است و معنای آن این است که مرجع، چیز دیگری، برای دلیل دیگر است. کما اینکه بعضی در مسأله نماز ظهر و جمعه به عدم جمع بین آن دو، به دلیل دیگر احتیاط کرده‌اند. برای آن مثال‌های زیادی در ابواب مختلف فقه است.

آری، اشکال بر مستمسک وارد است؛ زیرا او بر غیر دلیل خاص در تقسیمش اعتماد کرده و مقتضای اصول عملیه - در مانند اینجا، همانطور که ذکر شد - احتیاط است. پس اشکال بر تقسیم وارد است نه اصل مطلب.

مگر اینکه گفته شود: تقسیم مستمسک، این صورتی را که اختلاف فتاوی در آن، دائر بین دو وجوب بود، شامل نمی‌شود؛ زیرا او در اولش می‌گوید: «و إن اختلف المجتهدون في الفتوى فلما إمتنع أن يكون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض...»^۱ و واضح است که موجب تکاذب، دائر بین نفی و اثبات است، نه دائر بین دو اثبات. لیکن بر آن، به شمول مثلش اشکال شده است؛ زیرا تکاذب گاهی بین دو اثبات

۱. المستمسک، ج ۱، ص ۱۳.

است؛ اگر دلیل سومی دلالت کند بر اینکه واجب، تنها یکی است. پس مقتضای وجوب هر کدام از ظهر و جمعه، نفی وجوب دیگری است. فتأمل و الامر سهل.

عده‌ای در ما نحن فيه ادعا کرده‌اند: دلیل، ما را به حکم به تخییر بین دو فتوا سوق می‌دهد - کما اینکه در کلام سابق مستمسک مفروض بود - اما اشکال می‌شود که: آن، دلیل بر عدم لزوم احتیاط است. پس اگر این دلیل خاص نبود، مجرای احتیاط می‌شود.

ملاحظه دوم

باید فرض کنیم که ما به حجیت تخییری به معنای حجیت هر یک، مشروط به عدم التزام به دیگری، ملتزم شویم. پس به اینکه فرمودید: «فهو غیر معقول مطلقا، لأنّ لازمه التبعّد بالمتناقضین فیما إذا لم يلتزم بشيء منهما»، اشکال می‌شود که: آن، از قبیل ملکه و عدم ملکه است، نه وجود و عدم محض. پس حجیت هر فتوا - در ظرف التزام به آن - مشروط به عدم التزام به دیگری است، نه اینکه حجیت هر فتوا - اگرچه به آن ملتزم نشود - مشروط به عدم التزام به دیگری باشد.

در نتیجه، تقسیم مستمسک لازم می‌شود و کلامش در ظرف التزام به یکی از دو فتوا - نه مطلقا - است. با اینکه این التزام مذکور، در ظرف مجرد التزام خالی از عمل، نمی‌باشد. بلکه با عمل به یکی از آن دو، در آن ظرف، اشکالی نیست و به عنوان دلیل کفایت می‌کند. به علاوه آنچه - ان شاء الله - می‌آید که اصل حجیت دو فتوای متعارض - مطلقا - مسلم التناقض نیست.

ملاحظه سوم

در مسأله منع شمول ادله جواز تقلید، برای دو فتوای متعارض، مناقشه است که بحث آن به تفصیل، در شرح مسأله سیزدهم - ان شاء الله - خواهد آمد.

حاصل آنچه گفتیم، اینکه: دلیل ملزومی از عقل یا نقل، بر لزوم تعیین مرجع تقلید نیست. بلکه در مقام عمل، استناد به حجیت بدون تعیین، کفایت می‌کند. لیکن احتیاط در مقام فتوا و عمل - اگر با احتیاطی دیگر و مهم‌تر معارض نباشد - شایسته نیست ترک شود.

بقاء بر تقلید میّت

مسأله ۹: «الأقوی جواز البقاء علی تقلید المیّت، و لا یجوز تقلید المیّت

ابتداء؛ اقوا جواز بقاء بر تقلید میّت است و تقلید ابتدایی میّت، جایز نیست».^۱

تقلید میّت بین دو مسأله بقاء و ابتداء

اقوا جواز بقاء بر تقلید مرجع میّت است و تقلید ابتدایی میّت، جایز نیست. اقوال فقهاء در دو مسأله جواز بقاء و جواز تقلید ابتدایی، مختلف است. از جایی که، در اینجا تفصیلاتی که به یکی - و نه دیگری - اختصاص دارد، لذا باید دو مسأله را جدا کنیم تا اشتباه نشوند و اگرچه دلیل و قول از بعضی، در آن دو - حیانا - یکی است. بعضی، در بحث دو مسأله، مسأله ابتدایی را بر استمراری، مقدم کرده‌اند و بعضی به عکس و برای هر کدام، وجه مقرب و مبعدی است؛ زیرا با قول به عدم جواز بقاء، مجالی برای بحث تقلید ابتدایی - به علت بطلانش به طریق اولی - باقی نمی‌ماند و با قول به جواز ابتدایی، مجالی برای بحث از بقاء - به علت صحتش به طریق اولی - نیست. ما از کسانی که مسأله بقاء را به سبب تقدیم یکی از دو فرع بحث، بر دیگری و اختیار جواز بقاء - موافق با مشهور متأخرین - مقدم داشتند، پیروی می‌کنیم و الامر سهل.

مسأله اول: بقاء بر تقلید میّت و اقوال موجود در آن

مسأله اول در بقاء بر تقلید میّت می‌باشد که در آن، اقوال و تفصیلاتی است:

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵.

قول اول

جواز مطلقا، که قول مصنف و کسانی است که اینجا را تعلیقه زنده‌اند، مانند محقق عراقی، پسر عموی ما، اصفهانی، مرحوم والد، مرحوم اخوی و دیگر معاصرین. در رسائل ابن الحاج کلباسی، آن را از بعضی اواخر و بعضی دیگر نقل کرده است. سید صدر آن را قریب شمرده است و شیخ زین العابدین مازندرانی در رساله فارسی خود، به آن قائل شده است.

قول دوم

وجوب بقاء مطلقا. صاحب ضوابط، آن را اختیار کرده و ابن الحاج کلباسی در رسائلش از والدش و استادش و علامه نجفی - که شاید مراد، کاشف الغطاء باشد - نقل کرده است و شریف العماء نیز در تقریرات درسش در اصول، به آن تصریح کرده است.^۱

قول سوم

عدم جواز مطلقا. آن را ابن الحاج کلباسی از محقق کرکی، وحید بهبهانی، سید سند نجفی - شاید منظور او از سید نجفی، سید بحر العلوم باشد - و سید سند العلی، نقل کرده است. گفته است: بعضی بزرگان آن را نصرت کرده‌اند. شیخ انصاری، در رساله فارسی منسوب به ایشان بدان تصریح کرده است و ظاهر مجدد شیرازی و آخوند - به جهت سکوتشان بر متن - است. صاحب کفایه نیز بدان تصریح کرده و صریح او در حاشیه رساله مجدد شیرازی و رساله فارسیش به نام مجمع المسائل همین می‌باشد. صریح سید محمد باقر شفتی، صاحب مطالع الأنوار در رساله سؤال

۱. تقریر بحث شریف العلماء (ع)، ج ۲، ص ۳۸۸.

و جواب از وحید بهبهانی و سید بحر العلوم نقل کرده است. نیز، صریح یا ظاهر بسیاری دیگر از بزرگان و اعلام است.

از جمله تعلیقه‌نویسان بر عروه، محققان نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی و حسینان بروجردی - در تعلیقه اولش - و قمی و همچنین سید محمد تقی خوانساری و سید شاهرودی در حواشی خود بر عروه و شیخ محمد حسین اصفهانی در رساله خود به نام الوسیلة و در حاشیه‌اش بر کفایه شیخش آخوند به نام نهایة الدراية و بسیاری دیگر، قائل به آن هستند.

قول چهارم

تفصیل بین اینکه میت اعلم باشد، پس بقاء واجب است و بین اینکه حیّ اعلم باشد که عدول واجب باشد. یا نه، پس مخیر است. در میان مراجع معاصر، سادات میلانی، حجت، خوانساری، حکیم و خویی رحمتهما علیهما در تعالیق و شروحشان بر عروه مانند مستمسک و تنقیح^۱، این قول را اختیار کرده‌اند.

قول پنجم

تفصیل به جواز، در مسائلی که در حال حیات مرجع عمل کرده و عدم آن. از قائلین به این قول، سید بروجردی رحمته علیہ در تعلیقه اخیرش بر عروه - اگرچه در تعلیقه اولش، عدم جواز مطلق را برگزیده است - و سید شریعتمداری رحمته علیہ و دیگران می‌باشند.

۱. المستمسک، ج ۱، ص ۲۰ و التتقیح، ج ۱، ص ۱۱۴.

قول ششم

تفصیل بین مسائلی که در زمان حیات فقیه، محل ابتلاش بوده، اگرچه به آنها عمل نکرده باشد که بقاء در آن مسائل برایش جائز است و بین غیر آن که جائز نیست. الآن قائل آن، در خاطر نیست.

قول هفتم

تفصیل بین عدم علم به مخالفت بین میت و حیّ که بقاء جائز است و بین علم به آن که جائز نیست. تعدادی از تعلیقه نویسان بر عروه، به آن قائل شده اند. ظاهر مرحوم والد علیه السلام در رساله فارسیش به نام ذخیره العباد نیز همین می باشد.

ایشان در مقدمه رساله اش در باب تقلید می فرماید: «بقاء بر تقلید میت، در آنچه خلاف احتیاط و خلاف فتوای حیّ نباشد، جائز است»؛ زیرا بقاء بر وفاق احتیاط، حقیقتاً تقلید نیست. بلکه عمل به احتیاط است. پس بقاء در آنچه مخالف فتوای حیّ و احتیاط با هم باقی می ماند.

لذا ایشان علیه السلام این وفاق با احتیاط را در مسأله دیگری ذکر نکرد و آن را در باب تقلید ذکر کرد که: اگر مرجع تقلید از دنیا رفت و مقلد بعد از مدتی فهمید، آیا اعمالش در آن مدت صحیح است یا نه؟ می فرماید (ترجمه): «اعمال موافق با رأی میت صحیح است، مگر آنچه مخالف فتوای مجتهد حیّ - که به او رجوع می شود - باشد».

لیکن این تفصیل مرحوم والد علیه السلام، احتیاط است و شاید در رساله حاج آقا حسین قمی علیه السلام هم همینطور باشد و تغییرش نداده است. لذا در حاشیه عروه - آنطور که گذشت - تفصیل نداده است.

قول هشتم

تفصیل بین اینکه به بعضی فتاوی میت در حال حیاتش عمل کرده در حالی که بنا گذاشته هرگاه نیاز داشت، عمل کند، پس بقاء مطلقا جائز است و بین انجام ندادن که جائز نیست. به این قول حائری رحمته و بعضی دیگر قائل شده‌اند.

قول نهم

احتیاط کردن بین دو قول میت و حی. این قول، ظاهر شیخ محمد تقی شیرازی رحمته در حاشیه‌اش بر صراط النجاة فارسی و منسوب به شیخ انصاری رحمته می‌باشد. آنجا که فرمود (ترجمه): «اخذ به احوط قولین، راه نجات است». نیز در حاشیه رساله شیخ زین العابدین مازندرانی رحمته به نام ذخیره العباد. اگرچه در رساله فارسیش به نام سوال و جواب در این مسأله، به رجوع به فقیه دیگر، امر کرده است که این بر نوعی تردّد او، دلالت می‌کند. سید اسماعیل صدر رحمته در دو حاشیه دو رساله، به آن تصریح کرده است.

قول دهم

وجوب احتیاط بین فتوای میت و حی، اگر در مسأله بقاء اختلاف داشته باشند. از جمله کسانی که این قول را برگزیده، سید جمال الدین گلپایگانی در حاشیه عروه می‌باشد.^۱

تفصیلات دیگر

محقق، شریف العلماء رحمته در تقریرات بحشش، تفصیلات چهارگانه دیگری را نیز افزوده است:

۱. این حاشیه ایشان رحمته از نوادر می‌باشد؛ زیرا در آن با شیخ خود، محقق نائینی رحمته مخالفت کرده و بر خلاف او که قائل به عدم جواز مطلق می‌باشد - آنطور که گذشت - قائل به این تفصیل شده است.

۱- وجوب بقاء مطلقاً، مگر زمانی که اعلمیت حیّ ثابت شود، که بین بقاء و عدول به حیّ مخیر است.

۲- وجوب بقاء مطلقاً، مگر زمانی که اعلمیت حیّ ثابت شود. این را شاگردش شیخ انصاری رحمته الله علیه نیز در تقریرات درسش در رساله‌ای مستقل در تقلید مجتهد میت، نقل کرده است.^۱

۳- جواز بقاء بر تقلید مجتهد میت و عدول از او به حیّ مطلقاً، مگر اعلمیت حیّ ثابت شود، که عدول به او واجب می‌شود. شیخ الشریعه رحمته الله علیه در حاشیه‌اش بر رساله فارسی سوال و جواب اثر شیخ محمد تقی شیرازی رحمته الله علیه این قول را برگزیده است.

۴- جواز بقاء و عدول مطلقاً، مگر اینکه اعلمیت میت ثابت شود، که بقاء واجب است.
۵- شیخ مرتضی حائری رحمته الله علیه تفصیل دیگری را از بعضی مشایخش، در حاشیه کفایه ذکر کرده است و آن: جواز بقاء و عدول در صورت اعلمیت میت و عدم جواز بقاء در غیر آنست مطلقاً.

آشکار است که، بعضی از این تفصیلات متداخل هستند، به معنای التزام بعضی از فقهاء به ترکیبی از دو تفصیل یا بیشتر.

قول اول: جواز بقاء مطلقاً، و وجوه استدلال به آن

اما قول اول: جواز بقاء مطلقاً، که بسیاری از متأخرین و معاصرین قائل به آن شده و دلایلی برایش ذکر کرده‌اند:

۱. این رساله در آخر تقریرات کلانتر ص ۲۶۹ به چاپ رسیده است.

وجه اول برای جواز بقاء مطلق: استصحاب

شریف العلماء رحمته در تقریرات بحش^۱، بعد از ذکر اقوال و احتمالات در مسأله و اختیار بقاء بر تقلید میّت می گوید:

«آن به علت، اولاً استصحاب حکم اصولی و ثانیاً استصحاب حکم فرعی تکلیفی و ثالثاً استصحاب حکم فرعی وضعی است». سپس مثال‌هایی برای این اقسام سه‌گانه استصحاب ذکر می‌کند.

مؤلف گوید: شاید مراد او از استصحاب حکم اصولی، حکم عقلی باشد؛ زیرا برای آن به لزوم، تمثیل آورده است. پس گویا استصحاب حکم عقلی و حکم شرعی را با دو قسمشان (تکلیفی و وضعی) آورده است. فتأمل.

می‌توان استصحاب را، به پنج تقریر بیان کرد:

اول: استصحاب حکم عقلی؛ دوم: استصحاب حکم تکلیفی واقعی؛ سوم: استصحاب حکم تکلیفی ظاهری؛ چهارم: استصحاب حکم وضعی و آن حجیت است؛ پنجم: استصحاب حکم وضعی و آن صحّت است.

تقریر اول استصحاب

تقریر اول: که استصحاب حکم عقلی باشد - بنابر جریان استصحاب در احکام عقلی. کما اینکه مشهور بین متأخرین می‌باشد و منصور است - و شریف العلماء رحمته فرموده است:

«شک و تردیدی نیست که بعد از اینکه مقلد، از آن مجتهد میّت در زمان حیاتش، تقلید کرد، تقلیدش بر او لازم می‌شود و بعد از موت، در

۱. تقریر بحث شریف العلماء رحمته، ج ۲، ص ۳۸۸.

بقاء آن لزوم، شک می‌شود. پس مقتضای اصل استصحاب، بقاء آن لزوم است».

تقریر دوم استصحاب

تقریر دوم: استصحاب احکام تکلیفی - وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه - واقعی که عامی، از میت در آنها، در حال حیاتش، تقلید کرده است. بر آن ایراد می‌شود که اولاً: در احکام واقعی، استصحابی نیست؛ زیرا متیقن آن - به علت یقین به بقاءش - شک لاحق نیست و مشکوک آن - بقاءً - یقین سابق به آن نمی‌باشد. ثانیاً: حدوثش متیقن نیست؛ زیرا آنچه مرجع به آن در حال حیاتش فتوا داده است، متیقن نیست که حکمی واقعی باشد تا استصحاب شود.

مگر اینکه گفته شود: متیقن سابق، علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی، بین فتاوی فقیه در حال حیاتش است در حالی که به علم اجمالی منجز شده، پس استصحاب می‌شود.

لیکن اشکال می‌شود: لازم است که علم اجمالی وجدانا تحقق پیدا کند، به اینکه در آنچه در زمان حیات مجتهد، تقلید کرده، از واجبات یا از چیزهایی - از غیر ضروریات، یقینیات، آنچه از ابتلائش خارج شده و مانند آن - که تقلید کردن در آن جائز است، احکامی الزامی و منجز باشد. تا تنجز متیقن سابق محقق شود و الا فلا.

بنابراین، یا می‌گوییم تقلید، التزام است؛ زیرا با التزام، برای او علم اجمالی به وجود احکام واقعی در مجموع آنچه مقلد (به فتح) به آن فتوا داده، حاصل می‌شود و یا می‌گوییم: این عامی، مدت مدیدی مقلد حیّ بوده. به طوری که برای او علم وجدانی حاصل می‌شود که در آنچه از فتاوی مرجع، عمل کرده احکام واقعی

می‌باشد و الا اگر زید از عمرو، یک روز تقلید و به بعضی فتاوایش عمل کرده باشد و قبل از اینکه برای زید، علم وجدانی به اینکه در آنچه به آن در حال حیات عمرو عمل کرده احکام واقعی بوده، عمرو بمیرد، پس متیقن سابق برای حکم واقعی اجمالی نیست تا استصحاب کند. فتأمل.

اگر گفته شود: این علم اجمالی بر فرض وجود و تحقق سابقش، موجب احتیاط است و احتیاط قسیم تقلید است، پس این حقیقتا، بقاء بر تقلید میّت نیست، بلکه نوعی عمل به احتیاط است.

می‌گوییم: این، تقلید مجتهد و بقاء بر تقلید اوست. لیکن آنچه این بقاء را ایجاب می‌کند، احتیاط است. پس احتیاط، علت برای بقاء بر تقلید میّت است. کما اینکه احتیاط، علت برای بقاء بر تقلید حیّ و عدم عدول از اوست یا اینکه احتیاط، علت وجوب تقلید اعلم یا اورع و مانند آنست.

تقریر سوم استصحاب

تقریر سوم: که استصحاب احکام تکلیفی ظاهری است و به آن از جهاتی مناقشه شده است:

جهات مناقشه در تقریر سوم

جهت اول

انکار جعل حکم ظاهری و مجعول، منجزیت در حکم واقعی است که به مکلف رسیده و معذرت در واقعیاتی که به او نرسیده است. پس برای ما متیقن سابق که «حکم ظاهری» نامیده می‌شود، نیست تا استصحاب شود.

جهت دوم

احکام تقلیدی، احکامی برای موضوعاتش به قول مطلق نیست. بلکه احکام برای موضوعات به اعتبار رأی مرجع می‌باشد. به طوری که اگر رأی زائل یا - با تبدل موضوع - تبدیل شود، اگر زوال رأی را به واسطه موت احتمال دهیم، این احتمال مساوی با احتمال تبدل موضوع است و با وجود آن استصحاب - به جهت شرطیت احراز بقاء موضوع - جاری نمی‌شود.

جهت سوم

آن، از استصحاب در حکم است که مطلقاً جاری نمی‌شود؛ زیرا دائماً مبتلا به معارضه استصحاب عدم جعل است که تساقط می‌کنند.
همه ایرادات، غیر تمام می‌باشند:

اشکال بر جهت اول

اما ایراد جهت اول اینست که: حتی با انکار حکم ظاهری و التزام به منجزیت و معذرت در مقام اطاعت تکالیف، استصحاب آن منجزیت و معذرت صحیح است؛ زیرا ارکان استصحاب در آن دو به یقین سابق و شک لاحق، تمام است. فتاوی فقیه قبل از موتش از یکی از دو چیز خالی نیست: یا حکم واقعی است که فقیه به آن رسیده است، پس به جهت بقاء احکام واقعی، آن هم باقی است و موردی برای استصحاب نیست. یا مجتهد خلاف واقع فتوا داده - زیرا واقع به او نرسیده است - که این فتوای مخالف واقع معذّر است. پس این معذّر سابق را استصحاب می‌کنیم.

مگر اینکه، تقوّم معذرت را به حیات مفتی احتمال دهیم و در بقاء موضوع استصحاب به جهت احتمال اینکه موضوعش، فتوای مفتی حیّ باشد، شک شود که

استصحابش صحیح نیست. بنابراین، اجرای استصحاب مطلقا درست نیست؛ زیرا علم نداریم که کدام منجز واقع است و کدام معذر؟ چه بسا گفته می‌شود: آن، شک در مقتضی است نه در موضوع استصحاب. پس - همانطور که جمعی از بزرگان فرموده‌اند - بنابر قول به جریانش در شک در مقتضی، جریان می‌یابد. فتأمل.

آیا منجزیت و معذرت استصحاب می‌شود؟

جریان استصحاب منجزیت و معذرت - بنابر مشهور و منصور - از جریان استصحاب در احکام عقلیه تمام می‌باشد؛ زیرا منجزیت و معذرت از احکام عقلی منتزع از جعل شرعی - و لو امضاء - است. بنابراین، احکام عقلی، راه‌هایی هستند که گاهی به واقع می‌رسند و گاهی خطا می‌کنند. اما بنابر قول به عدم جریانش، جایگاهی برای استصحاب در آن دو باقی نمی‌ماند. همچنین است در احکام وضعی؛ بنابر اینکه آن دو از احکام وضعی باشند.

احتمال اولویت عدم جریان در احکام عقلی، از عدم جریان برای اثبات لوازم عقلی و آثار آن از احکام شرعی که «اصل مثبت» نامیده می‌شود، پس قول به جریان استصحاب در احکام عقلی، با قول به عدم حجیت اصل مثبت، تمام نمی‌شود، غیر تام است به جهت عدم تلازم؛ نه عقلا نه عقلائیا و نه شرعا؛ زیرا عدم حجیت اصل مثبت - بنابر اصح در نزد ما - نتیجه ضیق دلالت «لا تنقض» است که در باب استصحاب جعل شده و جریان در احکام عقلی و عدم آن، نتیجه اطلاق لفظ «الیقین» در روایات استصحاب. پس آنها، دو مقام هستند و تلازمی ندارند. لذا

می بینیم که مشهور متأخرین - با اینکه به حجیت اصل مثبت معتقد نیستند - به جریان استصحاب در احکام عقلی قائلند. و الله العالم الهادی.

اشکال بر جهت دوم

ایراد جهت دوم اینست که: - پس از مسلم بودن اینکه، موضوع در استصحاب، عرفی است (نه دقّی عقلی) یا شرعی - صحیح است که مقلّد بر این حکم صادر شده از مرجع، اعتماد کند. پس همانطور که یک ساعت قبل که او زنده بود به آن عمل می کرد، می تواند یک ساعت بعد که مرده نیز عمل کند و احتمال زوال موضوع حکم با مرگ، عرفی نیست. نظیر احتمال زوال اقرار او با موت، یا زوال وصیتش، یا زوال اختباراتش - از جهت کاشف، نه منکشف در اخبارات و مانند آن - که همه اینها از نظر عرف یکی هستند.

اما اشکال واسطه بودن رأی در اینکه حکم، حکم شود: - به علاوه اینکه رأی در آن واسطه نیست، بلکه در مجرد کشف از واقع، واسطه می باشد، مانند سایر حجت های تعبّدی شرعی یا عقلانی که واسطه برای کشف هستند نه حکم شدنش. مثل شهادت بینه، یا قول ذو الید یا حسیات دیگر و نیز طبابت طیب و تقویم مقوم و حدسیات دیگر از چیزهایی که به مرگ آنها منتفی نمی شود؛ زیرا با رأیی که با مرگ زائل می شود یا احتمال می رود با آن زائل شوند، تقوم دارند - ضرورت بقاء رأی برای بقاء حکم، آن را لازم نمی کند؛ زیرا در بسیاری از موارد، اخذ شیء در شیء، به نحو حیث تعلیلی است نه حیث تقییدی. یعنی علت محدثه نه مبقیه. به عبارت دیگر: فقط علت ایجاد نه (علت ایجاد و) بقاء. نظیر آنچه از اقرار و وصیت و اخبار و مانند آن مثال زدیم.

آیا رأی مجتهد بعد از موتش استصحاب می‌شود؟

با شک در اینکه، رأی فقط علت ایجاد است، یا علت بقاء هم هست، مرجع، استصحاب می‌باشد. به جهت آنچه در اصول، در جریان استصحاب با شک در مقتضی گفته شده است. اگرچه شیخ انصاری رحمته الله علیه در آن، در رسائل و جمعی دیگر، به تبع محقق در المعبر و دیگران اشکال کرده‌اند. لیکن شیخ، در خود رسائل و بعضی فتاویش در رساله‌های عملیه منسوب به او، آن را نقض کرده است که برخی را در بحث اصول ذکر کرده‌ایم.

گفته شده: شک در بقاء، مسبب از شک در اینکه، علت به نحو علت محدثه یا مبقیه است، می‌باشد و بازگشت آن، به شک در اینست که علت است، بیشتر از احداث و حال حیات است. پس حجیت فتوا بعد از مرگ، نیازمند دلیل می‌شود و موضوعی ندارد تا استصحاب شود.

اشکال: - به علاوه اینکه استصحاب عدم سعه علت، ضیق و انحصارش فقط با احداث ثابت نمی‌شود و اینکه هر استصحابی - با دقت عقلی - ممکن است به شک در سعه علت ارجاع داده شود. حتی در همه استصحابات عدم رافع؛ زیرا مرجع آن شک در مقدار استعداد مقتضی است که با وجود آن به این مقدار از رافع زائل می‌شود یا نه - بازگشت این ایراد، به شک در مقتضی است که در گذشته بیان کردیم که بنای آن - به تبع مشهور بین متأخرین - بر جریان استصحاب با آن می‌باشد. والله العالم.

بنابراین، مجرد احتمال تبدل موضوع، برای عدم بقاء رأی یا احتمال عدم بقای آن، از جریان استصحاب مانع نمی‌شود.

اشکال بر جهت سوم

ایراد جهت سوم اینست که: بنای ما در اصول - به تبع معظم بزرگان - بر جریان استصحاب در احکام - مانند جریان آن در موضوعات - می باشد. که معظم مراجع متأخر و معاصر بر این قول می باشند. اگرچه بعضی مراجع عصر - به تبع بعضی از متقدمین - بر عدم جریان با همه وجوه و تقریرات، اصرار دارند.

تقریر چهارم استصحاب

تقریر چهارم استصحاب بر جواز بقاء بر تقلید میت، استصحاب حکم وضعی یعنی حجیت است. با این توضیح که: فتوای مرجع در حال حیاتش در حق مقلد حجیت بوده است. پس وقتی مرجع از دنیا رفت و در بقاء حجیت و زوال آن شک کردیم، بقای آن استصحاب می شود.

چند ایراد

ایراد اول

فتوا به رأی استوار است و رأی با مرگ زائل می شود. به شیخ انصاری رحمته الله علیه نسبت داده شده که در تأیید آن فرموده: واقع برای فقیه، با مرگ - نفیا یا اثباتاً - منکشف می شود. پس اگر خطای رأی او منکشف شد، شکی در زوالش نیست و اگر صحت رأیش منکشف شد، آن صحیحی است که با شهود و کشف، استوار گردیده است و دلیلی بر حجیت رأی مستند به شهود برای غیر نیست. بلکه آنچه برای مقلد بر آن اقامه دلیل شده، حجیت رأی مستند به ادله (طرق و امارات و اصول) است. بنابراین مستصحب بین معلوم الزوال و بین آنچه غیر معلوم الحجیت برای غیر باقی مانده است، می باشد.

از محقق داماد رحمته الله علیه تقویت این قول با احتمال تبدل رأی به قطع به خلاف نقل شده که در نتیجه، با بقاء مستصحب یقین نیست.

پنج مناقشه در ایراد اول

مناقشه اول

اولا: زوال رأی با مرگ را قبول نداریم به دو جهت:

اول: استواری رأی با نفس ناطقه باقی بعد از مرگ. دوم: رأی، نتیجه آن ادله ظاهری است که به تبعیت از آنها امر شدیم و رأی، به حسب آن ادله، باقی و غیر زائل است. حتی اگر فقیه در حال حیات، بداند که واقع بر خلاف ادله است و از حکم، به حسب ادله برای حکم کردن بر خلاف واقع، سؤال شود. مانند احکام ائمه طاهرين علیهم السلام، طبق ادله ظاهری بر موضوعاتی همچون بینة، ایمان، ید و مصالح تشریح که - در نظر شارع من حیث المجموع، شامل جهات نفسی و اجتماعی، سیاسی و فردی، عام و خاص و غیره می شود - مهم تر از ملاحظه واقع خالص که فاقد آن جهات است می باشد، مانند ذکر عام یا مطلق که از آن دو، خاص و مقید با عدم ذکر آن دو اراده شده است یا ذکر مجملی که از آن مبینی که اصول عملیه به آن مبین بلکه به غیر آن یا نقیضش نرسیده، اراده شده است.

همچنین بعد از مرگ، بنابر فرض انکشاف خلاف برای فقیه. پس مأمور به اتباع چیزی که بعد از مرگ منکشف شده، نیست. بلکه مأمور به اتباع آن ادله ظاهری حسب فهم عرفی از آنها، مطابق با مصالح بزرگ الهی که ادله شرعی مقرر کرده اند، می باشد. از آن جمله «مصلحت سلوکیه» است که شیخ انصاری رحمته الله علیه و تعدادی از

متأخرین، بلکه جمعی از متقدمین رضی الله عنهم - آنطور که از کلماتشان برداشت می‌شود -
اجمالاً بدان متمایل شده‌اند.

اگر گفته شود: آن ادله، وظیفه شک است - موضوعاً یا ظرفاً - و میّت شک فعلی ندارد.
می‌گوییم: مجتهد از مقلّد در استنباط احکام نیابت می‌کند و در زمان حیاتش،
آنچه برای مقلّد در مسائل مبتلا به شک حاصل می‌شود، استنباط کرده است؛ چه در
زمان حیات مجتهد باشد، یا بعد از وفاتش. نظیر قضایای حقیقیه که هر زمان،
مصادیق آن محقق شود، آن قضایا مترتب می‌شود.

مناقشه دوم

از کجا ثابت شده که فقیه، با مرگ، برایش علم به خطا یا صواب بودن فتاوا حاصل
می‌شود؟ نهایت اینست که بر جهل یا تقصیرش محاسبه می‌شود. اما اینکه به مجرد
مرگ بفهمد همه فتاوایش مطابق یا مخالف واقع بوده، دلیل ندارد.

اینکه گفته شده: مصیب دو اجر دارد و مخطی یک اجر - بعد از قبول اینکه
لازمه‌اش، معلومیت خطا و صوابش است و چشم‌پوشی از اینکه ممکن است دو برابر
اجر ببرد، یا یک برابر و به او خبر نمی‌دهند که آن، برای اصابت و خطایت است یا
نمی‌گویند که کدام دو برابر است و کدام یک برابر؟ یا نمی‌گویند کدام برای این فتوا
است و کدام برای آن دیگری؟ - ظاهراً در قیامت است نه برزخ، به علاوه اینکه آن، در
برزخ - بر فرضش - در طول سالیان بسیار صورت می‌گیرد نه به مجرد مرگی که با آن،
ثمره تمام می‌شود. فتأمل.

حاصل اینکه: آنچه اخبار بر آن دلالت می‌کند، اینست که حساب برزخ به گونه‌ای
است که می‌داند - کسی که محاسبه می‌شود، نه هر که مرده. پس در میان ایشان کسی

است که - بنابر روایت شریف - از او دست برداشته شده - که نجات یافته یا هلاک شده است؛ زیرا آن یا «باغی از باغ‌های بهشت است یا حفره‌ای از حفره‌های آتش»^۱.
اما اینکه فقیه، به مجرد موت بدانند که کدام فتوا مطابق واقع بوده و کدام مخالف؟ - تا جایی که می‌دانیم - دلیلی قطعی بر آن دلالت نمی‌کند. و الله العالم.

مناقشه سوم

اعتقاد حاصل از کشف و شهود، برای غیر حجت نمی‌باشد؛ زیرا احتمال خطا دارد. مانند آنچه از مرتاضین یا رمل، جفر، حسابات و ... ظاهر می‌شود. اما آنچه با مرگی که متیقن الصواب است، حاصل می‌شود، چه مانعی از حجیتش برای غیر وجود دارد؛ بعد از اینکه در طرق و امارات، طریقت - نه موضوعیت - ثابت شد و اینکه ادراک واقع - بما هو واقع - مطلوب است؟

مناقشه چهارم

بر فرض کشف صواب و خطای فقیه - به مجرد موت - استصحاب صحیح است؛
چه صواب منکشف شود یا خطا؟
اگر صواب منکشف شود

اما اگر برای فقیه میت، صواب فتوهایش منکشف شود، عمل کردن به رأیش، از جهت استصحاب حجیت رأی او، در حال حیات می‌باشد نه مطابقتش با واقع به حسب کشف بعد از مرگ؛ دلیل آن - ان شاء الله - در شرح مسأله هفدهم به تبع جمعی از بزرگان می‌آید که: فتوای فاضل اگر موافق فتوای افضل باشد، حجت است و لازم نیست به فتوای افضل با توافق آن دو استناد شود؛ زیرا خصوصیات شخصی -

۱. بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۱۴، باب ۸ از ابواب موت.

عقلا و شرعا و عرفا - فقط آلی است. مگر آنچه که به دلیل خاص خارج شده، مانند عدالت، ایمان، اسلام و پس استناد به فتوای کافر، مخالف و فاسق - اگرچه موافق فتوای مسلمان مؤمن عادل باشد - صحیح نیست. بلکه به دلیل ادله خاص باید به آن استناد شود.

این به علاوه آنست که فتوا در حال حیات، حجت بوده. پس اگر بعد از مرگ، موافقتش با واقع کشف شود، این انکشاف مقوی و مؤکد حجیتش - همانطور که واضح است - می باشد.

اگر خطا منکشف شود

در صورت انکشاف خطا در فتوا برای فقیه، موضوع استصحاب که رأی فقیه از ادله معتبر است، موجود می باشد و ما در استصحاب، بیشتر از بقا موضوع نمی خواهیم که آن هم باقی است و به تبدل رأی مجتهد در حال حیاتش، نقض نمی شود. پس همانطور که حجیتی برای رأی سابق باقی نمی ماند، همچنین است تبدل با مرگ.

علت اینست که شرط حجیت رأی، کاشفیتش و ضمان فقیه جامع شرایط برای آن است و با تبدل در حال حیات، فاقد کاشفیت می شود و ضمان مجتهد جامع شرایط منتفی می گردد؛ به خلاف بعد از مرگ.

نظیر شهادت شاهد که تا مادامی که خطای مستندش آشکار نشود، معتبر است. پس اگر برایش خطای مستندش آشکار شد، از حجیت می افتد. با اینکه شاهد اگر مرد، شهادتش ساقط نمی شود. به خلاف تبدل نظرش به مشهود که ملغی می گردد.

پس آیا در شهادت، مانند آنچه در اجتهاد می گویند را قائلند؟ اگر دو نفر عادل شهادت دادند که خانه از آن زید است. سپس از دنیا رفتند، آیا اعتبار شهادتشان ساقط

می‌شود؛ به علت امکان انکشاف خلاف واقع برای آن دو با مرگ یا شهادت بعد از مرگ هم نافذ است؟

محقق در شرائع می‌فرماید: «لو شهدا و لم یحکم بهما، فماتا حکم بهما» و صاحب جواهر فرمود: «بلا خلاف أجده» سپس در شرائع می‌فرماید: «و کذا لو شهدا ثم زکیا».^۱

با آنچه گفتیم، وجه نظر آنچه از محقق داماد و شیخ انصاری رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا نقل شده، آشکار می‌شود.

مناقشه پنجم

بر فرض انکشاف واقع برای فقیه میت، اگر شک کنیم که آیا خطایش منکشف شده یا صوابش، بقاء رأیش را استصحاب می‌کنیم. کما اینکه اگر شک کنم که آیا رأیش تبدل یافته یا نه؟ بقاء رأیش را در حال حیات استصحاب می‌کنیم. بحث آن در مسأله سی و نه خواهد آمد و من احدی از فقهاء را نیافتم که در تعلیقاتی که نزدیک به ۲۰ مورد است، اینجا را حاشیه زده باشد. پس چه فرقی بین موت و غیر آن در نزد عقلاء، در حجیت بقاء رأیش وجود دارد؟

اگر گفته شود: برای مقلد علم اجمالی به انکشاف خطا با موت مجتهد، در بعضی آراءش وجود دارد؛ زیرا عرفا صحت همه فتاوایش، بعید است، خصوصا در ترجیح متعارضین و عمل به اصول عملیه و لوازم عقلی و مانند آن.

