

اجتهاد و تقلید

دروس

هادی نجفی

به قلم

مصطفی الهادادی دستجردی

فهرست

پیشگفتار به قلم محرّر ۹

فصل نخست اجتهاد / ۱۳

گفتار نخست: معانی اجتهاد ۱۳

معنای لغوی ۱۳

معنای اصطلاحی ۱۳

معنای استعمالی ۱۴

معنای نخست: بذل جُهد و تلاش فکری ۱۴

معنای دوم: استنباط حکم براساس تفکر در ادلّه شرعی ۲۸

معنای سوم: نوعی ملکه نفسانی بر استنباط حکم ۳۴

گفتار دوم: معانی تفقه ۳۶

معنای لغوی ۳۶

معنای عرفی و اصطلاحی ۳۸

گفتار سوم: پیش‌نیازهای تفقه ۶۰

نوع نخست: علوم ادبی و بلاغی ۶۲

نوع دوم: شناخت حدیث و روایت آن ۶۵

نوع سوم: علم رجال ۷۶

نوع چهارم: وقوف به آراء و نظرات عامه (فقه مقارن) ۸۶

نوع پنجم: تفسیر قرآن ۸۹

نوع ششم: دانش اصول فقه ۹۰

گفتار چهارم: آثار اجتهاد ۹۳

(۱) إفتاء (اظهار نظر در فروع فقهی) ۹۳

(۲) قضاوت ۱۱۰

گفتار پنجم: تجزّی ۱۳۵

- ۱۳۵ ماهیت تجزیّی.....
 ۱۳۷ دیدگاه محقق خراسانی قدس سره و نقد آن.....
 ۱۳۸ احکام تجزیّی.....

فصل دوم: تخطئه و تصویب / ۱۴۴

- گفتار نخست: تصویب** ۱۴۴
 ۱۴۵ تصویب اشعری.....
 ۱۴۶ تصویب معتزلی.....
 ۱۴۶ دیدگاه محقق خراسانی قدس سره و نقد آن.....
گفتار دوم: تخطئه ۱۵۱
 ۱۵۱ ادلّه اثبات تخطئه.....
 ۱۵۶ موارد وجود مصلحت در جعل طرق و امارات و اصول.....
 ۱۵۷ دیدگاه محقق خوئی قدس سره و نقد آن.....

فصل سوم: تبدل رأی مجتهد / ۱۶۰

- ۱۶۰ دیدگاه محقق خراسانی قدس سره.....
 ۱۶۱ ادلّه محقق خراسانی قدس سره بر دیدگاهشان.....
 ۱۶۴ ادامه بیان محقق خراسانی قدس سره.....
 ۱۷۰ مسأله: قول به اجزاء در غیر نماز.....
 ۱۷۰ دیدگاه محقق یزدی قدس سره.....
 ۱۷۲ ادلّه قول به اجزاء.....

فصل چهارم: احتیاط / ۱۷۸

- تعریف احتیاط** ۱۷۸
 ۱۷۸ مطلب نخست.....
 ۱۷۹ مطلب دوم.....
 ۱۸۰ مطلب سوم.....
گفتار نخست: احتیاط در معاملات ۱۸۲
گفتار دوم: احتیاط در عبادات ۱۸۵
 ۱۸۵ (۱) عدم استلزام تکرار عمل.....
 ۱۸۶ دیدگاه محقق نائینی قدس سره.....
 ۱۸۸ (۲) استلزام تکرار عمل.....
 ۱۹۲ فرع.....

فصل پنجم: تقلید / ۱۹۶

- گفتار نخست: تعریف تقلید ۱۹۶
- تعریف لغوی ۱۹۶
- تعاریف اصطلاحی ۱۹۶
- گفتار دوم: ادلّه تقلید ۱۹۸
- دلیل عقلی ۱۹۸
- دلیل شرعی ۱۹۹
- ادلّه جواز تقلید از دیدگاه محقق خراسانی قدس سره ۲۰۲
- بررسی ادلّه محقق خراسانی قدس سره ۲۱۴
- عمل به احتیاط در صورت فقدان دلیل بر تقلید ۲۱۶
- توهم و دفع آن ۲۱۸
- ادلّه نقلی بر جواز تقلید ۲۲۰
- مناقشه در برخی ادلّه جواز تقلید ۲۶۰
- گفتار سوم: تقلید از أعلم ۲۶۴
- دلیل اعتبار حجّیت قول أعلم ۲۶۶
- (ب) عدم احراز اختلاف با وجود احتمال آن ۲۶۸
- روایات دالّ بر اعتبار قول أعلم و آفقه ۲۶۹
- فروع ۲۷۴
- گفتار چهارم: اشتراط حیات در مجتهد ۲۷۹
- بیان شیخ الرئیس و نقد آن ۲۸۳
- دیدگاه مختار ۲۹۶
- تقلید استمراری از مجتهد متوقّی اعلم یا محتمل الاعلمیة ۲۹۷

فصل ششم: فروع / ۳۰۰

- فرع نخست: عدول از مجتهد متوقّی به زنده ۳۰۰
- دیدگاه نخست ۳۰۰
- دیدگاه دیگر ۳۰۱
- فرع دوم: عدول از مجتهد زنده به زنده ۳۰۳
- فرع سوم ۳۰۴
- بیان محقق یزدی قدس سره ۳۰۴
- تفصیل محقق خوئی قدس سره ۳۰۴
- فرع چهارم: جواز یا عدم جواز بقاء بر تقلید از مجتهد متوقّی ۳۰۸

- الف) مواردی که نظر مجتهد زنده و مجتهد متوقّی یکسان باشد..... ۳۰۹
- ب) مواردی که نظر مجتهد زنده و مجتهد متوقّی اختلاف باشد..... ۳۰۹
- ج) مواردی که فتوای مجتهد متوقّی بر جواز بقای ولی فتوای مجتهد زنده بر وجوب بقاء باشد..... ۳۱۰
- د) مواردی که فتوای مجتهد متوقّی بر وجوب بقاء است ولی فتوای مجتهد زنده بر جواز بقاء باشد..... ۳۱۲
- ه) مواردی که فتوای هر دو مجتهد زنده و متوقّی بر وجوب بقاء باشد..... ۳۱۲
- و) مواردی که فتوای مجتهد زنده بر حرمت بقای ولی فتوای مجتهد متوقّی بر جواز یا وجوب بقاء باشد..... ۳۱۳
- و) مواردی که فتوای مجتهد زنده بر حرمت بقای ولی فتوای مجتهد متوقّی بر جواز یا وجوب بقاء باشد..... ۳۱۳
- فرع پنجم: عمل جاهل**..... ۳۱۴
- اعمال جاهل مقصّر ملتفت..... ۳۱۴
- اعمال جاهل قاصر یا جاهل مقصّر غافل..... ۳۱۵
- دو مقام بحث در مسأله..... ۳۱۵
- فرع ششم: عدم تقلید از مفضول**..... ۳۲۱
- فرع هفتم: تقلید از غیر مجتهد**..... ۳۲۳
- فرع هشتم: طرق شناخت اجتهاد مجتهد**..... ۳۲۴
- الف) علم وجدانی..... ۳۲۴
- ب) اطمینان و وثوق اهل خبره..... ۳۲۵
- ج) گواهی عدلین (بینه) یا عدل..... ۳۲۵
- د) شیاع و فراگیری..... ۳۲۹
- فرع نهم: ظنّ به اعلیّیت**..... ۳۳۰
- فرع دهم: شروط مرجع تقلید**..... ۳۳۳
- (۱) بلوغ و عقل..... ۳۳۴
- (۲) عدالت..... ۳۳۶
- (۳) ایمان..... ۳۵۴
- (۴) مردبودن..... ۳۵۷
- (۵) حرّیت..... ۳۶۲
- (۶) اجتهاد مطلق..... ۳۶۳
- (۷) زنده بودن..... ۳۶۴
- (۸) اعلیّیت..... ۳۶۴

- ۳۶۴ حلال‌زادگی (۹)
- ۳۶۵ عدم دنیاطلبی (۱۰)
- ۳۶۶ تنبیه (۱۱)
- ۳۶۸ فرع یازدهم: زوال شروط مرجعیت (۱۲)
- ۳۶۹ فرع دوازدهم: تقلید از غیر مجتهد جامع الشرائط (۱۳)
- ۳۷۰ فرع سیزدهم (۱۴)
- ۳۷۱ فرع چهاردهم: واجبات بر مکلف (۱۵)
- ۳۷۳ الف) علم به اجزاء (۱۶)
- ۳۷۳ ب) علم به شرایط (۱۷)
- ۳۷۳ ج) علم به موانع (قواطع) (۱۸)
- ۳۷۸ فرع پانزدهم (۱۹)
- ۳۷۸ (۱) وجوب یادگیری مسائل شک و سهو نماز (۲۰)
- ۳۷۹ (۲) وجوب یادگیری مسائل غالب الابتلاء (۲۱)
- ۳۷۹ (۳) بطلان نماز در فرض اطمینان به ابتلاء و عدم تعلم (۲۲)
- ۳۸۱ بیان شیخ اعظم انصاری قدس سره و نقد آن (۲۳)
- ۳۸۳ فرع شانزدهم: تقلید در مستحبات و مکروهات و مباحات (۲۴)
- ۳۸۶ فرع هفدهم (۲۵)
- ۳۸۸ فرع هجدهم: تبدل رأی مجتهد (۲۶)
- ۳۸۹ فرع نوزدهم: عدول از فتوا (۲۷)
- ۳۹۰ فرع بیستم: تبعیض در تقلید (۲۸)
- ۳۹۲ اشکال محقق خوئی قدس سره و پاسخ آن (۲۹)
- ۳۹۵ فرع بیست و یکم (۳۰)
- ۳۹۶ فرع بیست و دوم (۳۱)
- ۳۹۸ فرع بیست و سوم: راه‌های بدست آوردن فتوای مجتهد (۳۲)
- ۳۹۸ (۱) شنیدن فتوی از مجتهد (۳۳)
- ۳۹۸ (۲) خبر دادن دو مرد عادل (۳۴)
- ۳۹۹ (۳) خبر دادن یک مرد عادل یا یک راستگوی مورد اطمینان (۳۵)
- ۴۰۰ (۴) یافتن در رساله عملیه (۳۶)
- ۴۰۲ فرع بیست و چهارم: تقلید از غیر اعلم (۳۷)
- ۴۰۲ الف) تقلید از غیر مجتهد (۳۸)
- ۴۰۳ ب) تقلید از غیر اعلم (۳۹)

- ۴۰۳ (ج) تقلید از اعلم ماضی.....
- ۴۰۵ فرع بیست و پنجم: تقلید در احتمال اعلامیت چند مجتهد
- ۴۰۵ (۱) امکان احتیاط.....
- ۴۰۶ (۲) عدم امکان احتیاط.....
- ۴۰۸ فرع بیست و ششم
- ۴۰۹ فرع بیست و هفتم: علم به عدم تقلید در عبادات و معاملات
- ۴۰۹ (الف) علم به کیفیت عمل.....
- ۴۱۰ (ب) عدم علم به کیفیت عمل.....
- ۴۱۲ دیدگاه محقق نائینی رَضِیَ اللهُ عَنْهُ و نقد آن.....
- ۴۱۴ حکم عبادات بدون تقلید.....
- ۴۱۵ حکم معاملات بدون تقلید.....
- ۴۱۹ فرع بیست و هشتم: شک در تقلید
- ۴۲۰ (۱) احراز طریق معتبر در تقلید از همان ابتداء.....
- ۴۲۰ (۲) احراز طریق معتبر در بقاء تقلید.....
- ۴۲۲ فرع بیست و نهم: شک در شرایط مجتهد
- ۴۲۲ (۱) یقین به وجود شرایط در مرجع و سپس شک در آن.....
- ۴۲۲ (۲) در موارد شبهه حکمیه.....
- ۴۲۴ (۳) در موارد قاعده یقین.....
- ۴۲۷ فرع سی‌ام: حرمت افتاء و قضاوت برای نااهل
- ۴۲۸ (۱) حرمت افتاء بر غیر مجتهد.....
- ۴۳۰ (۲) حرمت افتاء بر مجتهد غیر جامع شرایط.....
- ۴۳۵ (۳) حرمت طرح دعوا و گواهی نزد غیر مجتهد.....
- ۴۴۱ دیدگاه مختار.....
- ۴۴۲ فرع سی و یکم
- ۴۴۲ راه‌های تصحیح اعمال گذشته.....
- ۴۴۴ وظیفه نسبت به اعمال آینده.....
- ۴۴۵ فرع سی و دوم: وجوب تقلید از اعلم
- ۴۴۷ فرع سی و سوم: خطا در نقل فتوا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار به قلم محرّور

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَ
الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ اللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ
أَجْمَعِينَ.

یکی از مباحث مهم در علم اصول فقه، راجع به اجتهاد و تقلید است و برخی از دانشمندان اسلامی، به‌ویژه متکلمان و فقیهان و اصولیان، رساله یا کتابی مستقل درباره آن نگاشته‌اند. واژه اجتهاد به مفهوم سعی رسا و اهتمام بی‌دریغ و تکاپوی مستمر و پیوسته برای دستیابی به هدف است، و نیز تلاش توأم با رنج و سختی را گویند. این کلمه در اصطلاح به معنای قدرت علمی کسی بر استنباط احکام دینی از روی ادلّه و منابع مربوط به آن می‌باشد.^۱ واژه تقلید، به معنای قلاده بر گردن دیگری انداختن، گردن‌بند به گردن انداختن، و در امور شرعی و عبادات، از مجتهدی تقلید کردن

۱. منتهی الاصول، ج ۲، ص ۶۳۰.

است. این کلمه در اصطلاح برخی اصولیان و فقهاء به معنای التزام عملی به فتوای مجتهد یا تطبیق وظایف دینی مطابق با فتوای مجتهد زنده است. به عبارتی دیگر عمل کردن به فتوای مجتهد در احکام شرعی، تقلید نامیده می‌شود.

تقلید از مجتهد نوعی پیروی عالمانه و آگاهانه است و تعبد محض محسوب نمی‌شود و آنچه در اسلام ممنوع است، تقلید کورکورانه و ناآگاهانه در امور منفی و ناپسند می‌باشد. به عبارتی روشن‌تر تقلید از مجتهد، در واقع رجوع به متخصص آگاه است، زیرا مکلف می‌داند که از طرفی باید بر انجام برخی احکام اهتمام ورزد و از جهتی دیگر باید احکامی را ترک کند.

برای این که مکلف یقین کند به تکالیفش عمل کرده است سه راه پیش رو دارد. نخست اینکه خودش، مجتهد شود و پس از طی مقدمات و تفحص در قرآن و سنت و قواعد فقه و اصول، مسائل شرعی را یکی پس از دیگری استخراج کرده و به آن عمل کند. دوم اینکه از تمام نظرات فقهاء آگاهی داشته و بر طبق فتوایی عمل کند که یقین نماید روش احتیاط را در پیش گرفته و تکلیفش را انجام داده است. راه سوم آن است که از مجتهدی آگاه و جامع شرایط تقلید کند.

تقلید مذکور یک روش و شیوه عقلانی است که همه دانایان و حکیمان آن را پذیرفته‌اند. تمام افراد بشر برای رفع احتیاجات ضروری خود که قادر به تأمین آن نیستند، باید به فرد خبره و متخصص در آن مراجعه کنند؛ به عنوان نمونه کسی که بیمار است و قدرت درمان خویش را ندارد باید به پزشک مراجعه کند. در مورد احکام شرعی نیز باید به فقیه جامع شرایط رجوع کرد.

تقلید و رجوع به کارشناس در هر کاری یک سیره و سنت اجتماعی در میان عقلاء و خردمندان است که ادیان الهی نیز آن را

پذیرفته و امضاء کرده‌اند. در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است؛ إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَرِضٌ فَقَالَ: لَا أَتَدَاوِي حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَمْرَضَنِي هُوَ الَّذِي يَشْفِينِي فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ لَا أَشْفِيكَ حَتَّى تَتَدَاوِيَ فَإِنَّ الشِّفَاءَ مِنِّي.^۱ یکی از پیامبران بیمار شد، پس گفت: خود را درمان نمی‌کنم تا همو که بیمارم کرده است شفایم دهد. خداوند تعالی به او وحی کرد که تا خود را درمان نکنی شفایت ندهم، زیرا شفا از من است.

در این نوشتار، خوانندگان عزیز، بحث اجتهاد و تقلیدی را که تحریر صاحب این قلم از دوره دوم دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیه الله آقای حاج شیخ هادی نجفی (رحمته الله) از تاریخ ۱۴۰۱/۳/۲۳ تا ۱۴۰۱/۱۲/۲۲ در طی هشتاد و یک جلسه درسی در حوزه علمیه صدر بازار اصفهان صانها الله تعالی عن الحدثن ایراد و القاء شده است را پیگیری می‌نمایند. قابل ذکر است که صوت این دروس بر روی وبگاه استاد عزیز و محترم به آدرس «Alnajafi.ir» بارگزاری شده و در صورت تعارض یا ابهام در این نوشتار، صوت استاد ملاک می‌باشد. امید است که این کوشش مورد رضایت و خشنودی مولایمان حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) و استفاده علماء و فضلاء و فرهیختگان قرار گیرد.

چنانچه براین نوشتار ثوابی مترتب گردد، آن را به محضر سرور کائنات پیامبر خدا حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله) و رئیس مذهب تشیع، امام بحق ناطق حضرت جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام) تقدیم می‌کنم.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۴۰۹، ح ۷، باب ۴، ابواب الإحتضار.

فصل نخست اجتهاد

گفتار نخست: معانی اجتهاد

معنای لغوی

اجتهاد در لغت به دو معنای زیر آمده است.
الف) از ماده جهد؛ یعنی تلاش و کوشش بسیار و صرفِ طاقت.
ب) از ماده جهد؛ یعنی تحمّل مشقّت و سختی.

معنای اصطلاحی

جناب علم‌الهدی، شریف مرتضی رحمتهما معنای اجتهاد اصطلاحی را از ماده جهد دانسته و می‌گوید: فَأَمَّا الاجْتِهَادُ، فمَوْضُوعٌ فِي اللُّغَةِ لِبَدْلِ الوُسْعِ وَالطَّاقَةِ فِي الفِعْلِ الَّذِي يُلْحَقُ فِي التَّوَصُّلِ إِلَيْهِ بِالمَشَقَّةِ، كَحَمْلِ الثَّقِيلِ وَمَا جَرَى مَجْرَاهُ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِيهَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الأحْكَامِ مِنَ الأدلَّةِ عَلَى وَجْهِ يُشَقُّ^۱.

یعنی اجتهاد عبارت است از تلاش و کوشش برای رسیدن و دست‌یافتن به فعلی که نیاز به تحمّل زحمت و رنج دارد. مثل حمل و

۱. الذریعه؛ ج ۲، ص ۶۷۲.

برداشتن جسم سنگین و مانند آن. اجتهاد در اصطلاح، نوعی تلاش و عملیاتی است که بوسیله آن و با زحمت، به احکام شرعی از روی ادله‌ی آن دست پیدا می‌شود.

معانی استعمالی

لفظ اجتهاد برای دو معنای زیر استعمال می‌شود:

معنای نخست: بذل جُهد و تلاش فکری

این معنا خود شامل دو مورد زیر است.

(۱) بذل الجُهد و الطّاقة

به‌کارگیری تمام تلاش در عمل به احکام به گونه‌ای که از آن به اجتهاد عملی تعبیر می‌شود و البته این معنا در روایات نیز به‌کار رفته است که تعدادی از آنها به شرح زیر می‌باشند.

الف) قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ألا و إنَّ لكلَّ مأمومٍ إماماً يقتدي به و يستضيءُ بنورِ علمه، ألا و إنَّ إمامكم قد اكتفى من دُنياهُ بطمرية، و من طعمه بقرصيه، ألا و إنَّكم لا تقدرون على ذلك، و لكنْ أعينوني بورع و اجتهاد، و عفة و سداد.^۱

امام علی عليه السلام فرمودند: هان! هر پیروی را پیشوایی است که به او اقتدا می‌کند و از نور دانشش پرتو می‌گیرد. بدانید که پیشوای شما از دنیای خود به دو جامه کهنه و فرسوده و از خوراکش به دو گِردۀ نان بسنده کرده است. البته شما از عهده چنین کاری بر نمی‌آیید، اما با پارسایی و سخت‌کوشی [در عبادت] و عفت و درستکاری مرا یاری

۱. نهج البلاغة، نامه ۴۵.

رسانید.

(ب) قَالَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عليه السلام: كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِالْخَيْرِ بَغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ لِيَرَوْا مِنْكُمْ الْإِجْتِهَادَ وَالصَّدَقَ وَالْوَرَعَ.^۱

امام صادق عليه السلام فرمودند: مردم را به غیر از زبانتان به خوبی فراخوانید، باید در شما کوشش، راستی و پارسایی ببینند.

(ج) وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بَغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ لِيَرَوْا مِنْكُمْ الْوَرَعَ وَالْإِجْتِهَادَ وَالصَّلَاةَ وَالْخَيْرَ فَإِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ.^۲

امام صادق عليه السلام فرمودند: مردم را به غیر از زبانتان به خوبی‌ها فراخوانید، باید در شما پارسایی، کوشش و نماز و خوبی‌ها را ببینند، چرا که پایبندی به این موارد موجب جلب آنها به دین و مذهب می‌شود.

(د) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ هِلَالٍ الثَّقَفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لَهُ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْوَرَعَ وَالْإِجْتِهَادِ.^۳

امام صادق عليه السلام در حدیثی طولانی به هلال ثقفی فرمودند: تو را به رعایت تقوای الهی و پرهیزکاری و دوری از شبهات و تلاش و کوشش در انجام فرمان الهی توصیه و سفارش می‌کنم.

علامه مجلسی قدس سره در بحارالانوار بابی را تحت عنوان «باب

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۲، ح ۱، باب ۱۰۸، ابواب العشرة.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۷۶، ح ۲، باب ۱۶، ابواب مقدمات العبادة.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۸۵، ح ۴، باب ۲۰، ابواب مقدمات العبادة.

الإجتهد و الحثّ علی العمل» گشوده‌اند که به معنای اجتهاد و تشویق در عمل و کردار است.^۱ نیز در سفینه البحار در ماده «جهد» روایاتی در این معنا مورد استناد قرار گرفته است.^۲

(۲) تلاش فکری برای استخراج و استنباط احکام شرعی

معنای دیگر اجتهاد، تلاش فکری برای استخراج و استنباط احکام شرعی از نظر اثبات یا نفی آن است، لذا به معنای وجود یا عدم چنین حکمی در شریعت مقدّسه می‌باشد.

باید گفت: اجتهاد به معنای مذکور به حسب ازمان و اصطلاح اصولیان، موارد دیگری را نیز در بردارد که به شرح زیر می‌باشد.

الف) اجتهاد در قرون اولیه در معنای قیاس استعمال شده لکن در مذهب حقه شیعه مورد نفی قرار گرفته است.

ب) گاهی نیز اجتهاد به معنای قیاس و مانند آن - مثل استحسان و استصلاح و سدّ ذاریع (به معنای جلوگیری از سوء استفاده از احکام الهی) به کار رفته است که مجموع آن به عنوان «القول بالرّای» شناخته و نامیده می‌شود.

شافعی در رساله اصول فقه خود می‌گوید: مَا الْقِيَاسُ؟ أَهْوُ الاجْتِهَادِ أَمْ هُمَا مُفْتَرَقَانِ؟ قُلْتُ: هُمَا إِسْمَانِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ.^۳ یعنی؛ قیاس چیست؟ آیا همان اجتهاد است یا با آن متفاوت می‌باشد؟ می‌گویم: اجتهاد و قیاس، دو نام برای یک معنا هستند.

قابل ذکر است که در روایات فریقین معنای مذکور استعمال شده

۱. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۱۶۰.

۲. سفینه البحار، ج ۱، ص ۷۱۱، ماده جهد.

۳. اصول الفقه (للامام الشافعی)، ص ۴۷۷.

است و مورد ذم و نهی قرار گرفته که به عنوان نمونه به موارد زیر اشاره می‌شود.

روایات خاصه

از طریق شیعه روایات زیر نقل شده است:

(الف) عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُرْتَضَى فِي رِسَالَةِ الْمُحْكَمِ وَ الْمُتَشَابِهِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِيرِ التُّعْمَانِيِّ بِإِسْنَادِهِ الْآتِي عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ: فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: وَ أَمَّا الرَّدُّ عَلَى مَنْ قَالَ بِالْأَجْتِهَادِ فَإِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ إِنَّهُمْ مَعَ أَجْتِهَادِهِمْ أَصَابُوا مَعْنَى حَقِيقَةِ الْحَقِّ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّهُمْ فِي حَالِ أَجْتِهَادِهِمْ يَنْتَقِلُونَ عَنِ اجْتِهَادِهِ إِلَى اجْتِهَادِهِ.^۱

جابر گوید: امام صادق (عليه السلام) از پدرانشان از امیرمؤمنان علی (عليه السلام) در حدیثی طولانی فرمودند: اما رد بر کسانی که معتقد به اجتهاد هستند آنکه، آنان می‌گویند هر مجتهدی در اجتهاد خود مصیب بوده و راه صواب را در پیش گرفته است. در حالی که خودشان باور ندارند که به آن معنای حقیقی که مقصود خدای متعال است دست یافته باشند، چرا که وقتی اجتهاد می‌کنند، از نظر و دیدگاهی به نظر دیگر منتقل می‌شوند.

(ب) بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ مَيْسَرَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ شَهِدْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ وَ هُوَ فِي حَلَقَةٍ فِيهَا نَحْوُ مِنْ مِائَتَيْ رَجُلٍ وَ فِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُبْرُمَةَ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ نَقْضِي بِالْعِرَاقِ فَتَقْضِي

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، صص ۵۶-۵۲، ح ۳۸، باب ۶، ابواب صفات القاضي.

مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ تَرُدُّ عَلَيْنَا الْمَسْأَلَةَ فَنَجْتَهُدُ فِيهَا بِالرَّأْيِ قَالَ فَأَنْصَتَ النَّاسُ جَمِيعٌ مِّنْ حَضَرَ لِلْجَوَابِ وَ أَقْبَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مَنْ عَلَى يَمِينِهِ يُحَدِّثُهُمْ فَلَمَّا رَأَى النَّاسُ ذَلِكَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ وَ تَرَكُوا الْإِنْصَاتَ ثُمَّ تَحَدَّثُوا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ ابْنَ شُبْرُمَةَ قَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ إِنَّا قُضَاةُ الْعِرَاقِ وَ إِنَّا نَقْضِي بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ إِنَّهُ تَرُدُّ عَلَيْنَا أَشْيَاءَ وَ نَجْتَهُدُ فِيهَا الرَّأْيِ قَالَ فَأَنْصَتَ جَمِيعٌ النَّاسِ لِلْجَوَابِ وَ أَقْبَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مَنْ عَلَى يَسَارِهِ يُحَدِّثُهُمْ فَلَمَّا رَأَى النَّاسُ ذَلِكَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ تَرَكُوا الْإِنْصَاتَ ثُمَّ إِنَّ ابْنَ شُبْرُمَةَ سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ عَادَ لِمِثْلِ قَوْلِهِ فَأَقْبَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ أَيُّ رَجُلٍ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْ كَانَ عِنْدَكُمْ بِالْعِرَاقِ وَ لَكُمْ بِهِ خَبْرٌ قَالَ فَأَطْرَاهُ ابْنُ شُبْرُمَةَ وَ قَالَ قَوْلًا عَظِيمًا فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أُمِّي أَنْ يُدْخَلَ فِي دِينِ اللَّهِ الرَّأْيِ وَ أَنْ يَقُولَ فِي شَيْءٍ مِّنْ دِينِ اللَّهِ بِالرَّأْيِ وَ الْمُقَاسِسِ فَقَالَ أَبُو سَاسَانَ فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَاسَانَ لَمْ يَدْعُنِي صَاحِبُكُمْ ابْنُ شُبْرُمَةَ حَتَّى أَجَبْتُهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ عَلِمَ ابْنُ شُبْرُمَةَ مِنْ أَيْنَ هَلَكَ النَّاسُ مَا دَانَ بِالْمُقَاسِسِ وَ لَا عَمَلَ بِهَا.^۱

ابن شریح می گوید: امام صادق (علیه السلام) را در میان حدود دویست نفر در مسجد «خیف» دیدم که در میان آنان ابن شبرمه نیز حضور داشت. او عرض کرد: یا اباعبدالله! ما در عراق قاضی هستیم و طبق کتاب و سنت قضاوت می کنیم و مسأله‌ای که بر ما وارد می شود را با رأی خود

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۴.

اجتهاد می‌کنیم. راوی گوید: مردم همه ساکت شدند تا جواب بشنوند. لکن امام صادق (علیه السلام) با کسانی که در سمت راست ایشان بودند، مشغول صحبت شدند. مردم هم به طرف همدیگر آمده، سکوت را شکسته و خیلی حرف زدند. پس ابن شبرمه همان کلام قبلی خویش را تکرار کرد. مردم برای شنیدن جواب امام ساکت شدند، ولی حضرت این بار به کسانی روی آورد که سمت چپ ایشان بودند و با آنان صحبت فرمود. مردم هم سکوت را شکسته و ابن شبرمه ساکت شد. او سؤالش را برای دفعه سوم تکرار کرد. حضرت فرمود: ای مرد! علی بن ابی طالب (علیه السلام) که در عراق بود و شما او را می‌شناختید، چگونه مردی بود؟ ابن شبرمه در مدح علی بسیار گفت، حضرت فرمود: علی (علیه السلام) ابا داشت از اینکه در دین خدا قیاس را داخل کند و همچنین آن حضرت از اینکه مسأله‌ای از احکام دینی را به رأی و قیاس گوید و با آن حکم شود، امتناع می‌نمود. ابوساسان می‌گوید: شب بر امام صادق (علیه السلام) وارد شدم. حضرت (علیه السلام) فرمود: ابن شبرمه مرا رها نکرد تا اینکه پاسخش را دادم و اگر ابن شبرمه می‌دانست که مردم از چه راهی هلاک می‌شوند، قیاس را مشروع ندانسته و به آن عمل نمی‌کرد.

ج) أَبِي عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي رِسَالَتِهِ إِلَى أَصْحَابِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ مَنْ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى دِينِهِ بِالْإِزْتِيَاءِ وَالْمَقَائِيسِ لَمْ يُنْصَفْ وَلَمْ يُصَبِّ حَظَّهُ لِأَنَّ الْمَدْعُوَّ إِلَى ذَلِكَ لَا يَخْلُو أَيْضاً مِنَ الْإِزْتِيَاءِ وَالْمَقَائِيسِ وَمَتَى مَا لَمْ يَكُنْ بِالِدَّاعِي قُوَّةٌ فِي دُعَائِهِ عَلَى الْمَدْعُوِّ لَمْ يُوْمَنْ عَلَى الدَّاعِي أَنْ يَحْتَاجَ إِلَى الْمَدْعُوِّ بَعْدَ قَلِيلٍ لِأَنَّآ قَدْ رَأَيْنَا الْمُتَعَلَّمَ الطَّالِبَ رَبِّهَا كَانَ فَائِزاً لِلْمُعَلِّمِ وَ لَوْ بَعْدَ حِينٍ وَ رَأَيْنَا الْمُعَلَّمَ الدَّاعِي رَبِّهَا احتَاجَ فِي رَأْيِهِ إِلَى رَأْيِ مَنْ يَدْعُو وَ فِي ذَلِكَ تَحْيِيرَ الْجَاهِلُونَ وَ شَكَّ الْمُرتَابُونَ وَ ظَنَّ الظَّانُونَ وَ لَوْ

كَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ جَائِزًا لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ الرَّسُلَ بِهَا فِيهِ الْفَضْلُ وَلَمْ يَنْهَ عَنِ الْهَزْلِ
وَلَمْ يَعْجِبِ الْجَهْلَ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَمَّا سَفِهُوا الْحَقَّ وَ غَمَطُوا النِّعْمَةَ وَ اسْتَعْنَوْا
بِجَهْلِهِمْ وَ تَدَابِيرِهِمْ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ وَ اِكْتَفَوْا بِذَلِكَ دُونَ رُسُلِهِ وَ الْقَوَامِ بِأَمْرِهِ
وَ قَالُوا لَا شَيْءَ إِلَّا مَا أَدْرَكْتَهُ عُقُولُنَا وَ عَرَفْتَهُ أَلْبَابُنَا فَوَلَّاهُمْ اللَّهُ مَا تَوَلَّوْا وَ
أَهْمَلَهُمْ وَ خَذَهُمْ حَتَّى صَارُوا عَبْدَةً أَنْفُسِهِمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَ لَوْ كَانَ
اللَّهُ رَضِيَ مِنْهُمْ اجْتِهَادَهُمْ وَ اِزْتِيَاءَهُمْ فِيمَا ادَّعَوْا مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ إِلَيْهِمْ
فَاصِلًا لِمَا بَيْنَهُمْ وَ لَا زَاجِرًا عَنْ وَضْفِهِمْ وَ إِنَّمَا اسْتَدَلَّلْنَا أَنَّ رَضِيَ اللَّهُ غَيْرُ
ذَلِكَ بِبِعْثَةِ الرَّسُلِ بِالْأُمُورِ الْقِيَمَةِ الصَّحِيحَةِ وَ التَّحْذِيرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمُشْكَلَةِ
الْمُفْسِدَةِ ثُمَّ جَعَلَهُمْ أَبْوَابَهُ وَ صِرَاطَهُ وَ الْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ بِأُمُورٍ مَحْجُوبَةٍ عَنِ
الرَّأْيِ وَ الْقِيَاسِ فَمَنْ طَلَبَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بِقِيَاسٍ وَ رَأْيٍ لَمْ يَزِدْ مِنْ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا
وَ لَمْ يَبْعَثِ رَسُولًا قَطُّ وَ إِنْ طَالَ عُمُرُهُ قَابِلًا مِنَ النَّاسِ خِلَافَ مَا جَاءَ بِهِ
حَتَّى يَكُونَ مَتَّبُوعًا مَرَّةً وَ تَابِعًا أُخْرَى وَ لَمْ يُرَ أَيُّضًا فِيمَا جَاءَ بِهِ اسْتَعْمَلَ رَأْيًا وَ
لَا مَقْيَاسًا حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ وَاضِحًا عِنْدَهُ كَالْوَحْيِ مِنَ اللَّهِ وَ فِي ذَلِكَ دَلِيلٌ
لِكُلِّ ذِي لُبٍّ وَ حِجْبِي إِنْ أَصْحَابَ الرَّأْيِ وَ الْقِيَاسِ مُحْطُتُونَ مُدْحِضُونَ وَ
إِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ فِيمَا دُونَ الرَّسُلِ لَا فِي الرَّسُلِ فَإِيَّاكَ أَيُّهَا الْمُسْتَمِعُ أَنْ تَجْمَعَ
عَلَيْكَ خَصْلَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا الْقَذْفُ بِهَا جَاشَ بِصَدْرِكَ وَ اتَّبَاعَكَ لِنَفْسِكَ إِلَى
غَيْرِ قَصْدٍ وَ لَا مَعْرِفَةِ حَدِّ وَ الْأُخْرَى اسْتِعْنَاؤُكَ عَمَّا فِيهِ حَاجَتُكَ وَ تَكْذِيبُكَ
لِمَنْ إِلَيْهِ مَرَدُّكَ وَ إِيَّاكَ وَ تَرَكَ الْحَقَّ سَامَةً وَ مَلَالَةً وَ انْتِجَاعَكَ الْبَاطِلَ جَهْلًا وَ

ضَلَالَةٌ لِأَنَّا لَمْ نَجِدْ تَابِعاً لَهُوَ أَهْ جَائِزاً عَمَّا ذَكَرْنَا قَطُّ رَشِيداً فَانظُرْ فِي ذَلِكَ.^۱

راویانی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که حضرت در رساله خویش به قیاس‌گرایان چنین گوشزد نمود: هر کس مردم را با رأی و قیاس به دین خود دعوت کند، بهره‌ای از انصاف نداشته، چون دعوت‌شده به قیاس نیز رأی دارد، بدیهی است که وقتی دعوت‌کننده نسبت به دعوت‌شده به قیاس امتیازی نداشته باشد، ایمن از این نیست که بعد از زمان اندکی خود به دعوت‌شده نیازمند شود، چه آن که ما بسیار دیده‌ایم که دانش‌آموز بر معلم خود - ولو بعد از مدتی - چیره می‌شود و چه بسا معلم دعوت‌کننده به رای و قیاس به رأی دعوت‌شده نیازمند شود و اینجاست که جاهلان حیران می‌شوند و اهل شک به سرگردانی می‌افتند و گمان‌ورزان گمانه‌زنی می‌کنند! اگر قیاس نزد خدا جائز بود، نیازی نبود که پیامبران را بفرستد و یا از شوخی نهی نموده، جهل و نادانی را عیب بداند؛ ولی مردم حق و نعمت را ناچیز و سفیهانه شمردند، جاهلانه خود را از علم خدا و فرمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بی‌نیاز دانسته، گفتند: غیر از درک و شناختِ مثلِ ما چیزی وجود ندارد. خداوند آنان را به خود وا گذاشت و بی‌مقدار نمود تا اینکه ناآگاهانه بنده خودشان شدند. اگر اجتهاد و رأی آن‌ها مورد رضایت خدا بود، پیامبران را نمی‌فرستاد تا فصل‌الخطاب در میان آنان باشند و آن‌ها را از قیاس نهی کنند، ولی چون خداوند پیامبران را به اموری ارزشمند و صحیح برانگیخت و از امورِ مشکل و مفسده برانگیز برحذر داشت، آنان را دروازه و راهنمایان به اموری قرار داد که از دسترس رأی و قیاس بیرون است. طلب حکم خداوند به وسیله قیاس و رأی جز به دوری بیشتر از خداوند نمی‌انجامد. و خداوند هرگز پیامبری را - اگر چه

۱. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۱۳.