می‌گوییم: - به علاوه ادعای عدم علم وجدانی با انکشاف خطا یا احتمال اینکه همه فتاوی این فقیه، که این مقلد از او تقلید می‌کند، صواب است؛ اگرچه این احتمال بعید است - این علم اجمالی، منجز نیست؛ به علت عدم احراز اینکه همه

۱. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۲۱۷.

اطراف اقتضائیش، محل ابتلاء مقلد باشد، پس شاید خطایش در غیر مسائل مبتلا به برای این مقلد، و غیر اقتضائیات نسبت به او، منکشف نشده باشد.

آری، اگر شخصی به همه فتاوی مرجع مبتلا بود - کما اینکه برای مقلدان میت، حجیت رأی بقاء میت و همه فتاوی او را نقل می کرد - این علم اجمالی - اگر قائل به این باشیم که خود این نقل، نوعی اغراء به جهل است - محقق است. فتأمل.

دو وجه دیگر

بعضی از محققان معاصر - بعد از ردّ این ایراد و عدم ذکر وجوه آن - خواسته که ایراد را، به دو وجه دیگر که دو ایراد دیگر - به غیر از ایراد اول منسوب به شیخ - به شمار می آیند، توجیه کنند. شیخ بر تقریر چهارم استصحاب جواز بقاء ایراد گرفت که در ایراد اول دانستی. پس این دو وجه، ایراد دوم و سوم هستند:

ایراد دوم

که وجه اول می باشد. گفته است: «رأی، به حسب دقت علمی باقی است، لیکن به حسب عرف باقی نیست؛ چرا که ایشان میت و حی را متباین می بینند».

جواب: اینکه میت و حی متباین باشند، دلیل بر تباین رأی نیست؛ زیرا با اینکه متباین هستند، می بینیم که عرف، بسیاری از ظروف برای میت را مانند قبل از موت، اعتبار می کند، پس همانطور که شخص بعد از مرگ، ابن زید، ابو فلان و عموی فلانی و ... است؛ همچنین رأی و نظریه کذایی او. به علاوه اضافات و معنویاتی که عرف آنها را با مرگ متغیر نمی بیند و لذا گفته می شود: رأی شیخ کذا، و رأی آخوند کذا.

آری، آنچه عمل خارجی یا تصرف از میت یا از زنده - چون قائم مقام میت است - را پیروی می کند، میت و حی در آن در نزد عرف فرق دارند، مانند ولایت، وکالت،

وصایت و مانند آن. پس میّت، ولیّ و وکیل و وصی نیست. این به استناد به فتوای میّت که کل ملاک آن خبر ویش در حال حیات است، چه ارتباطی دارد؟

ایراد سوم

که وجه دوم می‌باشد: گفته است: «این از استصحاب تعلیقی در اکثر مواردش می‌باشد؛ زیرا اگر امروز زنده بود، فتوایش کذا است».

اشکال اول: ما نحن فیه از استصحاب تعلیقی نیست؛ زیرا استصحاب تعلیقی، آنست که حالت سابقه جز معلق ندارد و ما نحن فیه حالت سابق منجز دارد. پس اگر زید از فقیهی در برهه‌ای از زمان تقلید کرد و فتوایش در حق مقلّد حجت بود و فقیه مرد، مقلّد، آن حجیت منجز را که برای او قبل از موت ثابت بود، استصحاب می‌کند. پس چه تعلیقی در آنست؟

آری، اگر شخصی خواست از مجتهدی میت، تقلید ابتدایی کند و خواست به حجیت فتاوی او در حقش با استصحاب، تمسک کند، آن استصحاب تعلیقی است. با این توضیح که: اگر او زنده بود، فتاوایش برای من حجت است. پس بعد از موتش، آن حجت را بر فرض حیاتش، استصحاب می‌کنیم. بحث از آن به زودی در تقلید ابتدایی میّت - ان شاء الله تعالی - خواهد آمد.

ثانیا: استصحاب تعلیقی - علی الاصحّ - حجت است، زمانی که موضوع متیقن عرفی، در آن حفظ شود. کما اینکه شاید در ما نحن فیه اینگونه باشد. پس گاهی، تغیری در موضوع عارض می‌شود. به طوری که آن را - به نظر عرف - مغایر موضوع اول قرار می‌دهد. مثل اینکه اگر برف آب شود، استصحاب سردی برف با استصحاب

تعلیقی، صحیح نیست و در نزد عرف، موضوع اول در حالت دوم، حفظ می‌شود و ارکان استصحاب تمام می‌باشد. بعید نیست که ما نحن فیه از این قبیل باشد. فتأمل.

ایراد چهارم

از شیخ انصاری رحمته الله علیه در تقریر بحثش در کتاب جوامع الشتات نقل شده که داخل بودن حیات در موضوع تقلید را محتمل دانسته؛ لذا موضوعی برای استصحاب، محرز نیست. اشکال: احتمال، غیر عقلانی است. بلکه سیره عقلاء بر اعتنا نکردن به مانند آن در امور علمی و فکری که برای بقاء حیات در آن مدخلیتی نیست، جاری شده است.

تقریر پنجم استصحاب

تقریر پنجم استصحاب بر جواز بقاء بر تقلید میّت: آن استصحاب حکم وضعی از صحت و فساد، فردیت و زوجیت، رقیّت و ملکیت، ابوت و مانند آن - در رضاع - و احکام وضعی دیگر به وجوه مختلف استصحاب در آن - تنجیزی یا تقدیری یا تعلیقی به حسب اختلاف موارد - است.

شریف العلماء رحمته الله علیه در تقریر درسش فرموده:

«شکی نیست که تقلید مقلّد از آن مجتهد، در حال حیاتش صحیح

است. پس اگر در بقاء این صحت و عدم آن، شک کرد، مقتضای اصل

استصحاب، بقاء آنست»^۱.

لیکن مخفی نماند که این سخن، یا بازگشتش به یکی از تقریرات گذشته، یا ملازم

آن است، پس کلام همان کلام و جواب هم، همان جواب است. فتأمل.

۱. تقریر بحث شریف العلماء رحمته الله علیه، ج ۲، ص ۳۸۸.

معلوم است که، در استعمال مشتقات رأی، اشکال نمی‌شود که در شریعت، منهی عنه بوده و مانند قیاس می‌باشد؛ زیرا مراد از رأی، چیزی که برگرفته از هوا و شهوات باشد، نیست، بلکه برآمده از ادله شرعی به معنای دیدگاه، فهم و استنباط است و رأی به این معنا، با اختلاف افراد و ظروف، واجبی شرعی - تعیینی یا تخییری - است. لفظ رأی - به این معنا - در روایات هم آمده است. مثلاً در کافی به سند صحیح - علی الاصح - به ابراهیم بن هاشم از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ است که فرمود:

«رأی المؤمن و رؤیاه فی آخر الزمان علی سبعین جزءاً من أجزاء النبوة»^۱ و ...

وجه دوم برای جواز بقاء مطلق: بقاء موضوع

این وجه، از جمعی از متأخرین از جمله، شیخ کاظم شیرازی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نقل شده است که حاصل آن به اختصار اینست: کسی که از مجتهدی در حال حیات تقلید کرده، به وظیفه شرعی عالم گشته است. پس اگر مجتهد از دنیا برود، مقلد جاهل به وظیفه شرعی نمی‌شود، بلکه همچنان عالم به آن است. بنابراین، عمل کردن به آنچه می‌داند، جائز است؛ زیرا عمل عالم در وظیفه شرعی به علمش، جائز می‌باشد.^۲

۱. الکافی، ج ۸، ص ۹۰، ح ۵۸. در مجمع البحرین در ماده: «رأی» می‌گوید: «گفته شده: منظور از اول: صورت‌های علمی در حال بیداری است، که خدای متعال در قلبش خلق می‌کند و مراد از دومی چیزی است که خدا در قلبش، در حالت خواب می‌آفریند. گویی مراد از «فی آخر الزمان» زمان ظهور صاحب امر عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فرجه الشریف است که در برخی اخبار، تصریح شده که در زمان ظهور ایشان، خدای سبحان قلوب مؤمنین را بر صواب جمع می‌کند...».

۲. این وجه، از استدلال شیخ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ بر حرمت عدول از حی - همانطور که می‌آید - گرفته شده است.

اشکال: صغری مسلم است - اگر دقتاً، در آن، از جهت عدم وضوح صدق عالم بر مقلد، اشکال نکنیم و اگر تعمیم عرفاً، بلکه شرعاً نیز امکان داشته باشد؛ به دلیل آیه شریفه: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ یعنی: «تا بدانید». با اینکه سؤال کردن، گاهی موجب علم وجدانی و گاهی موجب علم تعبّدی به حجیت می‌شود. فتأمل. لیکن در اطلاق کبرا نظر است، به این علت که عالم به وظیفه شرعی، بر سه قسم است: عالم با اجتهاد، عالم با تقلید در حال حیات مفتی و عالم با تقلید بعد از موت مفتی و جواز عمل عالم به علمش در دو قسم اول مسلم است، اما در قسم سوم، اول کلام است.

به عبارت دیگر: از کجا ثابت شده است که عالم به وظیفه شرعی از طریق تقلید، بعد از مرگ مفتی، عمل به علمش برایش جائز است؟ چرا که این، توقف شیء بر خودش است!

اشکال: حکم کننده به اطلاق، عرف و عقلاء است. پس اگر اخذ به قول در نزد ایشان صحیح بود، با موت صاحب قول آن را زائل نمی‌بینند، کما اینکه این، به عنوان دلیلی مستقل خواهد آمد.

وجه سوم برای جواز بقاء مطلق: اطلاقات

وجه سوم از ادله جواز بقاء بر تقلید میت، اطلاقات است. پس آیه نفر، بر وجوب عمل به انذار منذر دلالت دارد و وجوب عمل را به حال حیات منذر مقید نکرده است. نیز، آیه سؤال، بر عمل به قول اهل ذکر - بدون تقیید به حال حیاتشان - دلالت دارد. بنابراین این دو آیه، بر حجیت انذار فقیه و اهل ذکر حتی بعد از مرگشان، دلالت می‌کنند.

همچنین اخبار ارجاعی امر کننده به رجوع به محمد بن مسلم یا زکریا بن آدم یا عمری و پسرش یا دیگران، بدون تقیید به حال حیاتشان که مقتضای عرفی آنها، جواز اخذ و رجوع به ایشان و عمل کردن به فتوایشان حتی بعد از مرگ است. بلکه اگر سائلی به محمد بن مسلم مراجعه کرد و از او درباره مسأله‌ای پرسید و جواب گفت و سپس محمد بن مسلم از دنیا رفت، عرف فارغ الذهن از شوائب، احتمال نمی‌دهد که آنچه با جواز عمل به قول محمد بن مسلم به مجرد موتش، منافات دارد، اتفاق افتاده باشد، چه رسد به اینکه ظن یا علم به آن برایش حاصل شود.

ایرادات بر وجه سوم

بر وجه سوم از ادله جواز بقاء، ایراداتی وارد شده است:

ایراد اول

آنچه از جوامع الشتات از شیخ انصاری رحمته الله نقل شده که ظاهر از موردش، حی است، اگرچه خود اطلاقات، بر حیات دلالت ندارند.

اشکال: ما نحن فیه، از ظاهرترین مصادیق عدم مخصّصیت مورد است؛ از آنچه که امر، مرتبط به فکر و عقل است که حیات در آن، در نزد عقلاء، حیث تعلیلی به شمار می‌آید نه تقییدی. مضافاً اینکه، این اشکالی بر تقلید ابتدایی است و الا بعد از اخذ، چه دلیلی بر تبدل حکم با موت وجود دارد؟

ایراد دوم

آنچه مشکینی رحمته الله در حاشیه کفایة الاصول ذکر کرده است: ظاهر ادله ارجاعی به مناسبت حکم و موضوع در آن، رجوع به حی به دلیل عدم امکان رجوع، اخذ، ادا، سؤال، انداز و مانند آن، از میّت است که اینها صفاتی است که جز در زندگان نمی‌باشد.

اخذ از حیّ، نسبت به اعمال گذشته که در حال حیات مفتی صادر شده، صادق است. اما بعد از موت او، اخذ به فتاوایش، اخذ از حیّ صدق نمی‌کند، بلکه به آن، اخذ از میت می‌گویند.

اشکال: در اصول به تحقیق رسیده است که مشتق، حقیقت در «من تلبس بالمبداء» در همان حال می‌باشد، و در ما نحن فیه، می‌توانیم بگوییم: اخذ به قول مجتهد در حال حیاتش است. به علاوه مناقشه‌ای که در اصل استفاده حیات از ادله لفظیه است که - ان شاء الله - در بحث از تقلید ابتدایی از میت خواهد آمد.

ایراد سوم

ایراد محقق اصفهانی: شرط صحّت تمسک به اطلاق، ثبوت مطلق در سایر مراتب اطلاق است و مفروض اینست که رأی فقیه، موضوعی است که با آن اثبات جواز عمل در دو حالت حیات و موت، اراده شده است؛ با اینکه آن، در حال موت با انعدام موضوعش در نزد عرف، منعدم می‌شود.^۱

اشکال اول: مسأله، استصحاب نیست که در اثباتش به عرف نیاز داشته باشد. بلکه اطلاقی است که در آن، مصداقیت واقعیه کافی است؛ اگرچه عرف آن را درک نکند. دلیل آن بنای علماست - که از جمله آن بزرگان: خود محقق اصفهانی علیه السلام است - که عرف، مرجع در تشخیص مفاهیم و نه تطبیق مصادیق است. پس مادامی که رأی، واقعا باقی است، موضوع تقلید هم باقی است؛ اگرچه عرف - با تسامح - بقایش را درک نکند. پس مشمول اطلاقات می‌شود.

۱. نه‌ایة الدرایة، ج ۶، ص ۴۱۹.

اشکال دوم: وجود رأی، آنی است و به مجرد تکوّنش در نفس صاحبش، ایجاد می‌شود و دو حالت حیات و موت برای صاحبش از قبیل استثنا است که در موضوع دخلی ندارند. پس اگر از آن عدول کند، رأی، به سابقش منسوب می‌شود و الا حقیقتاً حمل رأی بر شخص، صحیح است.

اشکال سوم: کلمه رأی زیاد در ادله نیامده است - کما اینکه در صحیح هشام به سالم گذشت - پس موجبی نیست که بر مدار ابعاد آن بگردیم و در مثبتات تقییدی نیست و آنچه (تعدادی از آن) در ادله تقلید موجود است: اخذ، سؤال، حذر و عناوینی است که بر آخذ یا سائل یا متحدّر صادق است. سپس مأخوذ عنه یا مسئول عنه یا محدّر (به کسر) فوت شد و بر عمل به آن استمرار کرد.

وجه چهارم برای جواز بقاء مطلق: سیره

وجه چهارم از ادله جواز بقاء بر تقلید میّت، سیره مستمر از زمان معصومین علیهم‌السلام تا زمان ماست؛ به این صورت که، کسی شروع به عمل کردن به فتاوی فقیهی - حتی بعد از موت آن فقیه - کرد و این عملش را مخالف نمی‌دانست و در تاریخ هم دیده نشده که یکی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام، وقتی از دنیا می‌رفت، کسانی که از او در حال حیاتش سؤال کرده بودند، اقوالش را ترک کرده باشند و دوباره از یکی از فقهاء زنده سؤال کنند. مادامی که این سیره در منظر و مسمع پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه طاهرين علیهم‌السلام بوده و از آن نهی نمی‌کردند - زیرا لو کان لبان - پس به ناچار، حجت است.

ایرادات این وجه

چند امر در ایراد بر این وجه، ذکر شده است که عبارت‌اند از:

امر اول

انکار سیره از سوی ما. ما می‌دانیم که اگر مرجعی از دنیا برود، متدینان از مقلدانش، به دنبال مجتهد زنده جامع شرایط می‌گردند تا از او تقلید کنند.

مناقشه در امر اول

آن، از فتوا یا احتیاط گروهی از علماء متأخر نشأت گرفته است و اگر سیره، از صد سال یا پانصد سال یا هزار سال قبل و متصل به زمان معصوم (ع) ثابت شود، حجت می‌باشد؛ حتی اگر مشهور متأخرین بر خلاف آن باشند. چطور نباشد و حال آنکه در این بین، جز فتوای متأخر متأخرین و کسانی که از آنها تبعیت کرده‌اند یا مجرد احتیاطات، نیست و مثل این، سیره را سست نمی‌کند؟

امر دوم

انکار سیره از طرف معصوم (ع). با این توضیح که: شاید اصحاب ائمه (ع) ، به حی - حتی استدامة و بقاء - مراجعه می‌کردند.

مناقشه در امر دوم

کسی که تاریخ، تراجم و رجال - خصوصاً احوال اصحاب پیامبر (ص) و اصحاب ائمه (ع) - را جستجو کند، می‌بیند که ظهور خلاف آنست و عدم وجود یک مورد از این مسأله، بلکه موجود نبودن اشاره یا تلمیح برای بقاء بر تقلید میت، برای شخص اطمینان همراه با علم - بلکه علم عادی به آن - می‌آورد. حتی محقق شریف العلماء (ع) این مسأله را از مسائل مستحدثه در عصور متأخر به شمار آورده است و در

تقریر درسش گفته است: «ادعای اتفاق بر آن، فاسد است؛ به دلیل منع ثبوت اتفاق. چطور باشد و حال آنکه مسأله، از فروعات جدید است؟»^۱.

امر سوم

فرق بین فتوا و نقل روایت که اولی محل بحث و دومی - بالاجماع - مسلم الحجیة بعد از موت راوی است. سیره بر عمل کردن به روایاتی است که در مسائل از روایت شنیده‌اند و بعد از موت راوی به آنها عمل می‌کردند؛ زیرا مسأله اجتهاد و رأی از حوادث بعد از معصومین علیهم‌السلام می‌باشند. پس سیره‌ای که ثابت است، در عمل به روایات است و ما نحن فیه، عمل کردن به رأی فقیه میّت است. بنابراین، آنچه در آن سیره است، غیر مورد بحث می‌باشد و آنچه مورد بحث است، سیره‌ای در آن نیست.

مناقشه در امر سوم

اولاً: چه فرقی بین آن دو هست؟ همان دلیلی که عمل کردن به خبر منقول و شهادت و مانند آن، با موت ناقل و شاهد را معتبر می‌داند، عمل به فتوا، بعد از موت مفتی را هم معتبر می‌داند.

اگر گفته شود: در عمل به خبر و شهادت، اجماع است ولی در ما نحن فیه اجماع نیست، بلکه، ادعای اجماع بر خلاف است.

می‌گوییم: - به علاوه اینکه اجماع ادعائی بر خلاف، از نظر صغری، مسلماً ممنوع است و بنابر مشهور، از نظر کبری مخدوش می‌باشد، همانطور که ان شاء الله خواهد آمد - دلیل منحصر در آن نیست، تا حکم - وجودا و عدما - دائر مدار آن باشد، بلکه

۱. تقریر بحث شریف العلماء علیهم‌السلام، ج ۲، ص ۳۸۸.

سیره خارجی، دلیلی است که خبر، شهادت و فتوا در آن اشتراک دارند و در آن فرقی در حجیت - استدامة - بعد از مرگ نیست.

ثانیا: عمل اصحاب ائمه (ع)، مجرد نقل اخبار برای سؤال کنندگان نبوده است، بلکه بسیاری از آنها، برای مسائل فتوا می دادند و فتوایشان خلاصه تعالیمی بوده که ائمه علیهم السلام، از جرح و تعدیل و احکام تعارض و بیان موارد جراب نوره از غیر آن و ... به ایشان آموزش می دادند. شاهد آن، سخن امام باقر (ع) به عطیه عوفی است: «إجلس في مسجد المدينة و أفّت الناس فإتي أحبّ أن یری في شيعتي مثلك؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده، من دوست دارم که در میان شیعیانم مثل تو دیده شوند»^۱ - و موارد دیگری که جوینده، خواهد یافت و برای او اطمینان حاصل می شود که اصحاب هم، برای مردم فتوا می دادند. با این حال، سابقه نداشته که کسی از یکی از اصحاب ائمه، چیزی را فرا بگیرد و بعد از مرگ او، به شخص زنده مراجعه کند.

تقریر دیگری برای منع سیره

شیخ محمود عراقی (ع) منع سیره را در کتابش: جوامع الشتات به نقل از شیخ انصاری (ع) اینگونه تقریر کرده است:

تقلید آنها داری چهار قسم است: اول: از قبیل نقل نص روایت به معنا است، دوم: آنچه مفید قطع به حکم شرعی برای شنونده است. اگرچه حصول قطع برای او از جهت عدم التفات به احتمالات باشد مانند عوام و زنان، سوم: آنچه که می داند از روایت معتبر و منقول، گرفته شده است و چهارم: آنچه که به طریقی، محض تقلید با عدم قطع، بلکه عدم ظن نیز به مطابقتش با واقع است.

۱. جامع أحادیث الشيعة، ج ۱، مقدمات، باب ۵، ح ۱۸.

آشکار است که ادعای سیره متشرعیه در سه قسم اول، سودمند نیست و در قسم چهارم، ممنوع است.

اشکال: - به علاوه اینکه آیا جناب شیخ علیه السلام به قسم دوم در ما نحن فیه ملتزم می‌شود؛ به اینکه بین عوام و زنان و هر کسی که برایش از فتوای فقیه - ولو برای عدم التفاتشان به احتمالات - قطع به حکم شرعی حاصل می‌شود و بین اشخاص دیگری که به احتمالات التفات دارند، فرقی قائل می‌شود تا به جواز بقاء برای آنها و عدم جواز برای اینها فتوا دهد؟ که با آنکه غریب است، مخالف اجماع مرکب هم می‌باشد - منع قسم چهارم، محل اشکال است؛ به علت آنچه چندین بار در سابق گفتیم که فضلاء از اصحاب ائمه علیهم السلام فتوا می‌دادند، همانطور که روایت را نقل می‌کردند و خصوصاً در زمان‌های مختلف و سالیان دراز که ائمه علیهم السلام به سبب زندان و اقامت جبری در خانه‌هایشان یا منع ستمگران و دور کردن ایشان از ارتباط با مردم و ... از دسترس مردم خارج بودند. همانطور که در ایام امام سجاد علیه السلام بعد از شهادت پدر بزرگوارشان امام حسین علیه السلام و در عهد امام صادق علیه السلام در حیره و کوفه و بغداد و اول امامت امام کاظم علیه السلام - که چون منصور می‌خواست حضرت را به شهادت برساند - در مکه پنهان بودند؛ نیز اواخر عمر شریفشان را که در زندان گذراندند و در عهد حضرت رضا علیه السلام و امامین عسکریین و ایام غیبت صغری، مشاهده می‌کنیم. همچنین، زمان‌های مختلفی که شیعیان در اطراف زمین منتشر بودند و دستشان به امامان علیهم السلام نمی‌رسید و - وجدانا - آنچه بدان مبتلا بودند در احادیث شریف نبود، پس علماء اصحاب با اجتهاد از احادیث عامه و خاصه، برایشان فتوا می‌دادند و آن حضرات هم منع نمی‌کردند.

نمونه‌هایی که سیره را، تأیید و تثبیت می‌کند

در اینجا - در مقام مناقشه با آنچه شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه از منع فتوای اصحاب ائمه علیهم السلام و عمل کردن شیعه به فتوایشان، بیان کرده - نمونه‌هایی که عدم وضوح این منع را تأیید یا تثبیت می‌کند - به علاوه ادله جواز تقلید که در گذشته گفتیم - ذکر کنیم:

نمونه اول

شیخ رحمته الله علیه در کتاب الغیبة از ابو الحسن بن تمام، از عبد الله کوفی خادم شیخ الحسین بن روح رحمته الله علیه روایت کند که گفت:

«سئل الشيخ - یعنی أبا القاسم - عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذمّ و خرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه و بيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن عليّ عليه السلام ، و قد سئل عن كتب بني فضال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا؛ از شیخ - یعنی ابا القاسم از كتب ابن ابي العزاقر بعد از صدور توقیع در مذمت و لعن سؤال شد، به او گفته شد: چگونه به کتاب‌های او عمل نمائیم و حال آنکه خانه‌های ما پر از آنها است؟ گفت: من همان جوابی را به شما می‌دهم که امام حسن عسگری علیه السلام به کسانی که از حضرتش پرسیدند: چگونه به كتب بنی فضال عمل کنیم، در حالی که خانه‌های ما پر از آنها است؟ دادند. حضرت صلوات الله عليه فرمودند: هر چه آنها از راویان دیگر نقل کرده‌اند، عمل کنید و آنچه را خودشان نقل کرده‌اند ترك نمائید»^۱.

۱. جامع أحاديث الشيعة، باب ۵ از مقدمات، ح ۳۶.

این روایت دلالت می‌کند که فقهاء نظراتی دارند و شیعه به آراء ایشان در کنار روایات عمل می‌کند.

اگر گفته شود: شاید مراد از «ما رأوا» آراء بنی فضال در عقائد، امامت و تعداد ائمه علیهم السلام و عصمتشان و مانند آن و آراء باطل شلمغانی - ابن ابی العزاقر - درباره مولانا و سیدنا، امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد، نه نظرات فقهی تا کاشف از تقلید شیعه از شلمغانی و بنی فضال در احکام فقهی باشد.

در جواب می‌گوییم: ظاهر روایت اینست که شیعه، به آراء فقهی بنی فضال بر طبق سیره عقلاء در تبعیت کردن از خبیر - در آنچه تبخّر دارد - عمل می‌کردند و امام عسکری علیه السلام از آن نهی کردند. این خبر از ادله وجوب مؤمن و اثنا عشری بودن مرجع تقلید است.

اما آراء شلمغانی اظهر از آنست؛ زیرا قبل از صدور لعنت بر او، آراءش منحرف نبوده است؛ بلکه انحراف بعد از حسد ورزیدن به حسین بن روح علیه السلام اتفاق افتاد و دلالت خبر - بالملازمه - بر تقریر جواز عمل شیعه به آراء فقهی قبل از انحرافش، واضح است. و الله العالم.

نمونه دوم

موثقه رفاعه از حضرت ابا عبد الله صادق علیه السلام که گفت:

«سألته عن رجل طلق امرأته حتى بانته منه و انقضت عدتها، ثم تزوجت زوجا آخر، فطلقها أيضا، ثم تزوجها زوجها الأول، أيهدم ذلك الطلاق الأول؟ قال: نعم. قال ابن سماعة: و كان ابن بكير يقول: المطلقة إذا طلقها زوجها ثم تركها حتى تبين، ثم تزوجها، فإنما هي عنده على طلاق مستأنف.

قال ابن سماعة: و ذكر الحسين بن هاشم: إنّه سأل ابن بكير عنها، فأجاب بهذا الجواب. فقال له: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: رواية رفاعه، فقال: إن رفاعه روى: إنّه إذا دخل بينهما زوج. فقال: زوج و غير زوج عندي سواء. فقلت: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: لا، هذا ممّا رزق الله عزّ و جل من الرأى. قال ابن سماعة: و ليس نأخذ بقول ابن بكير، فإنّ الرواية إذا كان بينهما زوج؛ از ایشان درباره مردی که زنش را طلاق داده و زن، از او جدا شده و عده اش منقضی گشته و با مرد دیگری ازدواج کرده است، و مرد دوم هم او را طلاق داده و دوباره با شوهر اول ازدواج کرده، پرسیدم که آیا (ازدواج با شوهر دوم) طلاق اول را از بین می برد؟ فرمودند: آری. ابن سماعة گفت: ابن بكير می گفت: مطلقه را اگر شوهرش طلاق دهد، سپس او را ترک کند تا بائن شود، سپس با او ازدواج کند، زن در پیش مرد، بر طلاق جدید است. ابن سماعة گفت: و حسين بن هاشم بیان کرد که: او از ابن بكير درباره آن سؤال کرد و همین جواب را داد. پس به او گفت: آیا درباره این چیزی شنیده ای؟ ابن بكير گفت: روایت رفاعه، رفاعه روایت کرد: اگر در بین آن دو زوج داخل شود. و گفت: زوج و غير زوج در نزد من یکی است. من گفتم: آیا درباره این چیزی شنیده ای؟ گفت: نه، این رأی است که خدای عز و جل روزی فرموده است. ابن سماعة گفت: قول ابن بكير را قبول نمی کردیم؛ چرا که در روایت آمده «إذا كان بينهما زوج»^۱.

این روایت به وضوح به دو اجتهاد مخالف حسین بن سماعة و ابن بكير دلالت دارد. به نظر می رسد که ابن بكير، روایت رفاعه را موردی می داند؛ زیرا در کلام سائل

۱. جامع أحاديث الشيعة، باب ۵ از مقدمات، ح ۱۰۳.

وارد شده است. بنابراین اطلاعات رسیده در باب را مقید نمی‌کند و حسین بن سماعه داخل شدن زوج در بین آن دو را، قید حکم دانسته است.

سپس اینکه ابن بکیر گفت: «هذا ممّا رزق الله عزّ و جل من الرأی» ظاهر در اینست که با استفاده از ادله شرعی - نه رأی نفسانی - اجتهاد کرده است.

به علاوه اینکه: نقل فتوا از ابن بکیر، دلیل شناخت فتوای اصحاب به آنچه از ادله می‌فهمیدند، می‌باشد. اگر گفته شود: دلیل اینکه عوام از آنها - در این آرائشان - تقلید می‌کردند، چیست؟

می‌گوییم: بنابراین، عوام به چه کسی مراجعه کنند، جز اینست که این اصحاب، حاملان روایات می‌باشند؟ با اینکه آشکار است، بسیاری از شیعیان، دستشان به خود ائمه اطهار علیهم‌السلام نمی‌رسد.

نمونه سوم

روایات ارجاعی که لفظ روایت و مانند آن، در آنها نیست، بلکه مشتمل بر عباراتی همچون معالم دین، امر دینک و مواردی است که به نقل صرف روایات، در مقابل سؤال و اخذ فتوا انصراف ندارد، مانند:

۱. خبر ابی حمّاد رازی از امام هادی علیه‌السلام:

«یا أبا حمّاد، إذا أشکل علیک شیء من أمر دینک بناحیتک، فاسأل عنه عبد العظیم بن عبد الله الحسنی...؛ ای ابا حماد! هرگاه بر تو، چیزی از امر دینت در حدود خودت مشکل شود، پس از عبدالعظیم بن عبدالله حسنی سؤال کن».^۱

۱. جامع أحادیث الشیعة، باب ۵ از مقدمات، ح ۱۲.

۲. معتبره یونس بن یعقوب - که دائر بین موثقه و صحیحه است؛ زیرا از فطحیه برگشت و شاید دومی اقرب باشد - که گفت:

«كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ: أَمَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ؟ أَمَا لَكُمْ مِنْ مَسْتَرَا حٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ؟ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمَغِيرَةَ النَّصْرِيِّ؟»
در نزد امام صادق عليه السلام بودیم که فرمودند: مگر شما محل امن و آسایشی در اختیار ندارید که به هنگام نیاز بدان پناه برید؟ چرا نزد حارث بن مغیره نصری نمی روید؟^۱.

۳. صحیحه عبد العزیز بن المهتدی که گفت:

«قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ إِنِّي لَا أَكَادُ أَصْلَ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي، أَفِيُونَسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَّةٌ، آخِذٌ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ: نَعَمْ؛ بِهِ إِمَامٌ رِضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَضَ كَرْدَمَ: فِدَايْتَانِ شَوْمٍ! نَمِي تَوَانِمُ بِهِ مُحَضَّرُ شَمَا شَرَفِيَابِ شَوْمٍ وَ مِنْ هَرِ أَنْجَهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِمُ نِيَازُ دَارِمِ، پَرَسَشِ نَمَائِمِ. أَيَا يُونَسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَّةٌ اسْتِ تَا أَنْجَهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِ، نِيَازُ دَارِمُ مِنْ أَوْ يَپَرَسَمُ؟»^۲.

ملاحظه وحدت سیاق، و وحدت تعبیر با «معالم دینی» در سؤال از امام رضا عليه السلام و از یونس بن عبد الرحمن، از اشاره به عموم دومی مانند اولی، خالی نیست. فتأمل.

۱. جامع أحاديث الشيعة، باب ۵ از مقدمات، ح ۲۱.

۲. همان، ح ۲۴.

نمونه چهارم

روایات ارجاعی متعدد که الفاظی مانند: الروایة، أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي، فَإِنَّهُ ثَقْتِي و کتابه کتابی، إِذَا أُرِدْتَ حَدِيثًا، فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنْ أَبِي^۱ و مانند آن دارند.

با ملاحظه فهم عدم خصوصیت - عرفا - که با فهم فقهاء از مثل دو باب قضا و روایت، تأیید شده و تعدی ایشان از آن دو، به باب فتوا و استدلالشان به آن در مانند: «القضاة أربعة: ثلاثة في النار و واحد في الجنة»^۲ و «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^۳ و مانند آن، اگر استدلال به حجیت فتوا به «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» و ... صحیح باشد، چرا استدلال به «أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي» و ... به حجیت فتوی صحیح نباشد؟! سخن در اینجا - از نظر اشکال و جواب در نفی این سیره، مانند دلالت بر عدم حجیت ظن است - همان سخن، در خبر ثقة است که در اصول، بحث آن به تفصیل بیان شده است.

وجه پنجم برای جواز بقاء مطلق: بنای عقلاء

وجه پنجم از ادله جواز بقاء بر تقلید میّت، بناء عقلاء است که بر رجوع جاهل به عالم در حدسش در همه شغلها، صنعتها، علوم، موضوعات و غیره و عمل کردن به آنچه از حدس عالم - حتی بعد از وفات آن عالم - یاد گرفته، جریان دارد. آیا نمی‌بینی اگر مریض به طبیب مراجعه کند و او برایش دوی بنویسند - به حدس خاص در تشخیص مرض و دواء - و مریض آن دوا را بخرد و قبل از مصرف کردن،

۱. جامع أحاديث الشيعة، باب ۵، از مقدمات، ح ۱ و ۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۹ و ۲۰.

۲. وسائل الشيعة، باب ۴ از أبواب صفات القاضي، ح ۶.

۳. همان، باب ۱۱ از أبواب صفات القاضي، ح ۹.

خبر وفات طیب را بیاورند، آیا آن دوا را ترک می‌کند؟! یا کسی می‌خواهد خانه‌ای بسازد و به مهندسی مراجعه می‌کند و مهندس برایش نقشه خانه را ترسیم می‌کند و قبل از شروع به ساختن، آن مهندس فوت می‌کند، آیا عقلاء آن شخص را به ترک آن نقشه و مراجعه به مهندس زنده ملزم می‌کنند؟! و همینطور در موارد دیگر.

این سیره عقلاء است و جمعی - همانطور که گذشت^۱ - آن را عمده دلیل تقلید در اصلش می‌دانند، پس چگونه دلیلی بر فرع نباشد؟

تمامیت این سیره از نظر صغری و کبری، روشن است و اشکال صغروی شیخ رحمته الله در بقاء تقلید میّت، وارد نیست؛ زیرا مخالف واقع خارجی می‌باشد.

اشکال کبروی به عدم احراز دو شرط: اتصال به عصر ائمه و امضاء ایشان، نیز تمام نمی‌باشد؛ زیرا اولاً دو شرط محقق است و عدم لزوم احراز آن و منع از آن در نفی اصلش، مانند خیر و ظواهر کفایت می‌کند. و آنچه احتمال دارد، رادع از آن باشد، در تقلید ابتدایی - که سخن از آن، ان شاء الله خواهد آمد - می‌باشد.

در اینجا مناقشاتی طولانی در بناء عقلاء از نظر صغری و کبری هست، که در مباحث اصول، در اول کلام از ظنون خاصه بیان کرده‌ایم.

۱. در شرح مسأله اول، هنگام بیان قول مصنف: «أو مقلدا» گذشت که در آنجا، مقداری از بناء عقلاء که مناسب مقام نیز بود، مورد بررسی قرار گرفت.