عمری طولانی کرده - نفرستاده تا بر خلاف آنچه از جانب خداوند آورده، چیزی را از رأی و نظر مردم بپذیرد تا این که گاه در مقام متبوع و پیروی شده باشد و گاه در مقام تابع و پیروی کننده، و هرگز دیده نشده است که در آنچه به عنوان احکام خداوند ارائه می کند، رأی و قیاس را به کار برده باشد به گونه ای که حکم وحی را داشته باشد. همه مطالب فوق دلیل کافی برای هر خردمندی است تا دریابد که اصحاب رأی و قیاس خطاکار و باطلند. در بین پیامبران هیچ اختلافی وجود ندارد، اختلاف در میان کسانی بروز می کند که از دایره رسولان بیرون باشند، ای شنونده! از دو خصلت پرهیز: نخست: مبدا از آنچه مقبولت می افتد، بدون قصد و شناخت، در دام پیروی از نفس بیفتی! دوم: مبدا از کسی که به او نیاز داشته و مرجع توسست، احساس بی نیازی کنی یا او را تکذیب نمایی. پرهیز از ترک حق از روی خستگی، و اینکه از روی نادانی چیزی از باطل را بخواهی؛ زیرا آنکه پیرو هوای نفس و متجاوز از گفتار ما باشد، هرگز رشديافته نخواهد بود. در این باره دقت نما.

روایات عامه

از طریق عامه و اهل سنت نیز روایات زیر نقل شده است:

الف) ابوداود در سنن خود نقل کرده؛ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي عَوْنٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَخِي الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَهْلِ حِمَصٍ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي.^۱

مردمانی از اهالی حمص که از اصحاب معاذ بن جبل بودند، گفتند: پیامبر خدا ﷺ هنگام فرستادن معاذ به یمن به او فرمود: چنانچه خواهی میان آنان قضاوت و داوری کنی، بر چه اساسی این کار را انجام می‌دهی؟ معاذ گفت: بر اساس کتاب خدا. حضرت فرمود: اگر در آن چیزی نباشد چه؟ معاذ گفت: بر اساس سنت رسول خدا ﷺ. حضرت فرمود: اگر در آن نیز چیزی نباشد، آنگاه چه می‌کنی؟ معاذ گفت: بر اساس نظر شخصی خود قضاوت می‌کنم.

(ب) نسائی در سنن خود گوید: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ عُمَارَةَ هُوَ ابْنُ عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ، قَالَ: أَكْثَرُوا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: إِنَّهُ قَدْ آتَى عَلَيْنَا زَمَانٌ وَلَسْنَا نَقْضِي، وَلَسْنَا هُنَالِكَ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدَّرَ عَلَيْنَا أَنْ بَلَّغْنَا مَا تَرَوْنَ، فَمَنْ عَرَضَ لَهُ مِنْكُمْ قِضَاءٌ بَعْدَ الْيَوْمِ، فَلْيَقْضِ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ جَاءَ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ نَبِيُّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنْ جَاءَ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَا قَضَى بِهِ نَبِيُّهُ ﷺ، فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ، فَإِنْ جَاءَ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَا قَضَى بِهِ نَبِيُّهُ ﷺ، وَلَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ، فَلْيَجْتَهُدْ رَأْيَهُ، وَلَا يَقُولُ: إِنِّي أَخَافُ، وَإِنِّي أَخَافُ، فَإِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ، وَالْحَرَامَ بَيْنَ، وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ، فَدَعُ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ.^۲

۱. سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۳۰۳.

۲. سنن نسائی، ج ۸، ص ۲۳۰، ح ۵۳۷۹.

عبدالرحمن بن یزید گوید: روزی به عبدالله بن مسعود افراد زیادی مراجعه کردند. پس گفت: زمانی طولانی گذشته که ما حکمی نمی‌دهیم چرا که اهل آن نبودیم و چیزی نمی‌دانستیم. سپس پروردگار مقدر نمود که آنچه می‌دانیم را ابلاغ کنیم. پس کسی که قضاوتی به او روی آورد، پس به آنچه در کتاب خدا هست حکم کند. اگر در کتاب خدا نبود، به آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده حکم کند و اگر موضوعی به او روی آورد که حکم آن را در کتاب خدا و قضاوت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله نمی‌بیند، پس به آنچه صالحان بدان حکم کرده‌اند حکم کند و اگر امری به او روی آورد که نه در کتاب خدا بود و نه در قضاوت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و صالحان، اجتهاد به رأی کند و نگوید که من می‌ترسم، چرا که حلال و حرام مشخص است و بین آن دو شبهاتی وجود دارد، پس باید آنچه را تردید دارد رها کند و به آنچه شک ندارد قضاوت نماید.

قابل ذکر آنکه اجتهاد به معنای مذکور که همان ابداع رأی و نظر شخصی به وسیله قیاس و امثال آن است در فقه شیعه باطل شمرده شده و اصحاب نیز از همان صدر نخستین کتاب‌هایی را در مردود بودن آن تألیف یا تصنیف نموده‌اند که نمونه‌هایی از آن در زیر می‌آید.

نجاشی در ترجمه رجال زیر آورده است:

الف) در مورد عبدالله بن عبدالرحمن الزبیری گوید: له کتاب فی الإمامة، و کتاب سہ کتاب الاستفادۃ فی الطعون علی الأوائل والرد علی أصحاب الاجتهاد والقیاس.^۱ او کتابی در موضوع امامت دارد و قسمتی از این کتاب در مبحث مردود بودن اجتهاد و قیاس است.

ب) در مورد هلال بن ابراهیم گوید: أبو الفتح، الدلفی الوراق.

۱. رجال النجاشی، ص ۲۲۰، رقم ۵۷۵.

رجل لا بأس به. سمع الحديث وكان ثقة. له كتاب الرد على من رد آثار الرسول واعتمد نتائج العقول.^۱ اشکالی در او نیست و موثق می‌باشد، او کتابی در ردّ کسانی که آثار و احادیث پیامبر ﷺ را قبول نمی‌کنند و بر نتایج عقلی - قیاس - تکیه دارند، نوشته است.

ج) در مورد اسماعیل بن علی بن اسحاق گوید: ابن أبي سهل بن نوبخت، كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، له جلاله في الدنيا والدين يجري مجرى الوزراء في جلاله الكتاب. صنف كتبا كثيرة منها كتاب... كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد.^۲ او فرزند ابی سهل بن نوبخت بوده و شیخ متکلمان اصحاب ما و دیگران است. منصب دنیوی و مقام دینی دارد. او کتب زیادی را تصنیف کرده است. یکی از کتابهای او «نقض بر عیسی بن ابان»^۳ نام دارد که در موضوع ردّ

۲. رجال النجاشي، ص ۴۴۰، رقم ۱۱۶۸.

۲. رجال النجاشي، ص ۳۲، رقم ۶۸.

۳. ابوموسی عیسی بن ابان بن صدقة بن عدي بغدادی، وی همدم و شاگرد فقهی محمد بن حسن شیبانی بود. از اسماعیل بن جعفر هشیم، یحیی بن زکریا بن ابی زائده و محمد بن حسن روایت نموده، چنان‌که حسن بن سلام سواق از وی روایت کرده است. ابوموسی اهل فسا و از فقهای حنفی مذهب بود و در اجرای احکام شتاب داشت. گویند که از محمد بن حسن مقدار کمی آموخته و در مجلس ابویوسف حاضر نمی‌شد و حدیث‌هایی را که در ردّ شافعی آورده، از کتاب سفیان بن سحبان گرفته است. ابوموسی در زمان منصور (خلافت ۱۳۶-۱۵۸ق) مواجب ماموران مالیات را برعهده داشت. از جانب یحیی بن اکثم برای مدتی بر قضاوت لشکر مهدی عباسی (خلافت ۱۵۸-۱۶۹ق) گمارده شد و پس از آن عهده‌دار امر قضاوت در بصره گردید و تا هنگام مرگ بر این سمت باقی بود. گفته‌اند که ابوموسی فردی عفیف، سخاوتمند و زبباروی بود. کتاب‌های الحجج، الجامع، اجتهاد الرأی، خبر الواحد، اثبات القیاس، العلل، الشهادات،

اجتهاد رأی و قیاس می‌باشد.

د) نجاشی در مورد شیخ مفید قدس سره گوید: محمد بن محمد بن نعمان ابن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعید بن جبیر بن وهیب بن هلال ابن اوس بن سعید بن سنان بن عبد الدار بن الریان بن قطر بن زیاد بن الحارث ابن مالک بن ربیعة بن کعب بن الحارث بن کعب بن علة بن خلد ابن مالک ابن ادد بن زید بن یشجب بن عریب بن زید بن کهلان بن سبأ ابن یشجب ابن یعرب بن قحطان شیخنا و استاذنا رضی الله عنه. فضله أشهر من أن یوصف فی الفقه و الکلام و الروایة و الثقة و العلم. له کتب: ... النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی.^۱ نجاشی پس از ذکر نسب شیخ مفید قدس سره می‌نویسد: او شیخ و استاد ما بود که خداوند از او خشنود باشد و رضوان الهی بر او باد. جایگاه و فضل او در فقه و کلام و روایت و توثیق و علم برتر از توصیف است. او دارای کتابهای متعددی است [من جمله کتاب] النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی.

لذا شیخ قدس سره مفید کتابی در ردّ بر ابن جنید اسکافی [استاد خویش] نوشته‌اند که در نفی اجتهاد رأی و قیاس است.

علاوه بر موارد مذکور، موارد دیگری نیز وجود دارد و البته در ابواب مختلف فقه ادله‌ای بر بطلان این اجتهاد به معنای قیاس و مانند آن ذکر شده که در زیر می‌آید.

الف) شیخ طوسی قدس سره در کتاب *العده* می‌گوید: و أمّا القیاس و

الحجة الصغیره و المسائل اثر وی می‌باشد. او در سال ۲۲۱ق در بصره درگذشت. (دائرة المعارف مؤلفان اسلامی، ج ۱، ص ۵۹۲).
۱. رجال النجاشی، ص ۴۰۲، رقم ۱۰۶۷.

الاجتهاد فعندنا أئمة ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما.^۱ قیاس و اجتهاد رأی در نزد ما به عنوان دلیل محسوب نمی‌شوند بلکه استعمال و استفاده از آن دو دارای اشکال بوده و مورد منع قرار گرفته است.

ب) شیخ طوسی قدس سره در کتاب *الخلافا* می‌گوید: فقد ثبت عندنا أن الحق في واحد، وإن القول بالقياس والاجتهاد باطل.^۲ در نزد ما ثابت شده که نظر صحیح یکی بیشتر نیست و قول به قیاس و اجتهاد رأی مردود و غیر قابل پذیرش است.

ج) ابن ادريس قدس سره در کتاب *السرائر* گوید: ولا ترجیح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا.^۳ در نزد اصحاب ما ترجیحی غیر از آنچه گذشت، نیست و قیاس و استحسان و اجتهاد در پیش ما باطل می‌باشد.

د) شیخ اسدالله تستری در کتاب *كشف القناع عن وجه حجية الإجماع* گوید: و حکى غيره في مواضع متفرقة عن جماعه من اساطينهم العمل بالرأي و القياس احياناً و فيهم من الاوائل مثل يونس بن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان و غيرهم و لم يثبت غير ذلك فقد تبعهم ابن جنيد من قدماء فقهاءنا الذين ادركوا الغيبتين و قال الشيخ الصدوق هذا مما زلّ قدمه عن الطريق المستقيم و هذا سبيل من يقيس.^۴ و غير او [شيخ صدوق قدس سره] در مواضع مختلفی از جماعتی از بزرگان و ارکان علميشان

۱. العدة، ج ۶، ص ۲۱۵.

۲. الخلافا، ج ۶، ص ۲۱۵.

۳. کتاب السرائر، ج ۲، ص ۱۷۰.

۴. كشف القناع، ص ۸۳.

حکایت کرده که آنان گاهی بر اساس نظر خود و قیاس عمل می‌کردند و در بین اصحاب گذشته و راویان نخستین افرادی مانند یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان و برخی دیگر مرتکب همین کار شدند. و چیزی غیر از آنچه گذشت برای ما ثابت نشده است. برخی از قدمای فقهاء مانند ابن جنید که هر دو غیبت صغری و کبری را درک کرده اند نیز از ایشان پیروی نمودند. شیخ صدوق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌گوید: این مورد یکی از جاهایی است که قدمش از روش صحیح لغزیده و البته همان روش کسانی است که قائل به قیاس می‌باشند.

بنابراین در برهه‌ای از زمان در قرون دوم و سوم و چهارم بعضی از اصحاب ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام به اجتهادی که به معنای قیاس باشد، مبتلا شده‌اند. شیخ طوسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نیز بیانی را از یونس بن عبدالرحمن در بحث میراث نقل می‌کند و پس از آن می‌گوید: بَلْ إِنَّمَا قَالُوهُ لِضَرْبٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِ وَ ذَلِكَ عِنْدَنَا مُطَّرَحٌ [مَطَّرَحٌ] بِالْإِجْمَاعِ.^۱ یونس و دیگران که معتقد به این مطلب می‌باشند در واقع برای اثبات آن از طرف خود چیزی تراشیده‌اند که در نزد ما اجماعاً مطروح و باطل است.

ناگفته نماند که شیعیان اخباری با اخذ معنای اجتهاد در قیاس و استحسان و مواردی از این دست - که در مذهب ما مورد نفی و مذمت قرار گرفته است - منکر اجتهاد شده‌اند و این در حالی است که فقهاء و مجتهدان و اصولیان شیعی در طریق استنباط حکم شرعی هرگز از قیاس استفاده نمی‌کنند.

معنای دوم: استنباط حکم بر اساس تفکر در ادله شرعی

این معنا از زمان محقق حلی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رایج گردیده است و عبارت از

۱. تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۳۶۴.

استنباط احکام شرعی به وسیله کاربرد نظر و دقت در ادله شرعی است.^۱

در برخی موارد مانند تقویم - ارزش‌گذاری بر چیزی - یا تشخیص مدعیان اجتهاد از مجتهد حقیقی یا تعیین اعلی، نظر اهل خبره حجت است لکن این در حالی است که اعتماد ایشان بر نظر و حدس و جمع بین قرائن بوده که امکان خطا یا اصابت به واقع در آن وجود دارد. لذا مجتهد نیز چنین است، چرا که او حکم شرعی را از روی ادله با اعمال نظر و جمع قرائن استنباط می‌کند و صرفاً ضروریات و قطعیات فقه از آن خارج است مانند؛ رکعات نماز یا وجوب روزه ماه مبارک رمضان یا حج در ماه ذی الحجه و غیره.

محقق حلی رحمته الله علیه از فقهای قرن هفتم در تعریف اجتهاد می‌فرماید: وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، و بهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من أدلة الشرع اجتهاداً، لأنها (تبتني) على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.^۲

معنای اجتهاد در عرف فقهاء عبارت از تلاش برای استخراج احکام شرعی است و بنابراین معنا، استخراج احکام از روی ادله شرع اجتهاد نامیده می‌شود چرا که مبتنی بر اعتبارات فکری و نظری است که غالباً قابل استنباط از ظاهر نصوص و ادله نمی‌باشد هر چند که آن ادله عبارت از قیاس یا غیر آن باشد، بنابراین قیاس نیز بر اساس این تقریر

۱. معارج الاصول، ص ۱۷۹.

۲. معارج الاصول، ص ۱۷۹.

یکی از اقسام اجتهاد است.

ایشان پس از توضیحاتی می‌فرماید: الاحکام إمّا أن تكون مستفادَةً من ظواهر النصوص المعلومة على القطع، والمصیب فیها واحد، والمخطئ لا يعدّر، وذلك ما يكون المعتقد فيه لا [یتغیر] بتغیر المصالح. وإمّا أن تفتقر إلى اجتهاد ونظر، ويجوز اختلافه باختلاف المصالح، فإنه يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه، فان أخطأ لم يكن مأثوماً، ويدل على وضع الاثم عنه وجوه: أحدها: انه مع استفراغ الوسع يتحقق العذر، فلا يتحقق الاثم.^۱

احکام الهی گاهی مستفاد از ظواهر نصوصی‌اند که قطعاً معلوم می‌باشند، لذا نظر صحیح در آن، صرفاً یکی است و کسی که در آن خطا کند معذور نیست چرا که اعتقاد بر آنست که آنها حتی با تغییر مصالح هیچ تغییری نمی‌کنند بلکه همیشه ثابتند. گاهی نیز رسیدن به احکام احتیاج به اجتهاد و تفکر دارد، پس اگر مجتهد خطائی در آن نماید، گناهکار نیست. دلایلی بر رفع گناه از او وجود دارد که نخستینش آنست که او با وجود استفراغ وسع و نهایت تلاشش برای استنباط احکام معذور محسوب می‌شود، لذا گناهی در حقیقت ثابت نیست.

بنابراین اجتهادی که نیاز به تفکر و نظر دارد گاهی مُصیب به واقع و گاهی مورد خطا قرار می‌گیرد که امری طبیعی است و مجتهد در این صورت معذور می‌باشد.

تعریف مذکور را علامه حلی رحمته الله نیز در بعضی از کتبشان آورده‌اند و به عنوان نمونه می‌فرمایند: الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنية الشرعية، على وجه لا زيادة فيه.^۲ اجتهاد به معنای

۱. معارج الاصول، ص ۱۸۱.

۲. مبادی الوصول، ص ۲۴۰.

استفراغ وُسع و نهایتِ تلاشِ فکری در مسائلِ ظنّیِ شرعی می‌باشد به گونه‌ای که زیاده‌ای در آن نیست.

اشکال و پاسخ

برخی اخباریان در اشکالی گفته‌اند: از آنجایی که در تعریف اجتهاد از کلمهٔ ظن و گمان استفاده شده است، پس مورد نقد می‌باشد و این معنا اعتباری ندارد چرا که مفید علم نیست.

در پاسخ باید گفت: این اشکال وارد نیست چرا که مقصود از ظن در اینجا، در مقابل علم نیست. بلکه مراد آن است که استنباط، نوعی عملیات و فرایند نظری است. همهٔ علوم عقلی و تجربی بر اساس نظر و تفکر بنا شده‌اند، چنانچه در علم فلسفه و پزشکی و اقتصاد و سیاست و دیگر علوم چنین است و البته در مسائل آنها نیز اختلافِ نظر وجود دارد چرا که ملاک آنها بر مبنای اعلامِ نظر و کارشناسانه است.

لذا مقصود از ظن در تعریف اجتهاد، معنایی نیست که در مقابل علم و متنافی با آن باشد، بلکه همان مبنایی که در علم رجال یا اصول اتخاذ می‌شود در استنباطِ احکام شرعی اثرگذار است و از این روی در استنباطِ مجتهدان اختلافِ آراء وجود دارد چرا که مبنای آنان مختلف است و در نتیجه خروجی فتوا نیز متفاوت می‌گردد.

لکن در چیزهایی که بالعیان و مشاهده است اختلافی وجود ندارد، چرا که اساساً اعمالِ نظر در آن دخالت ندارد و این مطلب که گفته‌اند: ظنّیة الطريق لا ینافی قطعیة الحکم؛ یعنی اگر طریق استنباط ظنّی باشد منافاتی با قطعی بودن حکم ندارد، از همین جهت است. هر چند که باید گفت: از بین نظرات مختلف، صرفاً یکی به واقع اصابت نموده است. بنابراین اشکال اخباریان وارد نمی‌باشد.

بیان صاحب وسائل قدس سره و نقد آن

شیخ حر قدس سره در وسائل می‌فرماید: فإن قلت: لا مفرّ للأخبارین عن العمل بالظنّ، و ذلك: أنّ الحديث و إن علم و روده عن المعصوم، بالقرائن المذكورة، و نحوها: قد یحتمل التّقیة و قد تكون دلالتّه ظنیّة^۱

اگر گفته شود که راه گریزی برای اخباریان از عمل به ظن وجود ندارد چرا که هر چند از روی قرائن و مانند آن می‌دانیم که احادیث از معصومین علیهم السلام وارد شده‌اند، لکن احتمال تقیّه در آنها وجود دارد و لذا دلالتشان نیز ظنی خواهد بود و اخباری نیز به ظن عمل نموده است.

صاحب وسائل قدس سره در ادامه و پاسخ می‌فرماید: قلت: أمّا احتمال التّقیة: فلا یضّرّ، ما لم یعلم ذلك بقرائن، مع وجود المعارض الراجح. مع أنه قد ورد النص بجواز العمل بذلك، كما مر، و تقدّم وجهه و المعتبر من العلم هنا العلم بحکم الله فی الواقع، أو العلم بحکم ورد عنهم علیهم السلام و أمّا ظنیة الدلالة: فمدفوع بأن دلالة أكثر الأحادیث قد صارت قطعیة، بمعونة القرائن اللفظیة، و المعنویة، و السؤال، و الجواب، و تعاضد الأحادیث، و تعدّد النصوص، و غیر ذلك. و علی تقدیر ضعف الدلالة، و عدم الوثوق بها یتعیّن عندهم التوقّف، و الاحتیاط. علی أن العلم حاصل بوجوب العمل بهذه الأخبار، لما مرّ، فكون الدلالة فی بعضها ظاهرة واضحة: كاف، و إن بقى احتمال ضعيف. و الظن حیثئذ لیس هو مناط العمل، بل العلم بآناً مأمورون بالعمل بها.^۲

۱. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۶۹، الفائدة العاشرة.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۶۹، الفائدة العاشرة.

در پاسخ از اشکال گفته می‌شود که احتمال تقیه ضرری ندارد، چرا که آن در هر جایی وارد نمی‌شود بلکه در موارد تعارض جریان دارد و دلالت روایات هم، اکثراً با کمک قرائن قطعیۀ لفظی یا معنوی یا تعدّد نصوص و مانند آن قطعی و یقینی می‌گردند. بنابراین اشکال ظنی بودن دلالت روایت قابل پاسخ می‌باشد.

در نقد بیان ایشان می‌گوییم: این پاسخ ناتمام است چرا که احتمال تقیه صرفاً در روایات متعارض وجود ندارد بلکه در غیر آنها هم چنین احتمالی راه می‌یابد.

به عنوان نمونه در روایت زیر آمده است؛ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَإِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غَلَامُ عَلِيٌّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهُ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَ قِضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَ لَا يُعْبَدَ اللَّهُ.^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: در حیره نزد ابوالعبّاس سفّاح رفتم. او گفت نظرت در مورد روزه امروز چیست؟ گفتم این به عهده امام [حاکم] است. اگر روزه بگیری روزه می‌گیریم و اگر افطار کنی افطار می‌کنیم. ابو العبّاس گفت: ای غلام! برایم غذا بیاور. فرمود: من با او همراهی کرده و غذا خوردم، با اینکه به خداوند سوگند! می‌دانستم آن روز یکی از روزهای ماه رمضان بود. اما یک روز روزه خوردن در

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۳۲، ح ۵، باب ۵۷، ابواب ما یمسک عنه الضائم.

ماه رمضان و به‌جا آوردن قضای آن، برایم آسان‌تر از آن بود که گردنم زده شود و دیگر خداوند پرستش نشود.

از جهت دیگر نیز وجه اینکه وجود قرائن موجب قطعیت دلالت روایات شود نیز قابل پذیرش نیست، چرا که وجود بسیار زیاد نسخه‌های دیگر و نسخ بدل از روایات، این معنا و پاسخ را نفی می‌کند. چنانچه محدث بحرانی قدس سره نسبت به روایات وارده در تهذیب شیخ طوسی قدس سره می‌گوید: هیچ روایتی در آن نیست مگر آنکه دارای خلط سندی یا متنی می‌باشد^۱ و نیز بعضی از اخباریان کتابی در اختلاف بین روایات تالیف نموده‌اند که در این صورت خروجی آن قطع به حکم شرعی نمی‌شود، لذا اشکال اخباریان بر اصولیان به خودشان بازمی‌گردد.

بنابراین مراد از ظنّ در تعریف اجتهاد به معنای نظری بودن طریق استنباط و اعمال نظر در حکم شرعی است و به معنای گمان داشتن به حکم نخواهد بود بلکه حکم صادره قطعی است، چنانچه در همه علوم نظری این روش وجود دارد. لذا طریق و استنباط حکم هرچند ظنی است، ولی حکمی که صادر می‌شود قطعی می‌باشد و البته اینکه آیا این حکم مطابق با واقع باشد یا نه، بحث دیگری است.

معنای سوم: نوعی ملکه نفسانی بر استنباط حکم

محقق خراسانی قدس سره در معنای اجتهاد می‌گوید: عن الحاجبي و العلامة استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحکم الشرعي و عن غیرهما^۲ ملکه یقندر بها علی استنباط الحکم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً او

۱. الحدائق الناظرة، ج ۲۴، ص ۵۱۸.

۲. زبدة الاصول، ص ۴۰۷.

قوة قریبة^۱.

از دیدگاه حاجبی^۲ و علامه^۳ اجتهاد عبارتست از اینکه انسان تمام وسع خویش را در طبق اخلاص نهاده و در جهت به دست آوردن ظنّ و گمان به حکم شرعی بذل نماید. به نظر شیخ بهائی^۴ عبارتست از ملکه نفسانیه‌ای که با آن انسان قدرت پیدا می‌کند بر استنباط حکم شرعی فرعی از اصل (منابع و مدارک احکام) حال این استنباط بالفعل باشد یا بالقوه‌ای که نزدیک به فعلیت است.

محقق خراسانی^۵ در ادامه می‌فرماید: با این تعریف نزاع بین اصولی و اخباری برداشته می‌شود چرا که هر دو در پی رسیدن به حکم شرعی‌اند.

اشکال

باید گفت: تعریف ایشان نزاع را برطرف نمی‌کند، چرا که نزاع قدیمی بوده و با تعریف جدید قابل رفع نیست. از طرفی هم تعریف اجتهاد به معنای آن چیزی که محقق خراسانی^۶ معتقدند، نمی‌باشد بلکه اجتهاد به معنای تحصیل و استنباط حکم شرعی و تعیین وظیفه‌ی فعلیه از ناحیه حجت است.

بنابراین با توجه به معنای اجتهاد باید گفت: روایاتی که نافی اجتهادند ناظر به معنای نخست - یعنی قیاس و استحسان و سدّ ذرایع - است که هیچ شیعه‌ای آن را نپذیرفته و البته اشکال اخباریان ناظر به همین معنا بوده که قابل پذیرش مجتهدان و اصولیان نیست.

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۵۳.

۲. شرح مختصر الاصول، ص ۴۶۰.

۳. مبادی الوصول، ص ۲۴۰.

گفتار دوم: معانی تفقه

معنای لغوی

از نظر لغوی و براساس بعضی از معانی، مفهوم تفقه و اجتهاد مترادف یکدیگرند.

توضیح اینکه فقه در لغت به معنای علم و فهم نسبت به چیزی و نیز دانایی و زیرکی آمده است. ابن منظور در لسان العرب در معنای لغوی آن گوید: الْفِقْهُ: الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ وَ الْفَهْمُ لَهُ، وَ غَلَبَ عَلَى عِلْمِ الدِّينِ لِسِيَادَتِهِ وَ شَرَفِهِ وَ فَضْلِهِ عَلَى سَائِرِ أَنْوَاعِ الْعِلْمِ ... وَ قَالَ عَيْسَى بْنُ عَمْرٍو: قَالَ لِي أَعْرَابِيٌّ شَهِدْتُ عَلَيْكَ بِالْفِقْهِ أَيَّ الْفِطْنَةِ.^۱

فقه به معنای دانستن چیزی و فهمیدن آن است، این معنای برای دانش دین غلبه یافته است چرا که آن سرور دانش ها است و بر آنها برتری دارد. عیسی بن عمر گوید: بادیه نشینی را دیدم که گفت: بر تو به فقه گواهی می‌دهم، یعنی بر زیرکی و فطانت تو گواهم.

راغب اصفهانی در مفردات خویش می‌گوید: الْفِقْهُ: هُوَ التَّوَصُّلُ إِلَى عِلْمٍ غَائِبٍ بِعِلْمٍ شَاهِدٍ، فَهُوَ أَخْصَصَ مِنَ الْعِلْمِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^۲، وَ ﴿لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾^۳، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ، وَ الْفِقْهُ: الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، يُقَالُ: فَقَّهَ الرَّجُلُ فَقَاهَةً: إِذَا صَارَ فَقِيهًا، وَ فَقَّهَ أَيُّ: فَهَمَ فَقَاهًا، وَ فَقَّهَهُ أَيُّ: فَهَمَهُ، وَ تَفَقَّهَ: إِذَا طَلَبَهُ

۱. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۲۲، ماده فقه.

۲. سوره النساء، آیه ۷۸.

۳. سوره المنافقون، آیه ۷.

فتخصّص به. قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^۱.

معنای فقه، از علمی شهودی و حسی به علمی غائب و نامحسوس رسیدن است. واژه فقه اخصّ از علم است، خداوند می‌فرماید: پس چرا این گروه حاضر نیستند سخنی را درک کنند؟! یا ولی منافقان نمی‌فهمند! و غیر از این آیات. فقه، علم به احکام شریعت است. وقتی گفته شود: فقه الرجل فقهه، وقتی است که شخصی فقیه شود و همچنین فقهه: فقه را فهمید. فقهه: او را فهماند. تفقه: وقتی است که کسی فقه را بخواند و دنبال کند و در آن تخصص یابد. خداوند می‌فرماید: تا در دین، دانش اندوزند و فقیه شوند.

نویسنده تفسیر المنار به نقل از ترمذی در معنای فقه می‌گوید: واستدلّ به علی أنّ الفقه بالشيء هو معرفة باطنه، والوصول إلى أعماقه، فمن لا يعرف من الأمور إلا ظواهرها لا يسمّى فقيهاً، وذكر أصحاب المعاجم أنّ اسم الفقه غلب على علم فروع الشريعة، أي من العبادات والمعاملات، وهو اصطلاح حادث لا يفسر به ما ورد في الكتاب والسنة من هذه المادة، والتّحقيق أنّهم لم يكونوا يسمّون كلّ من يعرف هذه الفروع فقيهاً.^۳

فقه‌داستن نسبت به چیزی، به معنای شناخت حقیقت و باطن آن و رسیدن به ژرفا و گنه آن چیز است، پس کسی که فقط ظاهر امور را بداند فقیه نامیده نمی‌شود. صاحبان معاجم و کتب لغوی می‌گویند: اسم

۱. سوره التوبة، آیه ۱۲۲.

۲. المفردات، ص ۶۴۲، ماده فقه.

۳. تفسیر المنار، ج ۹، ص ۳۵۲.

فقه، بر دانستن فروع شریعت - عبادات و معاملات - غلبه دارد و این اصطلاحی است که جدید بوده و در کتاب و سنت تفسیری از آن وارد نشده است. تحقیق آن است که ایشان، دانای به این فروع شرعی را فقیه نمی‌نامند.

بنابراین از نظر لغوی فقیه به کسی گفته می‌شود که علم به کُنه و ژرفا و باطن چیزی داشته باشد به گونه‌ای که ریشه و بنیان و حقیقت آن را درک نماید.

معانی عرفی و اصطلاحی

واژه فقه در معنای عرف در سه مفهوم زیر استعمال شده است.

(۱) بصیرت در امور دین

از آنجایی که دین مجموعه‌ای از معارف الهی و احکام و اخلاق اسلامی را در بر می‌گیرد لذا کسی که در این امور دارای بصیرت باشد، فقیه نامیده می‌شود.

ملا صالح مازندرانی از شیخ بهائی قده در معنای فقه چنین می‌گوید: قال شیخ العارفين بهاء الملة و الدين: ليس المراد بالفقه الفهم و لا العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية فإنه معنى مستحدث بل المراد به البصيرة في أمر الدين و الفقه أكثر ما يأتي في الحديث بهذا المعنى و الفقيه هو صاحب هذه البصيرة و إليها أشار النبي صلى الله عليه وآله بقوله «لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله و يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتاً»^۱.

۱. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۳۲.

فقه به معنای فهمیدن یا علم به احکام شرعی عملی از روی ادلّه تفصیلی نیست؛ چرا که آن، معنایی مستحدث و جدید است. بلکه معنای فقه، بصیرت در امر دین می‌باشد که در اکثر احادیث بر همین معنا به کار رفته و فقیه صاحب چنین بصیرتی در دین است و البته فرمایش پیامبر خدا ﷺ نیز بر این معنا دلالت دارد؛ آنجایی که فرمودند: آدمی فقیه تمام عیار نباشد، مگر آن‌گاه که خشم و کینش با مردم برای خداوند باشد و برای قرآن وجوه زیادی را معتقد باشد و مگر آن‌گاه که احدی نزد او منفورتر از نفس خودش، نباشد.

فیض کاشانی قدس سره در کتاب وافی در شرح خبری از علی بن ابی حمزه بطائنی^۲ می‌گوید: تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ حَصَلُوا لِأَنْفُسِكُمُ البصيرة في علم الدين، و الفقه أكثر ما يستعمل في القرآن و الحديث يكون بهذا المعنى و الفقيه هو صاحب هذه البصيرة.^۳

در دین تفقه کنید تا برایتان بصیرت و آگاهی در آن حاصل شود. بیشترین استعمال این کلمه در آیات و احادیث در همین معنا می‌باشد و فقیه به کسی گویند که دارای چنین بصیرتی باشد.

نمونه‌هایی از روایاتی که لفظ فقه در آنها به معنای بصیرت دینی استعمال شده، چنین است.

۱. شرح الکافی (الاصول و الروضة)، ج ۲، ص ۳۴؛ الاربعون حدیثاً، ج ۱، ص ۷۲.
۲. این خبر در کافی شریف، ج ۱، ص ۳۱، ح ۶۶ چنین است: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِي إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) و آیه شریفه در سوره توبه، آیه ۱۲۲ می‌باشد.
۳. الوافی، ج ۱، ص ۱۲۸.

الف) صحیحہ حلبی

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ
عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْقَمَّاطِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ
أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَقْنُطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ
اللَّهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ وَ لَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ وَ لَمْ يَتْرُكْ
الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ أَلَا لَآخِرٍ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُّمٌ أَلَا لَآخِرٍ فِي
قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ أَلَا لَآخِرٍ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى
أَلَا لَآخِرٍ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُّمٌ أَلَا لَآخِرٍ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ أَلَا
لَآخِرٍ فِي عِبَادَةٍ لَا فَهْمَ فِيهَا أَلَا لَآخِرٍ فِي نُسُكِ لَا وَرَعَ فِيهِ.^١

امیرالمؤمنین (عليه السلام) فرمود: آیا از آنکه فقیه واقعی است به شما خبر
ندهم؟ او کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نکند و از عذاب
خدا ایمن نسازد و به آنها رخصت گناه ندهد و قرآن را از روی اعراض
ترک نکند و به چیزی دیگر متوجه شود. همانا در علمی که فهم نباشد
خیری نیست، قطعاً در خواندنی که تدبّر نباشد خیری نیست، همانا در
عبادتی که تفکّر نباشد خیری نیست. و در روایت دیگر آمده: یقیناً در
علمی که فهم نباشد خیری نیست. همانا در خواندنی که تدبّر نباشد
خیری نیست. حتماً در عبادتی که فقه نباشد خیری نیست. همانا در
عبادتی که در آن پرهیزکاری نباشد خیری نیست.

ب) خبر ابی حمزه بطائنی

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ

١. الکافی، ج ١، ص ٣٦، ح ٣.

عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِي إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۱.

علی بن ابی حمزه بطائنی گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام می فرمود: دین را خوب بفهمید زیرا هر که دین را خوب نفهمد مانند صحراگردان و چادرنشینان بادیه - که معمولاً از معارف دورند - است. خداوند در کتابش می فرماید: تا در امر دین، علم و دانش اندوزند و در آن به بصیرت برسند و چون بازگشتند، قوم خود را بیم دهند شاید آنها بترسند.

در مورد سند روایت باید گفت: آن بواسطه وجود «علی بن ابی حمزه بطائنی» که رأس وقف است، ضعیف محسوب می شود.

ج) خبر مفصل بن عمر

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُزَكَّهُ لَهُ عَمَلًا.^۲

مفضل گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می فرمود: بر شما باد که در دین خدا دانشمند و اهل بصیرت و فهم عمیق شوید و مانند صحراگرد و جزء چادرنشینان بادیه - که معمولاً از معارف دورند -

۱. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۱، ح ۶.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۱، ح ۷.

نباشید زیرا آنکه در دین خدا دانشمند نشود و فهم عمیق نداشته باشد خدا روز قیامت توجّه و نظر رحمت بر او نکند و کردارش را پاکیزه نشمارد و قبول نکند.

در مورد سند روایت باید گفت: «جعفر بن محمد» بین عده‌ای ثقه و مهمل و ضعیف مشترک است و «قاسم بن ربیع صحاف» نیز ضعیف می‌باشد. هر چند آیه‌الله خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ به وثاقت ایشان تصریح دارد و می‌گوید: الظاهر وثاقة الرجل بشهادة ابن قولويه و علي بن إبراهيم بها.^۱ نجاشی در موردش گوید: القاسم بن الربيع: أخبرنا أبو العباس أحمد بن علي بن نوح فيما وصى إلي به من كتبه، قال حدثنا محمد بن علي بن سمال قال: حدثنا أحمد بن علي بن إبراهيم بن هشام، عن أبيه عنه بكتابه، قال: و أخبرنا الحسين بن علي بن سفیان عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الكوفي بها، قال: حدثنا القاسم بن الربيع ابن بنت زيد الشحام.^۲

در مورد «مفضل بن عمر» نیز باید گفت: هر چند امرش مختلف است، لکن او به نظر ما معتبر می‌باشد. در نتیجه سند روایت بواسطه وجود برخی ضعفاء در طریق حدیث، ضعیف است.

د) صحیحہ صفوان بن یحیی

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ النَّيسَابُورِيِّ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّ مِنْ عِلْمَاتِ الْفِقْهِ (الفقيه) الْحِلْمَ وَالصَّمْتَ.^۳

۱. رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۸، رقم ۹۴۹۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۱۶، رقم ۸۶۷.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۳۶، ح ۴.

امام رضا علیه السلام فرمود: از نشانه‌های فهمیدن دین (یا انسان فقیه که بصیرت دینی دارد) خویشتن‌داری و خاموشی است. ناگفته نماند که معنای مذکور در مورد فقه، از عامه هم نقل شده است چنانچه صاحب کتاب «البحث النحوی عند الاصولیین» می‌گوید: کان يعدّ الفقه معرفة النفس و ما لها و ما علیها.^۱ ابوحنیفه معنای فقه را خودشناسی و معرفت و شناختِ نفس و آنچه به سود یا زیان آن در آخرت است، می‌داند.