وجه ششم برای جواز بقاء مطلق: ظهورات

وجه ششم از ادله جواز بقاء بر تقلید میّت، ظهوری است که از اطلاق قول امام عسکری علیه السلام درباره کتب بنی فضال استفاده شده است؛ آنجا که از ایشان درباره آن کتب و پر بودن خانه‌های شیعه از آنها سؤال شد و فرمودند:

«خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا».^۱

همچنین، آنچه در جواب سؤال از کتب شلمغانی، بعد از ردّ آن آمده است که حسین بن روح رضی الله عنه فرمود:

«أقول فيها ما قاله الحسن بن علي صلوات الله عليهما و قد سئل عن كتب بني فضال ... خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا».^۲

آن دو، بر جواز اخذ آراءشان - اگر انحراف عقیدتی در بنی فضال و ردّ بر شلمغانی نبود. دلالت دارد؛ با اینکه معلوم است که کتب بنی فضال در دست و خانه‌ها بوده و بعضی از آنها از دنیا رفته‌اند و امام عسکری علیه السلام بین قبل از مرگ و بعد از آن تفصیل نداده است. همچنین حسین بن روح رضی الله عنه آن را در کتب شلمغانی که در خانه‌ها بود، تفصیل نداده و به حال حیات او مقید نکرده است.

این از یک جهت و اما از جهت دیگر: تخصیص ردّ آنچه روایت کرده‌اند، به بنی فضال و شلمغانی، ظاهرش اینست که: حجیت آراء بقیه راویان ثقه و اطلاق آن و عدم تفصیل بین حال حیات و حال مرگ، مفید عمومیت حکم، نسبت به هر دو حالت است.

۱. جامع أحادیث الشيعة، باب ۵ از مقدمات، ح ۳۶.

۲. همان.

مناقشات در وجه ششم

مناقشه اول

اینکه گفته اند ضعیف السند است، با شهرت و تلقی به قبول مرتفع می شود.

مناقشه دوم

این، خارج از مفهوم لقب که حجت نیست، نمی باشد؛ زیرا مورد علت حکم نیست تا حکم با ارتفاع مورد، مرتفع شود. پس «ذورا ما رأوا» بر اینکه تمام علت برای ترک رأی این باشد که آنها بنی فضال یا شلمغانی هستند، دلالت ندارد، تا بر عدم ترک رأی - که عرفا ملازم با عمل به آن و تبعیت و پیروی او و تقلید صاحبش است - زمانی که صاحب رأی، غیر بنی فضال و غیر شلمغانی باشد، دلالت کند.

اگر مبالغه کنیم و بگوییم که آن، مفهوم وصف است، با این بیان که «ذروا ما رأوا»، معنایش اینست: رأی موصوف به اینکه رأی بنی فضال یا رأی شلمغانی است را رها کنید، بر انتفاء حکم - که امر به ترک رأی هنگام انتفاء وصف که رأی ایشان یا آن می باشد - دلالت می کند.

لیکن معروف - خصوصا بین متأخرین - عدم دلالت وصف بر مفهوم است؛ بالاخص اگر بر موصوف - مانند ما نحن فیه - اعتماد نداشته باشد.

مگر اینکه گفته شود: دو روایت - ولو به مناسبت حکم و موضوع - در علیت انحراف، برای سلب حجیت رأی و عدم علیت آن، برای سلب حجیت روایت، ظهور دارند. لازمه این علیت، عدم خصوصیت به بنی فضال و شلمغانی است.

اشکال: استفاده ظهور، به مجرد لقب یا وصف که در کلام امام عسکری (ع) و حسین بن روح (ع) وجود دارد، نیست. بلکه ظهور از مجموع قرائن حالیه و مقالیه،

شواهد و اعتباراتی که از این کلام در بردارنده آن قرائن است، استفاده می‌شود؛ زیرا ظاهر «و ذروا ما رأوا» به جهت انحرافشان است. پس امر به ترک آراءشان، منحصر در همه انحرافی است که برایشان حاصل شده است. بنابراین، تعلیل در ذهن سائل موجود می‌باشد و از کلام امام عَلَيْهِ السَّلَامُ و حسین بن روح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا هم فهمیده می‌شود. عدم اعتماد بر دو مفهوم وصف و لقب، زمانی است که اعتماد، فقط بر لفظ - و نه قرائن - باشد. کما لا يخفى.

مناقشه سوم

احتمال می‌رود که منظور از «ذروا ما رأوا» خود رأیی باشد که با آن، برگشتند نه آراءشان در استفاده از اخبار. پس روایت از آراء ایشان ساکت می‌باشد. اشکال: این - همانطور که گذشت - خلاف متبادر از سیاق می‌باشد. بلکه ظاهر از آن اینست که: امام عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌خواهد این موضوع را تبیین کند که شرط اخذ رأی، ایمان است که بنی فضال فاقد آن می‌باشند. به خلاف روایت، که ایمان شرط آن نیست. بلکه وثوق به صدق، کافی است. لذا بعضی به آن، در باب اشتراط حجیت فتوا به اینکه مفتی امامی باشد، استدلال کرده‌اند.

مناقشه چهارم

ظهور روایت در اطلاق، که مصحح جواز اخذ رأی میّت مؤمن - ابتداء و استمرارا - است. با اینکه ادعای اتفاق بر عدم جواز تقلید ابتدایی از میّت، موجب سقوط این ظهور می‌شود.

اشکال: دلالت روایت به اطلاق بر دو فرد و خروج یکی از آنها با دلیل خاص، موجب سقوط ظهور در فرد دیگر نمی‌شود و چقدر در روایات نظائر و اشباه آن وجود دارد!

مناقشه پنجم

استدلال به حسب اختلاف مبانی در باب تقلید، مختلف است. پس این، اگر بر مبنای وجود اطلاق لفظی در باب، صحیح باشد، بر مبنای عدم وجود اطلاق لفظی صحیح نمی‌باشد؛ بلکه ادله لفظیه در مقام اصل جواز تقلید، از خصوصیات دور هستند.

اشکال: صحت استدلال بر مبنای اطلاق، کفایت می‌کند. فتأمل.

این تمام سخن در مسأله جواز بقاء بر تقلید میّت.

برای آن، ادله دیگری هم ذکر شده است، مانند «لزوم حرج در واجب کردن رجوع به حیّ، بعد از موت مقلّد (به فتح)»، «دوران امر در تخیر بین حیّ و میّت و بین تعیین برای بقاء بر میّت»، «انسداد در بعضی زمان‌ها و بعضی مکان‌ها» و موارد دیگری که بیان نکردن آنها شایسته‌تر است؛ به دلیل عدم سلامت مطلقشان یا مطلقا به وجهی از وجوه. از وجوهی که ذکر کردیم، سلامت این قول و اقوا بودن آن آشکار شد. و الله العالم.

دوم: وجوب بقاء مطلق و وجوه استدلال به آن

برای این قول به وجوهی - که خالی از مناقشه نیست - استدلال کرده‌اند:

وجه اول برای وجوب بقاء مطلق: لغویت جعل

شکی نیست که تقلید، طریقی است که شرع جعل کرده است، یا لا اقل امضاء شرع را به همراه دارد و موضوعش، شخصی است که حجتی بر احکام شرع ندارد، پس اگر برای او حجتی با تقلید مرجع جامع شرایط بود، جعل تقلید - بنابر فرض - لغو است؛ زیرا بدون موضوع است، یا لا اقل در مشروعیتش نسبت به او، شک است.

ما نحن فيه از این قبیل است. پس اگر از مجتهدی جامع شرایط تقلید کرد و او مرد، از جمله کسانی است که برایش حجت شرعی بر احکام وجود دارد. آری، این دلیل تمام نمی‌باشد، مگر بعد از اثبات اینکه بعد از مرگ و قبل آن، نسبت به حجیت یکی هستند؛ یا با استصحاب یا با اطلاقات و مانند آن. پس مثلاً استصحاب، موضوع حجیت را منقح می‌کند و حجیت دو حالت موت و حیات را شامل می‌شود.

مناقشه در وجه اول

مقتضای حجیت تخییری، جواز اخذ به این حجت و جواز ترکش و اخذ حجت دیگر است و با ثبوت جواز عدول به مجتهد حیّ، فتاوی فقیه میّت، حجت است و فتاوی فقیه حیّ، حجتی دیگر است. پس اخذ به این جائز است، کما اینکه اخذ به آن جائز می‌باشد.

اگر گفته شود: ظاهر جعل حجیت، اینست که به شرط لا - در مقام اثبات - باشد؛ زیرا لازمه آن، عدم حجیت غیر است و مقتضای اینست که حجیت، به منزله علم باشد. پس همانطور که لازمه علم به شیء، بطلان خلافش است، همینطور لازمه حجیت شیء، بطلان خلافش می‌باشد.

می‌گوییم: جعل حجیت، اعمّ از انحصار است. پس حجیت، چیزی است و حجیت منحصر، چیزی دیگر. فرق بین حجت مجعول و حجت ذاتی - که علم باشد - در اینست که با علم، مرتبه کاشف دیگر باقی نمی‌ماند، به خلاف جعل حجیت، که مرتبه جعل کاشف دیگر با او در مقام ثبوت، محفوظ است. پس اینکه حجت به منزله علم باشد یعنی: فقط در تنجیز و اعدار، نه در کل لوازم و آثار علم.

به عبارت دیگر: در مقام جعل حجیت برای فتوای مجتهد جامع الشرایط، جعل برای کلی دارای مصادیق است، نه برای شخص و شاید این توهم، از خلط کلی با شخص نشأت گرفته باشد. پس کلی دارای مصادیق است - هر کدام به نحو لا بشرط - و شخص معنایش به شرط لا بودن است.

اینکه که گفته شده: جعل حجیت برای کسی که حجیت دارد، لازمه اش یا جمع مثلین یا ضدین یا نقیضین است. پس اگر هر دو به وجود چیز معینی فتوا دادند، جمع مثلین است و اگر در فتوا مختلف بودند، جمع ضدین یا نقیضین است. جواب اینست: در بیان حجیت تخیری گذشت که آن بر سبیل بدل است، نه به شرط شیء. پس حجیت برای کلی دارای مصادیق، معنایش اینست که: «یا این و یا این» نه «این با آن». فتأمل.

وجه دوم برای وجوب بقاء مطلق: استصحاب

استصحاب و با دو تقریب تنجیزی و تعلیقی، اما تنجیزی: با تمامیت ارکان استصحاب و جریانش، مقتضایش وجوب عمل به آنست نه جوازش. اشکال: همان است که در وجه اول گفتیم و جواب همان جواب. آن صحیح است در چیزی که حجیت تخیری نباشد و مفروض، تخیر بین دو حجیت است - همانگونه که ان شاء الله تعالی خواهد آمد -

آری، چه بسا با تعین تقلیدش در حال حیات صحیح باشد. پس بنابر مبانی، مختلف است. فتأمل.

اما توضیح تعلیقی اینست که: اگر در حال حیات مرجع از او عدول کند، جائز نیست. پس عدم جواز استصحاب می شود.

اشکال: - به علاوه خلاف در تعلیقی - حجت تخییری جواب است و آن، رافع موضوع استصحاب (شک) می باشد.

اینکه برخی فقهاء معاصر جواب داده اند به اینکه: بعد از رجوع به حی، رأی حی بر او حجت است دارای این اشکال است که: مفروض، بحث از حکم، قبل از رجوع به حی است و آیا رجوع به حی جائز است یا نه؟ نه بحث از حکم، بعد از رجوع به حی.

قول سوم: حرمت بقاء مطلق و وجوه استدلال به آن

برای این قول نیز، به وجوهی که از بحث و سخن خالی نیست، استدلال شده است که بعضی، از خلال وجوه سابق آشکار می شود. ولی به صورت جداگانه هم ذکر می کنیم.

وجه اول برای حرمت بقاء مطلق: اجماع

اجماع بر حرمت بقاء بر تقلید میّت است. این را شیخ انصاری رحمته الله از اطلاق منع از تقلید میّت - که شامل بقاء نیز می شود - از کلمات ایشان و معاهد اجماع، استظهار کرده است. او ادعا کرده است: اثری از تفصیل بین ابتداء و استمرار، در کلام متقدمین نیست و امر جدیدی از برخی معاصرین است. کما اینکه فرمود: سید صدر - در آنچه از او حکایت شده - به آن تصریح کرده است.

مناقشه در وجه اول

از این سخن، با وجوهی که بهترین آنها، خدشه در اجماع - از نظر صغری و کبری و معارضه - می باشد، جواب داده اند.

اما صغری: زیرا آن، بیشتر از اجماع منقولی که برای کسی که به ثبوت و تحققش اطمینان دارد، نیست و آن هم غیر مسلم است. خصوصاً بعد از مواردی که در ادامه می آید:

۱- چنین عنوانی در نزد قدماء نبوده و ذکر و اثری از آن، در نزد ایشان موجود نیست. کما اینکه از سید صدر ره - آنگونه که از ایشان استظهار شده - عدم قصد قدما - همه یا اکثر - حکایت شده است. پس اطلاقشان و اطلاق معاهد اجماعشان، ناظر به آنچه شامل بقاء می شود، نیست بلکه هر دو، از آن منصرف هستند.

۲- مقطوعیت خلاف کما لا یخفی.

و اما کبرا: زیرا اجماعی، کاشف از موافقت معصوم علیه السلام نیست. به علت محتمل الاسناد بودن به بعضی وجوهی که ذکر شده است، مانند احتیاط یا عدم جریان استصحاب یا عدم تئبه به استصحاب یا اعتماد بر ادله غیر تامّ و موارد بسیار دیگری که برای جستجوگر در تضاعیف کلامات فقهاء در ابواب مختلف، آشکار می شود؛ اگرچه ما تأمل و اشکالی در سقوط اجماع - حتی محقق و محصل از آن - به مجرد احتمال استناد، داریم که مقداری سخن از آن در شرح مسأله اول گذشت و تفصیل مطلب به اصول موکول شده است.

اما معارضه: از آنجا که اطلاق این اجماع منقول بر حرمت تقلد میّت، با اطلاق اجماع منقول بر حرمت عدول - که شامل عدول از میّت نیز می شود - و نیز، با اطلاق اجماع منقول بر جواز تقلید از مجتهد، معارض است، پس با اطلاقش شامل استمرار بر تقلید او، حتی بعد از مرگش نیز می گردد.

مگر اینکه به انصراف عدول به عدول از حیّ و انصراف تقلید مجتهد، به مجتهد حیّ - ولو به قرینه تصریح جمعی از مجمعین به اینکه منظورشان از عدول حرام، از حیّ باشد و از تقلید، حیّ باشد - قائل شویم.

لیکن آن محل تأمل و اشکال است؛ زیرا بعضی مجمعین بر حرمت تقلید میّت، ادعا کرده‌اند که مرادشان، ابتدایی است نه مطلق.

خداشه در اطلاق معقد اجماع

گاهی گفته می‌شود: - در مقام خداشه در اطلاق معقد اجماع بر حرمت تقلید میّت، که شامل ابتدایی و استمراری می‌شود - همانطور که گذشت، متقدمین در کلامشان، اثری از تقسیم تقلید میّت، به ابتدایی و استمراری نیست و این، کاشف از عدم التفاتشان به تقلید استمراری میّت است، یا لا اقل سببی برای شک در التفاتشان می‌باشد. پس چگونه اطلاق معقد اجماعشان احراز شود؛ با اینکه بودن در مقام بیان از آن جهت محرز نیست؟

این مطلب نقض نمی‌شود به اینکه: موجب خداشه در اطلاقات روایات هم هست؛ به جهت فرق بین کلام صادر از معصوم علیه السلام و غیر ایشان. زیرا معصوم علیه السلام به همه تقسیمات توجه دارد، پس اگر مطلق آورد، عدم تقیید از اراده اطلاق - اگر در مقامش بود - کشف می‌شود. اما غیر معصوم، چه بسا به انقسام - یا لا اقل احتمال عقلانی به عدم التفات است - توجه ندارد، پس چگونه عدم تقییدش، کاشف از اراده‌اش از اطلاق، می‌باشد؟

جواب: عبرت در اطلاق، به اینست که متکلم در مقام بیان از آن جهت باشد و عدم اطلاق زمانی است که محرز شود، متکلم در مقام بیان از آن جهت نیست؛ چه التفات داشته باشد و چه نداشته باشد؟ بلکه علم به انقسام داشته باشد یا نداشته باشد؟

مثلاً: اگر مولا به بنده‌اش دستور دهد که گوشت بخرد، و نمی‌داند که بعضی از فروشندگان، زن هستند و ما می‌دانیم که به آن التفات ندارد، آیا این اطلاق را مخدوش می‌کند؟ یا می‌دانیم که مولا زمانی که به خریدن گوشت امر کرد، می‌داند و ملتفت

است که گوشت شتر، گاو و گوسفند در بازار هست و گوشت را مقید به گوسفند نکرد، آیا این موجب می‌شود، عبد اطلاق را از اراده اعم مولا از گوشت گوسفند، کشف کند. پس شاید مولا بر شناختش از خریدن گوشت گوسفند و نخریدن گوشت غیر گوسفند، اعتماد کرده است؟

بنابراین، التفات و عدم التفات - دائما - ملاک اطلاق و عدم آن نیستند؛ به صورتی که حکم - وجودا و عدما - دائر مدار آن دو باشد. بلکه آن دو - احیانا - از جزئیات اسباب اطلاق می‌باشند. فتأمل.

جواب‌هایی غیر تمام

از اجماع ادعایی جواب‌های غیر تامی داده شده است:

جواب اول

عدم انعقاد اجماع، به خاطر وجود مخالف در میان متأخرین.

اشکال: مخالفت متأخرین، زمانی که اجماع متقدمین در عصرهای مختلف، محقق شده باشد، به حجیت ضرر نمی‌رساند؛ چرا که گفته شده: اگر اجماع در زمانی منعقد شود، به جهت بناء عقلاء حجت می‌باشد - اگرچه در حجیت تعبّدیش، از نظر حدس و ... خدشه شده باشد -

فرق بین این جواب و آنچه قبلا از خدشه در صغری گفتیم، اینست که: این جواب دهند، وجود مخالف در میان متأخرین را ادعا کرده است، ولی آنچه گذشت، تأملی در اصل انعقاد اجماع در زمانی می‌باشد.

جواب دوم

اجماع، دلیل لَبّی است و متیقّن از آن، منع از تقلید ابتدایی میت است و تقلید استمراری بدون اینکه مشمول اجماع شود باقی می ماند؛ لذا ادله عامه تقلید شامل آن می گردد.

اشکال: به تفصیل در اصول بیان شده است که: اگر اجماع، دارای معقد مطلق یا عام باشد، به اطلاق و عمومش اخذ می شود؛ همانطور که به عموم و اطلاق لفظ اخذ می شود؛ برای تحقق اجماع بر اطلاق و عموم. مگر اینکه به جهت انصراف یا عدم معقد مطلق برای آن، در اطلاق شک کند.

جواب سوم

از فصول نقل شده که: تقلید استمراری، حقیقتاً تقلید نیست، پس اجماع بر حرمت تقلید میت آن را شامل نمی شود.

اشکال: استمرار شیء و بقائش، عبارت از وجود آن در زمان دوم است و الا استمرار نمی یابد و باقی نمی ماند.

به علاوه اینکه: آنکه می تواند تقلید را از بین ببرد، می تواند آن را ابقاء کند؛ زیرا دو طرف وجود و عدم یا تحت قدرت داخل می شوند یا داخل نمی شوند و قادر بر یکی از آن دو، بر دیگری نیز قادر و الا مضطر است.

بعضی برای تضعیف این قاعده مسلم، به قیام و قعود مثال زده اند. که برای شخص، عدم آن دو ممکن است، مانند نائم و نمی تواند هر دو را با هم انجام داد. پس بر عدمشان قادر است ولی بر وجودشان، خیر.

جواب: او به عدمشان مجبور است، نه قادر؛ زیرا ضدین، امر سومی هم دارند که عدم هر ضد، اعم از تلبّس به بقیه اضداد است. نه به یک ضد از آنها.

وجه دوم برای حرمت بقاء مطلق: فطرت

عمده دلیل عامی بر لزوم اصل تقلید، فطرت است و دلیل فطری مانند اجماع لیبی، اطلاق و عموم ندارد و متیقن از آن رجوع به حیّ است و غیر آن مشکوک الحجیة و شک در حجیت، مساوی با عدم حجیت در مثل ما نحن فیه است؛ از آنچه که دلیل لفظی شاملی ندارد، که به آن تمسک شود - آنگونه که مفروض است -

مناقشه در وجه دوم

اولاً: ادله عقلی و فطری و مانند آن، از وجدانیات هستند و به جهت ظهور مناظ‌هایشان مجمل نمی‌باشند. پس - همانطور که واضح است - در آنها، قدر متیقن و غیر متیقن نیست. آری، گاهی در شمولشان نسبت به برخی افراد، از جهت عوارض خارجی، شک می‌شود و آن به سبب اجمال دلیل نیست. و الا در لفظ نیز، نسبت به شمولش برای بعضی افراد شک می‌شود. پس - مثلاً - آبی که از واضح‌ترین مفاهیم است، گاهی در صدقش بر بعضی آبها شک می‌شود. فتأمل.

ثانیاً: فطرت - همانطور که وجدان گواهی می‌دهد - بین حیات و موت در سیر بر اجتهادات، فرق نمی‌گذارد و متابعت مردم از آراء حدسی علماء در هر فنی، حتی بعد از مرگشان - مادامی که اشتباهاتشان روشن نشده - به عنوان دلیل، کفایت می‌کند. خصوصاً در مسأله تقلید و افتاء، که صرف کاشفیت از تکلیف فعلی، که در آن تحقق رأی - یک لحظه - در نزد فقیه کفایت می‌کند. مانند اینکه فقیه، فتوایش را که آن را از حجیت - بنابر مشهور متسالم علیه در عصور متأخر - ساقط نمی‌کند، فراموش کند.

وجه سوم برای حرمت بقاء مطلق: احتیاط

از محدث استرآبادی رحمته الله نقل شده که: رجوع به حیّ، احوط و اولی است.

مناقشه در وجه سوم

اولاً: اگر مراد از آن، احتیاط استحبابی باشد - کما اینکه از عطف کلمه اولی بر آن ظاهر می‌شود - دلیل حرمت نیست؛ زیرا لا اقتضاء دلیل برای اقتضا نیست و اگر مراد، احتیاط وجوبی است، این اول کلام است.

ثانیاً: کدام اولویت و احوطیت در عدول به حیّ است، با اینکه بعضی ادعا کرده‌اند: اجماع بر عدم جواز عدول است؛ عدولی که گفته می‌شود، اطلاق معقدش شامل عدول بعد از مرگ هم می‌شود؛ ولو به قرینه تصریح بعضی از مجمعین، به عدم جواز عدول از میت به حیّ. مگر اینکه بگوییم مراد: احتیاط نسبی است، نه مطلق و شاید آن، خلاف مصطلح باشد.

ثالثاً: اگر نوبت به احتمال رسید، پس همانطور که حرمت بقاء را احتمال می‌دهیم، وجوب بقاء را - خصوصاً در بعضی موارد - نیز احتمال می‌دهیم. مثل اینکه، میت اعلم از همه زندگان باشد، که احتیاط عدول، با احتیاط بقاء معارضه می‌کند و مرجع در بین آن دو - به دلیل دوران بین محذورین - تخییر می‌شود. پس اصلاً برای احتیاط، موضوعی نیست.

وجه چهارم برای حرمت بقاء مطلق: اغراء به جهل

چگونه مفتی حیّ، به جواز بقاء بر تقلید میت فتوا می‌دهد، در حالی که شکی نیست که بعضی از فتاوی آن میت، مخالف فتاوی حیّ است؟! و آیا این اغراء به جهل، از روی علم و عمد و اجازه عمل - در نظر حیّ - به آنچه مخالف خدا و رسول است، نمی‌باشد؟ و علم اجمالی مانند تفصیلی در حجّیت و تنجیز و بقاء به تعداد فتاوی میت منتشر می‌شود؟

مناقشه در وجه چهارم

در این وجه، دو مناقشه نقضی و حلّی است:

مناقشه نقضی

همانطور که فقیه غیر اعلم، به وجوب تقلید اعلم - با علم به مخالفت آن دو در بعضی از فتاوا - یا وجوب تقلید اورع، فتوا می‌دهد.

این در حکم، اما در موضوعات و احکام، مثل اینکه به جریان استصحاب، براءت، اشتغال و اصول حکمیه و موضوعیه دیگر، قاعده فراغ و قاعده ید فتوا می‌دهد؛ در حالی که فقیه، در حال افتاء می‌داند که بعضی از این امارات و قواعد - خارجا - بر خلاف واقع است و نظائر آن در آیات و روایات و فتاوا زیاد می‌باشد.

جوابی که محقق خراسانی رحمته الله علیه داده است، مبنی بر: عدم التفات فقیه در حال افتاء، از جهات متعدد، محل اشکال است که به تفصیل، در باب انسداد اصول، بیان کرده‌ایم.

مناقشه حلّی

جواب حلّی اینست که: زیرا فقیه اینچنین برای عامی به جواز عمل فتوا می‌دهد. علت آنست که دلیل مکلف عامی، بیش از این نیست و فتوا برای خودش نمی‌باشد تا مخالفت آن با نظرش، تناقض باشد؛ زیرا هر شخصی، به حسب یقین و ظن و شکی که بر او عارض می‌شود، تکلیف خود را دارد.

آیا نمی‌بینی کسی که استصحاب نجاست آب می‌کند، اگر دیگری از حکم آب، با جریان استصحاب طهارت برای خودش (شخص دوم)، سؤال کند، برای شخص اول فتوا دادن به طهارت آب، برای دومی جائز است. در حالی که استفاده عدم جواز آن، در بعضی موارد معین، از ادله خاص، آن را به همه ابواب فقه تعمیم نمی‌دهد؟

در اینجا، نظائر بسیاری است که نیازی به طولانی کردن بحث، برای شمردن آنها نیست. مرحوم والد، گاهی در تقلید به پسر عمو علیه السلام و به عکس ارجاع می داد؛ با اینکه بین آن دو، اختلاف وجوه نظر - از نظر مبنا و بناء - در معقول و منقول و اصول و فقه بود. میرزای قمی در جامع الشتات^۱ تقلید از صاحب الریاض علیه السلام را اجازه داده است، با اینکه آن دو در مبنا و بناء با هم اختلاف دارند. فقهاء - عادات - مردم را در تقلید، به اساتیدشان ارجاع می دادند، با اینکه بین آنها و اساتیدشان در بسیاری از مسائل، از نظر مبنا و بناء اختلاف بوده است.

به علاوه اینکه شاید گفته شود: ادله حجیت آنچه از ادله اربعه استفاده شده، اگر شامل همه فقهاء باشد - ثبوتاً و اثباتاً به جهت عدم مانع رد دو مقام، با تمام بودن مقتضی برای شمول - برای هر فقیهی، ترک استنباط فعلیش و تبعیت استنباط فقیه دیگر، جائز است الا اینکه علم قطعی به خلاف واقع پیدا کند و شارع واقع را در مثل آن اراده کرده باشد. پس چطور است که برای دیگری به آن فتوا دهد؟ شاید تفصیل بحث این مطلب - ان شاء الله - در شرح مسأله چهل و سه بیاید و ما این بحث را در اصول، در تتمات حجیت شهرت فتوایی و عدم آن، کامل ذکر کرده ایم.

وجه پنجم برای حرمت بقاء مطلق: انکشاف خطا

از جمله ادله حرمت بقاء بر تقلید میّت، آنست که - همانطور که نظیر آن گذشت - برای مجتهد با مرگش، خطای در برخی فتاوایش منکشف می شود و مجتهد میّت از آن فتاوا عدول می کند و با این علم اجمالی به رجوعش از بعضی فتاوایش، چطور

برای مجتهد حیّ، فتوای به جواز بقاء بر مجموع فتاوی میّت جائز است؛ با اینکه به موارد عدول میّت از فتاویّش، علم ندارد تا آنها را استشنا کند؟

مناقشاتی در وجه پنجم

مناقشه اول

بین جعل حجیت و بین مطلق علم اجمالی به کذب، یا مخالفت واقع در بعضی از آن فتواها، منافاتی نیست. همانطور که در جعل حجیت برای امارات و طرّقی که - اجمالا - مخالفت با واقع در بعضی افراد را می‌داند. کلام همان کلام، اشکال همان اشکال، نقض همان نقض و جواب همان جواب است.

مناقشه دوم

در گذشته گفتیم (در وجه سوم از ادله جواز بقاء بر تقلید میّت) که دلیلی بر عدول او در عالم برزخ، از فتاویّش که خطا کرده، نیست. بلکه دلیلی بر شناخت خطایش در برزخ هم نیست، چه رسد به عدول از آن. پس شاید قصور را - علی الاطلاق یا مطلقا - نمی‌شناسد، بلکه تنها تقصیرها را می‌شناسد.

مناقشه سوم

از کجا علم اجمالی به خطای این مجتهد، در فتاویّش داریم؟ آری، علم اجمالی به خطای بعضی مجتهدین در بعضی فتاویّشان داریم. لیکن به خروج بسیاری از اطراف، از محل ابتلاء یا محصور نبودن - بر تفسیرهای مختلف برای غیر محصور - و مانند آن، منحلّ می‌شود. این چه ارتباطی دارد به علم به خطای این مجتهد معین، که تقلدیش در خصوص فتواهایی که محل ابتلای این مقلد است، واجب بوده؟

به علاوه، خود این علم اجمالی به خطا در مجتهدان زنده نیز هست، پس چطور تقلید مجتهد حیّ، با وجود این علم اجمالی به خطا، جائز است؟ و چطور برای مجتهد فتوا دادن به وجوب - یا جواز - تقلید مجتهدی که این شرایط - با علم به خطایش در بعضی فتاوا - جمع شده است، جائز می‌باشد؟

جواب از این سؤال، درست جواب از آنست و اگرچه به آن اشکال می‌شود که: فتوای فقیه به جواز بقاء مطلق برای هر مقلّد، بر تقلید همه مجتهدین بعد از مرگشان؛ مثل این فتوای کلی با وجود اختلاف بین فقهاء از دنیا رفته در فتاوایشان، مساوی علم اجمالی به آن است. لیکن گفتیم: آن، از علم اجمالی منحلّ است؛ به دلیل عدم انحصارش - بنابر تفاسیر مختلفش که در اصول به تحقیق رسیده است، بیش از ده مورد است - یا خروج بسیاری از اطراف، از محل ابتلاء به خصوص یا برای غیر آن.

مناقشه چهارم

اگر شک کردیم، مرجع استصحاب است. همانطور که استصحاب، مرجع است در جایی که شک کنیم آیا رأی حیّ تبدل یافته یا نه؟ آری، فرق بین آن دو اینست که: شک در تبدل رأی حیّ، شک در رافع است و موت، شک در مقتضی است. اگرچه گفته می‌شود: ارجاعش به شک در رافع نیز، امکان دارد. فتأمل.

وجه ششم برای حرمت بقاء مطلق: انحصار مرجع

وجه ششم از ادله حرمت بقاء بر تقلید میّت اینست که اگر - بالامعنی الاعم - بقاء بر تقلید میت، اجازه داده شود، لازمه آن صحت انحصار مرجع برای همه مؤمنین در یک میّت به سبب امکان آنست و این با ضرورت مذهب منافات دارد.

مناقشه در وجه ششم

اولاً: این استدلال، مناسب تقلید ابتدایی است و وجه بیان آن در تقلید استمراری آشکار نیست. مگر اینکه مراد از آن، وحدت مرجع تقلید در زمانی بسیار کوتاه باشد. کما اینکه مرجعی از دنیا رفته است و بعد از موت او، شخص بالغ نشده است که نیاز به تقلید داشته باشد تا تقلید ابتدایی نباشد.

به علاوه اینکه، اگر تقلید، منحصر در او - به جهت اعلیت یا غیر آن - شود، مانند مرجع واحد حیّ است. پس کلام همان کلام و جواب همان جواب می‌باشد.

ثانیاً: در این وجه، اشکال صغروی و کبروی است:

اشکال صغروی: با آن، وحدت مرجع تقلید لازم نمی‌آید مگر زمانی که میّت، جامع همه شروط مسلم - که هر کدام از آنها محل خلاف است - باشد. به اینکه میّت اعلم باشد - به این معنا که جامع همه قیود مورد اتفاق همه فقهاء باشد: مثل داشتن دقیق‌ترین نظر، با اطلاع‌ترین شخص نسبت به روایات، اشباه و نظائر و دارنده قوی‌ترین حافظه و باهوش‌ترین ایشان و ... باشد - و در همه مسائلی که در عصرها و زمان‌های مختلف، محل ابتلاء است فتوا داشته باشد و ما قائل به وجوب تقلید اعلم - چه حیّ باشد و چه میّت - باشیم. با این همه، انحصار لازم می‌آید. چگونه این شروطی که از جمله آنها احراز اعلیت میّت از همه اموات و احیاء است - بنابر لزوم تقلید اعلم - محقق می‌شود؟!!

اشکال کبروی: این لازم باید باشد و ما مخالفش را با ضرورت مذهب، قبول نداریم و مطالبه دلیل می‌کنیم که دلیل آن چیست؟ غایت آن، استبعاد ناشی از عدم اتفاق افتادن مانند آنست.

وجه هفتم برای حرمت بقاء مطلق: از بین رفتن دین

به طور صحیح و مسند در علل الشرائع از یعقوب سراج نقل شده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

«تبقى الأرض بلا عالم حيّ ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم و حرامهم؟ فقال عليه السلام لي: اذا لا يعبد الله يا أبا يوسف؛ آیا زمین بدون عالمی زنده و آشکار، که مردم در حلال و حرامشان به او رجوع کنند باقی می ماند؟ حضرت به من فرمودند: ای ابویوسف! اگر چنین باشد بنابراین خدای متعال عبادت نمی شود»^۱.

توضیح اینکه: رجوع کردن به عالم حیّ واجب است و در بقاء بر تقلید میّت، رجوع به عالم حیّ نمی باشد.

پنج مناقشه در وجه هفتم

اول

ظاهر روایت - ولو به قرینه حال و استیناس ذهن آگاه به اسلوب کلمات ائمه طاهریں: - اینست که مقصود از «العالم الحيّ»، امام معصوم علیه السلام است، نه فقهاء. مؤید مطلب، روایت بصائر است که آن نیز از یعقوب سراج می باشد و راوی گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «تخلو الأرض من عالم منكم حي ظاهر...» با اضافه کلمه: منكم.

۱. علل الشرائع، ج ۱، باب ۱۵۳، ح ۳.

اینکه گفته می‌شود: اصل اینست که اینها دو روایت است با وحدت راوی، مروی عنه، سند و سایر کلمات روایت دفع می‌شود و با این همه، اصل عقلانی در مانند آن، جایگاهی ندارد.

و اینکه گفته شده: بعد از اطمینان به اینکه این دو، یک روایت هستند و اصل، نسخه علل می‌باشد؛ زیرا اصل عدم تکلم راوی به کلمه «منکم» می‌باشد، دفع می‌شود به اینکه: این اصل، یعنی استصحاب عدم ازلی، عدم نعتی را ثابت نمی‌کند؛ با اینکه با اصل عدم زیادت این کلمه، معارض است.

به علاوه، با اصل ظهور هم، معارض است؛ زیرا وقتی امر دائر مدار زیادی کلمه یا نقیض آن باشد، ظاهر، عدم زیادت است و معنای آن اینست که: روایتی که در آن کلمه زائد است، نسبت به روایتی که کلمه زائد ندارد، اظهر است. پس روایت بصائر - بنابر آنچه مبنای قوم می‌باشد - از نظر صناعی اقوا است.

مگر اینکه قائل شویم: اظهریت، دقی است نه عرفی و لا اقل شک در عرفیت است که آن را اظهر نمی‌کند که حجیت، مبنی بر آن و عدم حجیت خلاف آن باشد. پس آن دو - زیادت و نقصان - عرفاً، متعارض هستند و تساقط می‌کنند؛ زیرا ملاک در اظهریت عرفیت واضح است.

دوم

با تنزل، این روایت بر منع از بقاء بر تقلید میّت دلالت ندارد؛ زیرا بر لزوم وجود عالم حیّ، که به او در حلال و حرام رجوع می‌شود، دلالت دارد و ما در عرض جواز بقاء بر تقلید میّت، به ضرورت وجود مرجع حیّ، ملتزم می‌شویم به جهت اموری:

۱- مراجعه به او، در مسائل و موضوعات مستحدثه و بیان احکام آنها.

۲- مراجعه به او، در به عهده گرفتن امور عامه مسلمین از جنگ و صلح و پیمان‌های دولتی و ...، از باب ولایت عامه یا حسبه بنا بر خلاف موجود.

۳- مراجعه به او، در به عهده گرفتن امور خاص برای افراد، مانند غیب، قصر و مانند آن.

۴- مراجعه به او، در مسأله جواز بقاء بر تقلید میّت - اگر عقل مقلّد مستقل به جواز آن نیست -

و ضرورت‌های دیگر وجود مرجع حیّ، که به او مراجعه می‌شود. حاصل: ما لزوم وجود مرجع حیّ را، برای مراجعه مسلمین به او در آنچه که مراجعه به مجرد فتوا، امکان ندارد، نفی نمی‌کنیم. بلکه جواز عمل بقائی به آراء مجتهد میت را، ثابت می‌کنیم.