بنابراین چنین معنایی مترادف با بصیرت در دین است. نیز در رجال کشی در شرح حال سلمان فارسی آمده: حکى عن الفضل بن شاذان انه قال ما نشأ في الإسلام رجل من كافة (سائر) الناس كان أفقه من سلمان الفارسي.^۲ از فضل بن شاذان حکایت شده که گفته است: از میان مردمان و در اسلام، مردی با بصیرت‌تر و فقیه‌تر از سلمان فارسی زاده نشد. همو در جای دیگری گوید: جعفر بن معروف قال حدثني سهل بن بحر قال سمعت الفضل بن شاذان يقول ما نشأ في الإسلام رجل من سائر الناس كان أفقه من سلمان الفارسي و لا نشأ رجل بعده أفقه من يونس بن عبد الرحمن رضي الله عنه.^۳

در اسلام مردی با بصیرت‌تر و فقیه‌تر از سلمان فارسی از میان دیگر مردمان مگر خاندان عصمت و طهارت زاده نشده و رشد نکرده است. یعنی او در دین دارای بصیرت و فهم عمیق است و پس از او

۱. البحث النحوي عند الاصوليين، ص ۳۳؛ شرح التلويح، ج ۱، ص ۱۶.

۲. رجال الكشي، ص ۱۶، ح ۳۸.

۳. رجال الكشي، ص ۴۸۴، ح ۹۱۴.

فقیه‌تر از یونس بن عبدالرحمن رضی الله عنه نیامد.

از این روی وقتی سلمان فارسی از جانب عمر به امارت مدائن منصوب شد، نزد امیرمؤمنان علی رضی الله عنه آمده و از ایشان استیذان کرد^۱ چرا که می‌دانست تصرف در این امور بدون اذن ایشان جایز و نافذ نیست و این نشانه فهم عمیق او در امور دین است.

نیز در مورد حبیب بن مظاهر اسدی گفته شده که امام حسین رضی الله عنه او را مردی فقیه نامیده‌اند، چنانچه صاحب معالی السبطين گوید: امام رضی الله عنه در نامه ای به حبیب بن مظاهر اسدی می‌نویسد: *مِنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى الرَّجُلِ الْفَقِيهِ حَبِيبِ بْنِ مُظَاهِرٍ: أَمَّا بَعْدُ يَا حَبِيبُ؛ فَأَنْتَ تَعْلَمُ قَرَابَتَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنْتَ أَعْرَفُ بِنَا مِنْ غَيْرِكَ، وَأَنْتَ ذُو شِمَمَةٍ وَغَيْرَةٍ، فَلَا تَبْخُلْ عَلَيْنَا بِنَفْسِكَ، يُجَازِيكَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.*^۲

از حسین بن علی بن ابی‌طالب به مرد فقیه، حبیب بن مظاهر. ای حبیب! قرابت ما را با پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌دانی و تو بهتر از دیگران ما را می‌شناسی. تو انسانی آزادمرد و غیرتمند هستی. از بذل جان خود برای ما مضایقه مکن، رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در قیامت پاداش آن را به تو خواهد داد.»

۱. سید علی‌خان شیرازی گوید: قال ابن شهرآشوب في [المناقب] كان عمر وجه سلمان أميرا الى المدائن و إنما اراد له الختلة فلم يفعل إلا بعد أن إستأذن أميرالمؤمنين رضی الله عنه. ابن شهرآشوب در مناقب گوید: عمر برای امارت مدائن سلمان را فرستاد و هدفش از این کار فریب او بود. سلمان از رفتن به مدائن و پذیرش امارت خودداری کرد مگر آنگاه که از امیرمؤمنان علی رضی الله عنه رخصت گرفت. (الدرجات الرفیعة في طبقات الشيعة، ص ۲۱۵).

۲. معالی السبطين، ج ۱ ص ۲۲۸.

لذا می‌گویند: حبیب بن مظاهر به همراه مسلم بن عوسجه خود را از بیراهه‌ها برای یاری امام حسین (علیه السلام) به کربلا رساندند. قابل ذکر است که معنای مذکور در فقه تا اوائل دوره امامین صادقین (علیهم السلام) استعمال شده و در معنای بصیرت در امر دین کاربرد داشته است.

(۲) معرفت به فروع دین (دانستن احکام شرعی)

معنای دیگر فقه، معرفت به فروع دین و علم‌داشتن به حلال و حرام و مسائل عبادات و معاملات می‌باشد. ابن اثیر در لسان العرب می‌گوید: و اَشْتَقَاهُ مِنَ الشَّقِّ وَ الْفَتْحِ، وَ قَدْ جَعَلَهُ الْعَرَفُ خَاصًّا بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ، شَرَّفَهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَ تَخْصِيصًا بِعِلْمِ الْفُرُوعِ مِنْهُ.^۱

کلمه فقه از شکافتن و گشایش اشتقاق یافته و عرف آن را به معنای علم به شریعت اختصاص داده‌است. لذا او فقه را در معنای علم به شریعت و فروع تخصیص داده است، پس به معنای استنباط حکم شرعی نمی‌باشد.

در تفسیر مجمع البیان آمده است؛ و قد اَخْتَصَّ فِي الْعَرَفِ بِعِلْمِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَيُقَالُ لِكُلِّ عَالِمٍ بِهَا فُقَيْهِ وَ قِيلَ الْفَقْهُ فَهْمُ الْمَعَانِي الْمُسْتَنْبَطَةِ وَ لِذَلِكَ لَا يُقَالُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ فُقَيْهٌ.^۲

فقه در اصطلاح، علم به احکام شرعی را گویند و از این رو به هر کسی که در احکام دین دانا گردد، فقیه گویند و برخی گفته‌اند: فقه،

۱. لسان العرب، ج ۱۳، ص، ۵۲.

۲. مجمع البیان، ج ۵، ص، ۱۲.

درک معانی استنباطی است و از این رو خداوند سبحان را «فقیه» نگویند و نام نهند.

قابل ذکر است که فقه در معنای مذکور در کلمات شیخ اعظم انصاری قدس سره نیز آمده، چنانچه در تعریف آن می‌گوید: المعروف بین الأصحاب تبعاً لظاهر تعبیر الشیخ بلفظ «ینبغی» استحباب التفقه فی مسائل الحلال و الحرام المتعلقة بالتجارات، لیعرف صحیح العقد من فاسده و یسلم من الربا.^۱

آنچه متداول و معروف بین اصحاب - با پیروی از شیخ طوسی قدس سره که تعبیر به «ینبغی» کرده - است، استحباب تفقه و یادگیری مسائل حلال و حرام برای کسی است که به تجارات مشغول می‌شود، تا بتواند معامله و تجارت صحیح از باطل را تشخیص دهد و از گرفتاری و ابتلا به ربا مصون بماند.

البته مراد از فقه در بیان فوق به معنای استنباط احکام نیست بلکه چنین چیزی با وجود تقلید نیز حاصل می‌شود. لذا در این معنا اجتهاد راه ندارد بلکه صرفاً بدین معناست که مثلاً تاجری از روی تقلید و تعلیم، به مسائل شرعی دست یافته است.

در روایات نیز فقه به معنای معرفت به فروع دین (دانستن احکام شرعی) به کار رفته که در زیر نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود.

الف) خبر اصبع بن نباته

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَثْمَانَ
ابْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: سَمِعْتُ

۱. المکاسب، ج ۴، ص ۳۳۷.

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ عَلَى الْمَنِيرِ يَا مَعْشَرَ التَّجَارِ الْفِقْهَ ثُمَّ الْمَتْجَرَ الْفِقْهَ ثُمَّ الْمَتْجَرَ الْفِقْهَ ثُمَّ الْمُتَجَرَ وَاللَّهِ لَلرَّبِّا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا شُوبُوا أَيَّمَانَكُمْ بِالصِّدْقِ، التَّاجِرُ فَاجِرٌ وَالْفَاجِرُ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ أَخَذَ الْحَقَّ وَاعْتَمَدَ الْحَقَّ.^۱

اصبغ بن نباته می گوید: از امیرالمؤمنین علیه السلام شنیدم که بر منبر می گفت: ای صنف تاجر و کاسب! نخست فقه بعد تجارت! نخست فقه بعد تجارت! نخست فقه بعد تجارت! به خداوند سوگند، «ربا» در این امت پوشیده تر از راه رفتن مورچه بر روی سنگ های صاف است. پس ایمان خود را با راستی و درستی در آمیزید. تاجران فاجرند و فاجران در آتش، مگر آنانکه حق بگیرند و حق بدهند.

(ب) مرسله شیخ مفید رحمته الله

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمِفِيدُ فِي الْمُقْنَعَةِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام مَنْ أَرَادَ التَّجَارَةَ فَلْيَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ لِيَعْلَمَ بِذَلِكَ مَا يَحِلُّ لَهُ مِمَّا يَجْرُمُ عَلَيْهِ وَ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ ثُمَّ اتَّجَرَ تَوَرَّطَ الشُّبُهَاتِ.^۲

امام صادق علیه السلام فرمودند: هرکس قصد تجارت داشته باشد، نخست باید احکام دین را خوب یاد بگیرد، تا بداند که چه چیز برای او حلال است و چه چیز حرام. و آن کس که احکام دین را به خوبی نیاموخته باشد و به تجارت و کسب بپردازد، در شبهه ها (معاملات شبهه ناک و اموال شبهه ناک)، گرفتار و سردرگم می شود.

گویا یکی از معانی فقه، علم به احکام شرعی بوسیله تقلید است و

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷ ص ۳۸۱، ح ۱ باب ۱، ابواب آداب التجارة.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷ ص ۳۸۱، ح ۲ باب ۱، ابواب آداب التجارة.

شاهد بر این معنا روایت مذکور می‌باشد، چرا که این معنا برای تجار و کسبه استعمال شده است که اهل استنباط احکام شرعی نیستند.

ج) خبر حمزه بن حمران

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَجَّالِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَا أَعَادَ الصَّلَاةَ فِقِيهٌ قَطُّ يَحْتَالُ لَهَا وَيُدَبِّرُهَا حَتَّى لَا يُعِيدَهَا.^۱

امام صادق (عليه السلام) فرمودند: هیچگاه انسان فقیه و کسی که مسائل نماز را می‌داند نماز خویش را اعاده نمی‌کند. چرا که احتمالات را در آن بررسی می‌کند و با مدیریت و به‌کارگیری آنها نماز را اعاده نمی‌کند.

بعضی از فقهاء نیز لفظ «فقیه» در روایت فوق را به صورت تصغیر (فُقِيهٌ) قرائت کرده‌اند. یعنی کسی که اندکی به مسائل شرعی واقف باشد، نماز خویش را اعاده نمی‌کند. چرا که او مثلاً با دانستن مسائل شکیات و عمل به آنها از اعاده و بازخوانی نماز مصون می‌ماند.

د) معتبره ابو جعفر احول

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَسَعُ النَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا وَيَتَفَقَّهُوا وَيَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ وَيَسْعَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا يَقُولُ وَإِنْ كَانَ تَقِيَّةً.^۲

امام صادق (عليه السلام) فرمود: مردم در فراخی و گشادگی نیستند و رها نمی‌باشند، مگر اینکه بپرسند و بفهمند و امام خویش را بشناسند. و بر

۱. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۴۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۰، ح ۴.

آنها رواست که به آنچه امام گوید عمل کنند، هر چند که از روی تقیّه باشد.

شاهد در عبارت «حَتَّى يَسْأَلُوا وَ يَتَفَقَّهُوا» است یعنی مگر اینکه مردم بپرسند و بفهمند و علم به فروع شرعی پیدا کنند. لذا ندانستن در این موارد نمی تواند به عنوان عذر محسوب می شود.

۳) تحصیل حجت بر حکم شرعی

معنای دیگر برای فقه و مشتقات آن - تفقه و فقهاء - مترادف با معنای اجتهاد مصطلح امروزی یعنی «استفراغ الوسع فی استنباط احکام الشرعیه» یا «تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی» است. این معنا در غیر عصر نخست یعنی از زمان امامین صادقین (علیهم السلام) تا امروز کاربرد دارد. بعضی از روایات وارده در این معنا به شرح زیر می باشند.

الف) مرسله طبرسی

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ (عليه السلام) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۱ قَالَ هَذِهِ لِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ... فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا كُلَّهُمْ فَإِنَّ مَنْ رَكِبَ مِنَ الْقَبَائِحِ وَ الْفَوَاحِشِ مَرَائِبَ عُلَمَاءِ الْعَامَّةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَيْئًا وَ لَا كَرَامَةً وَ إِنَّمَا كَثُرَ التَّخْلِيطُ فِيهَا يُتَحَمَّلُ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ لِذَلِكَ لِأَنَّ الْفَسَقَةَ

۱. سوره بقره، آیه ۷۹.

يَتَحَمَّلُونَ عَنَّا فَيَحَرِّفُونَهُ بِأَسْرِهِ لِحَبْلِهِمْ وَيَضْعُونَ الْأَشْيَاءَ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهَا
لِقِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ وَآخَرُونَ يَتَعَمَّدُونَ الْكُذِبَ عَلَيْنَا الْحَدِيثَ.^۱

امام حسن عسکری علیه السلام در تفسیر آیه شریفه که فرمود: پس وای بر آنها که نوشته‌ای با دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: این، از طرف خداست تا آن را به بهای کمی بفروشند. فرمودند: آنان تعدادی از علمای یهود هستند... اما هر فقیهی که خویشان دار و نگهبان دین خود باشد و با هوای نفسش بستیزد و مطیع فرمان مولایش باشد، بر عوام است که از او تقلید کنند و البته این ویژگی‌ها را تنها برخی فقهای شیعه دارا هستند، نه همه آنها. حدیث ادامه دارد.

(ب) مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ
ابْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: ... قُلْتُ جُعِلْتُ
فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا
أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ فَقَالَ مَا
خَالَفَ الْعَامَّةَ فَنِيهِ الرَّشَادُ.^۲

عمر بن حنظله گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: ... قربانت کردم! اگر هر دو فقیه حکم را از قرآن و سنت به دست آورده باشند، ولی یکی از دو خبر را موافق عامه و دیگری را مخالف عامه ببایم، کدام یک اخذ شود؟ فرمود: آنچه مخالف عامه است، حق همان بوده و رشد در آنست.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷ ص ۱۳۱، ح ۲۰ باب ۱۰، ابواب صفات القاضي.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۶۳.

(ج) صحیحہ علی بن مہزیار

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام أَنَّ الرُّوَايَةَ قَدْ اخْتَلَفَتْ عَنْ آبَائِكَ فِي الْإِتْمَامِ وَ التَّقْصِيرِ لِلصَّلَاةِ فِي الْحَرَمَيْنِ فَمِنْهَا أَنْ يَأْمُرَ بِتَسْمِيمِ الصَّلَاةِ وَ لَوْ صَلَاةً وَاحِدَةً وَ مِنْهَا أَنْ يَأْمُرَ بِقُصْرِ الصَّلَاةِ مَا لَمْ يَنْوِ مُقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ وَ لَمْ أَزَلْ عَلَى الْإِتْمَامِ فِيهِمَا إِلَى أَنْ صَدَرْنَا مِنْ حَجِّنَا فِي عَامِنَا هَذَا فَإِنَّ فَتَاهَا أَصْحَابِنَا أَشَارُوا عَلَيَّ بِالتَّقْصِيرِ إِذَا كُنْتُ لَا أَنْوِي مُقَامَ عَشْرَةِ وَ قَدْ ضِغْتُ بِذَلِكَ حَتَّى أَعْرِفَ رَأْيَكَ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ عليه السلام قَدْ عَلِمْتُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَضَلَ الصَّلَاةِ فِي الْحَرَمَيْنِ عَلَى غَيْرِهِمَا فَأَنَا أَحِبُّ لَكَ إِذَا دَخَلْتَهُمَا أَنْ لَا تُقْصِرَ وَ تُكْثِرَ فِيهِمَا مِنَ الصَّلَاةِ فَقُلْتُ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِسِتَيْنِ مُشَافَهَةً إِنِّي كَتَبْتُ إِلَيْكَ بِكَذَا فَأَجَبْتَ بِكَذَا فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ أَيَّ شَيْءٍ تَعْنِي بِالْحَرَمَيْنِ؟ فَقَالَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ الْحَدِيثَ.^۱

علی بن مہزیار گوید: به امام جواد عليه السلام نوشتم که روایت از اجدادتان درباره ادای کامل و قصر نماز در حرمین مختلف است و برخی از آنها امر می‌کند که نماز به نحو کامل ادا شود، هر چند یک نماز باشد؛ و برخی از آنها بر این امر می‌کند که تا زمانی که اقامت ده روزه را قصد نکرده است، نماز را قصر کند. من در آن دو [حرم] پیوسته بر ادای نماز کامل بودم تا اینکه امسال از حَجَّمان خارج شدیم، پس فقهای اصحابمان، زمانی که اقامت ده روزه را نیت نکرده باشم، قصر کردن را به من توصیه کردند؛ که به سبب آن رنجیده شدم، تا

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۲۵، ح ۸.

نظر شما را بدانم. پس حضرت علیه السلام با خط خویش نگاشت: خداوند تو را مورد رحمت خویش قرار دهد. فضیلت و برتری نماز در حرمین بر غیر آن را دانسته‌ای، پس من برای تو دوست دارم و می‌پسندم که هر زمان وارد آن دو شدی قصر نکنی و در آن دو بسیار نماز بخوان. علی بن مهزیار گوید: دو سال بعد به‌طور شفاهی به ایشان گفتم: من برای شما چنین نوشتم و چنین به من پاسخ دادید. پس حضرت فرمود: بله. عرض کردم مقصودتان از حرمین چیست؟ فرمود: مکه، و مدینه. حدیث ادامه دارد.

(د) صحیحہ ابان بن اغلب

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْقَمَاطِ وَ صَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَعْلَبٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ فِيهَا قَالَ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّ الْفُقَهَاءَ لَا يَقُولُونَ هَذَا فَقَالَ يَا وَيْحَكَ وَ هَلْ رَأَيْتَ فَقِيهًا قَطُّ إِنَّ الْفَقِيهَ حَقَّ الْفَقِيهِ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله ^۱

امام باقر علیه السلام در پاسخ به مردی که پرسشی کرد و حضرت پاسخش را داد ولی او گفت: فقهاء این را نمی‌گویند، فرمود: وای بر تو! آیا هرگز فقیهی دیده‌ای؟! فقیه حقیقی، کسی است که نسبت به دنیا بی‌رغبت و به آخرت مشتاق باشد و به سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله متمسک شود.

(ه) موثقه دود بن حصین

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۰، ح ۸.

وَعَلِيٌّ بْنُ حَدِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الحُصَيْنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي النِّكَاحِ بِلَا رَجُلٍ مَعَهُنَّ إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُنْكَرَةً فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ ثُمَّ قَالَ مَا يَقُولُ فِي ذَلِكَ فَفَهَاؤُكُمْ قُلْتُ: يَقُولُونَ لَا تَجُوزُ إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ فَقَالَ كَذَبُوا لَعَنَهُمُ اللَّهُ هَوُّوا وَاسْتَحْفُوا بِعَزَائِمِ اللَّهِ وَفَرَائِضِهِ وَشَدَّدُوا وَعَظَّمُوا مَا هَوَّنَ اللَّهُ^۱.

راوی گوید: از امام صادق عليه السلام در مورد گواهی زنان - به تنهایی و بدون ضمیمه گواهی مردان - در مورد نکاح پرسیدم و این در حالی است که زن آن را انکار می کند، (که آیا پذیرفته می شود یا نه؟) حضرت فرمودند: چنین شهادتی اشکال ندارد و صحیح است. سپس به من فرمودند: نظر فقهای شما در این مورد چیست؟ گفتم: معتقدند چنین شهادتی جایز نیست و صرفاً گواهی دو نفر مرد عادل در آن پذیرفته می شود. حضرت فرمودند: دروغ می گویند، خداوند ایشان را لعنت کند. آنان نسبت به فرائض الهی استخفاف ورزیده و کوتاهی و تفریط کرده اند ولی در مورد آنچه خداوند آسان گرفته، دچار افراط و سخت گیری شده اند.

(و خبر شیب بن انس

وَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الحُسَيْنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ شَيْبِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ أَنْتَ فَتِيهُ الْعِرَاقِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فِيمَ تُفْتِيهِمْ قَالَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ تَعْرِفُ كِتَابَ اللَّهِ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷ ص ۳۶۰، ح ۳۵ باب ۲۴، ابواب کتاب الشهادات.

حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ تَعْرِفُ النَّاسِخَ وَ الْمَنْسُوخَ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ لَقَدْ
 ادَّعَيْتَ عِلْمًا وَيَلُوكَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ أَنْزَلَ
 عَلَيْهِمْ^۱.

در حدیثی امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه فرمودند: تو فقیه اهل عراق هستی؟ عرض کرد: بلی. حضرت فرمودند: برای آنها با چه مدرکی و بر چه اساسی فتوی می دهی؟ عرض کرد: با کتاب خدا و سنت پیامبرش صلی الله علیه و آله. حضرت فرمودند: ای ابوحنیفه، آیا به کتاب خدا آن طور که باید واقف می باشی، یا ناسخ و منسوخش را می دانی؟ عرض کرد: بلی، حضرت فرمودند: ای ابوحنیفه، ادعای علم نمودی، وای بر تو! خداوند متعال این علم را فقط در بین اهل قرآن که آن را بر ایشان نازل کرده قرار داده.

(ز) خبر مفضل بن عمر

مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ جُمُهورٍ مَعَا عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ
 ابْنِ جُمُهورٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام
 خَبَرْتُ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ عَشْرَةِ تَرْوِيهِ إِنَّ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ حَقًّا وَ لِكُلِّ صَوَابٍ نُورًا ثُمَّ
 قَالَ إِنَّا وَ اللَّهُ لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ مِنْ شِيعَتِنَا فَقِيهَا حَتَّى يُلْحَنَ لَهُ فَيَعْرِفَ اللَّحْنَ^۲.

مفضل بن عمر گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: یک خبر و گزارش که آن را درک می کنی بهتر است از ده خبر که صرفاً آن را روایت می کنی، همانا هر حقیقتی دارای دلیلی محکم است و هر کار درستی را نوری است. سپس فرمود: به خدا سوگند، ما کسی از شیعیان خود را فقیه نمی شماریم مگر اینکه وقتی به صورت رمز سخنی به او گفته شود،

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷ ص ۴۷، ح ۲۶، باب ۶، ابواب صفات القاضی.

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۰۸، ح ۱۰۱.

او آن رمز را دریابد.

به عبارت دیگر امام علیه السلام می فرمایند: ما فردی از شیعیان خود را فقیه نمی شماریم، مگر آن گاه که اگر سخنی سر بسته و با کنایه به او گفته شود، وی مقصود را دریابد.

(ح) دو گروه ممتاز

کشی در رجال خود دو گروه زیر را جزء فقهاء اصحاب شمرده است:

(۱) از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام

کشی در رجال خود می فرماید: اجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الاولین من اصحاب أبي جعفر علیه السلام و أبي عبد الله علیه السلام و انقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الاولین ستة: زرارة، و معروف بن خربوذ، و برید، و أبو بصیر الاسدي و الفضیل بن یسار، و محمد بن مسلم الطائفي، قالوا: و أفقه الستة زرارة، و قال بعضهم مکان أبي بصیر الاسدي أبو بصیر المرادي و هو لیث ابن البختری.^۱

اصحاب ما بر تصدیق راویان نخستین از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام اجماع دارند و بر فقیه بودنشان سر تسلیم فرود آورده اند. آنان گفته اند: برترین ایشان شش نفرند که عبارتند از: زرارة، و معروف ابن خربوذ، و برید، و ابوبصیر اسدی، و فضیل بن یسار، و محمد بن مسلم طائفی. در این میان فقیه ترین، زراره است. برخی نیز به جای ابوبصیر اسدی، ابوبصیر مرادی را ذکر کرده اند که همان لیث بن بختری باشد.

۱. رجال الکشی، ص ۲۳۸، رقم ۴۳۱.

(۲) از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام

نیز کشتی در رجال خود می‌فرماید: أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء و تصدیقهم و أقرّوا لهم بالفقه و العلم: و هم ستّة نفر آخر دون الستّة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام منهم يونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن يحيى بياح السابري، و محمد بن أبي عمير، و عبد الله بن المغيرة، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمد بن أبي نصر. و قال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب الحسن بن عليّ بن فضال و فضالة بن أيوب، و قال بعضهم، مكان ابن فضال عثمان بن عيسى، و أفضه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن يحيى.^۱

اصحاب ما بر تصحیح و تصدیق و اقرار بر تفقه و دانش برخی راویان اجماع دارند. آنان غیر از شش نفر قبلی - که از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده‌اند - می‌باشند. این شش نفر عبارتند از: یونس بن عبدالرحمن، و صفوان بن يحيى بياح سابري، و محمد بن ابی‌عمیر، و عبدالله بن مغیره، و حسن بن محبوب، و احمد بن محمد بن ابی نصر بنطی. و برخی نیز به جای حسن بن محبوب، حسن بن علی بن فضال و فضالة بن ایوب را قرار داده‌اند، و برخی دیگر نیز به جای ابن فضال، عثمان بن عیسی را قرار داده‌اند. برترین فقهای این گروه دو نفرند؛ نخست یونس بن عبدالرحمن و دیگر صفوان بن يحيى.

قابل ذکر است که رجالیان این دو گروه را به عنوان اصحاب اجماع شمرده‌اند لکن باید گفت: آنان چهره های شاخص و اصحاب برگزیده ائمه علیهم السلام در علم فقه و مسائل فروع دین می‌باشند.

۱. رجال الکشي، ص ۵۵۶، رقم ۱۰۵۰.

(ط) بیان علامه مجلسی قدس سره ذیل روایت امام سجاد علیه السلام

علامه مجلسی قدس سره در ذیل حدیث مذکور می فرماید: هَذَا أَحَدُ بَطُونِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ فَالْمُرَادُ ﴿بِالْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾^۱ الْأُمَّةُ إِمَّا بِتَأْوِيلِ أَهْلِ الْقُرَى أَوْ كُنِيَ عَنْهُمْ بِهَا لِأَنَّهُمْ مَجْمَعُ الْعُلُومِ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيُّ بَابُهَا وَبِالْقُرَى الظَّاهِرَةَ سَفَرَاؤُهُمْ وَخَوَاصُّ أَصْحَابِهِم الَّذِينَ يُوَصِّلُونَ عُلُومَهُمْ إِلَى مَنْ دُونَهُمْ كَمَا صَرَّحَ بِهِ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ وَرَوَى فِي بَعْضِهَا أَنَّ سَيْرَ الشَّيْعَةِ آمِنِينَ فِي زَمَنِ الْقَائِمِ عجل الله فرجه.^۲

۱. سوره سبأ، آیه ۱۸.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۴۵، ح ۱. حدیث مورد نظر چنین است:

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: دَخَلَ قَاضِيٌ مِنْ قُضَاةِ الْكُوفَةِ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام فَقَالَ لَهُ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَآيَاماً آمِنِينَ﴾ قَالَ لَهُ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهَا قَبْلَكُمْ بِالْعِرَاقِ قَالَ يَقُولُونَ إِنَّهَا مَكَّةُ فَقَالَ وَهَلْ رَأَيْتَ السَّرَقَ فِي مَوْضِعٍ أَكْثَرَ مِنْهُ بِمَكَّةَ قَالَ فَمَا هُوَ قَالَ إِنَّمَا عَنَى الرَّجَالَ قَالَ وَ أَيْنَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ أَوْ مَا تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَكَأَيُّنَ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾ وَ قَالَ ﴿وَ تِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ﴾ وَ قَالَ ﴿وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ فَلْيَسْأَلِ الْقَرْيَةَ أَوْ الرَّجَالَ أَوْ الْعَيْرَ قَالَ وَ تَلَا عليه السلام آيَاتٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى قَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ فَمَنْ هُمْ قَالَ عليه السلام نَحْنُ هُمْ وَ قَوْلُهُ ﴿سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ آيَاماً آمِنِينَ﴾ قَالَ آمِنِينَ مِنَ الرَّيْبِ.

از ابو حمزه ثمالی نقل است که گفت: یکی از قاضیان اهل کوفه بر امام سجاد علیه السلام وارد شده و گفت: خدا مرا فدایت کند! مرا از حقیقت آیه «و میان آنان و آبادیهایی که در آنها برکت نهاده بودیم آبادیهای پیدا و پیوسته پدید آوردیم، و در آنها آمد و شد را به اندازه کردیم [و گفتیم:] در آنها شبها و روزها ایمن و بدون بیم رفت و آمد کنید (سوره سبأ، آیه ۱۸)» آگاه فرما؟ حضرت فرمود:

این معنا یکی از بطون آیه کریمه است، مراد از «آبادی‌هایی که در آنها برکت نهاده بودیم» در آیه شریفه، ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند. یا به تأویل بردن «اهل القرى» را به آنان، یا این که اهل القرى کنایه از آن بزرگواران است، زیرا آن‌ها جایگاه علوم هستند، چنانچه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «من شهر علمم و علی علیه‌السلام دروازه آن». و مراد از «آبادی‌های پیدا» نائبان ائمه علیهم‌السلام و اصحاب خاص آن بزرگواران است که علوم آن‌ها را به دیگران می‌رسانند، چنانچه در بعضی از احادیث این مطلب به صراحت ذکر شده است و در بعضی روایات آمده است که معنایش گردش و رفت و آمد شیعیان در زمان حضرت قائم عجل‌الله‌فرجه به امنیت تمام است.

باید گفت: آنچه از کلمات فقیه و مشتقات آن در روایات مذکور به کار رفته است مترادف با معنای مصطلح اجتهاد - یعنی استنباط احکام شرعی از روی ادله - می‌باشد.

اطرافیان شما در عراق چه می‌گویند؟ گفت: می‌گویند مراد مگه است. فرمود: مگر در جایی بیشتر از مگه سرقت دیده‌ای؟ گفت: پس آن چیست؟ فرمود: مراد فقط مردان است. گفت: این در کجای قرآن است؟ فرمود: مگر آیه «و بسا ديه و آبادی که از فرمان پروردگارشان و فرستادگان او سر باز زدند. طلاق: ۸» و: «و آن آبادیها را چون ستم کردند هلاک کردیم. (سوره کهف، آیه ۵۹)» و: «و از شهری که در آن بودیم و از کاروانی که با آن آمدیم بپرس. (سوره یوسف، آیه ۸۲)» را نشنیده‌ای؟ آیا پرسش از قریه و آبادی می‌کنند یا مردان یا قافله؟ راوی گوید: آن حضرت در این معنی آیات دیگری را تلاوت نمود. سائل پرسید: قربانت گردم، پس اینان چه کسانی هستند؟ فرمود: آنان ما هستیم، مگر این آیه را نشنیده‌ای که فرموده: «در آنان شبها و روزها ایمن و بدون بیم رفت و آمد کنید (سوره سبأ، آیه ۱۸)»؟ فرمود: مراد ایمنی از انحراف و کجی است.

گفتار سوم: پیش‌نیازهای تفقه

بحث مهم دیگر در این مقوله آنست که رسیدن به اجتهاد و فقاہت مبتنی بر دانستن برخی علوم و دانش‌ها است و پیش‌نیازهایی را لازم دارد به نحوی که باید مراحل سه‌گانه زیر به ترتیب طی گردد.

(۱) فهم مراد و معنای کلمات و جملات؛ علوم ادبی و بلاغی متکفل این مرحله است.

(۲) دانستن منظومه‌ای از احادیث در یک موضوع؛ توضیح آنکه این مرحله عبارت از آن چیزی است که در بحث حجیت ظواهر آمده یا آنچه که در علل اختلاف حدیث ذکر شده، که شامل تجمیع گفتار متکلم در یک موضوع و استمداد بعضی معانی برای شناخت معانی دیگر است تا به کمک آنها بتوان حکم شرعی را استخراج نمود. چرا که گفتار ائمه (علیهم‌السلام) مانند قرآن است که در آنها محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و خاص و عام و مطلق و مقید و... وجود دارد. بنابراین لازم است که منظومه‌ای از احادیث برای فهم حکم شرعی ملاحظه گردد.

(۳) شناخت اسلوب کلام؛ این مرحله عبارت از شناخت کیفیت اسلوب و سبک خاصی که گفتار و کلام بر طبق آن منعقد شده، می‌باشد. به عبارت دیگر شیوه بیان متکلم و سبک او در استعمال کلمات باید تحصیل گردد و بدست آید. بایید معلوم شود که آیا گوینده در یک جلسه مقاصد خود را بیان می‌کند یا آنکه مقصود و مراد خویش را در جملات متعدّد می‌آورد؟

به عنوان نمونه در مورد آیه قرآن که خداوند فرمود: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ

لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ^۱

یعنی بگو: در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی‌یابم؛ بجز اینکه مردار باشد، یا خونی که (از بدن حیوان) بیرون ریخته، یا گوشت خوک - که اینها همه پلیدند - یا حیوانی که به گناه، هنگام سر بریدن، نام غیر خدا [نام بتها] بر آن برده شده است.

باید گفت: مقصود در این آیه، حصر اضافی است و نه حقیقی. یعنی هر چیزی که انسان بر خویش حرام کند و ناروا بداند، هرگز حرام شرعی نیست لکن آنچه خداوند حرام بداند و ناروا بشمارد، حرام حقیقی و شرعی است.

بنابراین سبک‌شناسی آیات قرآن و احادیث بسیار مهم است و در این صورت است که می‌توان احادیث جعلی و ساختگی را از حقیقی تشخیص داد و جدا نمود.

از طرفی نیز فقیه باید تشخیص بدهد که شنونده و مخاطب کلام یا حدیث کیست؟ اینکه بداند امام چه کسی را مخاطب قرار داده است و با چه کسی گفتگو می‌کند؟ آیا مخاطب ایشان فردی فقیه است یا عامی محسوب می‌شود؟

نکته دیگر، تشخیص لحن یا توریه و تقیه در مقام ذکر حدیث است، به این معنا که آیا امام (علیه السلام) در مقام بیان حقیقت است یا در مقام بیان مطلب به اندازه‌ی درک مخاطب می‌باشد؟ آیا لحن کلام، اخلاقی است یا فقهی؟ آیا امام (علیه السلام) در مقام بیان مطلبی اعتقادی یا اقناعی‌اند.

مطلب دیگر اینکه باید بررسی شود که امام (علیه السلام) در هنگام نقل حدیث بر چه مسندی قرار گرفته‌اند؟ آیا در مسند بیان حکم شرعی است یا آموزش یک فرع فقهی را متصدی شده‌اند؟ آیا او در حال تقیه

۱. سوره انعام، آیه ۱۴۵.

است یا علمی را بیان می‌کند که هنوز تدوین نشده؟
به عنوان نمونه فهم مذاق شارع از علمی است که تدوین نشده و دست‌یافتن به آن صرفاً نیاز به ممارست و ورزیدگی در کلمات ایشان دارد.

شناختِ انواعی از دانش‌ها بر دستیابی به فقاہت و اجتهاد دخیلند و به عنوان پیش‌نیازِ آن محسوب می‌شوند که به شرح زیر است:

نوع نخست: علوم ادبی و بلاغی

یکی از علوم پیش‌نیاز برای اجتهاد، علمی است که در فهمِ مراد و معنای کلمات و الفاظ، موثر و نقش‌پردازند.

به عنوان نمونه دانش‌های نحو و صرف و لغت و معانی و بیان از این سنخ علوم محسوب می‌شوند که اجمالاً تردید و شبهه‌ای در نیاز به آنها وجود ندارد.

در اینجا لازم است که مراحل سه‌گانه زیر گذرانده شود تا این مطلب روشن گردد.

الف) شناختِ مفردات لغوی از منظر مواد و ریشه‌ی آن، که وابستهٔ مراجعه به دانش لغت است.

ب) شناختِ مفاد هیأت و شکلِ افرادی لغت که بر رجوع به دانش صرف وابسته است.

ج) شناختِ هیأت و شکلِ ترکیبی یک لغت در جمله، که وابسته به دانش نحو و معانی و بیان می‌باشد.

یادآور می‌شود که بازگشت موارد فوق به جوازِ اعتماد بر قول لغوی نمی‌باشد، چراکه دلیلی بر آن وجود ندارد و البته برخی اصولیان قائل به عدم حجّیت آن شده‌اند.

نقائص برخی کتب لغت

کتب لغت صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای اطمینان بر فهم معنا هستند و نقص و کاستی در آنها بسیار زیاد است. در زیر به تعدادی از این کاستی‌ها و نارسایی‌ها اشاره می‌شود.

الف) غالباً کتب لغت در تفسیر معنای کلمات مبتلابه تفسیر اعمّ یا مشابه آن هستند و ظرایف و دقائق و ویژگی‌هایی که ریشه کلمه بر آن دلالت می‌کند را متذکر نشده‌اند. به عنوان نمونه برخی کتب لغت کلمه‌ی «شعدانه» را صرفاً به معنای یک روئیدنی و گیاه معرفی کرده‌اند و توضیح بیشتری نداده‌اند. نیز کلمه‌ی «فقه» را به معنای مجرّد فهم معرفی نموده‌اند در حالی که چنین معنایی صحیح نیست بلکه معنایش فهم دقیق و عمیق است. لذا معنای دقیق کلماتی از قبیل موارد فوق را مدققان و شارحان احادیث متذکر شده‌اند.

ب) غالباً کتب لغت در ارائه‌ی معنای کلمه تحت تأثیر مذهب مؤلفشان قرار گرفته‌است. به عنوان نمونه برخی لغویان عامه کلمه «غنیمت» را در معنای غنائم جنگی معرفی نموده‌اند، چرا که خمس را در مذهب خویش (عامه) مختصّ به آنها می‌دانند در حالی که معنای آن دستیابی بر چیزی بوده و هر نوع منفعت غیرمترقبه و دور از چشمداشت را گویند.

نمونه دیگر کلمه «کعب» است که در کتب لغت به معنای مچ پا آمده در حالی که به معنای برآمدگی روی پا می‌باشد.

نمونه دیگر کلمه «عورت» است که در کتب لغت به معنای جایگاهی است که شامل ناف تا زانوان می‌شود، در حالی که معنای دقیق آن چنین چیزی نمی‌باشد.