سوم

حیات مذکور در روایت، از قبیل مفهوم وصف - اگر وصفیت لفظ حیّ برای عالم را معتبر بدانیم که مشهور بین قوم عدم حجیت آن می‌باشد - است. یا از جمله مفهوم لقب است - اگر موصوف را ملاحظه کنیم؛ زیرا وصف در دلالت بر مفهوم، زائد بر موصوفش نیست و موصوف لقب است نه وصف - که نزدیک است، نظر فقهاء از قدیم و جدید بر عدم حجیتش قرار گیرد -

چهارم

آن، در کلام راوی است نه امام علیه السلام.

پنجم

جواب امام (ع) بر همه کلام - من حیث المجموع - آمده است و هر کلمه آن، مفهوم ندارد. آیا نمی بینی که بر اشتراط حضور مرجع تقلید، در حجیت فتاویش دلالت ندارد. بلکه اگر زندانی هم باشد، فتاویش حجت است. همچنین این روایت بر اشتراط حجیتش به مراجعه مردم به او نیز، دلالت ندارد؛ به طوری که اگر از او تقلید نکنند، فتاویش حجت نباشد.

از آنچه گفتیم، عدم استناد قول، به حرمت بقاء بر تقلید میّت بر مستندی مهم، ظاهر می شود.

قول چهارم: تفصیل بین اینکه میت اعلم باشد یا حیّ؟

تفصیل بین اینکه میت اعلم باشد، پس بقاء واجب است یا حیّ اعلم است، پس عدول واجب است. یا نه این و نه آن، پس مخیر است.

این تفصیل - از نظر فتوا - جدید می باشد. اگرچه شریف العلماء و به تبع او، صاحب الضوابط، آن را به عنوان احتمال هشتم در مسأله^۱ مطرح کرده است و نسبت به بعضی اطلاق دهندگان گذشته نیز، احتمال داده شده است؛ زیرا اطلاقشان منصرف به موت مقلد (به فتح) من حیث هو است، نه از جهات دیگر. فتأمل.

در المستمسک می فرماید:

«این، در صورت تساوی دو مجتهد میّت و حیّ، در علم است. اما با

اختلاف، ظاهر اینست که اشکالی در بناء عقلاء، بر تعین رجوع به

۱. تقریر بحث شریف العلماء (مخطوط)، ص ۳۸۷، و «ضوابط الأصول» بحث اجتهاد و تقلید.

اعلم وجود ندارد. پس عدول به حی - اگر اعلم باشد - واجب است. کما اینکه بقاء - اگر میت اعلم باشد - واجب است؛ بدون فرق بین آنچه می دانسته و عمل کرده و بین غیر آن. به علت عدم فرق در بناء عقلاء مذکور. در این حال، مجالی برای رجوع به اصول شرعیه یا عقلیه نیست. آری، اگر رجوع به اعلم از جهت حکم عقلی به تعیین، هنگام دوران بین آن و بین تخییر باشد، اصل شرعی وارد بر آنست. پس رجوع به اصل متقدم، متعین می شود...»^۱.

مقصود ایشان علیه السلام از اصل شرعی، استصحاب است و ورودش بر اصل تعیین، از این جهت است که استصحاب، اصل محرز و اصل تعیین، اصل غیر محرز است و اصل محرز، دائما رافع موضوع اصل غیر محرز می باشد. پس استصحاب، رافع - رفع تعبّدي - موضوع اصل تعیین یعنی شك است. به خلاف اصل تعیین که موضوع استصحاب یعنی شك مبنی بر یقین سابق را، رفع نمی کند و استصحاب و اصل تعیین متكافی نیستند تا تساقط کنند.

اینکه گفته شده: بین آن دو، سببیت و مسببیت است و برای آن استصحاب بر اصل تعیین مقدم شده، غیر واضح است؛ زیرا وحدت مجرا لازم است که بین عرش و فرش نیست. مانند اماره و اصل محرز. پس تقدّم آن، به سببیت مجرد نیست، بلکه برای تقدّم موضوعش است. فتأمل.

عقلاء - مانند شرع که سید عقلاست - امارات، اصول محرز و غیر محرزهای - آنطور که در بحث استصحاب اصول به تحقیق رسیده است - دارند. پس عقلاء بنایی

بر حجیت خبر ثقه، ظواهر به عنوان اماریت، بنایی بر فراغ و تجاوز، به عنوان اصل محرز و بنایی بر برائت در شک در تکلیف - کما اینکه مشهور است - و اشتغال در شک در مکلف به، به عنوان اصل عملی غیر محرز دارند. پس مجرد وجود بناء برای عقلاء، دلیل بر اماریت و تقدم بر اصول شرعیه و عقلیه نیست. بنابراین، بناء عقلاء بر تعیین رجوع به اعلم، از باب مبرئیت مسلم غیر عالم است و از باب اصالت تعیین می باشد و اصلی عملی است نه اماره. لذا احراز اینکه بناء عقلاء به نحو اماریت و کاشفیت است لازم می باشد تا بر اصول شرعیه و عقلیه مقدم باشد. فتأمل.

المستمسك بر آنچه در التنقیح می باشد، موافقت کرده است، آنجا که می فرماید:

«اگر اعلمیت یکی از آن دو را بدانیم، متعین رجوع به اعلم است؛ چه میّت باشد چه حیّ ... سیره عقلاء بر رجوع به اعلم از متعارضین جاری شده است؛ بدون فرق بین اعلم حیّ و میّت و شریعت مقدس هم از آن نهی نکرده است. بنابراین، در مقام چاره‌ای جز تفصیل بین اینکه میّت، اعلم از حیّ باشد، پس بقاء بر تقلیدش واجب است و اینکه حیّ اعلم باشد، پس بقاء بر تقلید میّت، جائز نباشد، نیست»^۱.

ایرادات

ایراد اول

لیکن بر آنچه گفتیم، ایراداتی وارد است:

اشکال و نقاشی که در استقرار بناء عقلاء بر لزوم و حتمیت تقلید اعلم در مقابل احسنیت و افضلیت لا اقتضائی است، مانند خبر حسّی که در مراجعه اوثق و اضبط در

آن، به نحو افضلیت - نه لزومی که مستلزم عدم حجیت ضابط و ثقه در حسیات است - اشکالی وجود ندارد. بحث آن به طور مفصل، در شرح مسأله دوازدهم - ان شاء الله - خواهد آمد.

ایراد دوم

بناء عقلاء به تنهایی، طریقی شرعی تأسیس نمی‌کند الا زمانی که از آنچه از شرع رسیده، احتمال رادعیت از آن بناء نباشد یا عدم اعتناء به آن بناء، از طرف شرع احتمال رود. شاید اطلاقات تقلید، برای نهی از التزام این بناء یا عدم عادت به آن و لزومش، کافی باشد. همانطور که - ان شاء الله - می‌آید و نیز بیان توقف حجیت اطلاق بر عدم احتمال قرینیت موجود، بحث خواهد شد و اینکه آیا قرینیت بناء عقلاء احتمال می‌رود یا نه؟

این، با آنچه بر آن تسالم کرده‌اند و ما چندین بار گفته‌ایم منافات ندارد: راه‌های اطاعت و معصیت، عقلانی است و به امضاء شرع احتیاج ندارد. لیکن این، غیر از نهی شرعی یا احتمال رادعیت در آنچه در شرع موجود می‌باشد، است.

ایراد سوم

این اطلاق برای وجوب تقلید اعلم (حیّ یا میّت)، باید تقیید شود - که در آینده ان شاء الله می‌آید - و در التقیح مقیّد شده است به اینکه: اعلم و غیر اعلم در فتوا، موافق نباشند و الا استناد به غیر اعلم، مانند استناد به اعلم، مجزی و یکسان است؛ زیرا استناد خاص - بما هو استناد - مانند ما نحن فیه موضوعیت ندارد.

ایراد چهارم

اینکه مرجع در هنگام دوران بین تعیین و تخییر، مطلقاً تعیین باشد، محلّ کلام و نقاش طولانی و مبنی بر این است که: تعیین قید زائد است یا تخییر، تا با اصل عدم، نفی شود که به مناسبت بحث از آن - ان شاء الله - می آید.

در هر صورت: بازگشت این قول، به وجوب تقلید اعلم است مطلقاً و از آن، صورت تقلید ابتدایی میّت اعلم، از جهت اجماع ادعایی بر حرمتش - در نزد کسی که معتقد به حجیت مثل این اجماع است - استثنا شده است. اما گروهی از متأخرین که در اجماع، به مجرد احتمال استنادش، خدشه می کنند، چگونه تقلید ابتدایی اعلم را با عدم تفریق عقلاء بین حیّ و میّت و ابتدا و استمرار، تحریم می کنند؟ فتأمل.

اما تخییر بین بقاء و عدول به حیّ با تساوی: واضح است که به دلیل عدم وجود الزام کننده برای این و آن است. پس تخییر عقلی، بین دو حجت می باشد و اینکه بعضی احتمال داده اند که تخییر شرعی باشد؛ زیرا مقتضای آنچه از ادله شرعی استفاده می شود، عدم تعیین است، وجهش واضح نیست. به این علت که - علاوه بر اینکه با این تقریر می توان همه انواع تخییر را در شرعی جمع کرد؛ زیرا در نتیجه به عدم تعیین شارع منتهی می شود - ظاهراً قوم توافق کرده اند که آنچه الفاظ ادله - به لحاظ معانیشان - در آن ظاهر می باشد، شرعی - چه تخییر و یا غیر آن - و آنچه از لوازم، ملازمات، ملزومات آنها و مانند آن می باشد را، عقلی بنامند. ما نحن فیه از مورد دوم است؛ زیرا مثل انطباق کلی بر مصادیقش می باشد و الامر سهل.

سید حکیم رحمته الله در حاشیه عروه و دیگران اضافه کرده اند: عدول با تساوی، اولی و احوط است و آن خروج از مخالفت قائلین به حرمت بقاء و برای عدم عادت به قول به

حرمت مطلق عدول یا احتمال شمولش برای عدول از میّت به حیّ است. این در صورتی که اعلمیت یا تساوی را بداند، ولی اگر یکی را نداند و شک کند، ان شاء الله تفصیل کلام در آن، در مسأله تقلید اعلم خواهد آمد.

بقاء بر تقلید میت

المسألة ۹: «الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يجوز تقليد الميت

ابتداء»^۱.

.....

با توجه به ملاک اولیه در مسأله تقلید که رجوع جاهل به عالم، با قیودی که شارع مقدس اضافه یا کم کرده است می‌باشد، آیا ادله تقلید برگرفته از آیات و روایات، شامل همه فقهاء می‌شود یا خیر؟ البته این مسأله، در آینده به تفصیل مطرح خواهد شد.

اگر ما گفتیم تقلید اعلم واجب است و اعلمیت شخص «لأعلميته أو أوعيته أو غیر ذلك» بدون ضرر و حرج محرز بود، معنایش اینست که شارع و عقلاء تنها یک نفر را معین کرده‌اند و تقلید از غیر او جایز نیست؛ که این فرع از محل کلام خارج است.

بلکه صحبت در جایی است که فقهای دیگر هم جائز تقلید هستند و ملاک این استدلال برای عدم جواز بقاء هم این نیست که مجتهد زنده، اعلم است یا میت؟ بلکه ملاک مسأله اختلاف فتوا و علم اجمالی می‌باشد.

تبیین محل بحث

این فرع که از مباحث مهم و محل ابتلای بسیار است، پیرامون این استدلال است که مجتهد زنده، علم اجمالی دارد که با مجتهد میت اختلاف فتوا دارد. آنگاه با وجود این اختلاف، فتوا می‌دهد که: «يجوز البقاء» که لازمه جواز بقاء به صورت مطلق، جواز بقاء در همه مسائل می‌باشد. لذا در این صورت مثلاً ترك الإستعانه بالصبر، یک تسبیح در رکعت سوم و چهارم، یک بار شستن با آب قلیل و ... جائز می‌باشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵.

بنابراین، صحبت بر سر این نیست که آیا آن فقیه، اعلم است یا این فقیه یا جهات دیگر مرجحات الزامیه، بلکه صحبت بر سر اینست که با وجود اختلاف اجمالی در فتوای دو مجتهد، چگونه مجتهد زنده می‌تواند مطلقاً حکم به جواز تقلید بدهد؟

مثال دیگر: اگر شخص عامی به مجتهد رجوع کند و بگوید: بنابر نظر شما، آیا در رکعت سوم و چهارم باید سه تسبیح گفته شود، یا یکی کافی نیست؟ و آیا شما، خمس در هدیه را واجب می‌دانید - در حالی که مجتهد دیگر خمس در هدیه را واجب نمی‌داند - و آیا این مجتهد می‌تواند بگوید: خمس بنابر فتوای آن مجتهد دیگر واجب نیست؟

گاهی مجتهد، علم به بطلان فتوای فقیه دیگر دارد که از محل کلام بیرون است. چون همیشه، مباحث - خصوصاً مباحث اجتهادی - مربوط به جایی است که علم نباشد و یا ظرفاً و موضوعاً شک داشته باشد. یا در همین مثال خمس، فقیهی استدلال کرده که دلیل خمس می‌گوید «غنمتم من شیء»، یعنی باید غنیمت باشد تا خمس واجب شود و غنیمت، نیازمند نوعی زحمت و انجام دادن کاری است و کسی که هدیه‌ای به دست می‌آورد، زحمتی را متحمل نشده است. اما فقیه دیگر بنابر اصالة الخمس، خمس را در هدیه واجب می‌داند. حال آیا این فقیه که علم به بطلان ندارد و برایش حجت نیست و به اصل، عمل کرده، می‌تواند فتوای آن فقیه دیگر را نقض کند؟ آری، اگر علم باشد بحثی در آن نیست. غالب فقهاء در غالب مسائل اطمینان شخصی ندارند. یعنی برداشتشان اینست که بنای عقلاء می‌باشد. مثلاً صاحب التنقیح تصریح می‌کند که در قول ثقه، فرقی بین حکم و موضوع نیست و قول ثقه در موضوعات هم حجت است. در حالی که مشهور متأخرین بین این دو فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند: اینکه در احکام، بنای عقلاء حجت است، روشن می‌باشد ولی در

موضوعات، حجیت بنای عقلاء معلوم نیست و این عدم وضوح، یعنی نزد ایشان حجیت نیست و اصل، عدم حجیت است.

پس مسأله، بنابر اطمینان شخصی یعنی علم - نه اطمینان نوعی - است و بحثی در آن نمی‌باشد.

دو مثال

برای روشن شدن مطلب دو مثال عرض می‌شود:

۱. مسأله مفصلی است که مورد بحث بسیار می‌باشد و در مسأله چهل و سوم باب تقلید عروه به تفصیل بیان خواهد شد. ایشان می‌فرماید:

«من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء»^۱.

مسأله گوی آیت الله بروجردی در مشهد بر روی منبر مسأله را به طور قاطع بیان می‌کرد. ولی وقتی پیش آقای بروجردی می‌آمدند و همان مسأله را می‌پرسیدند، ایشان قدری تأمل می‌کردند و علی الأحوط فتوا می‌دادند. یعنی شخص عالم، چون توسعه علمی دارد زود به اطمینان شخصی نمی‌رسد؛ طریق علمی دارد ولی علم نیست و معلوم الحجیه می‌باشد.

مثلاً درباره معلی بن خنیس گفته‌اند: «فاضل» که مشخص نیست این توثیق باشد و شاید اشاره به علمش باشد. ولی دیگری می‌گوید: فاضل، ظهور عقلایی دارد که آدم خوبی است و فضل شرعی - و نه فقط فضل تکوینی - است. یعنی بر اساس نفهمیدن، به اصل عدم حجیت قولش و اصل عدم اطلاق عمل می‌کند که بسیاری از

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۶.

مسائل از این قبیل می‌باشد. به دیگر سخن، علم که مرتبه نازله اطمینان شخصی است برای فقیه حاصل نمی‌شود. بلکه اطمینان نوعی و علمی است، نه علم.

۲. مسأله‌ای در نماز جماعت است که اگرچه مشهور است، ولی محل کلام است و بعضی علی‌الاحوط و جوبی به خلاف حکم کرده‌اند و آن اینکه: آیا امام جماعت باید عادل باشد یا اینکه مأموم او را عادل بداند؟ مشهور بر این عقیده‌اند که عدالت در امام جماعت شرط نیست و مأموم باید او را عادل بداند یعنی مسأله اصلا در مقام ثبوت نیست، بلکه در مقام اثبات است. مثلا زید نه تنها خود را عادل نمی‌داند بلکه به عکس، خود را فاسق قطعی می‌داند. حال اگر عده‌ای بخواهند به او اقتدا کنند، آیا جائز است قبول کند یا نه؟ مشهور می‌گویند جائز است چون شارع به او دستور نداده که اگر عادل نیستی امام جماعت نشو، لذا اصل، عدم لزوم است.

آنچه در باب جماعت آمده اینست که: «لَا تُصَلِّ خَلْفَ أَحَدٍ إِلَّا خَلْفَ رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا مَنْ تَقَىٰ بَدِينِهِ وَ وَّرَعَهُ وَ آخَرَ تَقَىٰ سَيْفَهُ وَ سَطْوَتَهُ»^۱ یعنی تقیه. به مأموم گفته‌اند پشت سر کسی که می‌دانی عادل است، نماز بخوان ولی به امام نگفته‌اند وقتی عادل هستی امامت بکن. در اینجا تنها یک روایت است و آن هم مرسله می‌باشد که هم فاقد سند است و هم دلالتش تام نمی‌باشد.

حضرت فرمود: «إِنْ كَانَ الَّذِي يُؤْمُهُمْ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ طَلِبَةٌ فَلْيُفْعَلْ»^۲؛ که گذشته از اشکال سندی؛ در معنای «طلبه» نیز اختلاف است که آیا به معنای معصیت

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۸۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۱۷.

است یا معصیت موجب حدّ است؟ برخی گفته‌اند: یعنی معصیت موجب حدّ طلبکار است و نه مطلق معصیت. ولی مشهور به این روایت عمل نکرده‌اند. بنابراین اگر شخص عادل نیست، تصدّی امامت جائز است و اظهار عدم عدالت لازم نیست، بلکه اظهار عدم عدالت شبهه اقرار به معصیت در مقابل غیر خدا و معصومین را هم لازم می‌آورد.

بازگشت به مسأله

حال مانند این مثال در باب مراجع تقلید هم مطرح است - اگرچه ندیده‌ام کسی این فرع را مطرح کرده باشد - و آن اینکه: فقیه محقّقی است که قدرت استنباط احکام را دارد ولی خود را فاسق می‌داند و واقعا هم چنین است، آیا بر این شخص تصدّی منصب افتاء حرام است؟^۱ در دو مورد عدم اجتهاد و اثنا عشری بودن، درست است. چون در اولی، حکم بغیر ما انزل الله کرده است - ما انزل الله اثباتی و ظاهری نه واقعی - و در دومی ادله خاصه داریم که غیر اثنا عشری از زیدی و طوایف مخالفین، اهلیت افتاء ندارند.

اما بحث بر سر اینست که فقیهی، قدرت استنباط دارد، ولی خود را فاسق می‌داند. از طرف دیگر به مقلّد (به کسر لام) گفته‌اند: از عادل تقلید کن ولی به مجتهد نگفته‌اند: اگر عادل، مقلّد (به فتح لام) باش. یا نظیر جایی که شخص عادل نیست ولی او را عادل می‌دانند و به او می‌گویند: بیا شاهد طلاق باش که در اینجا امتناع لازم نیست.

۱. در آینده، مسأله‌ای خواهد آمد با این عنوان «من لیس أهلاً للفتوی یحرم علیه الإفتاء» (العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۶، مسأله ۴۳).

بررسی دلیل جواز افتاء

روی همان ملاکی که مشهور در نماز جماعت گفته‌اند که «یشترط فی الإمام الجماعة أمور: ... العدالة» که از این شرط نمی‌توانیم استفاده کنیم که شرط مأموم و امام است، بلکه تنها مختص به مأموم می‌باشد.

حال در باب نقل فتوا، دو مجتهد را در نظر می‌گیریم. به عنوان مثال، یکی میرزای قمی و دیگری صاحب ریاض است که یا اعلمیتی در بین نیست، یا اعلمیت محرز نیست، یا مشکوک است، یا هر کدام در بُعدی اعلم هستند که در نتیجه اعلم علی نحو مطلق نیست.

فتوای میرزای قمی در کشمشی که می‌جوشد اینست که حرام و نجس می‌باشد. ولی فتوای صاحب ریاض طهارت و حلیت است. اگر کسی از میرزای قمی درباره غذایی که در آن کشمش است و جوشیده، سؤال کند، آیا میرزا می‌تواند فتوای صاحب ریاض را نقل کند؟ اگر این کار حرام است، دلیلش چیست؟

دلیلش اینست که حکم الله را در حرمت و نجاست کشمش می‌بیند. گاهی مجتهد علم دارد که این، حکم خداوند است، که جائز نیست. ولی گاهی ادله طهارت برایش روشن نیست. دلیل طهارت اینست که استصحاب، موضوعش دو تا شده، پس استصحاب جاری نیست. کسی که می‌گوید نجس است، قائل به جریان استصحاب تعلیقی - از باب حجج و نه علم به واقعیت - است. ولی کسی که قائل به طهارت است، استصحاب تعلیقی را درست نمی‌داند. مجتهدی که آن را حجت می‌داند و این را حجت نمی‌داند، آیا چون آن را خلاف واقع می‌داند؟ آیا اطمینان شخصی دارد که حجت نیست؟

اگر علم یا اطمینان شخصی دارد که خلاف حجیت است، بحثی نیست. اما در مسأله حجج، اگر آیات و روایات و ادله جواز تقلید هر دو مجتهد را جواز تقلید می‌دانند، مقلد می‌تواند از هر کدام که خواست تقلید کند. مجتهد هم اگر می‌داند که این شخص مقلد اوست، می‌تواند فتوایش را بگوید، ولی اگر می‌داند که مقلد دیگری است، یا شک دارد که آیا مقلد اوست یا نه، جواز نیست که فتوای خودش را مطرح کند؛ زیرا اغراء به جهل و خلاف واقع است.

به عبارت دیگر: اگر کسی بما هو، جواز تقلید بود و نظر مجتهد دیگر برخلاف برداشت او از ادله شرعیه بود، آیا این، سبب عدم جواز ارشاد جاهل به تقلید او می‌شود یا نه؟ یعنی امر، بین اعلمیت و غیر اعلمیت دو مجتهد دائر نیست تا تقلید غیر اعلم جواز نباشد. بلکه صحبت بر سر اینست که این مجتهد علم اجمالی بلکه تفصیلی دارد که برخی فتاوی آن مجتهد، خلاف حدس و اجتهاد او از واقع است. در این صورت ارجاع عامی به تقلید آن مجتهد، آیا اغراء به جهل است یا نه؟

اگر ادله جواز تقلید همچون آیات و روایات و بنای عقلاء - مثلاً - پنج مجتهد را جواز تقلید دانستند و عامی از یکی از این پنج نفر پرسید که از چه کسی تقلید کنم؟ آیا می‌تواند - با اینکه از نظر مبنا با دیگری اختلاف دارد - بگوید از یکی از این چهار نفر تقلید کن؟ و آیا این اغراء به جهل نیست؟

قاعده اینست که اگر ادله شامل آن می‌شود و اختلافی نیست. آری، در صورت علم به بطلان مسأله، استثنا می‌شود. مثلاً شخصی خدمت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف رسیده و حضرت فلان مسأله را خلاف حکم الله واقعی دانستند و اتفاقاً فتوای آن مجتهد نیز همین مورد خلاف حکم الله واقعی است، مسلماً در

صورت سؤال عامی، ارجاع او به آن مجتهد جائز نیست. یا مثلاً حاکم، حکم کرد که فردا اول شوال است و شما علم به اشتباه بودن حکم حاکم دارید، قطعاً حکم حاکم بر شما واقع نمی‌شود و خوردن روزه وجهی ندارد. یا حاکم شرع بر اساس شهادت دو نفر، به قضیه‌ای حکم داد و شما علم به فسق آن دو نفر دارید، مسلماً این حکم بر شما حجیت ندارد و جائز الاتباع نیست.

البته نه در موردی که حسن ظاهر موضوع عدالت باشد، بلکه بنابر اینکه حسن ظاهر، طریق به عدالت است. یعنی گاهی می‌گوییم، عدالت همین حسن ظاهر است که در روایت آمده «أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ»^۱؛ ساطر بودن، عدالت است نه اینکه در واقع آدم خوبی باشد. حتی اگر در واقع افسق فساق هم باشد، اشکالی ندارد. اما اگر مانند مشهور گفتیم که حسن ظاهر طریق و کاشف از عدالت است و شما می‌دانید که این شخص عادل نیست و حاکم بر اساس شهادت او حکم داده است، این حکم برای شما حجیت ندارد و بنابر مشهور اصلاً جائز الاتباع نیست.

لذا احتمالات مهم مثل دماء و قتل، تخصصاً خارج هستند که مثل لا ضرر با اینکه استفاده عموم از آن می‌شود، اما هیچ فقیهی به عموم لا ضرر تمسک نکرده است تا هر واجب و حرامی را به جهت ضرر، رفع کند. پس اگر بنابر استثنائات باشد، شامل جواز تقلید از میت هم می‌شود.

حاصل اینکه اگر مجتهدی بما هو، جائز التقلید است و مجتهد دیگر حدسش در موردی با او مخالف است، آیا می‌تواند - حیاً یا میتاً - به او ارجاع دهد؟ قاعده اینست

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۸.

که اشکال ندارد، مگر در جایی که علم دارد که مسلماً - حتی در صورت اعلمیت - حجیت ندارد.

اگر شخصی غیر اعلم است و تقلید اعلم را بلا اشکال واجب تعیینی می‌داند و اعلم فتوایش اینست که یک تسبیح در رکعت سوم و چهارم کافی است و غیر اعلم در این مسأله خاص، علم قطعی دارد که یک تسبیح کافی نیست، در اینجا جائز نیست که مقلد را به تقلید آن اعلم ارجاع دهد.

یا مثلاً سؤال می‌شود که آیا با عرق جنب از حرام می‌توان نماز خواند؟ یک روایت دارد که حضرت می‌فرمایند: «فَلَا تُصَلِّ فِيهِ»^۱. فقهاء از این عبارت، دو برداشت داشته‌اند. گروهی گفته‌اند که نجس نیست ولی نمی‌تواند نماز بخواند. عده‌ای گفته‌اند ظهور در نجاست دارد و الا با وجود عرق پاک، که نماز خواندن اشکالی ندارد. آنگاه بر این مسأله، مسائلی مترتب می‌شود. مثل اینکه اگر بگوییم نجس است، نمی‌تواند در آب گرم غسل کند؛ زیرا هر لحظه از بدنش عرق می‌آید و بدن هنگام غسل باید طاهر باشد.

حال آیا از این دو فقیه که یکی استظهار نجاست کرده و دیگری طهارت، یکی می‌تواند مقلدش را به فقیه دیگر ارجاع دهد؟

دلیل دیگری - که مکرر گفته‌اند - اینست که بقاء بر تقلید میت جائز نیست؛ چرا که اگر بنا بر جواز تقلید میت باشد، ممکن است همه تقلید بر میت را جائز بدانند و چند صد سال بگذرد و کل شیعه - مثلاً - بر تقلید شیخ انصاری باقی بمانند و این، خلاف ضرورت مذهب است.

ولی به نظر می‌رسد این حرف - با اینکه آن را جزء ادله ذکر کرده‌اند و برخی از متأخرین بر آن تأکید دارند - تام نیست؛ چرا که:

اولاً: این سخن در تقلید ابتدایی است، نه در بقاء بر تقلید میت. یعنی اگر فقیهی فتوا داد که تقلید ابتدایی جائز است، این سخن صحیح است اما اگر تقلید ابتدایی را جائز نمی‌داند، ولی بقاء بر تقلید میت را جائز می‌داند، خلاف ضرورت مذهب لازم نمی‌آید، ثانیاً: همین اشکال نقضاً بر کسانی که تقلید اعلم را واجب می‌دانند و می‌گویند: اگر از دنیا رفت و اعلم از زندگان بود بقاء بر او واجب است، وارد می‌شود. به جهت اینکه، کسانی که قائل به وجوب تقلید اعلم هستند، در نهایت به تقلید کل شیعه از یک نفر منجر می‌شود،

ثالثاً: اصلاً خلاف ضرورت مذهب لازم نمی‌آید؛ چرا که این اشکال در جایی پیش می‌آید که میت تمام جهات فضیلت و اولویت را منحصر در خود داشته باشد. چون در میان فقهاء، برخی تقلید اعلم و برخی تقلید اوع، را واجب می‌دانند و عده‌ای صحبت از شخصی که دقت نظر بیشتری دارد، یا شخصی که سرعت انتقالش بیشتر است را مطرح کرده‌اند.

حال اشکال در جایی است که میتی همه جهات فضیلت (اعلمیت، اورعیت، دقت نظر، سرعت انتقال) را با هم دارا باشد و غالباً چنین فرضی در خارج محقق نمی‌شود، رابعاً: بر فرض هم که باشد، چرا خلاف ضرورت مذهب لازم بیاید و چه تالی فاسدی دارد؟ یعنی واقعا مرجعی - مثل شیخ مفید - را پیدا کردیم که فقهای بعد از او، هیچکدام از او افضل نبودند.

همیشه مجتهدین مختلف و متنوعی بوده‌اند که درجات علمی‌شان با هم تفاوت داشته است و چه بسا گاهی زندگان از اموات - ولو اساتیدشان باشند - عالم‌تر بوده‌اند.

تقلید میت بین دو مسأله بقاء و ابتداء^۱

اقوا جواز بقاء بر تقلید مرجع میت است و تقلید ابتدایی میت، جائز نیست. اقوال فقهاء در دو مسأله جواز بقاء و جواز تقلید ابتدایی، مختلف است. از جایی که، در اینجا تفصیلاتی که به یکی - و نه دیگری - اختصاص دارد، لذا باید دو مسأله را جدا کنیم تا اشتباه نشوند و اگرچه دلیل و قول از بعضی، در آن دو - احياناً - یکی است. بعضی، در بحث دو مسأله، مسأله ابتدایی را بر استمراری، مقدم کرده‌اند و بعضی به عکس و برای هر کدام، وجه مقرب و مبعدي است؛ زیرا با قول به عدم جواز بقاء، مجالی برای بحث تقلید ابتدایی - به علت بطلانش به طریق اولی - باقی نمی‌ماند و با قول به جواز ابتدایی، مجالی برای بحث از بقاء - به علت صحتش به طریق اولی - نیست. ما از کسانی که مسأله بقاء را به سبب تقدیم یکی از دو فرع بحث، بر دیگری و اختیار جواز بقاء - موافق با مشهور متأخرین - مقدم داشتند، پیروی می‌کنیم و الامر سهل.

مسأله اول: بقاء بر تقلید میت و اقوال آن

این مسأله پیرامون بقاء بر تقلید میت است که در آن اقوال و تفصیلات ذیل می‌باشد:

قول اول

جواز مطلق که قائلین به آن، مصنف و همه کسانی می‌باشند که در اینجا حاشیه ندارند؛ مانند محقق عراقی، پسر عموی ما، اصفهانی، مرحوم والد و اخوی و برخی دیگر از معاصرین. در رسائل ابن الحاج کلباسی آن را از بعضی متأخرین نقل کرده

۱. بیان الفقه، ج ۱، ص ۲۰۸ - ۲۱۰ (ترجمه)

است و سید صدر می‌فرماید: «آن قریب است». شیخ زین العابدین مازندارانی در رساله فارسی خود بدان قائل شده است.

قول دوم

و جوب بقاء مطلقاً. صاحب ضوابط این قول را اختیار کرده است و ابن الحاج کلباسی در رسائل خود از والد و استادش و علامه نجفی - که شاید مراد کاشف الغطاء باشد - نقل کرده است. نیز، شریف العلماء در تقریر درس اصولش بدان تصریح نموده است.^۱

قول سوم

عدم جواز مطلقاً. آن را ابن الحاج کلباسی از محقق کرکی، وحید بهبهانی، سید سند نجفی و سید سند العلی نقل کرده و می‌گوید: «بعضی اعلام این قول را نصرت کرده‌اند». مراد ایشان از سید نجفی، سید بحر العلوم است.

نیز، شیخ انصاری در رساله فارسی منسوب به او، بدان تصریح کرده است و ظاهر مجدد شیرازی و آخوند - به دلیل سکوتشان بر متن - و صریح کفایه و تصریح ایشان در حاشیه رساله مجدد شیرازی و رساله فارسیش به نام مجمع المسائل و صریح سید محمد باقر شفتی صاحب مطلع الانوار می‌باشد. در رساله سوال و جواب نیز از وحید بهبهانی، سید بحر العلوم نقل شده و صریح یا ظاهر بسیاری از بزرگان و اعلام دیگر می‌باشد.

از جمله کسانی که بر عروه حاشیه زده‌اند، محققان نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی و حسینان بروجردی - در تعلیقه اولش - و قمی به این قول تمایل دارند.

۱. تقریر بحث شریف العلماء (ع)، ج ۲، ص ۳۸۸.

همچنین، سید محمد تقی خوانساری و سید شاهرودی در حواشی خود بر عروه، آن را اختیار کرده‌اند. نیز، شیخ محمد حسین اصفهانی در رساله خود به نام الوسيلة و در حاشیه‌اش بر کفایه شیخ خود مرحوم آخوند، به نام نهاية الدراية و بسیاری دیگر از قائلین آن هستند.

قول چهارم

قول چهارم، تفصیل است که اگر میت اعلم از حی است يجب البقاء و اگر حی اعلم است يجب العدول و اگر متساویان هستند، مخیر است.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک^۱ و صاحب التقیح^۲، قائل به این قول شده‌اند. آقای حکیم، به بنای عقلاء استدلال کرده‌اند و تنها دلیلشان اینست که عقلاء در صورت وجود اعلم و عالم، برای تقلید از عالم طریقت نمی‌بینند. لذا این بنای عقلاء، مجالی برای استصحاب جواز تقلید باقی نمی‌گذارد. اما اگر در تقلید اعلم بر اساس اصل تعیین، تقلید اعلم را لازم دانستیم، تعیین، اصلی عقلی و غیر محرز است و استصحاب که اصلی محرز است بر آن مقدم خواهد شد.

بررسی دو نکته، پیش از بیان تفصیل

پیش از بیان قول مرحوم آقای حکیم و صاحب التقیح که هر دو بنای عقلاء را ذکر کرده‌اند - با این تفاوت که صاحب التقیح مسأله را به صورت تعارض دو فتوا محصور کرده‌اند و آقای حکیم مطلق فرموده‌اند - بررسی دو نکته ضروری است.

۱. المستمسک، ج ۱، ص ۲۰.

۲. التقیح، ج ۱، ص ۱۱۴.

نکته اول

آیا بنای عقلاء، بنای تحصیلی عقلانی است یا بنای الزامی عقلانی؟ و به اصطلاح، اقتضائی است یا لا اقتضائی؟

درست است که عقلاء، اعلم را مقدم بر عالم می‌دانند، ولی آیا طریقت برای عالم با وجود اعلم را مسلوب می‌دانند یا رجوع به اعلم را بهتر می‌دانند؟ البته مدعا اینست که به نحو اقتضا، اعلم را مقدم می‌دانند. لذا بحث از بنای عقلاء - که در مسائل متعددی مطرح است - و تفصیلی که بحث مبتنی بر آنست و سپس تقلید اعلم، نیازمند بررسی است. یعنی آیا اصل، وجوب تقلید اعلم است که تقلید اعلم بهتر است یا تقلید از او واجب می‌باشد؟ یا با وجود عالم و اعلم و خبیر و اخیر، آیا عقلاء تنها برای اعلم طریقت می‌بینند یا این طریقت را برای هر دو قائل‌اند؟

مدعای صاحب جواهر - که زیاد بر آن اصرار دارند - و متقدمین و متأخرین از ایشان، اینست که عقلاء تقلید اعلم را به نحو لا اقتضا و نه به نحو اقتضا افضل می‌دانند نه لازم.

تنظیر به ثقہ و اوثق

مسأله اعلم، از جمله اخبار حدسی است و این مطلب درست مانند تنظیر به ثقہ و اوثق در اخبار حسّی است. در اخبار حسّی شکی نیست که ثقات در مقام ثبوت، مسلماً تفاوت دارند و در مقام اثبات در بسیاری از اوقات تفاضل بین می‌شود. یعنی در نقل خبر، یک راوی ثقہ است و آن دیگری اوثق، یکی ورع است و دیگری اورع، یکی ضابط است و دیگری اضبط.