ج) خلط بین معانی جدید و معانی حقیقی؛ غالباً در کتب لغت

معانی جدید در کنار معانی حقیقی ذکر شده و با آنها آمیخته شده‌اند. به عنوان نمونه کلمه «علم» به معنای قطع و کلمه «ظن» به معنای اعتقاد راجح و کلمه «شک» به معنای اعتقاد مساوی در دو احتمال و کلمه «وهم» به معنای اعتقاد مرجوح در کنار دیگر معانی آنها آمده‌است، در حالی که چنین نیست و این معانی در واقع از اصطلاحات جدید منطقیان است.

د) اخذ معنای مفردات از غیر مگّه و مدینه، یعنی دریافت معنا از محیط و فضائی که سنت و کتاب در آن نازل نشده است. چرا که رجوع به فرهنگ و محیط مگّه و مدینه برای اخذ معنای یک لغت در استنباط احکام کارائی و نقش مهمّی دارد.

از طرفی نیز برخی کتب لغت در واقع شرح لغات یک کتاب مخصوص و بر اساس مذهبی ویژه می‌باشند. لذا برای دریافت مفهوم واقعی یک لغت راهگشا نیستند.

به عنوان نمونه کتاب «مصباح المنیر» از این موارد محسوب می‌شود، چرا که این کتاب بر اساس گفتار نویسندehاش شرحی بر لغات و مصطلحات کتاب «الوجیز» از غزالی شافعی در موضوع فقه است.^۱ لذا آنچه شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه در معانی کلمات از مصباح المنیر ذکر می‌کند، دقیق نمی‌باشد، چنانچه در معنای بیع به آن ارجاع داده‌اند.^۲

در مورد فهم هیأت و شکل افرادی کلمات باید گفت: علم صرف متصدّی آنست و معنای بسیاری از آنها و نیز اختلاف علماء در این معانی را ذکر کرده است، هر چند اصولیان نیز در بسیاری از هیأت‌های افرادی به بحث پرداخته‌اند؛ مانند بحث مشتق و بحث در این که آیا امر

۱. مصباح المنیر، ص ۳.

۲. المکاسب، ج ۳، ص ۷.

به چیزی بر وجوب دلالت دارد یا نه، یا اینکه آیا نهی از چیزی بر حرمت دلالت می‌کند یا نه؟ و...

اما در معنای هیئتِ ترکیبی یک کلمه باید گفت: علم نحو در فهم آن مدخلیتی مقدماتی دارد، چرا که هدف از آن حفظ زبان است. هر چند که در نحو از این موضوع که آیا یک ترکیب در جمله، جزء ارکان محسوب می‌شود - مثل مبتدا و خبر و... - یا نقش اضافی دارد و با حذف آن خللی به جمله وارد نمی‌گردد، نیز بحث می‌شود.

قابل ذکر است که دانش معانی بیان نقش عمده و اصلی را در هیأتِ ترکیبی جملات ایفا می‌کند و البته دورنماند که دانش اصول نیز سهمی بسزا در این مورد دارد. مانند بحث از مفهوم شرط و حصر و حقیقت و مجاز و غیر آنها. شناختِ مجاز و استعاره در هیأتِ ترکیبی جملات هم نیاز به شناخت علم بیان دارد.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که اگر کسی از علوم یاد شده بهره‌ای نبرد و در حدی قابلِ توجه بر آن واقف نباشد، نمی‌تواند تفقه‌ی صحیح داشته باشد، بلکه باید گفت او از نخستین مرحله‌ی تفقه نیز دور است.

نوع دوم: شناخت حدیث و روایت آن

دومین چیزی که می‌توان از آن به عنوان پیش‌نیازی برای اجتهاد نام برد، شناخت حدیث و روایت آن است. چرا که بر اساس مقبوله عمر بن حنظله بر فقیه لازم است که راوی حدیث باشد.

توضیح آنکه در مقبوله عمر بن حنظله، امام (علیه السلام) راوی بودن مجتهد و فقیه را بوسیله دو عبارت زیر لازم دانسته‌اند.

الف) با ذکر فعل مضارع؛ چنانچه فرمودند: **يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ**

مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.^۱

امام صادق (علیه السلام) فرمود: آنان یک نفر از خودتان که راوی حدیث ماست و در حلال و حرام ما صاحب نظر است و احکام ما را می‌داند، پیدا کنند و او را داور قرار دهند؛ چرا که من، او را بر شما داور قرار داده‌ام. اگر او طبق حکم ما حکم داد و از او نپذیرفتند، در حقیقت، به حکم خدا، بی‌اعتنایی کرده و ما را رد کرده‌اند و کسی که ما را رد کند، خدا را رد کرده است و او در مرز شرک ورزیدن به خداست.

ب) با ذکر فعل امر؛ چنانچه فرمودند: **أَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.^۲**

امام صادق (علیه السلام) فرمود: ایشان باید بنگرند به کسی که از ماست و از ما حدیث نقل می‌کند و به حلال و حرام ما توجه دارد و احکام ما را می‌داند. پس باید به حکم و داوری او راضی و خشنود باشند زیرا من او را بر شما حاکم قرار دادم. پس زمانی که طبق حکم و دستور ما داوری کرد ولی از او پذیرفته نشود، پس قطعاً که او حکم خدا را سبک شمرده

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵.

است.

ناگفته نماند که روایت حدیث، متوقف بر اموری چند است که به شرح زیر می‌باشد.

(۱) کتاب‌شناسی

بر راوی حدیث و فقیه لازم است کتب حدیثی را بشناسد و انتساب آن را به مؤلفش تحصیل نماید چرا که در انتساب برخی از کتب به مؤلفانش تردید وجود دارد. در زیر به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

الف) روضه کافی؛ این کتاب از شیخ کلینی قده صاحب کافی است لکن از ملاً خلیل قزوینی قده - که معاصر با علامه مجلسی قده است - در انتساب کتاب روضه کافی به ایشان تردید ایجاد شده، چنانچه صاحب مستدرک در خاتمه‌ی کتاب خود می‌گوید: هذا و لکن فی ریاض العلماء^۱ فی ترجمة العالم الجلیل المولی خلیل القزوینی: ... ان الروضة لیس من تألف الکلینی، بل هو من تألیف ابن إدیس و ان ساعده فی الأخير بعض الأصحاب، و ربّما ینسب هذا القول الأخير إلی الشهید الثانی، و لکن لم یثبت، انتهى^۲. ایشان گفته: این کتاب از مؤلفات کلینی نمی‌باشد و البته این نظر را به شهید ثانی نیز نسبت می‌دهد هر چند چنین انتسابی ناتمام است لکن نظر خود ایشان ثابت می‌باشد.

ب) کتبی مانند فضل الشیعة از شیخ صدوق و *تحف العقول* از ابن‌شعبه حرّانی و *تفسیر فرات کوفی* و *ارشاد دیلمی* و *نوادر احمد بن محمد بن عیسی* و *اختصاص شیخ مفید* رحمه و حتی *تفسیر قمی* - هر

۱. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۶۱.

۲. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۵۳۶، الفائدة الرابعة.

چند نزد ما انتساب آن به علی بن ابراهیم تمام است - .
 (ج) در انتساب کتاب *الجعفریات* - الاشعثیات - به مؤلفش محمد ابن اشعث کوفی نیز تردید وجود دارد؛ چنانچه صاحب مستدرک قدس سره بدان تصریح کرده و می‌گوید: بل لم تتواتر نسبته إلى مصنّفه، بل و لم تصحّ علی وجه تطمئنّ النفس بها، و لذا لم ينقل عنه الحرّ في الوسائل و لا المجلسي في البحار مع شدة حرصهما.^۱ یعنی؛ انتساب کتاب *جعفریات* به محمد بن اشعث کوفی به تواتر نرسیده است بلکه بر وجهی نیست که نفس به آن اطمینان یابد. لذا شیخ حر و علامه مجلسی علیهما السلام - با شدّت حرصشان بر جمع روایات - در دو کتاب وسائل و بحار چیزی از آن نقل نکرده‌اند.
 صاحب جواهر قدس سره معتقدند کتاب *جعفریات* در اختیار شیخ حر قدس سره بوده لکن از آنجایی که آن را جزء کتب معتمده محسوب نکرده، لذا در کتاب خود از روایات آن بهره‌ای نبرده و استفاده نکرده‌اند.
 محدّث نوری قدس سره این استدلال را به نحو مفصل مناقشه می‌کند و در نقدش می‌گوید: فقولہ: «و لذا لم ينقل عنه الحرّ في الوسائل» فإنّ فيه أنّه من أين علم أنّ الكتاب كان عنده و لم يعتمد عليه؟ و لذا لم ينقل عنه، بل المعلوم المتیقّن أنّه كغيره من الكتب المعتبرة لم يكن عنده، و لو كان لنقل عنه قطعاً، فإنّه ينقل عن كتب هي دونه بمراتب من جهة المؤلف، أو لعدم ثبوت النسبة إليه، أو ضعف الطريق إليه، كفضل الشيعة للصدوق، و تحف العقول، و تفسير فرات، و إرشاد الديلمي، و نوادر أحمد بن محمد بن

۱. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۴، الفائدة الثانية؛ جواهر الکلام، ج ۲۱،

عیسی، و الاختصاص للمفید. بل ذکر فی أمل الآمل جملة من الكتب لم يعرف مؤلفها، و لذا لم ينقل عنها، و لم يذكر هذا الكتاب مع أنه يتشبهت في الاعتماد، أو النسبة بوجوه ضعيفة، و قرائن خفية، و لو كان الكتاب عنده مع اعتماد المشايخ و تصريح الأجلّة، حاشاه أن يهمله و يتجافى عنه.^۱ اجمالاً یعنی؛ چنین کتابی نزد صاحب وسائل قدس سره نبوده و به دست او نرسیده است. به عنوان نمونه عدم استفاده علامه مجلسی قدس سره از برخی کتب که هر چند آنها در اصفهان بوده ولی چیزی از آن نقل نمی کند و البته یکی از دلایل آن است که کتاب را در اختیارش قرار نداده اند، چنانچه نقل شده که برخی کتب نزد سید میرلوحی بوده ولی او آنها را در اختیار علامه مجلسی قدس سره قرار نداده تا از آنها استفاده کند.

از طرفی نیز محدث نوری قدس سره اقرار می کند که انتساب بعضی از کتب به مؤلفشان مورد تردید است لکن اگر کتاب جعفریات در دست صاحب وسائل قدس سره بود حتماً از آن نقل می کرد چرا که ایشان حتی از کتبی که انتسابش به مؤلف آن بسیار ضعیف تر است، نقل می کند.

در ادامه نیز علت دیگر آن است که طریق انتساب ضعیف است مثل کتاب *فضل الشیعه* شیخ صدوق قدس سره و *تحف العقول و تفسیر فرات*. صاحب وسائل برای انتساب کتاب به مؤلفش به برخی قرائن خفیه تشبّهت می کند و شاهدش آن است که انتساب بعضی از کتب به مؤلف آن مشخص نیست یا اینکه بسیار ضعیف است لکن از آنها نقل می کند. پس اگر کتاب جعفریات هم در اختیارش بود، حتماً از آن نقل می کرد و از آن غافل نمی شد.

مطلب دیگر آنکه گاهی برخی کتب در رتبه کتب مشهور نیستند

۱. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۱، صص ۳۰-۳۱، الفائدة الثانية.

و به عبارت دیگر کتب حدیث مورد استناد و استدلال فقیه، در حدّ و رتبه یکدیگر نیستند لذا باید یک فقیه، کتاب‌شناس باشد تا بتواند حکم شرعی را به نحو صحیح استنباط نماید.

به عنوان نمونه روایتی از کتاب تحف العقول که در ابتدای مکاسب شیخ اعظم انصاری قدس سره نقل شده اصلاً شبیه دیگر کلمات ائمه اطهار علیهم السلام نمی‌باشد البته با غضّ نظر از اینکه انتساب آن به مؤلفش ناتمام است.

در نتیجه فقیه باید کتاب‌شناس باشد تا بتواند در هنگام تعارض روایات، ترجیح یکی را بردیگری تشخیص بدهد و حکم شرعی را استنباط نماید.

۲) شناخت دخالت اجتهاد شخصی افراد در نقل روایت

گاهی از جانب مؤلفان برخی کتب حدیثی در نقل روایت، اجتهاد شخصی صورت گرفته است که مطابق با مبنای مؤلف است و بنابراین برای مجتهدان و کسانی که مبنایی دیگر اتخاذ نموده‌اند نقل مذکور از درجه اعتبار ساقط است.

محمّدون ثلاث با استفاده از اصول اربعه‌آمّه که در دست داشته‌اند چهار کتاب حدیثی کافی و تهذیب و استبصار و من لایحضر را به دست داده‌اند.

جوامع حدیثی ثانویه‌ای نیز وجود دارند که برخی از آنها عبارتند از: *وافی* - فیض کاشانی قدس سره - و *وسائل الشیعه* - شیخ حرّ عاملی قدس سره - و *مستدرک الوسائل* - محدّث نوری قدس سره - و *بحار الأنوار* - علامه مجلسی قدس سره - و *جامع احادیث الشیعه* که تحت اشراف آیة‌الله بروجردی قدس سره تألیف شده است.

در واقع کتاب *وافی* جمع بین کتب اربعه است و دارای تألیفی

پسندیده و خوب است لکن نقدی که بر آن وارد شده آن است که مؤلفش آن را بر ترتیب ابداعی خود تنظیم نموده است و از ترتیب کتب اربعه خارج شده، لذا این ویژگی موجب عدم استقبال شایسته از این کتاب گردیده است.

مؤلف کتاب *وسائل الشیعة* کتاب خود را بر اساس ترتیب *شرائع الاسلام* محقق حلّی قده تنظیم نموده است و ترتیبی فقهی ارائه داده و البته علاوه بر استفاده از کتب اربعه، از دیگر جوامع حدیثی نیز بهره برده است و این امر موجب شده که مورد استقبال دانش‌پژوهان فقه قرار گیرد.

علامه مجلسی قده در کتاب *بحار الأنوار* سعی نموده همه روایاتی که به دستش رسیده را در آن ارائه دهد و البته از آنجایی که کتب اربعه را در دسترس همگان دانسته است، چندان عنایتی به نقل از آنها ندارد و نیز از کتب ویژه فقهی استفاده چندانی نمی‌کند هر چند در آن، کتاب فقهی نیز وجود دارد. این جامع حدیثی طبق ترتیب کتب حدیثی دیگر تنظیم شده است.

مؤلف کتاب *مستدرک الوسائل* کتاب خود را طبق *وسائل الشیعة* تنظیم نموده است و روایاتی که ایشان ذکر نکرده‌اند را نقل نموده و البته بسیاری از روایات فقهی در آن، مأخوذ از روایات فقهی *بحار الأنوار* می‌باشد. هر چند این کتاب اضافات درخوری بر کتب فقهی *بحار الأنوار* ندارد لکن تنظیم روایاتش بر اساس *وسائل الشیعة* بوده و از ترتیب موجود در *بحار الأنوار* احتراز نموده است.

تنظیم کتاب *جامع احادیث الشیعة* طبق ابواب فقه و کتاب *وسائل الشیعة* بوده و البته در آن احادیث فقهی وجود دارد به گونه‌ای که شاید بهتر باشد آن را به جامع احادیث *الشیعة الفقهیة* نام بگذاریم. در این کتاب از نقدهایی که بر *وسائل الشیعة* وارد شده مثل تقطیع حدیث یا

اشکالات سندی دوری شده و آن اشکالات برطرف گردیده است. قابل ذکر است که در کتاب جامع احادیث الشیعة نیز ضعف‌هایی مشاهده می‌شود که موجب شد مورد استقبال درخور برای دانش‌پژوهان فقه قرار نگیرد. برخی از این ضعف‌ها عبارتند از: عدم دقت در حروف چینی و تایپ روایات و عدم تطبیق فهرست و برخی اشکالات فنی که لازم است در طبع جدید کتاب برطرف شود.

دور نماند که ظاهراً مرحوم آیة‌الله سید محمد شیرازی قدس سره قریب پنجاه سال قبل - حدود سال ۱۳۵۰ شمسی - کتابی را با عنوان *وسائل الشیعة و مستدرکاتها* در مصر و در پنج مجلد به طبع رساند که البته کامل آن به چهل مجلد خواهد رسید و در این مورد خبر بیشتری در دست نداریم.

نیز کتاب *مستدرک الوسائل الثانیة و الثالثة* دیگری نیز طبع شده که مؤلفش در آن نخست روایاتی که در *مستدرک محدث نوری* نیامده را اضافه و نقل نموده و ظاهراً در کتاب دوم مؤلفش از روایات عامه که مؤیدی بر قول امامیه است استفاده نموده و آنها را نیز ذکر کرده است. در ادامه نیز آیة‌الله سید حجّت کوه کمره‌ای قدس سره نیز کمر همت بر تألیف کتابی با عنوان *مستدرک المستدرک* بستند لکن در مقدمات متوقف گردید و به اتمام نرسید.

در حال حاضر جامع حدیثی که محل مراجعه مجتهدان و دانش‌پژوهان فقه است همان کتاب *وسائل الشیعة* می‌باشد چرا که از تنظیم درخوری برخوردار است لکن نقدهایی بر آن وجود دارد و در این صورت بر پژوهشگر لازم است که به مصدر اصلی روایت مراجعه نماید.

برخی نقدها بر کتاب وسائل الشیعه

الف) عارضه نقل به معنا یا شبیه آن

مؤلف کتاب وسائل در نقل روایت از چند اصطلاح استفاده نموده است که عبارت از «رواه» و «روی مثله» یا «روی نحوه» می‌باشد. ایشان در صورتی که روایتی را از کافی شریف نقل می‌کند و می‌بیند که عین همان در تهذیب شیخ طوسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نیز آمده از اصطلاح «رواه الشیخ» استفاده می‌کند و چنانچه در کلمات جزئی اختلاف داشته باشد از اصطلاح «روی مثله» و در صورتی که اختلاف بیشتر باشد از اصطلاح «روی نحوه» استفاده می‌کند به گونه‌ای که چنین اختلافی را در استنباط احکام دخیل نمی‌داند لکن باید گفت: به نظر برخی فقهاء حتی اندک اختلافی در نقل روایت موجب تفاوت در استنباط حکم می‌شود و لذا از این روی است که در کتاب جامع احادیث الشیعه سعی شده که این نقیصه جبران شود.

مؤلف وسائل نیز در برخی موارد در نقل روایات دچار نقل به آنچه که شبیه به معنا و ملحق به آنست، گردیده و از نقل دقیق در نگارش یک روایت از مصدر تعدی نموده است.

به عنوان نمونه صاحب وسائل در نقل روایات کتاب علل فضل بن شاذان دچار خروج از شیوه نگارش از مصدر شده است و برخی عبارات مصدر را نقل ننموده و آن را ناقص ذکر کرده و تغییر داده ولی این نکته را در متن متذکر نشده است.

ب) عدم نقل اختلاف سندی و متنی موجود در برخی روایات

در برخی موارد صاحب وسائل و نیز صاحب کتاب وافی تعرّضی به اختلاف متن و سند پیدا نمی‌کنند مگر خیلی کم. به عبارت دیگر اگر روایتی در کتب اربعه ذکر شده و اختلافی در

سند یا متن وجود داشته باشد، خیلی کم اتفاق افتاده است که تعرّضی به این اختلاف پیدا کنند و آن را ذکر نمایند، لکن در کتاب جامع احادیث الشیعه اختلاف موجود در سند یا متن ذکر می‌شود. البته در همین کتاب، اختلاف بین کتب اربعه و دیگر جوامع احادیث ذکر نمی‌شود در حالی که این اختلاف ممکن است در استنباط حکم دخیل باشد.