در نقل حسّی آیا عقلاء ثقه، ضابط و احفظ را مسلوب الطریقیه می دانند و اوثق و اضبط و احفظ را طریقت منحصره می دانند یا نه افضل می دانند؟

فرض کنید شوهر زنی به سفر رفته و مدتی از او خبری نیست. کسانی (افراد ثقه‌ای) از آن شهر آمده و این زن از آن افراد جوئیای احوال شوهرش می‌شود که اگر مُرده، عده نگه دارد. در اینجا آنها یا می‌گویند شوهرش زنده است تا زن باقی بماند و یا می‌گویند نمی‌دانیم تا استصحاب کند. اگر در بین این افراد ثقه و اوثق است، آیا این زن اگر در صورت وجود اوثق و عدم وجود حرج و ضرر (عناوین ثانوی) از ثقه جویا شد و بنای بر آن گذاشت، عقلا می‌گویند کار اشتباهی کرده یا بهتر است پیش اوثق برود؟

لذا ابتدا مطلب را در باب اخبار حسّی بررسی کرده تا سپس ببینیم، آیا می‌توانیم جامعی بین اخبار حسّی و حدسی در مسأله بنای عقلاء به دست آوریم؟ البته در مسأله تعارض فرق می‌کند و حتی در تساوی هم اشکال کرده‌اند و گفته‌اند: ادله حجیت، متعارضین را نمی‌گیرد که در جای خود بحث می‌شود.

اگر این زن پیش ثقه رفت و او گفت شوهر تو مرده است و زن، عده نگه داشت و بعد از چهار ماه و ده روز هم ازدواج کرد و سپس شوهر سابقش پیدا شد و معلوم شد که ثقه اشتباه کرده است، یا دروغ گفته است، آیا عقلاء این زن را مذمت می‌کنند یا می‌گویند زن کار درستی انجام داده است؟ البته به شرط اینکه رجوع به ثقه، یا اوثق و ویژگی خاصی نداشته باشد و با قصد و غرضی نبوده باشد.

می‌گویند در زمان میرزا محمد تقی شیرازی، طبیبی در کربلا بود که می‌گفت: میرزای شیرازی در رساله‌اش نوشته رجوع به اعلم واجب است، ولی وقتی که مریض

می شود به عطار سر محل رجوع می کند، در حالی که من مسلماً اعلم از آن عطار هستم. حال فقیه و طبیب از آن جهت که هر دو از حدس، خبر می دهند فرق نمی کنند. البته برخی موارد، استثنا هستند. مثلاً امر فوق العاده‌ای است که حتی در شرعیات هم نمی شود به براءت و استصحاب تمسک کرد و کسانی که قائل به عدم فحص هستند در اینجا می گویند فحص لازم است. بلکه ما می خواهیم بما هو بگوئیم عقلاء در حسیات چه می کنند؟ برخی امور مهم هستند که اصول شرعی و عقلیه در آنها جاری نمی شود. مثلاً اگر من نمی دانم در همسایگی ام انسان زنده‌ای هست یا نه، نمی توانم استصحاب کرده و آن منزل را خراب کنم. چرا که اگر بعداً معلوم شد کسی بوده است، عقلاء ملامت می کنند و فقهاء می گویند در اینجا - با اینکه در موضوعات فحص لازم نیست - استصحاب جاری نمی شود. یعنی در مواردی بنای عقلاء بر احتیاط است.

اگر در اخبار حسیه گفتیم که عقلاء بین ثقه و اوثق فرق نمی گذارند، آنگاه همین را در اخبار حدسیه بررسی می کنیم. حدس بودن در اخبار حدسیه دو چیز و در اخبار حسیه یک چیز است. در اخبار حسیه واقعه‌ای در خارج بوده است و راوی آن را نقل می کند که اگر غیر ثقه باشد، به نقلش اطمینان نمی شود. برخلاف ثقه که نقلش مورد اطمینان است. اما در اخبار حدسیه، چه حکم شرعی باشد و چه غیر آن، راوی اعمال حدس کرده و با این حدس، خبر از واقع می دهد. می خواهیم ببینیم که در اعمال حدس که اضافه در خبر حسیه است، آیا عقلاء، عالم را لا طریق می دانند یا خیر؟

مدعای دو کتاب تنقیح و مستمسک همین است. با این تفاوت که مدعای تنقیح عند التعارض و مستمسک به صورت مطلق آورده است. لذا باید بررسی شود که آیا ما

نیز همین برداشت را داریم یا نه؟ البته بحث تفصیلی آن را صاحب عروه در ذیل مسأله ۱۲ مطرح می‌کنند.

نکته دوم

بخشی است که اگرچه در اصول و در باب استصحاب قدری مفصل مطرح شده است، ولی طرح آن در اینجا خالی از لطف نیست و آن اینک:

ما در شرح سه چیز داریم: یکی طرق و امارات که دو کلمه طرق و امارات، صرف اصطلاح هستند. یعنی کواشف از احکام را «طریق» و کواشف از موضوعات را «اماره» می‌نامند. مثلاً خبر ثقه طریق به واقع است و بنابر قول به حجیت قول ثقه مطلقاً، اماره به واقع می‌باشد. البته کاشفیت طرق و امارات، کاشفیت کامل (مانند علم) نیست، بلکه کاشفیت ناقصی است که شارع با جعل اعتبار، حجیت آن را امضاء کرده است.

مورد دومی که در شرح داریم، اصل محرز است که موضوع آن شک مبتنی بر یقین است. مثل استصحاب، قاعده فراغ و قاعده تجاوز که از آن به «عرش الاصول» هم تعبیر می‌شود. یعنی با وجود آن هیچ اصل دیگری، موضوع ندارد. هر چند موضوع استصحاب در حقیقت شک است، اما شکی که مسبوق به یقین بوده و شک محض نیست.

اصولی دیگری هم داریم به نام «اصول غیر محرز» که کل موضوع، شک است. یعنی وقتی شک در واقع دارید، واقع از شما مرتفع است. این سه، در شرح روایت دارند. یعنی هم اماره و استصحاب روایت دارند و هم روایت «رفع ما لا يعلمون» وارد شده است.

در نزد عقلاء نیز همین سه مورد است و اصلاً چون خود شارع، سید العقلاست و خواسته عقلاء را مورد خطاب قرار دهد، آن را سه قسم کرده است.

گاهی بنای عقلاء اماره نیست، بلکه در جاهایی بنای اماری دارد. یعنی بنایشان اینست که این شیء - مثلاً خبر ثقه - کاشف از واقع باشد. گاهی بنایشان بر اصل محرز است. یعنی در قاعده فراغ و تجاوز، اگر یک چیزی مال گذشته است و در آن شک کردند، به شک خود اعتنا نمی‌کنند. اصلاً برخی از اصول محرز شرعی را جماعتی از فقهاء، ارشاد به بنای عقلاء دانسته‌اند که حضرت فرمودند: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ»^۱. در اینجا حضرت نمی‌خواهند جعل مولوی بکنند، بلکه می‌خواهند بنای بناء عقلایی بکنند و همچنین در شک در الزام - در برائت - عده‌ای استدلال به بنای عقلاء کرده‌اند. نه اینکه بنای عقلاء معنایش اینست که شک در واقع کاشف از عدم واقع است.

پس این فرمایش آقای حکیم که فرمودند: «لا إشكال في بناء العقلاء على تعيين الرجوع إلى الأعم»^۲ مجمل است. گرچه مراد ایشان از بنای عقلاء مسلماً - با توجه به آنچه بعداً در مسأله دوران بین تعیین و تخییر مطرح کرده و فرموده‌اند، اصل علمی است - بنای کاشف از واقع و اماریت است. یعنی عقلاء اعلم را منحصرأ اماره می‌دانند و با وجود اعلم و عالم، برای اعلم منحصرأ طریقت و اماریت قائل هستند. اما باید ببینیم در خارج، بنای عقلاء بر اینکه اعلم را مقدم می‌دانند، از باب اینست که مسلماً به واقع اصابت می‌کند و مرجعش تعیین و تخییر است، یا از باب اماریت منحصره است؟ به عبارت دیگر به نظر می‌رسد، بنای عقلایی که ایشان در اینجا فرموده‌اند، همان تعیین و تخییر است. چون عقلاء هم تعیین و تخییر دارند و اگر امر دائر بین تعیین و

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۰.

تخیر شود، بنا را بر تعیین می‌گذارند. از سوی «بنا» مقوله‌ای نامعلوم است و ما باید با ارتکاز خود، ارتکاز عقلاء را به دست آوریم؛ چرا که «بنا» لفظ نیست که اطلاق داشته باشد. این بنای عقلانی آیا بر این مبناست که عالم هر چه دارد، اعلم هم همان را با زیادی دارد که دوران بین تعیین و تخیر می‌شود، یا با وجود اعلم، اصلاً عالم طریقت ندارد که اگر این باشد، اماره می‌شود؟ یعنی عقلاء وقتی دنبال اعلم می‌روند، می‌بینند که فراغ ذمه در آن اشد و اقوا و احسن است که دوران بین تعیین و تخیر است که به نظر از این باب است.

بنابراین، فرمایش آقای حکیم که فرموده‌اند: «بنای عقلاء» دارای اجمال و نامفهوم است و همانطور که گفتیم، بنای عقلاء به سه نحو است و باید ببینیم منظور ایشان بنابر کدام قسم است. اگر بنابر اماریت باشد - همانطور که فرمودند - مقدم بر استصحاب است؛ زیرا اماره است و استصحاب اصل محرز می‌باشد. اما اگر بنای عقلاء، برای اطمینان بیشتر و ابراء ذمه بهتر و مسلم‌تر است، استصحاب مقدم می‌باشد. لذا اینطور نیست که بناهای عقلاء همیشه مقدم بر اصول محرز و حتی غیر محرز باشند. این دو نکته مهمی بود که پیرو فرمایش آقای حکیم است و هر دو قابل تأمل بوده و کمتر مطرح شده است و به نظر می‌رسد، نقطه استدلال در اینجا باشد.

بررسی عبارت التنقیح

عبارت تنقیح را جهت بررسی اصل مطلب می‌آوریم.

«إذا علمنا أعلمية أحدهما فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحي» بعد در بیان دلیل می‌فرماید: «أن السيرة العقلية قد جرت على الرجوع إلى الأعلم من المتعارضين». که «من متعارضين» در

فرمایش آقای حکیم نبود. «بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحي و الميت و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة إذا لا مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقلیده و ما إذا كان الأعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقلید الميت».^۱

موضوع مطلب را علم به اعلمیت یکی از دو نفر قرار داده اند، که اگر علمی در کار نیست، یا احتمال اعلمیت در هر دو طرف (حی و میت) داده می شود، یا اینکه اعمالیت را تبعیضیه احتمال می دهد و یا می داند یعنی مثلاً یکی در عبادات و دیگری در معاملات اعلم است.

بحثی است که در کتب فقهی کمتر به آن پرداخته شده و تفصیل آن در بحث اعلم خواهد آمد و آن اینکه اگر مجتهدی در بخشی از فقه و دیگری در بخش دیگر اعلم است، بنابر تقلید اعلم، آیا تبعیض واجب است؟

حال در این بحث، موضوع اینست که اگر به اعلمیت یک نفر علم پیدا کردیم، در چنین جایی ادعا شده است که بنای عقلاء بر تقلید اعلم است و ردعی هم از شارع نرسیده است.

چند مطلب

یکی در مورد اصل این بنا که بنای عقلاء بر تعیین، یعنی عدم حجیت قول غیر اعلم است. بدین معنا که آن دیگری حجت نیست. این نکته مربوط به اینجا نیست و در «جواز تقلید اعلم» مطرح می شود.

۱. التنقیح في شرح العروة الوثقى (الإجتهاد و التقليد)، ص ۱۱۴.

اما در قول چهارم تفصیل قائل شدند بین اینکه در بقاء بر تقلید بر میت، اگر میت اعلم باشد، بقاء واجب است و اگر حی اعلم باشد، عدول واجب و بقاء حرام است. سؤال اینست که در اینجا که فرموده‌اند: «و لم یردع عنها فی الشریعة المقدسة» باید ردع احراز شود یا احتمال رادعیت کافی است؟

بحث سیالی در اصول و چند جای فقه، مانند وضو و غسل، مطرح شده است با عنوان: «شک در وجود قرینه، یا شک در قرینه موجود» و از قدیم تا به امروز محل خلاف بوده است. مثلاً شخص می‌خواهد غسل کند و نمی‌داند آیا بر پیشش خون هست یا نه؟ یعنی در وجود مانع، شک دارد. اما گاهی می‌داند که خون هست ولی نمی‌داند که آیا مانع وصول آب هست یا نه؟

در قرینه هم به جهت وحدت ملاک، همین بحث هست. گاهی مولا لفظی را گفته است که ظهور در وجوب دارد و شخص نمی‌داند که آیا قرینه‌ای بر خلاف این وجوب هست یا نه؟ این شک در وجود قرینه است. اما گاهی روایتی است که نمی‌داند آیا صلاحیت دارد قرینه برخلاف باشد یا نه؟

حال می‌گوییم، ما در باب تقلید، اطلاعاتی داریم که در گذشته بحث آن مطرح شد و عرض کردیم که برخی از فقهاء متأخر و متقدم (متأخرین بیشتر) اصل اطلاعات کتابی و روایی را انکار کرده‌اند. لذا «فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ»^۱ برای اصل جواز تقلید در مقابل حرام بودن آن است و اطلاق ندارد و در مقام بیان نیست. اما بر مبنای اینکه ما در باب تقلید، اطلاعات داشته باشیم، آیا اطلاق یا عمومی که در «من» موصوله

موجود در روایت^۱ است، صلاحیت قرینه واقع شدن بر ضد این بنای عقلاء - بر فرض وجود بنا - را دارد؟

یعنی بنای عقلاء بر اینست که از بین دو خبیر، به اعلم رجوع کنند و با وجود اعلم برای عالم، طریقت و حجیت قائل نیستند.

دلیل مطلب، روایتی - علی نحو المطلق است و اطلاق هم حجت می باشد - است که می گوید به فقیه متقی رجوع شود. اگرچه عبارت «فقیه متقی» در روایت نیامده است، ولی عبارت «صَائِنًا لِنَفْسِهِ»، بنابر مشهور، یعنی فقیه متقی که این اطلاق می گوید: آن بنای عقلاء که اعلم را تعیین می کند، تعیین ندارد.

اما کسانی که اطلاق را رد کرده اند، گفته اند: اطلاق، دلیل لفظی است و سیره عقلاء در دلیل شرعی به کار ما نمی آید. ما باید امضاء شرعی برای سیره عقلاء داشته باشیم و ردعی نشده باشد. آیا اطلاق لفظ، طریقی عقلایی برای کشف مراد مولاست؟ اطلاق یعنی اراده استعمالیه، آیا اراده استعمالیه، طریق عقلایی بر کشف اراده جدیه نیست؟ لذا آقایان وقتی اطلاق را نپذیرفتند، گفتند: «لم یردع عنها فی الشریعة المقدسة» چون آیات و روایات تقلید، اطلاقی ندارد و چون اطلاقی ندارد، ردعی نیست. اما اگر اطلاق داشته باشد، اطلاق در مقام تنجیز و اعدار به منزله تصریح به طرفین است. یعنی اگر مولا می فرمود: «بر تو جائز است که از فقیه عادل تقلید کنی، چه اعلم باشد و چه غیر اعلم» اطلاق در مقام تنجیز و اعدار در حکم اینست که تصریح کرده باشد. این اطلاق هم، اطلاق در لفظ و اراده استعمالیه است که بر کشف اراده جدیه طریقت دارد.

۱. «مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ» (وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۱).

کسانی که منکر اطلاقات شده‌اند - که مکرر این انکار صورت گرفته است - گفته‌اند: ما دلیلی نداریم که مولا اعم از اعم و غیر اعم را اراده کرده است. یعنی اراده استعمالیه‌ای که طریقی به این اراده جدیه باشد، نداریم.

همانطور که مکرر عرض شده است و ما در جای خودش قبول کرده‌ایم، اگر بر چیزی بنای عقلاء بود، طریقت عقلائیه بر کشف حکم شرعی دارد؛ به شرطی که ردعی نرسیده باشد.

گاهی می‌گوییم - همانطور که مبنای ما نیز هست - اطلاقات داریم که این اطلاقات رادع از بنای عقلاست. اما اگر شک کردیم، آیا احتمال دارد که این قرینه بر خلاف بنای عقلاء باشد یا خیر؟

اگر فقیه، احتمال قرینیه الموجود را در جاهای دیگر فقه اعمال می‌کند، اینجا هم این بنای عقلاء را خراب می‌کند؛ چون از اول تا آخر فقه دو مبنا هست: یکی شک در وجود قرینه و یکی شک در قرینیه الموجود. شک هست ولی موضوع را از بین می‌برد. مطلب دیگر، تقيیدی است که در التنقيح کرده‌اند و مرحوم آقای حکیم این تقييد را ندارند و قاعده اینست که باید این تقييد باشد. معلوم نیست که بنای عقلاء، بر اطلاق فرمایش آقای حکیم باشد؛ البته اگر نگوییم محرز العدم است. به این صورت که عقلاء با عدم اختلاف بین اعم و عالم، برای عالم حجیت قائل نباشند.

اگرچه آقای حکیم، به این مطلب تصریح کرده‌اند و اینکه عبارتشان مطلق است، بر اساس مبنای ایشان می‌باشد.

مطلب سوم اینکه دوران بین تعیین و تخییر که یکی از ادله وجوب تقلید اعم است - نه بنای عقلاء - یعنی دوران بین تعیین و تخییر بنای عقلاء به نحو اصل عملی و

وظیفه. چون دوران بین تخییر و تعیین، فاقد دلیل شرعی خاصی است و عقلاء از باب افراغ ذمه آن را می‌پذیرند. اعلم مسلماً افراغ ذمه می‌کند، ولی عالم مشکوک است. حال اگر بازگشت بحث به دوران بین تخییر و تعیین شد، مبنای اصولی چیست؟ که این مطلب تا به امروز هم محل خلاف است. بعضی گفته‌اند: تعیین و برخی گفته‌اند: تخییر قید است. و لذا برائت بر طبق تخییر است، یا بر طبق تعیین؟

تخییر یعنی «جعل عدل للوظیفه» و وظیفه اتباع اعلم و غیر اعلم است. که طبق آن مبنای اصولی، در اینجا مسأله فرق می‌کند.

اگر بنای عقلائی، نه به نحو اماره، بلکه بنابر وظیفه عقلائی و محرز بودن فراع ذمه و اشتغال که اصل عملی است بود، تفصیل موجود در قول چهارم را باید قائل شویم. ولی اگر مبنای برائت را اختیار کردیم - که اکثراً بر این مبنا هستند و مبنای ما نیز همین می‌باشد - در مسأله بقاء بر تقلید اعلم میت و عدول، باید بگوییم: ولو میت اعلم باشد، عدول به حیّ و اگر حیّ اعلم باشد، بقاء بر تقلید میت جائز است.

اشکال

اشکال دیگری که در اینجا مطرح شده اینست که اگر از بنای عقلاء بحث شد - که هم مرحوم آقای حکیم و صاحب التقیح به آن تصریح کرده‌اند - عقلاء با اعلم و غیر اعلم چه می‌کنند؟ زیرا شخصی که اعلم است، ذهنش به واقع نزدیک‌تر است و اصولاً کار عقلاء با واقع است و نگاه می‌کنند که چه چیز آنها را به واقع و صدق و حق نزدیک‌تر می‌کند. و این تعامل با اعلم هم از باب اقریبت نوعیه - نمی‌گوییم شخصیه در هر مسأله‌ای - به واقع است.

حال در اقریبیت به واقع - در بنای عقلاء - آیا فرقی بین تقلید بقائی و ابتدایی هست یا نه؟ جواب اینست که هیچ فرقی نمی‌کنند. اگر مثلاً شیخ انصاری از مجدد شیرازی اعلم است و از دنیا رفت، عقلاء می‌گویند: چون اعلم است - چه به نحو مطلق و چه در صورت معارضه - ابتداء و بقاء، مرده و زنده فرق نمی‌کند، و در هر صورت تقلید واجب است. پس چرا عده‌ای مانند صاحب تنقیح قائل به تقلید ابتدایی و بقائی هستند؟

اگر می‌گویند اجماع، که اجماع محتمل الإسناد است و شما قبول ندارید. معنای عدم حجیت اجماع محتمل الاسناد اینست که تنها اجماعی حجت است که فقدان مدرک در آن، محرز باشد. در باب عدم جواز تقلید ابتدایی، تعدادی ادله را ذکر کرده‌اند که در آینده ان شاء الله می‌آید. حال آیا احتمال نمی‌رود که این مجمعی ولو برخی از ایشان به بعضی از این ادله استناد کرده باشند؟

دو تّمه

اول: در صورت تساوی در علمیت، بقاء و عدول هر دو جایز است که وجه آن عدم دلیل بر الزام برای یکی از دو طرف می‌باشد. یعنی با تساوی میت و حیّ، عدول و بقاء جائز است و این تخییر برای اینست که دلیلی که ملزم احد الطرفین باشد، وجود ندارد. اما سؤال اینست که آیا این تخییر شرعی است، یا عقلی؟ برخی احتمال داده‌اند و یا قائل شده‌اند که این تخییر، شرعی است و نه عقلی. یعنی آیا شرع می‌توانست ترجیح دهد یا نه؟ و اینکه می‌توانست ترجیح دهد و نداد، از این کشف می‌کند که شارع تخییر قرار داده است.

اما ظاهرا این استدلال تام نباشد و تخییر عقلی است، نه شرعی و نبودن مرجح شرعی، آن را شرعی نمی‌کند. یعنی آن که به انسان می‌گوید، در صورت عدم ترجیح مولا، مخیر هستی، عقل است. این مانند تخییر بین افراد مطلق و افراد عام است. مثلا مولا که به عبد گفت: برو نان بخر و نوع آن را معین نکرد و ترجیح نداد. این عقل است که می‌گوید، مخیری کدامیک از انواع نان را بخری؛ زیرا اگر مولا، ترجیحی داشت، بیان می‌کرد. پس حال که ترجیحی ندارد، عقل حکم می‌کند که در مقام تنجیز و اعذار، عبد مخیر بین انواع نان است. که در اینجا ولو مرادش نباشد، حق اعتراض ندارد چرا که مطلق گفته است.

مشهور قائل به عقلی بودن هستند و گفته‌اند: این اطلاق در مقام استعمال، از اطلاق در مقام جدّ کشف می‌کند و اراده استعمالیه طریق اراده جدّیه است. یعنی این لفظی که مولا استعمال کرده و شامل هر دو طرف می‌شود، ظهور عقلایی دارد که مولا در نفسش، اعم از هر دو را خواسته است. پس مولا است که عبد را مخیر کرده و قرینه تخییر مولوی هم این لفظ مطلق است که گفته است.

جماعتی این را نپذیرفته‌اند و شاید اصحّ هم همین باشد. ملاک ما در مطلقات و عمومات چیست؟ آیا می‌گوییم تخییر عقلی است، یا شرعی؟ این دسته در آنجا نیز تخییر را شرعی و مولوی دانسته‌اند. اما ظاهرا، تخییر عقلی است ولو در نتیجه، استظهار تطابق الارادتين این باشد و اراده جدّیه یعنی اراده مولویه و اراده استعمالیه طریق می‌تواند باشد. اما ظاهر اینست که در آنجا نیز تخییر عقلی است.

این بحثی است که در باب مطلق و مقید اصول، مطرح می‌شود و معروف اینست - ولو متسالم علیه نیست - این تخییر، عقلی است نه مولوی. نه اینکه عقل کشف

می‌کند که مولا او را مخیر بین دو چیز کرده است. پس اگر مولا بقاء یا عدول را مدّ نظر داشت، باید بیان می‌کرد و چون بیان نکرده، پس مکلف عقلا مخیر است. بله، عقل می‌گوید اگر مولا یکی را خواسته، حق اعتراض ندارد.

دوم: نکته دیگری که تابع این تفصیل می‌باشد، اینست که جماعتی از جمله آقای حکیم رحمه الله علیه فرموده‌اند: در تساوی تخیر است، لیکن عدول به حیّ اولی و احوط می‌باشد. وجه اولویت اینست که خروج از خلاف کسانی باشد که قائل به عدم جواز بقاء هستند. نظر مجتهد اینست که بقاء بر تقلید میت، یا عدول به حیّ هر دو متساوی هستند. اما چون عده‌ای بقاء را حرام دانسته‌اند، برای خروج از خلاف آنها، احوط استحبابی اینست که عدول بکنند. از طرف دیگر ما قول به وجوب بقاء هم داریم. احتیاط، یعنی وصول به واقع و اگر دو طرف احتمال تعین داشت احتیاط، امکان ندارد. یعنی اگر جماعتی گفته‌اند: بقاء حرام است و به جهت عدم مخالفت با آنها بگوئیم عدول به حیّ بهتر است، از این طرف، جماعتی هم عدول را حرام دانسته‌اند. پس باید گفت: «مع اغفال هذا القول» که گویی چنین قولی نیست و الا احتیاط معنا ندارد. با اینکه در خارج چنین قولی هست ولو اینکه قائل به آن کم می‌باشد.

پس این احتیاط نسبی است و به نحو مطلق نمی‌باشد؛ چرا که متبادر از کلمه احتیاط و موارد استعمال آن، یعنی «مطابقه الواقع» و اینجا مطابقت با واقع نیست؛ چون واقعا احتمال دارد که بقاء، واجب و عدول حرام باشد.

به عبارت دیگر، قائلین به وجوب عدول و حرمت بقاء بیشتر از قائلین به حرمت عدول و وجوب بقاء هستند. پس مانند اینست که قول به وجوب بقاء را نادیده می‌گیریم و می‌گوئیم چنین قولی نیست.

این «اولی و احوط» که در کلام ایشان آمده است، ظاهراً احوط چیزی غیر اولی می‌باشد یعنی اولی بودن به خاطر اینست که احتیاط در این طرف، اولی از احتیاط در آن طرف می‌باشد و دو چیز نمی‌شود. در هر حال مجازی در کلام صورت گرفته است و واضح نیست که مراد ایشان چیست.

قول پنجم

قول پنجم در بقاء بر تقلید میت، تفصیل بین مسائلی است که در زمان حیات میت عمل کرده که بقاء جائز است و بین مسائلی که عمل نکرده که بقاء جائز نیست. مثلاً از آقای بروجردی تقلید می‌کرده و در زمان ایشان به حج رفته است. حالا ایشان فوت کرده‌اند و این شخص مقلد می‌خواهد به حج برود. در اینجا می‌تواند طبق فتوای آقای بروجردی عمل کند.

ولی اگر در زمان ایشان به حج نرفته - ولو سی سال مقلد ایشان بوده - و در همه مسائل جز مسائل حج از ایشان تقلید کرده، بعد از فوت ایشان نمی‌تواند - با اینکه بر تقلید او باقی مانده - به فتاوی‌ای حج ایشان عمل کند.

این تفصیل در عصرهای متأخر پیدا شده و چون غالباً اثر عملی ندارد - اگرچه گاهی موجب برخی ظنون و اطمینان‌ها می‌شود - بنده دنبال تاریخ مسأله نمی‌روم و لذا این تفصیل - با وجود دقّی بودن - عرفی نمی‌باشد.

دو وجه برای آن ذکر شده است:

وجه اول، قول فقهای است که تقلید را «عمل» می‌دانند، لذا فرموده‌اند: اگر بنا شد تقلید عمل باشد، به تعداد مسائل متجزء می‌شود. اگر مسائل حج را به فتوای مرجع تقلیدش عمل نکرده و به عبارت دیگر، عامل فتوای او در مسائل حج نبوده - ولو سی سال،

مقلد او بوده است - اگر حج، عمل است مقلد در مسائل حج به فتوای او عمل نکرده و اصلاً بقاء نیست، بلکه تقلید ابتدایی است. پس هر کدام از مسائلی که عمل نکرده، پس از وفات مرجع تقلیدش، در آن مسأله تقلید ابتدایی است.

وجه دوم اینست که عمده دلیل جواز، استصحاب بود و اینجا در مسأله‌ای که عمل نکرده استصحاب، موضوع ندارد؛ چون استصحاب یعنی مسأله‌ای که سابقاً به آن یقین داشته است و حالا شک دارد که متیقن سابق را ابقاء (ابقاء تعبدی) می‌کند؟ لذا در مسأله‌ای که به آن عمل نکرده، در واقع آن مسأله در حقیقت منجز نشده که حالا بخواهد به آن عمل کند.

آنچه به نظر می‌رسد، این دو وجه در نتیجه یک سخن هستند، اما به دو صورت، و شاید بتوان دو تقریب اسمش را گذاشت. مقتضای این تفصیل - اگرچه در جایی، تصریح به آن را ندیده‌ام - این است که تمام مسائل فرعی را شامل می‌شود.

مثلاً برای نماز در روایت چهار هزار حدّ ذکر شده است^۱ و شهید اول زحمت بسیار کشیده و این روایت را عملی کرده است. ایشان دو کتاب نوشتند، یکی به نام الألفیه پیرامون هزار واجب نماز و دیگری النفلیه درباره سه هزار مستحب نماز با مقدماتش. شهید ثانی هم هر دو کتاب را شرح کردند و انصافاً کتاب‌های خیلی نفعی هستند که مرحوم صاحب جواهر هم مکرر از آنها نقل کرده است.

حال فرض بفرمایید در ۳۹۹۹ مسأله به فتوای مرجع تقلیدش عمل کرده و در یک فرع جزئی عمل نکرده است، بعد از فوت او نمی‌تواند به آن عمل کند؛ چرا که تقلید ابتدایی است.

۱. صَحِيحَةُ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لِلصَّلَاةِ أَرْبَعَةُ أَلْفِ حَدٍّ» (الكافي، ج ۳، ص ۲۷۲).

اشکال اول تفصیل و جواب آن

اشکال‌هایی به این تفصیل شده است که البته بعضی، قابل ملاحظه بوده و تامّ نمی‌باشد. اما یک یا دو اشکال تامّ هستند. لذا ما و هر کسی که قائل به جواز بقاء مطلق شده، باید از تقلید ابتدایی در مسائلی که عمل نکرده جواب دهد.

عمده جواب اینست که بقاء، مطلبی عرفی است و دقّی نمی‌باشد و بر کسی که در بعضی از مسائل معتدّ به عمل کرده، صدق می‌کند که بر تقلید میت باقی است و خدشه‌ای در آنچه سابق گفتیم که تقلید، عمل است - و نه التزام - و به تعداد مسائل متجزه است، وارد نمی‌شود.

اما می‌خواهیم بگوییم اگر به فتوای مجتهد، به نحو صرف الطبیعه و نه تمام اقوالش عمل کرد، عرف مساعد بقاء است. آری، تک تک مسائل اسمش، بقاء نیست و نیز کسی که اصلاً تقلید نکرده، یا التزام پیدا کرده ولی هنوز به مرحله عمل نرسیده است، بقاء صدق نمی‌کند، یا لا اقل در بقاء شک می‌کنیم.

البته عمل در مسائل جدید دقّه، بقاء نیست و این را قبول داریم. که همین حرف را آقایان از اول تا آخر فقه و اصول در موارد مختلف التزام دارند که یکی از آنها استصحاب - یکی از دو وجه همین قول - است. در استصحاب می‌گویند، موضوع استصحاب عرفی است. یعنی نه دقّی است و نه دلیلی؛ چرا که عرف این را می‌فهمد و حرف هم تامّ است.

اگر بخواهیم استصحاب را دقّی بگیریم، سنگ روی سنگ نمی‌ماند. مثلاً آبی سابقا کر بود و مقداری از آن برداشتند و شک در کریت کردیم، استصحاب می‌گوید: این آب، همان آب سابق است. بله، اگر نصفش را برداشتیم، عرفاً آن آب نیست.

ملاک در مسأله عرفی هم ظهور است. وقتی می‌گویند «لا تنقض الیقین بالشک» در متیقن و مشکوک، وحدت عرفیه شرط است، نه وحدت دلیلی که مسأله تغیر را بیرون کند. «الماء المتغیر بالنجس، متنجس» یعنی آب تغیر به نجاست پیدا کرد و بعد از مدتی هم تغیر از بین رفت، مشهور بین فقهاء اینست که نجاست باقی است؛ چرا که می‌فرمایند وحدت عرفیه بین قضیه متیقنه و مشکوکه است. یعنی «این آب» نجس شد و نمی‌دانیم «این آب» طاهر شد یا نه؟ با اینکه وحدت دلیل نیست؛ چون در دلیل گفت: «الماء المتغیر» و قید تغیر را آورد و این قید الآن نیست.

جواب دیگر

مطلب دیگری که در جواب این تفصیل گفته شده اینست که: قائل به تفصیل می‌گوید: در مسائلی که در زمان مجتهد عمل نکرده، مقلد نبوده است پس نسبت به او تقلید ابتدایی می‌شود. در اینجا نه آیه داریم و نه روایت و تنها دلیلی که می‌گوید تقلید ابتدایی از میت جائز نیست، اجماع می‌باشد و اجماع هم دلیل لبی است و قدر متیقن اینست که اصلاً به فتوای مجتهد در زمان حیاتش عمل نکرده باشد و الآن می‌خواهد تازه تقلید را شروع کند.

آری، مطلبی را ما در اجماع قبول داریم و آن اینکه اگر اجماع معقد (گره) داشت. یعنی اگر اقوال فقهاء را جمع کردیم، همه یک تعبیر کرده باشند و آن تعبیر (لفظ) اطلاق داشته باشد، در این صورت هم اجماع می‌شود بر مطلب آن لفظ و هم بر خود این لفظ و وقتی این لفظ اطلاق و سعه دارد، اجماع بر این اطلاق است. چنین اجماعی از اول تا آخر فقه یک مصداق هم ندارد و یا لا اقل خیلی نادر است.

حال در مسأله مورد بحث، اگر چنین اجماعی بود، در مسائلی که عمل نکرده، تقلید ابتدایی است و جائز نیست که چنین چیزی - خصوصا در اینجا - مقطوع العدم است و همانطور که در آینده خواهد آمد، جماعتی بر اصل اجماع حرمت تقلید ابتدایی خدشه کرده‌اند. پس در نتیجه، اجماع یا مسلما منصرف به جایی است که اصلا تقلید نکرده و یا لا اقل با شک، اطلاق ندارد.

اشکال دوم تفصیل و جواب آن

اشکال دیگری که مطرح شده اینست که گفته‌اند: تقلید، التزام است. یعنی از ابتدا که ملتزم به تقلید یک مجتهد شد، مقلد او است و چه عمل کرده باشد و چه عمل نکرده باشد، تقلید ابتدایی نیست.

در جواب می‌گوییم که این اشکال بر قائلین قول پنجم تامّ نیست؛ چرا که اشکال مبنایی است و ایشان این مبنا را قبول ندارند و می‌گویند: تقلید عمل است؛ لذا اشکال وارد نیست.

اشکال سوم تفصیل و جواب آن

اشکال سومی که به تفصیل وارد شده اینست که اگرچه تقلید، عمل است ولی با صدق بقاء منافاتی ندارد. تقلید، عمل است ولی در دو مسأله عدول و بقاء، التزام کفایت می‌کند. یعنی اگر التزام به قول مجتهد پیدا کرد، ولو عمل نکرده و مجتهد فوت شد، اگر بر تقلید او باقی بماند، بقاء صدق می‌کند.

دیگر اینکه به تقلید مجتهدی التزام پیدا کرد و هنوز عمل نکرده، رأیش برگشت و خواست از مجتهد دیگری تقلید کند، در اینجا عدول بر آن صدق می‌کند. که این

اشکال هم جواب از تفصیل دهندگان نیست و باز بحث مبنایی می‌شود که در عین حالی که تقلید را عمل می‌داند، در دو مسأله، آن را التزام می‌داند.

نکته دیگری که صاحب تفصیل می‌گوید اینست که: ما در ادله تقلید (آیات و روایات) کلمه بقاء نداریم پس چرا پیرامون این مسأله بحث می‌کنیم؟ در جواب عرض می‌کنیم که کلمه بقاء برایمان خصوصیتی ندارد. تنها مسأله‌ای که باقی می‌ماند کلمه «ابتداء» می‌باشد که عرفا مقابل بقاء است و این دو کلمه سلبا و ایجابا متناوب هستند. یعنی ما به «بقاء» بما هو کاری نداریم، بلکه بحث بر «حرمة ابتداء المیت» می‌باشد. پس تقلید ابتدایی، موضوع می‌شود و حرمت، حکم و ابتداء با بقاء از نظر عرف متقابل می‌گردد و ما در پی این هستیم که از مشکل ابتدا خارج شویم.

اگر عرفا صدق بقاء کرد، عرفا ابتدا نیست و وقتی عرفا ابتداء نبود، موضوع حرام محقق نمی‌شود، لذا بقاء از این جهت به کار ما می‌آید.

اشکال چهارم تفصیل و جواب آن

اشکال دیگری که مطرح شده اینست که گفته‌اند: ما بر حرمت تقلید ابتدایی اجماع داریم و این را به تقلید به معنای عمل منضم می‌کنیم. مثلاً شخصی، برخی مسائل را در زمان حیات مفتی عمل نکرده و مقلد نبوده است. اگر بعد از وفات او عمل کند، تقلید ابتدایی می‌شود. لذا تقلید ابتدایی هم شامل کل و هم شامل برخی مسائل می‌شود.

اما من حیث المجموع این اشکال سه جواب دارد:

اول: کسانی که این تفصیل - آنچه انجام داده و آنچه انجام نداده - را قائل شده‌اند، اجماع در نزدشان از نظر صغری و کبری مخدوش است و نمی‌توانند به آن تمسک

کنند. از نظر صغری می‌گویند: ما مطمئن نیستیم که چنین اجماعی باشد. یعنی مطلقاً تقلید ابتدایی جائز نباشد.

از نظر کبری نیز تامّ نیست؛ چون احتمال دارد برخی مجمعیین به برخی از وجوه مذکور برای تقلید ابتدایی استدلال کرده باشند و چون اجماع باید محرز باشد، این موجب خراب شدن آن می‌شود. کسانی که اجماع محتمل الاستناد را حجت نمی‌دانند، در اینجا اگر مقطوع الاستناد نباشد، لا اقل محتمل الاستناد است. بعضی هم استناد کرده‌اند که ادله تقلید، ظهور در حیّ دارد و شامل میت نمی‌شود. یا اینکه به ادله اعتباریه استناد کرده‌اند، پس تفصیل دهندگان نمی‌توانند به این اجماع استدلال کنند.

دوم: بر فرض که اجماع از نظر صغری و کبری اشکالی نداشته و اشکال اول وارد نباشد و کل فقهاء اتفاق بر جواز تقلید ابتدایی کرده باشند و این اتفاق هم حجت بوده و محتمل الاستناد نباشد، با وجود این، نمی‌توانند به این اجماع تمسک کنند؛ زیرا معقد مطلق ندارد. یعنی همه فقهاء حتی یک کلمه پیرامون چنین مواردی را ذکر نکرده‌اند تا به اطلاقش تمسک بشود و در کل و بعض مسائل، تقلید ابتدایی را شامل شود. خلاصه محرز العدم است، نه اینکه وجودش تنها محرز نباشد.

سوم: اگر بنا شد عرفاً بقاء صدق بکند ولو در مسائلی که عمل نکرده، در اخراج از حرمت تقلید ابتدایی کفایت می‌کند. یعنی تقلید ابتدایی نیست و لا اقل شک در تقلید ابتدایی می‌کنیم.

اشکال پنجم تفصیل و جواب آن

اشکالی دیگری است و آن استدلال به استصحاب است. گفته‌اند: در مسائلی که در زمان حیات مفتی عمل نکرده، یقین سابق ندارد، پس چگونه استصحاب می‌کند؟

یعنی در مسائلی که عمل کرده و حجیت، حکم تکلیفی و موضوع را استصحاب می‌کند، شامل مسائلی که به آنها عمل نکرده نیست.

جواب همانست که عرض شد؛ ما یا استصحاب تنجیزی را قائل می‌شویم و یا تعلیقی. استصحاب تنجیزی بر اساس عرفی بودن موضوع - ولو دقی نباشد - ثابت نیست. یعنی می‌خواهیم بگوییم، بعضی از مسائلی را که از این مجتهد تقلید کرد و او از دنیا رفت، عنوان «مقلد مجتهد» بر او ثابت و بر تقلیدش باقی است.

اگر استصحاب تعلیقی را مانند عده‌ای حجت بدانیم، اشکالی مترتب نیست؛ چون معنای استصحاب تعلیقی اینست: «اگر عمل می‌کرد، حجت بود» و چون شک داریم که بعد از وفات حجیت هست یا نه، این «عمل می‌کرد» را تا بعد وفات مستمر می‌دانیم. مانند عصیر کشمشی است که اگر زمانی که انگور بود، عصیرش گرفته می‌شد و غلیان پیدا می‌کرد، نجس بود. متیقن سابق ما یک حکم تنجیزی دارد و یک حکم تعلیقی. همین طور که ما تنجیزی را بدلیل شمول «لا تنقض الیقین بالشک» ابقاء می‌کنیم، اطلاق «لا تنقض الیقین بالشک» تعلیقی را هم شامل می‌شود.

لذا مثلاً اگر در زمان آقای بروجردی به حج می‌رفت، در مقام تنجیز و اعدار آیا صحیح بود که به فتوای ایشان عمل کند؟ جواب مثبت است و حال که آقای بروجردی فوت کرده و نمی‌دانیم که این شخص اگر حج می‌کرد صحیح بود و حکم تعلیق از بین می‌رفت؟ جواب اینست که خیر، پس باقی است. لذا بنابر استصحاب تعلیقی، این شبهه در اینجا مطرح نمی‌شود.

نکته دیگر اینکه، مفصلین گفتند: در مسائلی که عمل کرده، بقاء جائز است و در مسائلی که عمل نکرده، بقاء حرام است. حال اگر به استصحاب تمسک کند، در زمان

حیات مفتی واجب است که به قول او عمل کند. یعنی حکم زمان حیات، وجوب العمل بود نه جواز؛ چرا که بنابر مشهور، عدول از حیّ جائز نیست. پس اگر کسی از آقای بروجردی تقلید می‌کرد، تا ایشان جامع الشرائط و زنده هستند، این شخص حق عدول ندارد، بلکه واجب است به قول ایشان عمل کند.

پس چطور بعد از فوت گفته‌اند «يجوز البقاء»؟ زیرا اگر استحباب است، متیقن سابق وجوب العمل است و اگر بعد از فوت شک کردیم، وجوب عمل را باید باقی بگذاریم نه جواز عمل را.

به عبارت دیگر، چرا در مقابل حرمت، «جواز» - و نه بقاء - را مطرح کرده‌اند، حال آنکه متیقن سابق وجوب العمل در حال حیات مفتی است؟

وجهش اینست که عدل پیدا کرده است. یعنی اگر ما بودیم و استحباب، قاعده‌اش این بود که بقاء، واجب است. فقط چون ادله‌ای داریم که بعد از فوت، عدول به حیّ جائز است، این جواز، وجوب را از وجوب ساقط کرد که اگر این عدل ثابت نشود، حق با کسانی است که می‌گویند: «يجب البقاء».

من در میان فقهاء، تنها یک نفر را دیده‌ام - البته نمی‌دانم کیست - به نام آقا شیخ محمد تقی معروف به ثقة الاسلام اصفهانی که به نظر می‌رسد، مرجع تقلیدی بوده و حاشیه‌های او بر رساله‌های صاحب جواهر، میرزای بزرگ و ... در کنار حواشی آقا سید محمد کاظم یزدی و آخوند و شیخ انصاری و ... درج شده است. ایشان در حاشیه میرزای بزرگ به نام مجمع الرسائل فتوا داده است که «وجوب البقاء فیما عمل و وجوب البقاء فیما لم يعمل». یعنی این تفصیل را در بخش اول که جواز بقاء است «وجوب البقاء» کرده و بخش دوم که جواز عدول است، «وجوب العدول» کرده است. لذا چون

دلیل برایش تامّ نبوده، جواز عدول در آنچه عمل کرده را قبول نکرده که این سخن، علی المبنا صحیح است.

علی المبنی اگر کسی در مسائلی که عمل کرده، عدول را مطلقاً جائز نمی‌داند چه مرده و چه زنده، قاعده می‌گوید: «وجوب البقاء در آنچه عمل کرده». یعنی اگر کسی از آقای بروجردی تقلید کرد و ایشان از دنیا رفتند، این شخص اگر شصت سال بعد هم زنده ماند، باید و واجب است به فتوای آقای بروجردی عمل کند؛ چرا که روی این مبنا عدول از حیّ به حیّ جائز است. سپس بعد از مرگ مجتهد، اگر شک کردیم که «عدم جواز»، «جواز» می‌شود یا نه؟ استصحاب عدم جواز جاری می‌شود.

مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری در همین حاشیه میرزای بزرگ، قیدی به این تفصیل زده‌اند و فرموده‌اند: «و در مسائل دیگر قصد عمل نداشته باشد». ولی اگر قصد عمل داشته، بقاء مطلقاً جائز است. یعنی اطلاق جواز بقاء را، تقیید کرده است، حتی در آنچه عمل نکرده است؛ به اینکه قصد داشته باشد به فتوای او در زمان حیاتش عمل بکند. وجه این تقیید - اگر چه خود او در حاشیه تصریح نکرده - اینست که شک کرده در اینکه اگر قصد نداشت، آیا عرفاً بقاء صدق می‌کند یا تقلید ابتدایی می‌شود، اما اگر قصد عمل داشته، تقلید ابتدایی نمی‌شود؟

آنچه که به ذهن می‌رسد، اینست که اگر در تعدادی از مسائل عمل کرد، عرفاً و موضوعاً می‌گویند: «باقی است» ولو در مسائل جدید باشد. اگر هم کسی تشکیک کرد، از اینجا دست برنمی‌داریم و راه برایمان باز است و آن اینکه، تقلید ابتدایی بودنش هم معلوم نیست.

قول ششم

این قول همان تفصیل پنجم با توسعه‌ای بیشتر است. تفصیل پنجم این بود که مسائلی را که در زمان حیات مفتی عمل نکرده، بعد از وفات او نمی‌تواند بر تقلید میت باقی بماند.

قول ششم، آن مسائلی را که عمل نکرده دو قسم کرده است: قسم اول مسائلی است که در زمان حیات مفتی مورد ابتلایش بوده که می‌تواند بر تقلید او باقی بماند و مسائلی که محل ابتلایش نبوده و نمی‌تواند بر تقلید او باقی بماند. وجه این تفصیل آنست که مسائلی را که در زمان حیات مفتی عمل کرده، بقاء است و مسائلی را که عمل نکرده و محل ابتلایش هم نبوده، بقاء نبوده و بنابر اینکه تقلید، عمل است، تقلید ابتدایی به شمار می‌آید.

مثلاً مفتی در رکعت سوم و چهارم، یک تسبیح را کافی می‌دانسته و شخص مقلد از باب «احتیاط»، سه بار می‌گفته است. یعنی محل ابتلایش بوده، ولی به قول مفتی عمل نمی‌کرده یا اینکه محل ابتلایش شده و از باب «لا مبالاة» عمل نمی‌کرده است.

یا مثلاً حج بر او واجب شده است، اما از باب لا مبالاة به حج نرفته، یا اینکه محل ابتلایش شده ولی «التفات» پیدا نکرده که اگر التفات پیدا می‌کرد، انجام می‌داد. حال سؤال اینست که وجه الحاق آنچه مورد ابتلا بوده و عمل نکرده به آنچه عمل کرده کدامست؟

جواب اینست که وجه آن، «قیام حجت، علیه و له» آنست. یعنی حجت تیغ دو لبه است؛ اگر عبد بر طبق موازین عمل کرد، «حجت برای او بر مولاست» و اگر طبق موازین عمل نکرد، «برای مولا بر عبد است» و از هر دو نیز به حجت تعبیر می‌کنند.

توضیح اینکه: در زمان حیات مرجع تقلیدش محل ابتلاش بود و بعد از وفات او، استصحاب حجیت تنجیزیه - و نه تعلیقیه - می‌کند.

بیان دو جهت، در عدم نیاز به این تفصیل

با توجه به آنچه در تفصیل موجود در قول پنجم گفتیم، به نظر می‌رسد که نیازی به این تفصیل نیست از دو جهت:

جهت اول: لازمه این تفصیل این است که به وجهی، تقلید ابتدایی را جائز بدانیم. یعنی باید در تقلید ابتدایی تفصیل دهیم و پرسیم: اگر بنابراین شد که محل ابتلا بودن، مجوز بقاء باشد، عمل کردن به بعضی مسائل چه خصوصیتی دارد؟ به عنوان مثال، شخصی در زمان مرحوم آقای بروجردی بود و بنا گذاشته بود که از ایشان تقلید کند و عمل نکرد تا ایشان فوت شد. بنابر اینکه تقلید عمل است نه التزام، در اینجا بقاء جائز نیست. این مفصل در اینجا باید بگوید: مسائلی که زمان حیات مفتی محل ابتلاش بوده، می‌تواند در آن‌ها به قول ایشان عمل کند. بلکه اگر - فرضاً در جایی که حجیت منحصره بوده - التزام هم پیدا نکرده باشد. یعنی آقای بروجردی در آن زمان، اعلم المراجع بوده‌اند و بر شخص، تقلید از ایشان متعین بوده و تقلید نکرده است. قاعده این است - بر اساس این مبنا - آن مسائلی که محل ابتلاش بوده، باید بعد از فوت ایشان - چون منجز بوده - به آنها عمل کند.

جهت دوم: وقتی ما موضوعات احکام را عرفی بدانیم - الا ما خرج بالدلیل - موضوع بقاء، یک موضوع عرفی است. شخصی مقلد آقای بروجردی بود و در زمان حیات ایشان، به تعدادی از مسائل عمل کرد. بعد از وفات، در مسائلی که عمل کرده و نکرده و محل ابتلاء بوده و عمل نکرده، یا محل ابتلاء نبوده است، - عرفاً - بقاء

صدق می‌کند، ولو تقلید را عمل بدانیم؛ مگر اینکه کسی در عرفی بودنش تشکیک کند که به نظر می‌رسد، عرفی است. پس به این تفصیل - بین آنچه عمل کرده و بین آنچه محل ابتلاء بوده یا نبوده است - نیازی نیست.

قول هفتم

قول هفتم: که معرکه آرا می‌باشد، مسأله علم به مخالفت و عدم علم به مخالفت به اینکه مجتهد میت با مجتهد حیّ در فتوا - علماً - مخالف هستند یا نه؟ اگر در فتوا مخالف هستند - چه در مسائلی که عمل کرده یا عمل نکرده - بقاء جائز نیست. اما اگر موافق هستند، یا نمی‌دانیم که موافق هستند یا مخالف، بقاء جائز است. در نتیجه، این تفصیل می‌گوید: بقاء مطلقاً جائز است، مگر در جایی که مقلد علم داشته باشد که فتوای مرجع حیّ با مرجع میت مخالف است. در این نوع فتاوا بقاء جائز نیست و باید رجوع به حیّ شود.

این قول را جماعتی برگزیده‌اند که از آن جمله، مرحوم والد در رساله عملیه خود ذخیره العباد می‌باشند و لطیف این است، که با جستجو در فتاوی این بزرگان - که به چنین تفصیلاتی قائل شده‌اند - فهمیده می‌شود که همه جا آن را نگفته‌اند. این یا کاشف از عدم استقرار مطلب در ذهنشان می‌باشد و یا زمانی به آن قائل بوده‌اند و بعد عدول کرده‌اند. مرحوم والد، با اینکه تخالف در کتب فتاوایشان کم می‌باشد، در اینجا مطلب را - با اینکه عبارت عروه اطلاق دارد - حاشیه نکرده‌اند.

وجه تفصیل

سؤال: وجه این تفصیل چیست؟ جواب: در جایی که میت و حیّ در فتوا موافق هستند، یا نمی‌داند که موافق هستند یا مخالف، جواز بقاء به استصحاب است و

عدول به حیّ نیز جائز است. اما در جایی که در فتوا مخالف هستند - مثل اینکه یکی می‌گوید: نماز جمعه واجب است و دیگری می‌گوید: حرام است - ادله حجیت، متعارضین را شامل نمی‌شود و چون شامل نشد، قدر متیقّن - ولو متیقّن نسبی - تقلید حیّ است و بقاء بر میّت جائز نمی‌باشد.

پس وقتی ادله حجیت، این دو را (متعارضین) شامل نشد، یا یکی است و دیگری نیست و یا هیچکدام نیستند که موضع احتیاط است. اگر ما - مانند مشهور - قائل به تساقط نشدیم و تخییر را برگزیدیم، بقاء محل شک است و قدر متیقّن یعنی عدول به حیّ، مسلماً جائز است.

اما بر این تفصیل دو اشکال نقضی و حلّی وارد است.

اشکال نقضی: در مورد دو مجتهد حیّ - که در علمیت مساوی هستند - غالباً کسانی که این قول را اختیار کرده‌اند، مسأله موافق و مخالف را بیان نکرده‌اند و قائل به تخییر شده‌اند؛ با اینکه اگر ادله حجیت، متعارضین را شامل نمی‌شود، همین تفصیل را باید در آنجا نیز بیاورند.

نقض دیگر: در صورت جهل به مخالفت است. گفته‌اند اگر مخالفت میّت و حیّ را می‌داند، از حیّ تقلید کند؛ چون ادله، متخالفین را نمی‌گیرد. اما اگر موافقت آن دو را می‌داند، یا موافقت و مخالفت را نمی‌داند، در اینجا می‌تواند بر تقلید میّت باقی بماند. در صورت جهل به مخالفت و موافقت، باید استعلام کند و ادله حجیت شاملش نشود؛ زیرا ادله حجیت، متعارضین را - به علت تکاذب - شامل نمی‌شود.

آیا این عدم شمول، مسأله ثبوتی است یا اثباتی؟ یعنی آیا موردی را که می‌داند متعارضین هستند شامل نمی‌شود، یا چون تکاذب است شامل نمی‌شود چه بدانند و چه ندانند؟

جواب اینست که مسأله ثبوتی است؛ زیرا می‌گویند: «متناقضین لا یمكن وقوعهما و لا یمكن احتمال وقوعهما؛ وقوع متناقضین و احتمال وقوعشان امکان ندارد». مثلاً یا می‌گوییم: زید در خانه هست و یا زید در خانه نیست و این تناقض است. ولی در خارج امکان ندارد که هم باشد - با وحدات ثمانیه - و هم نباشد و حتی اینکه احتمال دهد: «هم باشد و هم نباشد» نیز صحیح نیست.

پس خلاصه نقض دوم این است که مفصل باید «جهل به تخالف آن دو» را به «علم به تخالف» ملحق کند، نه به «علم به توافق آن دو»؛ چون مسأله ثبوتی است نه اثباتی. به این معنا که ادله، متکاذبین را - بما هما تکاذبین - شامل نمی‌شوند؛ زیرا دلیلی که می‌گوید فتوای فقیه حجت است، اگر هم این را شامل شود که می‌گوید: نماز جمعه واجب است و هم آن را که می‌گوید: واجب نیست، معنایش اینست که: نماز جمعه هم واجب است و هم واجب نیست و این تناقض است.

بررسی عبارت تنقیح در تخالف و عدم تخالف دو فتوا

در اینجا فرمایش مفصلی در التنقیح است که مبتنی بر همین تفصیل تخالف دو فتوا و عدم تخالف آن دو - عدم اعم از توافق - می‌باشد. یعنی مقام ثبوت هر چیزی دو تاست، اما در مقام اثبات شک وارد شده و سه تا می‌شود.

توضیح اینکه یا فتوای دو مجتهد، موافق است، یا مخالف و در مقام ثبوت و واقع، قسم سوم ندارد. اما نسبت به علم و جهل و مقام اثبات، سه قسم می‌شود: یا می‌داند که فتواها موافقند، یا می‌داند که مخالفند و یا نمی‌داند.

عبارت تنقیح:

«و أما الصورة الثانية أعني ما اذا علمنا بالمخالفة بين المجتهد الميت و الحي الذي يسوغ الرجوع اليه في الفتوى (يعنى موضوع، آن حی ای است که در فتوا رجوع به او - بما هو - جائز است).

فلا شبهة في ان العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب (اگر یکی از این دو فتوا، موافق احتیاط است شبهه ای نیست که مؤمن از عقاب است. مثلا یک مجتهد می گوید: ۳ تا تسبیحات اربعه واجب است و دیگری می گوید: یکی کافی است. اگر مقلد، نماز را با ۳ تسبیحات اربعه بخواند، مؤمن از عقاب است؛ زیرا مسلما نماز درست است).

سواء أكان فتوى الميت أم الحي (در اینجا شبهه تقلید ابتدایی، عمل کردن یا نکردن مطرح نیست؛ زیرا موضع احتیاط است)

كما اذا افتى احدهما بالوجوب و الآخر بالإباحة (یعنی ملتزم به عمل می شود و با فتوای اباحه تعارض ندارد و با فتوای وجوب هم توافق دارد. این در صورتی است که از دو فتوا، یکی موافق احتیاط و دیگری مخالف احتیاط باشد که موافق احتیاط، مؤمن از عقاب است)

و اما اذا فرضنا ان كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط أو ان كليهما على وفق الإحتياط من جهة و على خلافه من جهة اخرى (اما اگر میت و حی هر دو، فتوایشان بر خلاف احتیاط است، مانند معاملاتی که بین فقهاء صحت یا بطلانشان محل اختلاف است. مثل اینکه آیا بیع اسکناس و اوراق نقدی صحیح است یا نه؟ یکی می گوید: صحیح است و دیگری می گوید: باطل است که هم قول صحت و هم

قول بطلان، برخلاف احتیاط است؛ زیرا کسی که می گوید صحیح است، قائل به نقل ملک است و کسی که می گوید باطل است، قائل به عدم نقل ملک است.

یا کسی که می گوید صحیح است - چون معدود است - ربا در آن مانعی ندارد و آنکه می گوید باطل است، ربا را در آن وارد می داند. در اینجا معلوم نیست که آیا ملک من به شما و ملک شما به من منتقل شده یا نه؟ که راه احتیاط ندارد، مگر اینکه هر دو، اباحه کنند که بحث دیگری است و معامله نیست.

در تسبیحات اربعه، اگر سه تا بگوید، قطع به مطابقت واقع پیدا می کند؛ چون اینکه ۳ تسبیحات مبطل نماز باشد، محتمل نیست، مگر در ضیق وقت که مربوط به باب تزاحم است که آیا وقت اهم است یا تسبیحات؟

اما در مورد معامله، وقتی یک مرجع می گوید این معامله صحیح است و دیگری می گوید باطل است، یعنی نقل و انتقال صورت نگرفته است و راهی برای صحت هر دو وجود ندارد و هر دو برخلاف احتیاط هستند.

آنچه گفتیم مانند تمام موارد تزاحمی است که - مبنی یا بناء - محل خلاف میان فقهاست که کدامیک بر دیگری مقدم است؟ و صدها فرع فقهی مبتنی بر همین فرض است.

فرض کنید، شخصی است که امرش دائر بین ایستاده یا نشسته نماز خواندن است. اگر ایستاده بخواند، نمی تواند رکوع و سجود را انجام دهد و ایستاده باید اشاره کند و اگر نشسته نماز بخواند، رکوع و سجود را نمی تواند کامل انجام دهد. حال کدام مقدم است؟

همین مسأله محل خلاف بین فقهاست و در عروه هم آمده است. بعضی گفته اند: قیام مقدم است؛ زیرا تقدم زمانی دارد. بعضی گفته اند: رکوع و سجود مقدم است؛ زیرا اینها دو رکن هستند و ایستادن یک رکن است. هر یک از جهتی موافق احتیاط است، ولی

از جهت دیگر، مخالف احتیاط می‌باشد. اخذ به قول فقیهی که قائل به تقدّم قیام است، موافق احتیاط می‌باشد؛ زیرا از نظر زمان مقدم است. اما از آن جهت مخالف احتیاط است که برای یک رکن، دو رکن را از دست داده است).

فلا یخلو إما أن لا یعلم أعلمیة أحدهما - علم تساویهما أيضا أم لم یعلم - و
إمّا أن یعلم («لا یعلم» را دو قسم و «یعلم» را نیز دو قسم کردند)
اعلمیة المیت من الحي أو العکس: اما الصورة الأولى (که نمی‌داند اعلمیتی
هست یا نه؟)

اعني ما اذا لم یعلم اعلمیة احدهما مع العلم بمخالفتها فی الفتوی فلا یکاد
أن یشک (نزدیک نیست که شک شود، نه اینکه شکی نیست)
فی ان الفتویین ساقطتان حیثئذ عن الاعتبار (مسأله‌ای که جماعتی از اجلاء از
فقهاء نه فقط شک نکرده‌اند، بلکه گفته‌اند ساقط نمی‌شود؛ به این دلیل که خیلی
جازمند، مطلب را مطرح کرده‌اند)

لأن الإطلاقات کما مر غیر شاملة للمتعارضین (متعارضین را شامل نمی‌شود و
فتویین هم یکی از مصادیق متعارضین هستند)

فلا حجیة لفتوی المیت و لا الحي (این فتوی برای مقلّد حجت نیست. نه قول میت
که می‌گوید: معامله صحیح است و نه قول حیّ که می‌گوید: معامله باطل است)
و معه (پس حالا که هر دو فتوا ساقط شد، یعنی شخص - فرضا - مقلّد است و راه
احتیاط هم ندارد، لذا باید تقلید کند و با سقوط این دو از اعتبار، چه کسی تقلید کند؟)

یتعین علی مکلف الاحتیاط لأن الأحکام الواقعیة متنجزة فی حقہ و لا یمکنه الخروج عن عہدتها إلا بالاحتیاط هذا إذا تمکن من الاحتیاط. هذا إذا تمکن من الاحتیاط.

و أمّا إذا لم یتمکن من الاحتیاط إما لدوران الأمر بین المحذورین (یکى می گوید: معاملہ صحیح است و دیگری می گوید: باطل است؛ صحیح است، یعنی ملک نقل و انتقال شده و باطل است، یعنی نقل و انتقال صورت نگرفته است)

و إمّا لعدم سعة الوقت للاحتیاط (یا اینکه احتیاط ممکن است، ولی وقت برای احتیاط وسعت ندارد. وقت از اهمّ شروط نماز است. اگر اجزاء و شرائط دیگر نماز تراحم پیدا کرد، نمی تواند همه را جمع کند، که اگر بخواید چنین کند، وقت از دست می رود)

كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد و افتى الآخر بوجوب التمام فيه و لم یسع الوقت للجمع بین القصر و التمام (اگر بخواید دو ظهر و عصر قصر و دو ظهر و عصر تمام بخواند، نمی رسد و وقت از دست می رود. پس اگر احتیاط ممکن نشد؛ یا به دلیل عدم امکان ذاتی - به جهت محذورین - یا به دلیل امر اهمّ از این احتیاط)

فهل حينئذ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين لحجية نظره في حقه (آیا فتوای یکی به صورت معین حجت است؛ زیرا در سابق مقلد او بوده است یا فتوای حیّ، چون حیّ است؟)

أو أن كلتا الفتويين ساقطتان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة و الوظيفة هو الامتثال الاحتمالی و هو العمل علی طبق إحداهما مخيراً (این مطلب مهمی در اصول و فقه است که ایشان در اینجا آورده اند و در موارد مختلف، گاهی بر خلافش و

گاهی به طور مردّد مطرح کرده‌اند. آیا تکلیف، از امثال علمی به امثال احتمالی منتقل می‌شود یا نه؟ و یا موارد فرق می‌کند که بحثی در طول این بحث است، نه در عرض آن. این فرمایشی که ایشان فرموده‌اند، دیگران نیز فرموده‌اند و به نظر می‌رسد که تمام باشد. ولی باید بررسی شود که آیا همه جا می‌توانیم به آن پایبند شویم یا خیر؟

لان المكلف (این کبرای کلی است که ایشان به جزم فرمودند)

إذا لم يتمكن من الامتثال الجزمي في مورد تنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي (یعنی عقل می‌گوید: امثال احتمالی واجب است).

الأخیر هو الصحيح لعدم دلالة الدليل على حجية إحداهما المعينة بعد سقوط الإطلاقات عن الحجية بالمعارضة (اطلاق «فللعوام ان يقلدوه» می‌گوید: یک مصداقش آقای بروجردی و مصداق دیگرش آقای حکیم است. اگر فرض کنیم که اعلامیتی بین آن دو محرز نیست، لذا یکی دون دیگری، خصوصیتی ندارد و معنایش این است که این معامله، صحیح است و آن معامله صحیح نیست و این تناقض است. آیا همین تناقض در یکی از آن دو - مخیرا - نمی‌آید؟)

و معه يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالی لانه الميسور للمكلف و هذا هو التخيير في مقام الامتثال لانه من التخيير في المسألة الأصولية (سابقا از صاحب تنقیح و آقای حکیم نقل شد که حجیت تخییریّه نداریم و در پی تخییر اصولی نیستیم و لابدیت تکوینیّه خارجیه را می‌گوییم نه شرعیّه)

لمكان حجية إحداهما شرعا (یعنی اینطور نیست که شارع، حجیت را مردد قرار بدهد).
و أما الصورة الثانية: أعني ما إذا علمنا أعلمية أحدهما فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحي وذلك لان الإطلاقات و ان لم تشمل

شیئا من فتوائیهما للمعارضة (گفتیم اطلاقات مورد تعارض را نمی‌گیرد. پس چطور می‌گویید: کسی که اعلم است را پیروی کنید؟ ایشان می‌فرماید: در اینجا یک استثناء عقلانی داریم که آن اعلمیت است)

إلا أن السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع الى الأعلم من المتعارضين (استثنائی عقلانی که اماره است در باب تعارض می باشد یعنی سیره عقلاء بر اینست که متعارضین هیچکدام حجت نیستند).

بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحي و الميت و لم يردع عنها في الشريعة المقدسة (و از این سیره عقلانی ردعی نشده تا بگوییم: این سیره برای ما حکم‌ساز نیست).

إذا لا مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقليده و ما إذا كان الأعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميت (پس اگر یکی اعلم است باید همان را گرفت؛ چه میت و چه حی).

هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية أحد المجتهدين المتخالفين في الفتوى، أو لم نحرز سيرتهم (این هم نکته مهمی است که نیازمند تأمل زیاد است و در آینده بیشتر از آن سخن خواهیم گفت. ایشان بعد از اینکه به جزم فرمودند: متعارضین هیچ کاره‌اند و مسأله اعمالیت استثنا ندارد، به صورت مردّد گفتند که باید دو قید به آن بزیم: یکی بگوییم سیره عقلاء بر سقوط متعارضین جاری نشده است یا سیره ایشان را احراز نکرده‌ایم. یعنی در متعارضینی که یکی از آنها اعلم است، عقلاء چه می‌کنند؟ اگر راه احتیاط ندارد، عقلا چه کار می‌کند؟ و اگر راه احتیاط دارد، عقلا احتیاط می‌کنند یا باز رجوع به اعلم می‌کنند؟)

و إلا (یعنی اگر احراز کردیم که سیره عقلاء بر سقوط متعارضین - حتی با اعلمیت یکی از آن دو در فتوا - است که در اینجا اگر احتیاط ممکن است، باید رجوع به احتیاط شود یا نمی‌دانیم عقلاء چه می‌کنند؟ اگر ندانستیم، باز هم باید احتیاط کنیم؛ زیرا اشتغال یقینی، براءت یقینی می‌خواهد و ما باید مستمسک و حجتی داشته باشیم. پس معلوم می‌شود که برای ایشان روشن نبوده که اعلم - مطلقاً - در تعارض دو فتوا، مقدم است)

فالمتمین هو العمل علی طبق الاحتیاط هذا إذا علمت المخالفة بینهما أو لم تعلم^۱.

خلاصه اینکه ایشان معتقد است: ادله، فتوین متخالفین را شامل نمی‌شود.

اشکال بر آن یا اشکال لفظی است، یا بنای عقلایی و یا اشکال عقلی. بسیاری اشکال عقلی را مطرح کرده‌اند که آن، تعبد به متناقضین بود؛ زیرا جعل به حمل شایع، تعبد است. وقتی مولا به عبیدش می‌گوید: قول پسر من برای شما حجت است، طریقت تعبدیه برای اینها قرار داده است، یعنی قول پسر من کاشف از رأی من است، اما کشفی تعبدی. حال چون دلیل می‌گوید: «فللعوام ان یقلدوه»، شارع حجیت قول مجتهد را برای مقلد، جعل کرده است و این جعل، تعبد است، یعنی با تعبد، این را طریق به واقع قرار داده است و این را تعبد هم برای قول زید و هم قول عمرو قرار داده است، در صورتی که متخالفین هستند. زید می‌گوید: نماز جمعه واجب است، عمرو می‌گوید: واجب نیست. این معنایش این است که برای متناقضین جعل حجیت کرده است.

پس مرجعش به جعل حجیت و عدم جعل حجیت است. یعنی اشکال عقلی اینست که مرجع جعل حجیت متناقضین، به تناقض است. زید می‌گوید: نماز جمعه واجب است و عمرو می‌گوید: واجب نیست. وقتی که مولا می‌گوید: هم قول زید حجت است

۱. التنقیح فی شرح العروة الوثقی (الإجتهد و التقلید)، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

و هم قول عمرو، این جواز تقلید، به تعداد مسائل منتشر می شود که یکی از آنها، مسأله نماز جمعه است. یعنی جعل حجیت برای وجوب نماز جمعه و برای عدم وجوب نماز جمعه که لازمه جعل حجیت برای متناقضین، خودش تناقض است. بنابراین، نماز جمعه در نزد مولا و در اعتبار و با وحدات ثمانیه، هم واجب است و هم واجب نیست.

پس جعل حجیت مطلق، برای فتوای دو مجتهد که در بعضی موارد اختلاف دارند - اگر بگوییم اطلاق شامل موارد اختلاف هم می شود - معنایش «جعل حجیت برای متناقضین که لازمه آن، تناقض است» می باشد؛ زیرا هر دو در ظرف اعتبار هستند و اینطور نیست که موضوعش، یا محمولش، یا محل و یا شرایطش فرق کند.

خیر، با وحدات ثمانیه، برای مقلد در زمان غیبت، با این شرایط، وجوب نماز جمعه و عدم وجوب نماز جمعه اعتبار شده است که این تناقض است. اشکال های دیگری که مشهور مطرح کرده اند، به همین اشکال عقلی بازگشت می کند.

دو جواب از اشکال

از این اشکال دو جواب داده شده است: یکی جواب نقضی که جواب نقضی، اشکال را توسعه می دهد و دیگری جواب حلّی است.

اما جواب نقضی موارد متعددی دارد که یکی اینست: اشکال و خلافاً نیست که در باب روایات، تخییر داریم؛ حال یا در هر تعارضی (در باب تعارض روایات) یا بعد از فقدان مرجّحات (مرجّحات منصوصه و غیر منصوصه، داخلی و خارجی). در نتیجه فقیه در جایی - به عنوان موجه جزئیّه - به تخییر می رسد که در باب تعادل و تراجیح به تفصیل بحث کرده اند.

مشهور بین متأخرین این است که ابتداءً تخییر هست، یعنی مرجحات، استحسانی است و لزومی نیست.

در روایاتی که تخییر هست، در متعارضین می‌باشد و متعارضین دو مصداق دارد؛ یکی مصداق متناقضین و دومی مصداق غیر متناقضین.

دیگر اینکه، بعضی از روایات، تخییر صریح نص است در مورد متناقضین، یعنی موضوع متناقضین است.

مثلاً - بعد از اخبار علاجیه، یعنی بعد از اینکه، یا قائل به لزوم علاج‌ها نشدیم یا موردی نداشت، مانند اینکه اوثق و اعدل و افقه نبود، به عنوان موجب جزئیة - به حضرت عرض می‌کند: از شما دو خبر رسیده، که یکی ما را امر می‌کند و دیگری نهی. یعنی یکی می‌گوید: «واجبٌ» که ظاهر امر وجوب است و دیگری می‌گوید: «حرامٌ» که ظاهر آن تحریم است. حضرت فرمود: مخیری. آیا در آن تخییر، جعل متناقضین می‌گوییم؟

به عبارت دیگر: در جواب نقضی، خبرین متعارضین است. یعنی به هر ملاکی که می‌توانیم به حجیت دو روایت متخالف - که برای مجتهد حجت است و بین آن دو مخیر می‌باشد - ملتزم شویم، به همان ملاک، در فتوین، ملتزم می‌شویم. حجت به جامع اینکه، حجت برای مجتهد روایت و برای مقلد فتوای مجتهد است.

در مسأله طول و عرض، ملاک طولیت و عرضیت، این است که طولی در صورت عدم تمکن از یکی است، که نوبت به دومی می‌رسد و عرضی، با تمکن از آن دو می‌باشد. مثلاً خصال کفاره روزه در جایی که در عرض هم هستند (که تعبیر هم می‌کنند) اینگونه است که از عتق، اطعام و صوم متمکن است.

اما كفاره مرتبه، یعنی باید عتق کند و اگر تمکن نداشت، نوبت به صوم می‌رسد. بنابراین، از این جهت، دو فتوای مجتهد، یعنی هر کدام علی سبیل البدل، عرضی خواهد بود. پس اگر گفت: یا این، یا آن و اختیار را به دست مکلف داد، حجیت، منجزیت و معذريتش در عرض هم می‌باشد. نه اینکه هر دو را، با هم انجام دهد.

دلیلی که گفته این منجز، معذر و حجت است، آن را هم در عرض این قرار داده است. به خلاف طولی، که مانند علم و علمی می‌باشد. مثلاً اگر انسان علم به قبله دارد، جای اماره برای قبله نیست و اماره با علم وجدانی عند الوجود الخارجی است. لذا این دو در طول هم هستند، یعنی اگر علم بود، جای اماره نیست و اگر نبود جای اماره است. اما در مقام حجیت و به نحو قضیه حقیقه، اینها - همانطور که مشهور می‌گویند و میرزای نائینی در بعضی موارد مخالف است - در عرض هم هستند. یعنی اگر راهی برای تحصیل علم به طهارت این ثوب وجود دارد، در عین حال، قول بینه یا اصل عملی حجت است.

خلاصه، ملاک طولیت و عرضیت این است که آیا حجیت این، در عرض حجیت آن است یا نه؟ یعنی اگر در عرض حجیت آن بود - ولو بر سبیل بدل یا به دلیلین بود؛ یک دلیل می‌گفت: این حجت است و یک دلیل می‌گفت: آن حجت است، یا به نحو اطلاقی و مصادیقی بود که از یک اطلاق منشعب می‌شوند - فرق نمی‌کند.

اما طولیت در جایی است که این منجز، معذر و حجت است و اگر نشد، نوبت به تنجز و تعدر دیگری می‌رسد.

جواب حلی: چطور مولای حکیم می‌تواند به عبدش بگوید: قول دو فرزند من، که یکی می‌گوید: «نان بنخر» و دیگری که می‌گوید: «نان نخر» و او را مخیر بین وجود و عدم می‌کند، هر دو حجت باشد؟!!

ظاهراً این همان اشکال ابن قبه - که از معالم شروع شد - به تقریبی دیگر است. ایشان در اصل جعل حجیت، برای غیر علم اشکال کرد و گفت: از آن، تحلیل حرام و تحریم حلال لازم می‌آید. اگر شارع بگوید: قول ثقه حجت است - قولی که گاهی اصابت می‌کند و گاهی خطا - که این معنایش اینست که شارع تحلیل حرام را، اجازه داده است. ثقه اشتباه کرده و حلال را حرام و حرام را حلال گفته است و شارع - ولو جزئی و در بعضی موارد - اذن تحلیل حرام - بلکه جعل - داده باشد.

در واقع، در جواب حلی می‌گوییم که این، تعبد به متناقضین نیست. بلکه در ضمن تسهیلاتی است که هم عقلاء و هم شارع دارند. اگر بنا بود شارع تضییق کند که در هر چیزی، علم لازم بیاید، چطور با توسعه و تسهیل منافات داشت؟ شارع در حدی که خودش تسهیل را قرار داده است - نمی‌خواهیم قائل به مصلحت مرسله بشویم - مصلحت تسهیل در نظر او، از مصلحت احکام اولیه‌اش و مصادفه واقعیات، اولی است. مثلاً شارع فرمود: می‌توانید به قول این مجتهد که می‌گوید: نماز جمعه واجب است، ملتزم شوید و می‌توانید به قول آن مجتهد عمل کنید که می‌گوید: نماز جمعه واجب نیست که لازمه این سخن از بین رفتن واقع - در یکی از دو صورت - است. این در حقیقت، دست برداشتن شارع از واقع و همان است که در باب امارات و اصول انجام می‌دهد.

به عبارت دیگر، شارع واقعی دارد و اینها را راهی به آن قرار داده است و واقع نمی‌تواند هم وجوب نماز جمعه باشد و هم عدم وجوب آن؛ مگر اینکه بگوییم، شارع دست از واقع برداشته است. همانطور که جعل امارت و اصول، قطعا و در برخی موارد مستلزم مخالفت با واقع است، اما شخص در همان لحظه نمی‌داند.

حال می‌آییم سر مسأله اراده متناقضین از سوی شارع؛ ما حبّ و بغضی داریم که خود، دارای فرعی هستند و آن اراده و کراهت است. شارع در باب حجج و اصول عملیه، این دو را جعل نکرده است. در واقعیات، شارع تابع حبّ و بغض و اراده و کراهت است.

به عنوان مثال، چون شارع نماز را دوست می‌دارد - به معنای حبّی که برای خدا معنا دارد - اراده می‌کند و چون اراده کرد، در واقع برای آن، وجوب را - با مراحل چهارگانه یا پنج‌گانه اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز و ... - جعل می‌کند و بر آن امر می‌نماید. (نسبت به واقع)

اما در ظاهر، شارع دوست داشته که خبر ثقه، گاهی به واقعیات نرساند. یا اینکه شارع دوست داشته، بر بندگانش تسهیل کند و مصلحت تسهیل را اهمّ از مسأله واقع قرار داده، لذا اصل طهارت - و نه اصل نجاست - را جعل کرده است؛ چه به واقع برساند و چه نرساند.

بنابر آنچه گفتیم، آقایان متأخرین که قائل به حکم ظاهری نیستند، می‌گویند: غیر واقع، حکمی نداریم. که اگر این شد، می‌آییم سر هسته مرکزی فرمایش تنقیح که فرمودند:

لأن الأحكام الواقعية متنجزة في حقه (در حق مکلف) و لا يمكنه الخروج عن عهدها إلا بالاحتياط (پس نه این حجت است و نه آن و باید

احتیاط کرد. وقتی که مولا خبر ثقه را جعل کرد که گاهی با واقع اصابت می‌کند و گاهی خطا می‌کند، پس احکام واقعی مطلقاً در حق او منتجز نیست) هذا إذا تمکن من الاحتیاط.

عدم تمکن احتیاط

مقلد، میان مجتهد حیّ و میت اگر علم به اعلمیت نداشت و احتیاط ممکن بود، تقلید هیچکدام جائز نیست و باید احتیاط کند.

اما اگر احتیاط ممکن نباشد؛ یا به این جهت که عقلاً ممکن نیست، مانند دوران بین محذورین یا دوران بین وجوب و عدم و یا شرعاً ممکن نباشد، مانند جایی که یک دلیل شرعی اهمّ از احتیاط باشد و با آن تراحم کند. مثل اینکه مجتهدی می‌گوید: یک تسبیحات اربعه کافی است و دیگری می‌گوید: یکی کافی نیست و باید ۳ تا بخواند. در اینجا احتیاط - بما هو - ممکن است، ولی اگر بخواند ۳ تا بخواند، وقت از دست می‌رود. یا اگر بخواند بین وضوء جیره و تیمم احتیاط کرده و جمع کند، نمازش قضاء می‌شود.

مدّعیایی که از فرمایش تنقیح، برداشت شد این بود که گفته‌اند شخص، مخیر است که به فتوای یکی از مجتهدین عمل کند. البته نه از باب تخیر، به معنای تخیر در حجیت.

یعنی - در مقام امثال - عقل از موافقت قطعیه غیر ممکن، به موافقت احتمالی تنزل می‌کند و می‌گوید: مقلد باید کاری بکند که مولا را اطاعت کرده باشد. که لازمه موافقت احتمالی، اینست که اگر به فتوای این مجتهد عمل کرد، درست است و اگر

به فتوای آن دیگری هم عمل کرد، درست است؛ زیرا میسور در مقام اطاعت، همین مقدار است.

در اینجا تعلیقی است که در اصول، تحت عنوان قاعده میسور مطرح می‌کنند. گفته‌اند: اگر مولا امری کرد که مرکب از اجزاء، شرایط (در مرکبات ارتباطیه)، موانع و قواطع باشد و عبد نتوانست جامع اجزاء و شرایط و فاقد موانع و قواطع انجام دهد، در اینجا مشهور به قاعده میسور تمسک کرده‌اند.

جماعتی از جمله صاحب تنقیح به تبع صاحب مدارک و دیگران گفته‌اند که قاعده میسور از عقل و بنای عقلاء و شرع مدرکی ندارد. یعنی نه دلیل داریم که شارع آن را اراده کرده باشد و نه اراده نکرده است. مثلاً اگر مولا نماز را مشروط به استقبال کرد. پس کسی که نتوانست استقبال کند، نماز ساقط است؛ زیرا مأمور به، مشروط به این شرط بود که اگر محقق نشد، نمی‌دانیم که آیا امری به بقیه اجزاء و شرایط - هنگام شک - تعلق گرفته است یا نه؟

حال نسبت به بحث خودمان و به عنوان بحثی نقضی می‌خواهیم ببینیم که آیا همان اشکالی که در قاعده میسور شده است، در اینجا نیز مطرح می‌شود؟

«المشروط عدم عند عدم شرطه» یعنی دلیلی بر بقاء مشروط، هنگام عدم شرطش نیست، نه اینکه دلیل بر عدم بقاء هم هست و حجیت نداریم. آیا همین حجت نمی‌تواند در آنجا باشد که «العقل یتنزل من الموافقة القطعية الى الموافقة الاحتمالية»؟

من وقتی که نتوانستم یک جزء از اجزاء مرکب ارتباطی را انجام دهم و نمی‌دانم، آیا این جزء رکنی است که مشروط در نزد مولا هنگام عدم این شرط، عدم است یا این

مشروط غیر رکنی است، که اگر این جزء را نتوانستیم انجام دهیم، امر به بقیه اجزاء باقی می ماند؟ آیا هنگام شک، مصداق ما نحن فیه نمی شود که موافقت قطعی متعذر باشد؟ در قاعده میسور بحث شده است که موردی را که مولا نمی خواهد، هیچکس به جریان آن قائل نیست و مشهور که قائلند در جایی است که احتمال برود، مولا بقیه را می خواهد. بنابراین اگر در بحث نقضی، بنا شد چنین کبرای کلی داشته باشیم، چطور کسی که آنجا را قائل نیست، در اینجا قائل بشود و چطور می شود بین آن دو جمع کرد؟ و اگر چنین کبرایی نداریم، چگونه در ما نحن فیه و مورد جزئی تقلید، اینگونه قائل شویم؟! چه آنکه اگر حکم عقل است، برای عقل فرق نمی کند. مقلد نمی داند فتوای این مجتهد موافق واقع است یا فتوای آن مجتهد؟ یا به فرمایش ایشان، هیچکدام موافق واقع نیست. پس اگر ندانست که کدام حکم حجت است، هر دو ساقط می شوند و چون باید اوامر مولا اطاعت بشود، باید احتیاط کرد و اگر دلیل خاصی بر اینکه در تقلید، تخییر جائز است و تساقط می کنند، اصل اولی هم همین (احتیاط) است.

پس در جایی که دوران بین محذورین است و احتیاط ممکن نیست، عقل تنزل می کند و ما در پی بررسی این کلمه هستیم. اگر «العقل یتنزل» کبرای کلی است باید با آن، قاعده میسور را درست کنیم. یعنی واقعا چنین قاعده عقلی داشته باشیم.

اگر عقل به مکلف بگوید: اگر اطاعت مولا به آنچه یقین به اطاعت پیدا می کنی ممکن است، باید اطاعت کنی و اگر ممکن نیست، باید طوری عمل کنی که احتمال اطاعت حاصل شود. بنابراین باید در کل موارد - از اول تا آخر فقه - قاعده میسور را بیاوریم. مگر در جایی که دلیل است که شارع میسور را نمی خواهد، مثل باب صوم، نماز یک رکعتی، نماز ظهر سه رکعتی و ...

اگر کبرای کلی درست نیست، تنزل عقل در ما نحن فیه چه خصوصیستی دارد؟ مگر اینکه کسی ادعا کند که در این مورد (حجتین متعارضین) عقل بالخصوص حکم می‌کند نه در همه جا که مطالبه دلیل می‌کنیم.

دو مطلب دیگر

در ادامه، دو فرمایش دیگر مطرح است. یکی اینکه، با تخالف دو فتوا اگر یکی از دو مفتی اعلم بود، این تخالف و تعارض موجب تساقط نمی‌شود بلکه به اعلم، رجوع می‌شود و دلیل این استثناء متخالفین، سیره عقلائیه است. یعنی عقلاء در تعارض دو طریق، تساقط می‌فهمند. ولی اگر صاحب یکی از دو طریق اعلم بود، تساقط نمی‌گویند، بلکه رجوع به اعلم می‌کنند.

مطلبی وجود دارد که در موارد متعددی مطرح است و یکی از آن موارد هم در اینجاست و آن اینکه سیره عقلائیه چگونه است؟
دو بیان در اینجاست:

۱. در این سیره که به اعلم رجوع می‌شود و غیر اعلم ترک می‌گردد.
۲. در خود این تساقطی که در تعارض است.

دو فتوا که با هم تعارض و تساقط می‌کنند، چرا تساقط صورت می‌گیرد. آیا این اصل عقلائیه است یا عقلی و یا شرعی؟ فتوا خصوصیت ندارد. فتوا یک مصداق و یک صغری از یک کبراست. کبری اینست که اگر ثقه - مثلاً - گفت: راه تهران از این طرف است، چون این طریقت عقلائیه است، بر ما هم جائز است که آن را طی کنیم. از آن سو اگر خیبر و ثقه دیگری گفت: این راه به تهران نمی‌رسد، در اینجا دو سخن - با علم - تعارض می‌کنند. یعنی شخص، علم اجمالی دارد که یکی از این دو، طریقت ندارد.

حال در بحث خودمان، مجتهدی خبیر، ثقه و عادل، تکلیف را مشخص کرد که این، طریقت عقلائیه، عقلیه و شرعیه به واقع - نه طریقت یقینیه - دارد. وقتی مجتهد دیگری برخلاف آن گفت، طریقت هر دو ساقط می‌شوند. پس مسأله راه بودن - راه تنجیز و اعدار، نه راه وجدانی و جدی - به واقع است.

اگر بنا شد، طریقت با تعارض ساقط کند، تکاذب موجب این تساقط می‌شود؛ زیرا لازمه قطعیه سخن کسی که می‌گوید: راه تهران از این طرف است، کذب بودن (کذب فعلی نه فاعلی) سخن دیگری است که می‌گویند: راه این نیست. پس تکاذب بین دو ذات است.

لذا در اینکه اعلم و غیر اعلم باشند، فارق در تکاذب و اسقاط طریقت نیست. آنگاه مسأله استثناء باقی می‌ماند و آن اینکه مدعا (سیره عقلاء) اینست که در صورتی که یکی از دو طریق اعلم باشد، در حالی که تکاذب و تعارض با علم اجمالی است و شخص راه به واقع را نمی‌شناسد - احتمال جدی می‌دهد که اعلم راه به واقع باشد، و احتمال می‌دهد عالم راه باشد - عقلاء - حتی اگر منافات با علم داشته باشد - تساقط نمی‌کنند و طریقت منحصره را برای اعلم می‌دانند.

اما سؤال می‌شود که آیا این، در نزد عقلاء در خصوص اعلم است، یا خصوصیتی ندارد و اعلم و غیر اعلم در این جهت فرقی نمی‌کنند؟

پس در باب تعارض، به تکاذب اشکال نکنیم، یعنی بحث به جایی معطوف می‌شود که کمتر متعرض شده‌اند.

آیا عقلاء طریقت عالم را - بما هو - منحصر می‌دانند به صورت عدم معارضه اعلم که اگر اعلم با آن معارض شد از «بما هو طریق» می‌افتد یا از تنجز و حجیت می‌افتد؟

بنابراین، اگر یک عالم ثقه - بما هو طریق - و عالم ثقه دیگر - بما هو طریق - تعارض کردند، تکاذب است و هر دو طریق نمی‌باشند. اما اگر یکی اعلم شد، تکاذب و طریقت لولائیه (لولا المعارضة) هست، فقط عقلا می‌گویند طریقت لولائیه آن به فعلیت و تنجیز نرسیده، ولی طریقت اعلم فعلیت و تنجز دارد.

اما نکته‌ای که اشاره شده ولی نه به این تعبیر اینست: تنجّز و تعذّر در سیره عقلاء، از آن چیست؟ آیا ذاتی است، یا احتمال موافقت با واقع در آن بیشتر است؟

اگر ملاک عقلاء را ندانیم، بحثی نیست، اما ما معتقد هستیم و به آن - از زمان شیخ انصاری تا به امروز - تصریح شده که ملاک عقلاء، ترجیح اعلم، استثنای از تساقط، هنگام تعارض و اقریبیت - نه اقریبیت مطلق تا ظنّ قوی در مقابلش بایستد، بلکه اقریبیت اعلم - است و ظاهراً همین می‌باشد؛ زیرا عقلاء در پی وصول به واقع هستند و در صورت تعارض، به دنبال چیزی که اقرب است، می‌روند.

اگر این شد، باید به قیدی تنقید کنیم، که اعلم را نادر الوجود می‌کند و آن این است که بگوییم: اگر فتوای دو فقیه اعلم و عالم، تعارض کرد، سیره عقلاء برای رجوع به اعلم در جایی است که قول عالم با اعلم از این اعلم، موافق نباشد؛ زیرا اگر قول عالم با اعلم از اعلم - ولو از اموات - موافق بود، طریقت آن اقوا است. مثل اینکه فرض کنیم آقای حکیم از صاحب تنقیح اعلمند و عند التعارض، سیره عقلاء رجوع به اعلم است. ولی فتوای صاحب تنقیح، موافق با شیخ انصاری است که اعلم از آقای حکیم می‌باشد. لذا در طریقت (به معنای اقرب به واقع) فتوای صاحب تنقیح، اقرب به واقع می‌شود. اگر این قید را زدیم، کم پیدا می‌شود که دو فقیه با هم متعارض باشند و اعلم، علی الاطلاق باشد.

تأکید و تکرار

گفتیم که مراد از تقلید، عمل است و بنابراین در تک تک مسائل مطرح می‌شود. لذا ممکن است که شخص، مقلد مجتهدی باشد اما حکم مسأله‌ای - که در حال فوت شدن از اوست - را نداند.

این تفصیل از ۴ نفر نقل شده است: علامه حلی، محقق اردبیلی و دو دیگر - که از اجلاء فقهای ما هستند و صاحب جواهر ده‌ها بار از ایشان نام می‌برد و نقل می‌کند - یکی معاصر صاحب وسائل است به نام شیخ سلمان بحرانی و دیگری شیخ علی بن هلال که استاد محقق کرکی می‌باشد و محقق در مورد ایشان فرمود: «فقیه اهل البیت فی زمانه».

پس تا مجتهد جامع الشرائط هست و رجوع کردن به او آسان است، تقلید میت جائز نیست و اگر نبود جائز است. این قید «نبودن»، یک یا دو مسأله را نیز شامل می‌شود.

فایده این تفصیل اینست که کلمه «جواز» در مقابل احتیاط است. بنابراین، اگر مقلد مرجع تقلیدی است و فتوای او در دسترس نیست و نمی‌تواند به دست آورد یا قضیه فوت می‌شود، در اینجا احتیاط - حتی اگر ممکن باشد - لازم نیست و می‌تواند از میت، تقلید ابتدایی کند.

مقایسه دو قول چهارم و پنجم

قول چهارم، تفصیل است بین کسی که به نصوص آیات و روایات فتوا می‌دهد که تقلید ابتدایی از او جائز است و بین غیر او که جائز نیست که معظم مراجع، غیر آن می‌باشند. این تفصیل را از فاضل تونی که از محققین از علماست، نقل کرده‌اند.

در قول پنجم آمده است: اگر فتوای حی جامع الشرائطی موافق میت است، استناد و عمل به فتوای میت جائز است و الا خیر. یعنی عدم جواز تقلید ابتدایی میت را در جایی گفته است که مجتهد جامع الشرائط و موافقی با او نباشد.

اما سؤال اینست که اگر فقیه موافق جامع الشرائط حی است، چرا به میت رجوع شود؟ این مطلب برای جایی مفید است که مثلاً شخص به مسائلی علم دارد و فلان مسأله از شیخ صدوق یا شیخ مفید نقل شده است و در میان احیاء نیز کسی - که البته او را نمی‌شناسد - موافق آن است.

آنچه گفته شد، اجمال اقوالی بود که به دست آمده است و چه بسا با تتبع بیشتر، تفصیل‌های دیگری نیز حاصل شود.

اما اجمال اصل مسأله این است: آیا از شروط جواز شرعی تقلید ابتدایی میت، حیات است یا نه؟

در جواب عرض می‌کنیم که این، یکی از سه چیز است: یا حکم عقل مسلم، یا بنای عقلاء مسلم و یا دلیل خاص. اگر نه، اصل برائت عقلاً و شرعاً ثابت است. اصل اولی جواز می‌باشد ولو شک در حجیت، موضوع عدم حجیت است. اما این شک در حجیت مسبب از اشتراط است. اگر اصل عدم اشتراط تام بود، شکی در حجیت نمی‌ماند که بگوییم موضوع عدم حجیت است.

به عبارت دیگر می‌خواهیم ببینیم، همانطور که وثاقت، عدالت و حتی رجولت شرط است، آیا حیات نیز شرط است یا نه؟ و این شرط باید یا مستقیم توسط شرع تعیین شود و یا از طریق عقل و بناء عقلاء - که ردع شرعی ندارند - باشد.

نکته دیگری که در اینجا مطرح است اینکه، اصل عدم حجیت، مستند بر عدم علم است و اگر علم پیدا کرد و اصالت عدم اشتراط شد، علم (علم تبعدی) است؛ زیرا اصالت عدم اشتراط بر شرطیت حاکم است. مثلاً نمازی که می‌خواند، نمی‌داند که آیا مبرء ذمه هست یا نه؟ اصل عدم ابراء ذمه است. یا مثلاً جلسه استراحت را عمداً انجام نداده و شک می‌کند که آیا مبرء ذمه است یا نه؟ اصل عدم است. اما اگر اصالت عدم اشتراط در جلسه استراحت درست شد، موضوع برای این اصل نمی‌ماند و ابراء ذمه محرز (احراز تبعدی) می‌شود.

می‌گویند: اصل برائت اگر تامّ باشد، مقدم و حاکم بر اصل اشتغال است مگر در موارد استصحاب اشتغال، یا اطراف علم اجمالی که در این دو جا، اصل اشتغال مقدم بر اصل برائت است. اما اگر اصالت عدم اشتراط تامّ بود، مقدم است؛ زیرا موضوعی برایش باقی نمی‌گذارد.

در ما نحن فیه، شک می‌کند که تقلید شیخ مفید که از دنیا رفته، برایش جائز است، یا خیر؟ که معنای جواز تقلید، یعنی حجّیت و عدم حجّیت؛ زیرا شک می‌کند که بینة و بین الله آیا قول میت حجت است یا نه؟ اصل عدم حجیت است.

بنابراین، در مباحث آینده باید دو چیز ثابت شود: یکی اینکه یا باید دلیل شرعی داشته باشیم بر اینکه حیات، شرط در ابتداء است، یا دلیل عقلی و عقلایی غیر مرجوع عنه شرعاً، تا بتوانیم بگوییم تقلید ابتدایی میت جائز نیست و اگر هیچکدام نبود، اصل عدم اشتراط حیات است. آنگاه خواهد آمد که برای عقل و عقلاء، تنها خبرویت و وثاقت - و نه غیر آن - شرط است.

خلاصه اینکه مسأله رجوع جاهل به عالم است و این رجوع، طریقت دارد (نه موضوعیت) و لازم نیست آن عالم زنده باشد. یعنی رفع جهل جاهل به حدس عالم - عالمی که حدسش معتبر است - می باشد. پس حیات در نزد عقلاء شرط رجوع نیست. لذا ما می مانیم و دلیل شرعی که عمده آنچه ادعا شده، ادله شرعیه است.

قول ششم

مرحوم سید محمد مجاهد^۱ فرزند صاحب ریاض و صاحب مفاتیح الاصول کتاب مختصری دارد به نام اصلاح العمل که در آنجا این قول را نقل کرده اند و بعد از ایشان، جماعتی از شاگردان ایشان و شاگردان شاگردها این قول را در رساله های عملیه خود (حتی در مقام فتوا) یا در حاشیه رساله های عملیه نقل آورده اند.

از جمله ایشان، مرحوم شیخ انصاری در رساله عملیه خود، صراط النجاة، شیرازیان (مجدد شیرازی و محمدتقی شیرازی)، آخوند محمدکاظم خراسانی و میرزای نائینی که در حواشی با شیخ موافقت کرده اند.

اجمال تفصیل - که این تفصیل مترتب بر اموری است که آخر آنها تقلید ابتدایی میت است - اینست که در اول گفته اند: اگر اجتهاد، یا احتیاط ممکن است، تقلید میت ابتداءً جائز نیست. اگر اجتهاد، یا احتیاط عقلا و شرعاً ممکن نشد - مثلاً کاسبی است که امکان عقلی اجتهاد ندارد و حالا می خواهد نماز بخواند، یا اهل علم فاضلی است که در مسأله محل ابتلاش می تواند اجتهاد کند، ولی برایش محرّج یا مضر است (عدم امکان شرعی) - به نحو ترتّب، نوبت به عمل به مشهور می رسد نه تقلید میت.

۱. شیخ انصاری^(رحمته الله) در مکاسب، از سید مجاهد به «سید مشایخنا» یاد می کند؛ چرا که ایشان (سید مجاهد) استاد شریف العلماء است و او و معاصرینش اساتید شیخ انصاری هستند.

یعنی در مثال سابق، اگر طالب علم فاضل و اهل اجتهاد که اجتهادش فعلیت ندارد، در مسأله، بتواند فتوای مشهور را به دست آورد، تقلید میت جائز نیست. اما اگر عمل به قول مشهور - نه عقلاً و نه شرعاً - ممکن نشد یا عامی است و نمی‌تواند قول مشهور را به دست آورد، یا اهل علم فاضلی است ولی در مسأله قول مشهور نیست، یا عسر و حرج است و امکان شرعی ندارد، در اینجا نوبت به میت می‌رسد.

البته ایشان میت را به دو قسم تقسیم کرده است: به دست آوردن اعلم و ازهد اموات (هر دو وصف با هم) ممکن است، آن میت بر دیگری مقدم است، ولی اگر این نیز عقلاً و شرعاً ممکن نشد، نوبت به تقلید ابتدایی میت می‌رسد.

بررسی کلام سید مجاهد

عبارت سید مجاهد این است - البته صراط النجاه آن را یک جا ذکر نکرده و در دو، سه مسأله باب تقلید آورده است - :

«و اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل مرتبة الاجتهاد الا مع عسر و مشقة لا يتحمل عادةً فالأحوط بل اللازم تحصيلها حتى مع العسر و المشقة كما صرح به بعض الأصحاب و قال عند ضيق وقت الصلاة (مسأله‌ای فرعی را از بعض اصحاب در باب نماز، ذکر کرده و می‌خواهد کبرای کلی را استفاده کند) و اذا لم يتمكن المكلف في صورة عجزه من المجتهد الحي عن الاجتهاد و تمكن من العمل بالاحتياط (که من این دو را یکی کردم، که بنابر مبنای مشهور که سابقاً گذشت، اجتهاد و احتیاط - اختیاراً - در مرتبه هم هستند. البته برخی - از جمله سید مجاهد - مخالفت

کرده‌اند و احتیاط را مطلقاً مترتب بر اجتهاد می‌دانند) علی وجه لا یلزم منه الحرج و جب علیه کما صرح به بعضهم و اذا لم یتمکن (تمکن شرعی، نه عدم امکان عقلی) من الاجتهاد ولو کان فیه حرج عظیم فهل یجوز له تقلید المیت حینئذ أو لا. بل یجب علی العمل بما هو المشهور بین الأصحاب (که تازه بعد از این، نوبت به تقلید میت نمی‌رسد). صرح بالثانی بعض و هو الأقرب (یعنی قبل از ایشان نیز چنین تفصیلی هست) و إن لم یتمکن من العمل بالمشهور أيضاً فالأحوط بل اللایزم تقلید الأعلی من الأموات و أزهدهم (واو عطف است نه «أو»)، به این معنا که جامع دو وصف باشد. در کلمه «الاموات» نیز چون کتاب اصولی است، بنایشان بر این است که جمع محلی به الف و لام، افاده عموم می‌کند) و إن لم یتمکن من معرفة جمیع ذلک و انحصر بتحصیل أحكامه فی تقلید المیت جازبل و جب»^۱.

آنچه گفتیم، عبارت سید مجاهد با اندکی تقدیم و تأخیر بود. با این فرق که ایشان احتیاط را بعد از اجتهاد و ما در ردیف آن ذکر کردیم.

ادله اقوال

قول اول: عدم جواز مطلقاً. یعنی تقلید ابتدایی میت مطلقاً جائز نیست. عده‌ای، بیش از بیست وجه برای این قول بیان کرده‌اند که ظاهراً هیچکدام تام نمی‌باشد و عمده دلیل آن مشهور بین متأخرین است که مکرر بر آن ادعای اجماع شده است.

۱. إصلاح العمل، (نسخه خطی)، ص ۲۲. با اندکی تصرف.

وجه اول: اجماع. از جمله مدّعين این اجماع که جماعتی هستند، مرحوم نراقی صاحب مستند است که در کتاب اصولی خود به نام مناهج الأصول ادعا اجماع کرده و فرموده: «الإجماع المحقق عليه». یعنی اجماع را از ناقلین، نقل نکرده، بلکه خود آن را تحصیل کرده است که: اجماع بین علمای شیعه اینست که تقلید ابتدایی میت جایز نیست.

دیگری، مرحوم سید مجاهد که معاصر و قدری متقدم بر صاحب مستند می باشد. ایشان فرموده: «ظهور اتفاق الامامية عليه»^۱. مرحوم بجنوردی در منتهی الأصول اینطور فرموده است:

«ادعی الإجماع علیه جمع کثیر من الأساطین کالمحقق الثاني (محقق کرکی) و الشهيد الثاني في المسالك و صاحب المعالم في المعالم و المحقق الداماد (که هر کدام، اجماع محقق نقل کرده اند و صاحب کتاب از ایشان نقل می کند) و العلامة في النهاية و ابن ابی جمهور الاحسائی و قد استفاض^۲ نقله حتی انّ الشهيد الثاني حمل کلام الشهيد الأول في الذکری من خلاف بعض العلماء في المسألة علی علماء العامة دون الخاصة (شهید اول فرموده: تقلید میت ابتداءً جائز نیست. شهید ثانی

۱. مفاتیح الأصول، ص ۶۲۴.

۲. کلمه استفاضه در لغت عربی از فیضان است. هر گاه بر سر ظرف پری که دیگر جا ندارد، آب بریزند، این را فیضان می گویند.

فرموده: چون مسأله در نزد شیعه اجماعی است، مراد از «بعضی علماء» در

کلام شهید اول، علماء عامه است نه خاصه.^۱

شیخ انصاری نیز همین برداشت را داشته و فرموده: «فلعل نظره الی العامة».

یعنی حرف شهید ثانی را پسندیده است.

این بود تقریر دلیل اول که اگر به تنهایی ثابت شود، برای ما حجت است.

خدشه بر اجماع

اما انصاف اینست که این اجماع از نظر صغری و کبری مخدوش است. از نظر صغری مخدوش است، زیرا اتفاق الكل در آن رخ نداده است. برخی سخن شهید ثانی، که با «لعل» فرموده بود را تأویل کرده و فرموده‌اند: مراد علماء عامه نیست، بلکه مسلماً مقصود علماء خاصه است؛ زیرا - همانطور که گذشت - عده‌ای از علماء خاصه، مانند تعداد زیادی از اخباریان، میرزای قمی و صاحب ضوابط، قائل به تقلید ابتدایی از میت هستند.

بعضی، با وجود مخالفت این علماء، اجماع را از نظر صغری مخدوش نمی‌دانند و در بیان دلیل می‌فرمایند: به همان ملاکی که شما اجماع محتمل الاستناد را حجت نمی‌دانید، مخالفت این عده به اجماع ضرر نمی‌رساند؛ زیرا در عدم حجیت اجماع محتمل الاستناد گفته‌اند: مستند، فلان دلیل است و ما دلیلیت آن را قبول نداریم و دلیلی که عدم دلیلیت آن در نزد ما ثابت شد، اگر دانستیم که اجماع‌کنندگان یا بعضی از آنان به آن استناد کرده‌اند یا احتمال دادیم که استناد کرده‌اند، اجماع را از حجیت نمی‌اندازد. سپس یک به یک، مستند مخالفین اجماع را ذکر کرده‌اند.

۱. منتهی الأصول، ص ۶۳۹. چاپ قدیم.

مثلا گفته‌اند: میرزای قمی که به جواز تقلید ابتدایی میت فتوا داده و مخالف اجماع است، قائل به ظن مطلق است و بر اساس انسداد گفته است. پس چون ما انسداد باب علم و علمی را در اصول قبول نداریم و باب علمی را منفتح می‌دانیم، لذا مخالفت محقق قمی ضرر نمی‌رساند.

اما صاحب ضوابط، جواز تقلید میت را بر اجماع مرکب بنا نهاده است و اجماع مرکب از جهات مختلف مخدوش است؛ پس تام نیست.

به صاحب ضوابط اینطور نسبت داده‌اند که فرموده: مثلا دو نفر در زمان آقای بروجردی هر دو زنده‌اند. یکی از آقای بروجردی تقلید کرد و قول ایشان برایش حجت بود و دیگری اصلا تقلید نمی‌کرد که اگر تقلید می‌کرد، قول آقای بروجردی برایش حجت بود. اگر بگویید که شخص اول که مقلد بود و بقاء است، بعد از فوت آقای بروجردی، تقلیدش جائز است و دیگری که تقلید نکرده و برایش ابتدایی است، پس جائز نیست، این خلاف اجماع مرکب است. پس دلیل تامّ نیست و از نظر صغری و کبری اشکال دارد.

بنابراین، صاحب ضوابط به جهت شبهه اجماع مرکب به جواز تقلید ابتدایی میت قائل شده است و چون این شبهه تامّ نیست، پس مخالفتش به اجماع ضرر نمی‌رساند. در جواب می‌گوییم که این دفاع، صغرای اجماع را درست نمی‌کند و از نظر کبری - بر فرض اینکه اجماع باشد - حجت نیست.

جواب از اشکال صغروی

عمده جواب از اشکال صغروی، دو مطلب است: یکی مبنائی و دیگری بنائی.

اشکال مبنائی این است که در اصول در نزد ما ثابت شد - مانند فقه در نزد مشهور - که اجماع لازم نیست و شهرت خبرای ثقه یک فن هم کفایت می‌کند و برای آن طریقت عقلائیة قائل هستیم و حق با متقدمین است که صریحاً در اصول قائل به حجیت شهرت شده‌اند و در فقه هم به آن پایبند هستند.

به عکس جماعتی، مثل شیخ و متأخرین از ایشان که در اصول، شهرت را حجت نمی‌دانند، اما در فقه در موارد متعدد به آن عمل کرده‌اند.

بله، اشکالی که بر این صغری کرده‌اند و گفته‌اند: چون گروهی مخالفند، پس اجماعی نیست، تامّ نیست. ایشان جواب داده‌اند که مخالفت ایشان به اجماع ضرر نمی‌رساند؛ زیرا مستند مخالفشان را ذکر کرده‌اند و دیدیم که دلایلشان تامّ نیست و به تعبیر تنقیح، فاسد است و این مستند فاسد اجماع را از بین نمی‌برد، کما اینکه اگر خود اجماع مستند فاسد داشت حجیت نداشت. این جواب از اشکال صغروی تامّ نیست.

جواب عام و خاص از اشکال

جواب عام از این سخن اینست که اگر بنا شد چون مستند مخالفین اجماع را می‌دانیم و این مستند باطل است، از نظر صغری به اجماع ضرر نمی‌رساند و اجماعی لازم نداریم. مثلاً زمانی بین متأخرین شمردم، ۱۱ قول در نهایت وقت عشاء است. حال فقیه با دیدن ادله، از بین این ۱۱ قول، یکی را انتخاب می‌کند و بقیه را ردّ می‌نماید، آیا صحیح است که ادعا کند بر قول خودش اجماع است، چون مستندات فاسد ۱۰ دلیل دیگر را می‌داند؟!

اما جواب خاص. گفته‌اند: از جمله کسانی که با اجماع مخالف بودند، اخباریان هستند که تقلید میت را جائز می‌دانند. جواب داده شده که مخالفت اخباریان ضرری

نمی‌زند؛ زیرا آنها با اصل تقلید مخالف هستند و فرقی بین میت و حی نمی‌گذارند.

بنابراین چرا به اخباریان استناد شده تا خرق اجماع کنند؟!

این حرف تامّ نیست؛ زیرا اولاً: اخباریان تنها لفظ تقلید را نمی‌آورند و گرنه تقلید را جائز می‌دانند و سابقاً در شرح مسأله اول عروه مفصل به آن پرداختیم. بدین معنا که اخباریان مانند اصولیان، ظواهر را حجت می‌دانند و از آن استفاده می‌کنند و علمایشان برای عوام، ظاهر را می‌گویند و تعارضات را حل می‌کنند. فقط اسم آن را تقلید نمی‌گذارند و تا به حال نیز رساله شیخ حسین عصفور و رساله صلاتیه صاحب حدائق را چاپ کرده و به آنها عمل می‌کنند و فقهایشان نیز اشکال نمی‌کنند. پس مخالفت این‌ها به اجماع ضرر می‌زند.

اما درباره میرزای قمی گفته‌اند: انسدادی است و از باب دلیل انسداد می‌گوید: ظن حجت است و بر اساس آن، تقلید ابتدایی میت را جائز دانسته است؛ زیرا حی یا میت هر دو ظن می‌آورد و بر اساس نظر ما و مشهور انسداد تامّ نیست، پس مخالفت ایشان، مخالفت نمی‌باشد.

سؤال: آیا مخالفت میرزای قمی با مشهور اصولیین در ادله است، یا در اینکه آیا این ادله، موجب علم به حجیت می‌شوند یا ظن به آن؟ یعنی خلاف ایشان با مشهور اینست که او می‌گوید: ظن است و شما اسم آن را علم می‌گذارید، ولی مشهور می‌گویند: علم است. و گرنه در نتیجه، میرزای قمی یکی از محققین علماء و اصولیین و فقهاء است و به همین ادله استدلال می‌کند. بنابراین، مخالف میرزای قمی به اجماع ضرر می‌زند.

اشکال دیگری تنقیح بر مرحوم میرزای قمی کرده و آن اینکه: لازمه حجیت ظن اینست که نه تقلید حی جائز است و نه تقلید میت؛ زیرا آنچه برای عامی ظن به حکم

خدا می آورد، نه فتوای حی است و نه فتوای میت، بلکه فتوای مشهور است. بله، وقتی عامی می بیند - مثلاً - صد مرجع تقلید و مجتهد یکسان فتوا داده اند، برایش ظن به حکم الله حاصل می شود. پس میرزای قمی که مبنایش حجیت ظن است، ظن مکلف ملاک است و مکلفین - که معظم آنها عامی هستند - از هیچ یک از اینها برایشان ظن حاصل نمی شود.

به عبارت دیگر ایشان فرموده است: ظن از باب انسداد حجت است و منظور، حجیت ظن مکلف است و با این همه اختلاف رأی اموات و احياء از علماء چطور برای عوام، ظن به احکام شرعی حاصل می شود؟! پس سخن میرزای قمی، غالباً واقعیت خارجی ندارد.

اما این اشکال تامّ نیست؛ زیرا میرزای قمی حجیت ظن را برای مجتهد گفته است نه عامی. یعنی مشهور معتقد است که ادله احکام (ادله اربعه) مثل ظواهر قرآن، روایات، اجماعات و ادله عقلیه، علمی است، ولی او می فرماید: علم آور نیست بلکه ظنی است. مشهور می گویند: اگر باب علم منسد باشد، ولی باب علمی منسد نیست و به حجیت ظواهر قرآن، روایات، اجماع و ادله عقل - به نحو قضیه مهمله - علم به حجیتشان داریم و میرزا می گوید: اینها علم نیست و ظن است و «إِنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً» و چون می دانیم که اهمال احکام جائز نیست، در این زمینه ظن حجت است.

پس کلام میرزای قمی این نیست که ظن عامی حجت به حکم الله است؛ زیرا او راهی به حکم الله ندارد که ظن پیدا کند یا علم. لذا بحث ایشان درباره عامی نیست، بلکه درباره ادله اربعه است. علم و علمی اصل هستند - چه مترتبین بنابر سخن میرزا

و چه در یک مرتبه، بنابر مشهور - و اگر هیچکدام نبودند، نوبت به ظن می‌رسد. برای مقلد هم اگر راه علم و علمی تحصیل احکام از مرجع تقلیدش، منسد شد، با مقدمات چهارگانه یا پنجگانه انسداد برای او هم ظن حجت است.

بررسی عبارت تنقیح

در تنقیح می‌فرماید:

«فالصحيح - بناء على هذا المبني الفاسد (یعنی مبنای میرزای قمی) - أن يقال إن العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة، لأن فتوائهم مفيدة للظن في حقه (آنکه برای عامی ظن می‌آورد، فتوای یکی مجتهد نیست، بلکه فتوای مشهور است).^۱

اولاً خود دلیل انسداد که میرزای قمی حجیت ظن را بر آن بنا کرد، دو مبنا دارد: کشف و حکومت. یعنی یا دلیل انسداد (مقدمات چهارگانه یا پنجگانه) کاشف از این است که شارع، ظن را حجت کرده، یا این مقدمات دلیل است بر اینکه عقل به حجیت ظن در این مورد - در جایی که علم و علمی نیست، اهمال نمی‌توان کرد، به اصل براءت نمی‌توان رجوع کرد و احتیاط، موجب اختلال نظام و عسر و حرج است - حکم می‌کند. پس اینطور نیست که بنابر انسداد، ظن عوام حجت شود و سپس بگوییم تنها در شهرت ظن دارد.

در انسداد دو مبنا هست و اگر قائل به کشف شویم، نتیجه مهمله است. به قول شیخ، باید اول بگوییم آنچه علم و علمی است و اگر کافی نبود، ظن‌های قوی از امارات و ادله و اگر کافی نبود، ظن‌های ضعیف از امارات و ادله و اگر کافی نبود ظن

۱. التنقیح في شرح العروة الوثقى، الإجتهد و التقليد، ص ۹۷.

هایی که از اصول علمیه ایجاد می‌شود، تا جایی که کافی شود و میرازی قمی نیز چنین چیزی را نمی‌گوید.

به عبارت دیگر: هر ظنی حجت نیست و بنابر اینکه شهرت از امارات نیست، پس ظن عامی از شهرت هم نباید حجت باشد. اگر ما گفتیم انسداد موجب کشف می‌شود و لازمه کشف، اهمال نتیجه است و اهمال نتیجه در قوت جزئی است، آنگاه باید تدرج کرده و قدر متیقن را بگیریم و قدر متیقن، ظن حاصل از امارات مانند خبر ثقه، ظواهر و غیره است. حال شهرت اگر از امارات نیست، ظن عامی حتی اگر از شهرت باشد، باید - بنابر کشف - حجت نباشد.

وقتی بنا شد بگوئیم مقدمات انسداد، مفید کشف است. یعنی شارع در این زمینه ظن را حجت کرده و این لَبّی است و قدر متیقن دارد نه لفظ. اگر شارع فرمود: «الظن حجه». کلمه الظن اطلاق دارد و تمام ظن‌ها - چه از دلیل معتبر باشد و چه از دلیل غیر معتبر - را شامل می‌شود. اما وقتی از دلیل لَبّی (عقل) بدون لفظ، کشف کردیم که شارع، ظن را حجت کرده، چون اطلاقی ندارد و نمی‌دانیم چه ظنی و چه مرتبه‌ای از مراتب آن و از چه سببی؟ رجوع به قدر متیقن می‌کنیم که آن، ظن قوی حاصل از امارات معتبر است.

پس نوبت شهرت - اگر از امارات معتبره نباشد - وقتی است که ما از مجموع ظواهر، خبرهای ثقه و عدول و غیره قدر معظم فقه را نتوانیم به دست آوریم. بله، اگر مبنا حکومت شد - که محل اشکال شدید است - هر ظنی با حفظ موضوع حجت می‌شود.

غالب فقهاء تا به امروز در رجال، انسدادی (به تعبیر شیخ، انسداد صغیر) هستند. در لغت نیز انسدادی می‌باشند و می‌گویند: اگر دو لغوی اهل خبره و ثقه، بر یک معنا اتفاق کردند و این اتفاق معارض نداشت، حجت است و چنین چیزی در بیشتر کلمات نیست. یعنی کجا دو لغوی عادل پیدا می‌کنیم؛ در جایی که لغوین و صاحبان قوامیس مثل القاموس، یا اقرب الموارد، یا المنجد، لسان العرب و غیره یا کفار هستند، یا مخالف؟ تنها شیخ طریحی، صاحب مجمع البحرین است که در او تشکیک است که آیا لغوی است، یا غیر لغوی و تازه کتاب او اکثر کلمات را ندارد.

پس در باب لغت، در کشف مرادات شارح از کلماتی که گفته، باب علم و علمی منسد است و اهمال وقایع نمی‌توان کرد، رجوع به احتیاط موجب اختلال نظام است، تبعیض در احتیاط دلیل ندارد و ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و غیره. و تمام مقدمات انسداد را در لغت گفته‌اند. حال که چنین گفته‌اند، چه ظنی حجت است؟

لذا ما انسداد میرزای قمی را قبول نداریم ولی این تفریع بر میرزای قمی وارد نیست.

جواب

اولاً بنابر کشف، اشکالی نیست. ثانیاً در خارج به نظر می‌رسد که برای عامی، نه تنها از قول مرجع تقلیدش، ظن حاصل می‌شود، بلکه در بیشتر موارد علم و اطمینان برایش حاصل می‌شود. مثل اطمینانی است که در اثر ندانستن خفایای اشخاص برایمان حاصل می‌شود. در جمله مشهوری آمده است: «أخبر تطلع». یعنی غالب افراد را اگر به زندگیشان داخل شوی، ترکش می‌کنی.

ما به یکدیگر حسن ظن داریم و از حرف‌های هم علم برایمان حاصل می‌شود؛ زیرا از دورن هم اطلاع نداریم. بله، ظن از شهرت قوی‌تر است. یعنی عامی وقتی می‌بیند

آقای بروجردی فتوایشان این است که یک تسبیحه اربعه در نماز کافی است، مطمئن می شود که حکم الله همین است. اگر دید دیگران نیز همین را می گویند، اطمینان بیشتری برایش حاصل می شود. اما منحصر نیست تا اشکال بر میرزای قمی وارد باشد.

«فهرست مطالب»

| | |
|----|--------------------------------------|
| ۵ | مقدمه اثر |
| ۶ | نکته |
| | مسأله نخست |
| ۷ | در بیان مقدمات |
| ۸ | معنای وجوب و تقسیمات آن |
| ۸ | تقسیم اول |
| ۸ | تقسیم دوم |
| ۱۰ | تقسیم سوم |
| ۱۱ | مناط ها و ملاکها |
| ۱۲ | اشکال و مناقشه |
| ۱۳ | مناقشه وجوب شکر منعم |
| ۱۴ | دو ایراد |
| ۱۵ | مناقشه وجوب دفع ضرر محتمل |
| ۱۶ | مناط وجوب شرعی و مناقشه ثبوتی در آن |
| ۱۶ | اشکال و جواب |
| ۱۸ | نتیجه بحث |
| ۱۸ | مناط وجوب شرعی و مناقشه اثباتی در آن |
| ۱۸ | آیا راه‌های سه گانه موضوعیت دارند؟ |
| ۱۹ | اشکال بر موضوعیت |
| ۲۰ | راه‌های سه گانه، بنابر مصلحت سلوکیه |
| ۲۱ | نتیجه |
| ۲۲ | جامع بین راه‌های سه گانه |

| | |
|----|--|
| ۲۲ | آیا برای عقل و فطرت حکمی هست یا نه؟ |
| ۲۳ | خلاصه تقسیمات و وجوب |
| ۲۳ | و وجوب راه‌های سه گانه مقدمی است، یا نفسی؟ |
| ۲۴ | بر چه کسی این راه‌های سه گانه واجب است؟ |
| ۲۵ | اجتهاد و معنای اصطلاحی آن |
| ۲۵ | بین دو تعریف متداول و جدید |
| ۲۷ | از جمله ویژگی‌های ملکه اجتهاد |
| ۲۹ | معنی جدید اجتهاد و بعضی مزایای آن |
| ۲۹ | دلیل بر اجتهاد |
| ۲۹ | استدلال به قرآن |
| ۳۰ | قرآن و حجّیت ظواهر |
| ۳۱ | قرآن و حجّیت سنّت نبوی |
| ۳۲ | قرآن و حجّیت کلام ائمه اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> |
| ۳۲ | قرآن و اخبار ثقات |
| ۳۳ | قرآن و حجّیت تفقه و استنباط |
| ۳۴ | استدلال به سنّت شریف |
| ۳۴ | سنّت و حجّیت ظواهر |
| ۳۵ | سنّت و حجّیت آن |
| ۳۶ | سنّت و کلام ائمه اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> |
| ۳۷ | سنّت و تفقه در دین |
| ۳۸ | سنّت و اخبار ثقات |
| ۳۹ | استدلال به اجماع |
| ۳۹ | استدلال به عقل |

| | |
|----|----------------------------------|
| ۴۰ | استدلال به بنای عقلاء |
| ۴۰ | تتمّه |
| ۴۰ | اجتهاد مورد نهی |
| ۴۲ | اجتهادی که بدان امر شده |
| ۴۳ | تأیید و تأکید |
| ۴۵ | تقلید چیست؟ |
| ۴۵ | تقلید و ادله اربعه |
| ۴۶ | استدلال به قرآن کریم، برای تقلید |
| ۴۶ | مناقشات در دلالت |
| ۴۸ | مناقشات دیگر |
| ۴۸ | آیه سؤال |
| ۴۹ | مناقشه در دلالت |
| ۵۰ | بقیه مناقشات |
| ۵۰ | آیه نبأ |
| ۵۲ | آیه مذمت تقلید از ناهلان |
| ۵۲ | آیه اتباع وحی |
| ۵۴ | آیه امانات و عدل |
| ۵۵ | دو اشکال |
| ۵۵ | اشکال اول |
| ۵۵ | مناقشه در اشکال اول |
| ۵۸ | اشکال دوم |
| ۵۸ | مناقشه در اشکال دوم |
| ۶۱ | آیه حکم به حقّ |

| | |
|----|---------------------------------------|
| ۶۲ | آیه نهی از داوری بردن به نزد طاغوت |
| ۶۳ | اشکال و جواب |
| ۶۵ | آیه ولایت و اطاعت |
| ۶۵ | تقریب اول |
| ۶۷ | تقریب دوم |
| ۶۸ | استدلال به تقلید به سنت شریف |
| ۶۹ | طائفه اول |
| ۶۹ | صحبته احمد بن اسحاق |
| ۷۱ | روایت ابن یقطین |
| ۷۲ | روایت همدانی |
| ۷۲ | حسنه ابن المهتدی |
| ۷۳ | توقیع شریف درباره ارجاع دادن به فقهاء |
| ۷۴ | مناقشات و جوابها |
| ۷۵ | ردّ اوّل |
| ۷۵ | ردّ دوم |
| ۷۶ | ردّ سوم |
| ۷۶ | ردّ چهارم |
| ۷۷ | روایت احتجاج |
| ۷۹ | مناقشه سندی |
| ۷۹ | ردّ مناقشه سندی |
| ۸۳ | مناقشه دلالی |
| ۸۳ | ردّ مناقشه دلالی |
| ۸۵ | طائفه دوم |

| | |
|-----|--|
| ۸۵ | روایت عطیّه عوفی |
| ۸۵ | صحیحہ معاذ نحوی |
| ۸۶ | طائفہ سوم |
| ۸۶ | صحیحہ ابی عبیدہ |
| ۸۸ | دو مرسلہ کافی و قرب الاسناد |
| ۸۸ | دو مرسلہ عوالی و منیة المرید |
| ۹۰ | استدلال به اجماع برای تقلید مصطلح |
| ۹۰ | اجماع قولی |
| ۹۱ | اجماع و جبر سندی |
| ۹۱ | اجماع و جبر دلالی |
| ۹۲ | تأیید و تسدید |
| ۹۳ | نمونه‌ها و شواهد |
| ۹۶ | اشکالات |
| ۹۶ | اشکال اول |
| ۹۶ | اشکال دوم |
| ۹۷ | اشکال سوم |
| ۹۸ | اجماع عملی |
| ۹۹ | استدلال به عقل، برای تقلید مصطلح |
| ۹۹ | استدلال به بنای عقلاء، برای تقلید مصطلح |
| ۱۰۰ | استدلال به سیره متشرعہ، برای تقلید مصطلح |
| ۱۰۱ | وجوه حجّیت سیره متشرعہ |
| ۱۰۳ | استدلال به ارتکاز متشرعہ، برای تقلید مصطلح |
| ۱۰۴ | تأیید و تأکید |

| | |
|-----|---|
| ۱۰۶ | تقلید مذموم |
| ۱۰۷ | تقلید مذموم، غیر از تقلید مصطلح می‌باشد |
| ۱۰۷ | وجه اول |
| ۱۰۷ | وجه دوم |
| ۱۰۷ | وجه سوم |
| ۱۰۷ | وجه چهارم |
| ۱۰۸ | کلمه تقلید در احادیث |
| ۱۱۰ | اعتراض و مناقشه |
| ۱۱۱ | جمع عرفی بین روایات تقلید |
| ۱۱۱ | قول به تحریم تقلید و رد آن |
| ۱۱۲ | اشکال دور و جواب آن |
| ۱۱۴ | ادله اخباریان بر تحریم |
| ۱۱۴ | دلیل اول |
| ۱۱۵ | مناقشه در دلیل اول |
| ۱۱۶ | دلیل دوم |
| ۱۱۶ | مناقشه در دلیل دوم |
| ۱۱۸ | دلیل سوم |
| ۱۱۸ | مناقشه در دلیل سوم |
| ۱۱۹ | دلیل چهارم |
| ۱۱۹ | مناقشه در دلیل چهارم |
| ۱۲۱ | دلیل پنجم |
| ۱۲۱ | مناقشه در دلیل پنجم |
| ۱۲۲ | دلیل ششم |

| | |
|-----|--|
| ۱۲۲ | مناقشه در دلیل ششم |
| ۱۲۲ | دلیل هفتم |
| ۱۲۲ | مناقشه در دلیل هفتم |
| ۱۲۳ | دلیل هشتم |
| ۱۲۳ | مناقشه در دلیل هشتم |
| ۱۲۴ | دلیل نهم |
| ۱۲۴ | مناقشه در دلیل نهم |
| ۱۲۶ | دلیل دهم |
| ۱۲۶ | مناقشه در دلیل دهم |
| ۱۲۷ | نمونه و مثال |
| ۱۲۸ | دلیل یازدهم |
| ۱۲۸ | مناقشه در دلیل یازدهم |
| ۱۲۹ | دلیل دوازدهم |
| ۱۳۱ | مناقشه در دلیل دوازدهم |
| ۱۳۲ | ادله دیگر و جواب آنها |
| ۱۳۲ | نتیجه استدلال‌ها و مناقشات |
| ۱۳۳ | پیرامون عمل به احتیاط |
| ۱۳۳ | احتیاط چیست و محتاط کیست؟ |
| ۱۳۳ | وجه انحصار طرق، در این سه راه |
| ۱۳۵ | عمل به احتیاط و مهم‌ترین اشکالات بر آن |
| ۱۳۵ | احتیاط مذموم |
| ۱۳۶ | احتیاط ممدوح |
| ۱۳۶ | صورت‌های هشتگانه احتیاط |

| | |
|-----|------------------------------|
| ۱۳۷ | احتیاط و فروع مورد مناقشه آن |
| ۱۳۷ | موارد سه گانه احتیاط |
| ۱۳۷ | مورد اول و چهار اشکال آن |
| ۱۳۸ | اشکال اول |
| ۱۳۹ | اشکال دوم |
| ۱۴۰ | اعتراض و جواب |
| ۱۴۱ | اشکال سوم |
| ۱۴۱ | اشکال چهارم و آخرین آنها |
| ۱۴۲ | مناقشه در اشکال آخر |
| ۱۴۳ | مورد دوم و دو اشکال آن |
| ۱۴۳ | اشکالات |
| ۱۴۳ | اشکال اول و جواب آن |
| ۱۴۴ | اشکال دوم و جواب آن |
| ۱۴۴ | جواب |
| ۱۴۵ | مورد سوم و اشکالاتش |
| ۱۴۶ | اقوال مورد سوم |
| ۱۴۶ | عمده ادله مانعین |
| ۱۴۶ | دلیل اول |
| ۱۴۶ | دلیل دوم |
| ۱۴۷ | دلیل سوم |
| ۱۴۷ | دلیل چهارم |
| ۱۴۷ | مناقشه در دلیل اول |
| ۱۴۸ | مناقشه در دلیل دوم |

| | |
|-----|-------------------------|
| ۱۴۸ | سه مناقشه |
| ۱۴۸ | مناقشه اول |
| ۱۴۹ | مناقشه دوم |
| ۱۵۰ | ردّ مناقشه |
| ۱۵۰ | مناقشه سوم |
| ۱۵۱ | مناقشه در دلیل سوم |
| ۱۵۲ | مناقشه در کبری |
| ۱۵۲ | مناقشه در صغری |
| ۱۵۳ | اشکال و جواب |
| ۱۵۴ | دلیل سوم و مناقشات دیگر |
| ۱۵۶ | مناقشه در دلیل چهارم |
| ۱۵۶ | احتیاط در انشائیات |
| ۱۵۶ | دو امر |
| ۱۵۶ | امر اول |
| ۱۵۸ | نقض و ابرام |
| ۱۵۹ | امر دوم |
| ۱۶۰ | احتیاط در توصّلیات صرف |
| ۱۶۰ | چند شبهه |
| ۱۶۰ | شبهه اول |
| ۱۶۲ | شبهه دوم |
| ۱۶۳ | شبهه سوم |
| ۱۶۴ | مناقشه در شبهه سوم |
| ۱۶۵ | نتیجه‌گیری |

| | |
|-----|-----------------------------|
| ۱۶۵ | تتمه |
| ۱۶۵ | تتمه اول |
| ۱۶۶ | تتمه دوم |
| ۱۶۶ | دو طریق دیگر |
| ۱۶۶ | مناقشه در طریق اول |
| ۱۶۷ | مناقشه در طریق دوم |
| ۱۶۸ | تتمه سوم |
| ۱۶۹ | عرضیت طرق سه گانه |
| ۱۷۱ | آیا عمل به احتیاط جائز است؟ |

مسأله دوم

| | |
|-----|----------------------------|
| ۱۷۲ | از جمله شروط عمل به احتیاط |
| ۱۷۲ | احتیاط در اصل احتیاط |
| ۱۷۳ | احتیاط در کیفیت احتیاط |
| ۱۷۵ | احتیاط در فعل |

مسأله سوم

| | |
|-----|-----------------------------------|
| ۱۷۵ | اقسام احتیاط |
| ۱۷۶ | احتیاط و صورت های ده گانه آن |
| ۱۷۷ | اقسام دیگر احتیاط |
| ۱۷۹ | جواز احتیاط ولو مستلزم تکرار باشد |

مسأله چهارم

| | |
|-----|--------------|
| ۱۸۰ | دو تتمیم |
| ۱۸۰ | تتمیم اول |
| ۱۸۱ | تتمیم دوم |
| ۱۸۱ | احتیاط واجب |
| ۱۸۲ | احتیاط حرام |
| ۱۸۲ | احتیاط مستحب |
| ۱۸۳ | احتیاط مکروه |
| ۱۸۳ | احتیاط مباح |

مسأله پنجم

| | |
|-----|----------------------------------|
| ۱۸۵ | لزوم اجتهاد یا تقلید در احتیاط |
| ۱۸۶ | استناد در احتیاط |
| ۱۸۷ | آیا ضروریات به تقلید نیاز دارند؟ |

مسأله ششم

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ۱۸۸ | مثال‌های ضروریات |
| ۱۸۹ | ضروریات و کلام علامه |
| ۱۹۰ | یقینیات مانند ضروریات هستند |
| ۱۹۱ | نسبت بین ضروریات و یقینیات |
| ۱۹۲ | تکلیف در غیر یقینیات و ضروریات چیست؟ |

مسأله هفتم

- ۱۹۵ عمل عامی بدون تقلید و احتیاط
- ۱۹۵ آیا عمل کردن، به غیر راه‌های سه گانه باطل است؟
- ۱۹۶ کلام محقق قمی رحمته الله علیه
- ۱۹۷ تفصیل‌ها
- ۱۹۸ تحقیق مسأله
- ۱۹۹ تفصیل در مسأله
- ۲۰۰ کلام محقق عراقی در مقام
- ۲۰۱ محقق عراقی، کلام خود را ادامه می‌دهد
- ۲۰۲ بقیه کلام محقق عراقی
- ۲۰۳ مناقشه در کلام عراقی
- ۲۰۳ کلام محقق نائینی
- ۲۰۴ مناقشه در کلام نائینی
- ۲۰۴ امور سه گانه
- ۲۰۵ ایرادات غیر تام

مسأله هشتم

- ۲۰۷ تقلید چیست؟
- ۲۰۷ اطراف سه گانه بحث
- ۲۰۷ طرف اول: حقیقت تقلید
- ۲۰۸ در تقلید، پنج قول است
- ۲۰۸ قول اول

| | |
|-----|--------------------|
| ۲۰۹ | قول دوم |
| ۲۰۹ | قول سوم |
| ۲۱۰ | قول چهارم |
| ۲۱۰ | قول پنجم |
| ۲۱۰ | ادله قول اول و دوم |
| ۲۱۱ | دلیل اول |
| ۲۱۲ | خلاصه دلیل اول |
| ۲۱۳ | دلیل دوم |
| ۲۱۴ | دلیل سوم |
| ۲۱۵ | دلیل چهارم |
| ۲۱۶ | قول مختار |
| ۲۱۷ | ادله قول مختار |
| ۲۱۷ | دلیل اول |
| ۲۱۸ | حاصل دلیل اول |
| ۲۱۹ | دلیل دوم |
| ۲۲۱ | دلیل سوم |
| ۲۲۲ | مؤیدها |
| ۲۲۳ | دلیل چهارم |
| ۲۲۴ | دلیل پنجم |
| ۲۲۴ | مثالها |
| ۲۲۴ | مثال اول |
| ۲۲۴ | مثال دوم |
| ۲۲۴ | مثال سوم |

| | |
|-----|----------------------|
| ۲۲۵ | مثال چهارم |
| ۲۲۵ | مثال پنجم |
| ۲۲۵ | مثال ششم |
| ۲۲۶ | مثال هفتم |
| ۲۲۶ | مثال هشتم |
| ۲۲۶ | تفصیل دیگری در تقلید |
| ۲۲۷ | مناقشات |
| ۲۲۸ | مناقشه اول |
| ۲۲۸ | مناقشه دوم |
| ۲۲۸ | مناقشه سوم |
| ۲۲۸ | مناقشه چهارم |
| ۲۲۹ | مناقشه پنجم |
| ۲۳۰ | طرف دوم: ثمره بحث |
| ۲۳۱ | طرف سوم: تعیین مرجع |
| ۲۳۱ | فروع |
| ۲۳۱ | فرع اول |
| ۲۳۲ | فرع دوم |
| ۲۳۲ | فرع سوم |
| ۲۳۳ | تأیید و تأکید |
| ۲۳۴ | فرع چهارم |
| ۲۳۵ | تردید با اتفاق فتاوی |
| ۲۳۶ | کلام شریف العلماء |
| ۲۳۷ | تأملات |

| | |
|-----|---|
| ۲۳۸ | دو ایراد |
| ۲۳۸ | ایراد اول |
| ۲۳۹ | ایراد دوم |
| ۲۴۰ | اشکالات |
| ۲۴۱ | تردید با اختلاف فتاوا |
| ۲۴۱ | اشکال بر حجّیت تخییریه |
| ۲۴۳ | وجوه تحقیق مقام |
| ۲۴۳ | وجه اول |
| ۲۴۴ | وجه دوم |
| ۲۴۵ | وجه سوم |
| ۲۴۵ | وجه چهارم |
| ۲۴۶ | وجه پنجم |
| ۲۴۷ | ملاحظات |
| ۲۴۷ | ملاحظه اول |
| ۲۴۷ | جامع انتزاعی برای حجّیت تخییریه و شقوق سه‌گانه آن |
| ۲۴۷ | شقّ اول |
| ۲۴۸ | مثال‌ها |
| ۲۴۹ | شقّ دوم |
| ۲۵۰ | شقّ سوم |
| ۲۵۱ | ملاحظه دوم |
| ۲۵۱ | ملاحظه سوم |

مسأله نهم (ترجمه)

- ۲۵۳ بقاء بر تقلید میّت
- ۲۵۳ تقلید میّت بین دو مسأله بقاء و ابتداء
- ۲۵۳ مسأله اول: بقاء بر تقلید میت و اقوال موجود در آن
- ۲۵۴ قول اول
- ۲۵۴ قول دوم
- ۲۵۴ قول سوم
- ۲۵۵ قول چهارم
- ۲۵۵ قول پنجم
- ۲۵۶ قول ششم
- ۲۵۶ قول هفتم
- ۲۵۷ قول هشتم
- ۲۵۷ قول نهم
- ۲۵۷ قول دهم
- ۲۵۷ تفصیلات دیگر
- ۲۵۸ قول اول: جواز بقاء مطلقاً، و وجوه استدلال به آن
- ۲۵۹ وجه اول برای جواز بقاء مطلق: استصحاب
- ۲۵۹ تقریر اول استصحاب
- ۲۶۰ تقریر دوم استصحاب
- ۲۶۱ تقریر سوم استصحاب
- ۲۶۱ جهات مناقشه در تقریر سوم
- ۲۶۱ جهت اول

| | |
|-----|---|
| ۲۶۲ | جهت دوم |
| ۲۶۲ | جهت سوم |
| ۲۶۲ | اشکال بر جهت اول |
| ۲۶۳ | آیا منجزیت و معذرت استصحاب می‌شود؟ |
| ۲۶۴ | اشکال بر جهت دوم |
| ۲۶۵ | آیا رأی مجتهد بعد از موتش استصحاب می‌شود؟ |
| ۲۶۶ | اشکال بر جهت سوم |
| ۲۶۶ | تقریر چهارم استصحاب |
| ۲۶۶ | چند ایراد |
| ۲۶۶ | ایراد اول |
| ۲۶۷ | پنج مناقشه در ایراد اول |
| ۲۶۷ | مناقشه اول |
| ۲۶۸ | مناقشه دوم |
| ۲۶۹ | مناقشه سوم |
| ۲۶۹ | مناقشه چهارم |
| ۲۶۹ | اگر صواب منکشف شود |
| ۲۷۰ | اگر خطا منکشف شود |
| ۲۷۱ | منقشه پنجم |
| ۲۷۲ | دو وجه دیگر |
| ۲۷۲ | ایراد دوم |
| ۲۷۳ | ایراد سوم |
| ۲۷۴ | ایراد چهارم |
| ۲۷۴ | تقریر پنجم استصحاب |

| | |
|-----|---|
| ۲۷۵ | وجه دوم برای جواز بقاء مطلق: بقاء موضوع |
| ۲۷۶ | وجه سوم برای جواز بقاء مطلق: اطلاعات |
| ۲۷۷ | ایرادات بر وجه سوم |
| ۲۷۷ | ایراد اول |
| ۲۷۷ | ایراد دوم |
| ۲۷۸ | ایراد سوم |
| ۲۷۹ | وجه چهارم برای جواز بقاء مطلق: سیره |
| ۲۸۰ | ایرادات این وجه |
| ۲۸۰ | امر اول |
| ۲۸۰ | مناقشه در امر اول |
| ۲۸۰ | امر دوم |
| ۲۸۰ | مناقشه در امر دوم |
| ۲۸۱ | امر سوم |
| ۲۸۱ | مناقشه در امر سوم |
| ۲۸۲ | تقریر دیگری برای منع سیره |
| ۲۸۴ | نمونه‌هایی که سیره را، تأیید و تثبیت می‌کند |
| ۲۸۴ | نمونه اول |
| ۲۸۵ | نمونه دوم |
| ۲۸۷ | نمونه سوم |
| ۲۸۹ | نمونه چهارم |
| ۲۸۹ | وجه پنجم برای جواز بقاء مطلق: بنای عقلاء |
| ۲۹۱ | وجه ششم برای جواز بقاء مطلق: ظهورات |
| ۲۹۲ | مناقشات در وجه ششم |

| | |
|-----|--|
| ۲۹۲ | مناقشه اول |
| ۲۹۲ | مناقشه دوم |
| ۲۹۳ | مناقشه سوم |
| ۲۹۳ | مناقشه چهارم |
| ۲۹۴ | مناقشه پنجم |
| ۲۹۴ | قول دوم: وجوب بقاء مطلق و وجوه استدلال به آن |
| ۲۹۴ | وجه اول برای وجوب بقاء مطلق: لغویت جعل |
| ۲۹۵ | مناقشه در وجه اول |
| ۲۹۶ | وجه دوم برای وجوب بقاء مطلق: استصحاب |
| ۲۹۷ | قول سوم: حرمت بقاء مطلق و وجوه استدلال به آن |
| ۲۹۷ | وجه اول برای حرمت بقاء مطلق: اجماع |
| ۲۹۷ | مناقشه در وجه اول |
| ۲۹۹ | خدشه در اطلاق معقد اجماع |
| ۳۰۰ | جواب‌هایی غیر تمام |
| ۳۰۰ | جواب اول |
| ۳۰۱ | جواب دوم |
| ۳۰۱ | جواب سوم |
| ۳۰۲ | وجه دوم برای حرمت بقاء مطلق: فطرت |
| ۳۰۲ | مناقشه در وجه دوم |
| ۳۰۲ | وجه سوم برای حرمت بقاء مطلق: احتیاط |
| ۳۰۳ | مناقشه در وجه سوم |
| ۳۰۳ | وجه چهارم برای حرمت بقاء مطلق: اغراء به جهل |
| ۳۰۴ | مناقشه در وجه چهارم |

| | |
|-----|--|
| ۳۰۴ | مناقشه نقضی |
| ۳۰۴ | مناقشه حلّی |
| ۳۰۵ | وجه پنجم برای حرمت بقاء مطلق: انکشاف خطا |
| ۳۰۶ | مناقشاتی در وجه پنجم |
| ۳۰۶ | مناقشه اول |
| ۳۰۶ | مناقشه دوم |
| ۳۰۶ | مناقشه سوم |
| ۳۰۷ | مناقشه چهارم |
| ۳۰۷ | وجه ششم برای حرمت بقاء مطلق: انحصار مرجع |
| ۳۰۸ | مناقشه در وجه ششم |
| ۳۰۹ | وجه هفتم برای حرمت بقاء مطلق: از بین رفتن دین |
| ۳۰۹ | پنج مناقشه در وجه هفتم |
| ۳۰۹ | اول |
| ۳۱۰ | دوم |
| ۳۱۱ | سوم |
| ۳۱۱ | چهارم |
| ۳۱۲ | پنجم |
| ۳۱۲ | قول چهارم: تفصیل بین اینکه میت اعلم باشد یا حیّ؟ |
| ۳۱۴ | ایرادات |
| ۳۱۴ | ایراد اول |
| ۳۱۵ | ایراد دوم |
| ۳۱۵ | ایراد سوم |
| ۳۱۶ | ایراد چهارم |

مسأله نهم (توضیحات)

| | |
|-----|--|
| ۳۱۹ | بقاء بر تقلید میّت |
| ۳۱۹ | تبیین محل بحث |
| ۳۲۱ | دو مثال |
| ۳۲۳ | بازگشت به مسأله |
| ۳۲۴ | بررسی دلیل جواز افتاء |
| ۳۲۹ | تقلید میّت بین دو مسأله بقاء و ابتداء |
| ۳۲۹ | مسأله اول: بقاء بر تقلید میّت و اقوال آن |
| ۳۲۹ | قول اول |
| ۳۳۰ | قول دوم |
| ۳۳۰ | قول سوم |
| ۳۳۱ | قول چهارم |
| ۳۳۱ | بررسی دو نکته، پیش از بیان تفصیل |
| ۳۳۲ | نکته اول |
| ۳۳۲ | تنظیر به ثقه و اوثق |
| ۳۳۵ | نکته دوم |
| ۳۳۷ | بررسی عبارت التنقیح |
| ۳۳۸ | چند مطلب |
| ۳۴۲ | اشکال |
| ۳۴۳ | دو تتمه |
| ۳۴۶ | قول پنجم |
| ۳۴۸ | اشکال اول تفصیل و جواب آن |

| | |
|-----|--|
| ۳۴۹ | جواب دیگر |
| ۳۵۰ | اشکال دوم تفصیل و جواب آن |
| ۳۵۰ | اشکال سوم تفصیل و جواب آن |
| ۳۵۱ | اشکال چهارم تفصیل و جواب آن |
| ۳۵۲ | اشکال پنجم تفصیل و جواب آن |
| ۳۵۶ | قول ششم |
| ۳۵۷ | بیان دو جهت، در عدم نیاز به این تفصیل |
| ۳۵۸ | قول هفتم |
| ۳۵۸ | وجه تفصیل |
| ۳۶۰ | بررسی عبارت تنقیح در تخالف و عدم تخالف دو فتوا |
| ۳۶۸ | دو جواب از اشکال |
| ۳۷۳ | عدم تمکن احتیاط |
| ۳۷۶ | دو مطلب دیگر |
| ۳۷۹ | تأکید و تکرار |
| ۳۷۹ | مقایسه دو قول چهارم و پنجم |
| ۳۸۲ | قول ششم |
| ۳۸۳ | بررسی کلام سید مجاهد |
| ۳۸۴ | ادله اقوال |
| ۳۸۶ | خدشه بر اجماع |
| ۳۸۷ | جواب از اشکال صغروی |
| ۳۸۸ | جواب عام و خاص از اشکال |
| ۳۹۱ | بررسی عبارت تنقیح |
| ۳۹۳ | جواب |