ج) عدم رضایت کامل تعلیق در اسناد

از جمله نواقص در کتاب وسائل الشیعه روایاتی است که در آنها تعلیق سندی وجود دارد، یعنی شیخ حرّ قَدْسیّ حدیث را نقل کرده و در حدیث بعدی یا چند حدیث دیگر که همان سند وجود دارد به ذکر کامل سند پرداخته است.

به عنوان نمونه چنانچه در سند یک روایت آمده باشد: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ زَنْطِي قَالَ... و سپس در چند روایت بعد سند از راوی آخر شروع شود، آن را ذکر نمی‌کند و سند را به روایت پیشین معلق می‌نماید. لکن ممکن است سند در روایت بعد دچار ارسال باشد و این در صورتی است که صاحب وسایل سند همه آنها را به نحو تعلیق دانسته و سند را از نزد خود اضافه نموده و به احتمال ارسال سند توجهی نداشته‌اند.

د) عدم تفکیک بین کلام امام (علیه السلام) و روای حدیث

یکی دیگر از نقدها بر این کتاب آن است که در برخی روایات کلام امام (علیه السلام) ذکر شده و در ذیل آن نیز سخن راوی آمده است که در این موارد غالباً مؤلف وسائل الشیعه کلام راوی را نیز جزء کلام امام (علیه السلام) دانسته و در موارد کمی اتفاق افتاده است که بین آن دو را تفکیک

نماید. البته این نقیصه در کتب دیگر مثل کافی و وافى هم وجود دارد.
ه) اجتهاد در مشترکات اعلام و عدم ذکر آن

نقد دیگر آن است که گاهی در مشترکات اعلام، اجتهاد صورت گرفته ولی این اجتهاد ذکر نگردیده است.

به عنوان نمونه مثلاً صاحب وسائل روایتی که از «علی» شروع شده به واسطه وجود شواهدی که نزد او بوده «علی بن مهزیار» دانسته لکن ایشان شاهد و اجتهاد خویش را ذکر نمی‌کند و این در حالی است که در واقع روایت مثلاً از «علی بن جعفر عریضی» نقل شده است.

و) عدم ذکر طرق برخی اسناد

گاهی صاحب وسائل روایت را از کسی نقل می‌کند که در مصدر از دو طریق برخوردار است ولی اشاره‌ای به آن نمی‌کند لذا موجب می‌شود که اسناد از نظر ضعیف یا صحیح بودن مورد خدشه قرار گیرد.

به عنوان نمونه ایشان روایاتی که از «علی بن حسن بن فضال» نقل می‌کند که شیخ طوسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در تهذیب به او دو سند دارد - به گونه‌ای که یکی از «علی بن زبیر قرشی» است که توثیق ندارد و موجب ضعف در سند می‌گردد و دیگر «علی بن حسن بن فضال» که ثقه است و روایت را از نظر سند صحیح می‌نماید و در تهذیب هر دو سند را متذکر شده است - لکن صاحب وسائل در نقل روایت صرفاً می‌گوید: شیخ بِإِسْنَادِهِ... عَنْ عَلِي بْنِ حَسَنِ فَضَّالٍ. بنابراین سندی که ایشان در مشیخه یا فهرست ارائه می‌دهد همان سند نخست است ولی سند دوم را نمی‌آورد و سند دوم که صحیح است ذکر نمی‌شود.

در نتیجه هر چند وسائل الشیعه کتاب نفیسی است و مؤلفی متبحر آن را تألیف نموده لکن بعضی نقدهای سندی و متنی که ذکر شد بر آن وارد است.

نوع سوم: علم رجال

سومین چیزی که می‌توان از آن به عنوان پیش‌نیازی برای اجتهاد نام برد، دانش رجال است.

در مباحث علم رجال، تعریف و نیازمندی به این علم به صورت مفصل و گسترده را مورد بررسی قرار داده‌ایم و اجمالاً می‌توان گفت: از آنجایی که اجتهاد مبتنی بر استفاده از روایات می‌باشد، لازم است که امکان نسبت آن به معصومین (علیهم‌السلام) اثبات شود و حجّت بر صدور آن از ایشان قائم گردد، لذا بر حسب موازین عادی چنین کاری متوقف بر شناخت و معرفت به وسائط موجود در سند روایات است و البته علم رجال متکفل آن می‌باشد. بنابراین طبق هر کدام از مبانی موجود در حجّت اخبار احاد نیاز مجتهد به علم رجال بدیهی است.

توضیح آنکه بنابر مبنای حجّت خبر ثقه، این نیازمندی به علم رجال روشن و واضح است و بنابر مبنای حجّت خبر موثوق به هم نیاز مجتهد به علم رجال ثابت خواهد بود چرا که ثبوت وثاقتِ وسائط و رجالِ سند، در حجّت خبر و امکان موثوق به بودن آن نقش بسزایی دارد هر چند در این مبنا امور دیگری مانند عمل قدما و ملاحظه متن و مقارنت با سایر روایات قطعی و... موثر است.

نیز بنابر مبنای حجّت اخبار از باب آنچه موجب ظنّ نوعی است و به خاطر آنکه ظنّ در هنگام انسداد باب علم حجّت خواهد بود، احتیاج به علم رجال مشهود است چرا که وثاقتِ وسائط موجب حصول ظنّ نوعی می‌گردد که البته از هر خبری حاصل نمی‌شود بلکه از روایاتی که ناقلانش ثقه باشند، به دست می‌آید و حتی علی‌القول به اینکه ضعف خبر بواسطه‌ی عمل مشهور جبران می‌شود و خبر صحیح بواسطه‌ی اعراض مشهور طرح می‌گردد - چنانچه مشهور بر آن است و مختار ما نیز می‌باشد - نیز احتیاج به علم رجال منتفی نیست چرا که

همه روایات بلکه اکثر آنها چنین نیستند.

قابل ذکر است که علم رجال منحصر به جرح و تعدیل یا تضعیف و توثیق راوی نمی‌باشد بلکه در تمیز بین مشترکات نیز کاربرد دارد و در برخی موارد نیز واسطه در سند سقط شده - چنانچه غالباً در انساب سادات این‌گونه می‌باشد - که تشخیص آن با معرفت طبقات در علم رجال حاصل می‌شود.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: امروز احتیاجی به علم رجال نیست چرا که نسبت به صدور روایات کتب اربعه قطع وجود دارد. لذا بررسی و ملاحظه اسناد آنها مورد نیاز نخواهد بود - چنانچه شردمه^۱ من الأخباریین برآند - .
توضیح آنکه صاحب مستدرک الوسائل معتقد به صحت تمام روایات کافی شریف بوده اند^۱ و بلکه محقق خوئی^۲ گوید: و سمعت شیخنا الأستاذ الشيخ محمد حسین النائینی فی مجلس بحثه یقول: إن المناقشة فی أسناد روایات الکافی حرفة العاجز.^۲ از سیخ استادم محقق نائینی^۳ شنیدم که در مجلس درس می‌فرمودند: مناقشه در اسناد روایات کتاب شریف کافی حرفة ناتوان است.

برخی نیز قائل به اعتبار روایات من لا یحضره الفقیه شده‌اند چرا که گفته‌اند: شیخ صدوق^۴ در مقدمه‌ی کتاب خویش به معتبر بودن روایاتش تصریح کرده و گفته است: بَلْ قَصَدْتُ إِلَىٰ إِرَادِ مَا أُفْتِي بِهِ وَ أَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وَ

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱، صص ۳۷-۴۲.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۹۵.

تَعَالَتْ قُدْرَتُهُ وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبِ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمَعْوَلُ وَ
إِلَيْهَا الْمَرْجِعُ.^۱ از طرفی دیگر برخی مانند شیخ بهائی قدس سره در کتاب حبل
المتین قائل به اعتبار مراسیل شیخ صدوق قدس سره به نحو مطلق شده‌اند^۲ یا
برخی دیگر معتقدند در آنچه ایشان از فعل «قال» استفاده نموده اعتبار
وجود دارد بر خلاف مواردی که از فعل «رَوَى» استفاده کرده است و
نظر مرحوم امام قدس سره چنین است.^۳

جماعتی نیز قائل به اعتبار روایات موجود در تهذیبین - استبصار
و تهذیب - شیخ طوسی قدس سره می‌باشند و به عنوان نمونه صاحب وسائل
در این مورد می‌گوید: فَعَلِمَ أَنَّ كُلَّ حَدِيثٍ عَمَلٍ بِهِ، فَهُوَ مَحْفُوفٌ بِقَرَائِنَ
تُفِيدُ الْعِلْمَ، أَوْ تُوجِبُ الْعَمَلَ.^۴

نیز ایشان در جای دیگری در سیاق بیان قرائنی که دلالت بر
ثبوت خبر واحد دارد می‌گوید: كَوْنُ الْحَدِيثِ مَوْجُودًا فِي الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ،
وَ نَحْوِهَا، مِنَ الْكُتُبِ الْمَتَوَاتِرَةِ إِتِّفَاقًا، الْمَشْهُودُ لَهَا بِالصَّحَّةِ.^۵ بنابراین از
عبارت پایانی چنین بدست می‌آید که ایشان قائل به صحت اعتبار
جمیع کتب اربعه و روایاتی است که به نحو متواتر نقل شده است.
در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست، چون در
مباحث علم رجال ثابت شده که نمی‌توان تمام روایات موجود در کتب

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲.

۲. حبل المتین، ج ۱، ص ۵۹.

۳. المكاسب المحترمة، ج ۱، ص ۷۸؛ کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۲۱۸. و ج ۳، ص ۱۱۴؛

کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۴۴.

۴. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۹۸، الفائدة السادسة.

۵. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۴۴، الفائدة الثامنة.

اربعه یا غیر آن را پذیرفت چرا که ما - بر خلاف اهل سنت - دارای هیچ کتاب صحیحی نمی‌باشیم و تنها قرآن را *مِنَ الْبَدْوِ إِلَى الْخْتَمِ* صحیح و قطعی‌الصدور می‌دانیم. بنابراین لازم است سند هر روایت به صورت جداگانه بررسی و ملاحظه گردد و اعتبار آن مورد سنجش قرار گیرد، هر چند ممکن است در مواردی به روایات غیر تام‌السند تمسک شود که دلیل خود را دارد و در جای خودش بررسی شده است.

قابل ذکر است که حتی اخباری مشهوری مثل صاحب حدائق بر صاحب مدارک *رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ* - که معتقد به صحیح‌اعلائی است و صرفاً روایاتی که از ثقه‌ای امامی نقل شده را می‌پذیرد - اشکال نموده و می‌گوید: *أَنَّه فِي شَرْحِهِ قَدْ اضْطَرَبَ كَلَامُهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ أَيْضًا كَاضْطِرَابِهِ فِي غَيْرِهِ فَتَرَاهُ تَارَةً يَعْمَلُ بِمُرُويَاتِ الْفَقِيهِ الضَّعِيفَةِ وَيَعْتَذِرُ بِهَذَا الْكَلَامِ وَتَرَاهُ يَرُدُّ رُويَاتِهِ أُخْرَى مِنْ غَيْرِ التَّفَاتِ إِلَى مَا ذَكَرَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ تَتَّبَعَ شَرْحَهُ الْمَشَارَ إِلَى، وَهِيَ طَرِيقَةٌ غَيْرٌ جَيِّدَةٌ نَاشِئَةٌ مِنْ ضَيْقِ الْخِنَاقِ فِي هَذَا الْإِصْطِلَاحِ الَّذِي تَمَسَّكَ بِهِ وَبَالَغَ فِي نَصْرَتِهِ^۱ لَذَا إِيشَانِ مَعْتَقِدِ اسْتِطْبَاقِ چنين مبنائی نمی‌توان در علم فقه مشی نمود و صاحب مدارک الاحکام در بسیاری از موارد از مبنای خویش تخلف و عدول نموده است.*

از طرفی نیز بیان شیخ صدوق *رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ* که در مقدمه‌ی خویش بر فقیه می‌گوید: *صَرَفًا رُويَاتِي كَمَا حُجَّتْ اسْتِ رَا نَقْلَ مِي كُنْمِ، تَامَ نِيَسْتِ وَ اَثْبَاتِ نَمِي كُنْدَ كَمَا تَوَانَسْتَه بَاشَد بَه اَيْن مَبْنَا تَا پَايَان كِتَابِ خُوِيَشِ پَايَبِنْدَ بَاشَد. چنانچه شیخ مفید *رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ* گوید: *إِنَّمَا رَوَى أَبُو جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا سَمِعَ**

۱. الحدائق الناضرة، ج ۵، ص ۶۴.

وَ نَقَلَ مَا حَفِظَ وَ لَمْ يَضْمَنْ الْعُهُدَةَ فِي ذَلِكَ.^۱ یعنی شیخ صدوق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به صحت تمام آنچه در کتاب فقیه خویش گفته است، التزامی ندارد چرا که روایات ضعیف را نیز نقل کرده است.

در مورد تهذیبین شیخ طوسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نیز که خود داستانی ناگفتنی دارد، کمتر روایتی را می‌توان یافت که در سند یا متن با روایات کافی شریف یا من لا یحضره الفقیه یا دیگر کتب روایی دارای تنافی نباشد. برخی برای حمل به صحت روایات تهذیبین گفته‌اند: از آنجایی که مصادر آنها متفاوت بوده لذا موجب تفاوت در نقل این دو کتاب با روایات کتب روایی دیگر شده است. برخی دیگر نیز تفاوت موجود در نسخ کافی را علت چنین تنافی و اختلاف در نقل روایات تهذیبین دانسته‌اند.

به هر حال پذیرش اعتبار و انتساب تمام روایات کتب اربعه مقدور نیست و البته برای تفصیل مدون مبحث مذکور مراجعه به کتاب معجم رجال الحدیث محقق خوئی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لازم است. بنابراین از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که نیاز و احتیاج به علم رجال برای مجتهد ثابت است.

عدم جواز تقلید فقیه از رجالی

نظر برخی بر آن است که چون رجوع فقهاء به رجالیان از باب رجوع به اهل خبره است به نحوی که سیره در امور حدسی و نظری بر آن دلالت دارد و آن را جایز می‌داند، بنابراین فقیه می‌تواند در طریق استنباط خود از رجالی تقلید کرده و سپس نظر خویش را در فقه ارائه نماید.

۱. المسائل السرویه، ص ۲۱.

قابل ذکر است نظر اهل خبره در مواردی معتبر است که مخالفت در آن وجود نداشته باشد یا آنکه از اعلم نظری صادر گردد، لکن واضح است که نوعاً در مبانی دانش رجال بین رجالیان اختلاف نظر وجود دارد و تشخیص اعلم نیز مشکل است.

یکی از شواهد تقلید فقیه از رجالی رجوع برخی از فقهاء متقدم و متأخر به اقوال برخی رجالیان می‌باشد.

به عنوان نمونه شیخ صدوق قدس سره می‌گوید: وَ أَمَّا خَبْرُ صَلَاةِ يَوْمِ غَدِيرِ خُمٍّ وَ الثَّوَابِ الْمَذْكُورِ فِيهِ لِمَنْ صَامَهُ فَإِنَّ شَيْخَنَا مُحَمَّدَ بْنَ الْحُسَيْنِ رحمته الله كَانَ لَا يُصَحِّحُهُ وَ يَقُولُ إِنَّهُ مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْهُمْدَانِيِّ وَ كَانَ غَيْرَ ثِقَةٍ وَ كُلُّ مَا لَمْ يُصَحِّحْهُ ذَلِكَ الشَّيْخُ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ لَمْ يَحْكَمْ بِصِحَّتِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ فَهُوَ عِنْدَنَا مَتْرُوكٌ غَيْرُ صَحِيحٍ.^۱ بنابراین مفهوم این کلام ایشان آن است که در دانش رجال سند هر روایتی که استادشان یعنی محمد بن حسن بن ولید رحمته الله تأیید کند، من نیز می‌پذیرم و غیر آن را قبول نمی‌کنم.

نمونه دیگر آن است که ایشان در جای دیگری می‌گوید: کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رحمته الله سیئ الرأي فی محمد بن عبد الله المسمعی راوی هذا الحدیث و إنما أخرجت هذا الخبر فی هذا الكتاب لأنه کان فی کتاب الرّحمة و قد قرأته علیه فلم ینکره و رواه لی.^۲

شیخ ما محمد بن الحسن بن احمد بن الولید رحمته الله اعتقاد خوبی به محمد بن عبدالله مسمعی راوی این خبر نداشت و در نظر او مورد

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۵.

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۴.

اعتماد نبود لکن من این خبر را در این کتاب از «کتاب الرحمة» (سعد بن عبدالله اشعری) استخراج کردم و چون آن کتاب را برای استاد قرائت می‌کردم انکاری نداشت و عیبی نگرفت و اجازه نقل آن را به من دادند.

لذا می‌بینیم که شیخ صدوق قده در علم رجال از استاد خود تقلید نموده است.

نیز در مورد اجازات کتاب بحار الأنوار که پس از علامه حلی قده تا زمان شهید ثانی قده صادر شده است چنین بدست می‌آید که فقهاء طی این دو قرن در باب رجال از علامه حلی قده تقلید نموده و نظرات و دیدگاه ایشان را در مورد اسناد و اشخاص و راویان مورد پذیرش قرار می‌دهند.

نمونه دیگر این که ابن قولویه قده در ابتدای کتاب *کامل الزیارات* می‌گوید: و قد علمنا أنا لانحیط بجمیع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فیہ حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یؤثر ذلك عنهم عن المذكورین غیر المعروفین بالروایة المشهورین بالحديث والعلم.^۱

بنابراین با توجه به اینکه از ایشان تخصصی در علم رجال نقل نشده است لذا هنگام نقل از ثقات که نیاز به دانش رجال می‌باشد، لامحاله اهل تقلید است.

نیز از جمله فقهای متأخری المتأخرین که در دانش رجال تقلید داشته است می‌توان آیه الله موسس حائری قده را نام برد. چنانچه بنابر نقل یکی از شاگردانش، ایشان عنایتی به علم رجال و اسناد روایات

۱. کامل الزیارات، ص ۵.

نداشتند. آیه الله شیخ حسن فرید گلیایگانی به این مطلب تصریح دارند، چنانچه می‌گوید: و ببالی اَنِّي سألت يوماً المحقق الأستاذ الحائري فقلت له: إنَّ حضرتكَ لا تحقّق في أسانيد الاحاديث فأجابني: إنِّي أعتد على تصحيح ما صحّحه المحدث النّوري.^۱ لذا می‌بینم که ایشان در علم رجال مقلد محدث نوری قدس سره هستند.

اشکال و پاسخ

محقق خوئی قدس سره معتقدند که نباید مجتهد و فقیه، مقلد شخص دیگری در علم رجال باشد چرا که در این صورت موجب خدشه بر اجتهادش خواهد گردید.

ایشان می‌فرمایند: الصحيح عدم جریان التقليد في تلك الأمور و ذلك لأن مشروعية التقليد إنما ثبتت بالسيرة و الكتاب و السنة و لا يشمل شيء منها للمقام.^۲ توضیح آنکه ایشان می‌فرماید: علم رجال بازگشت به روایاتی دارد که از امور حسّیه محسوب می‌شود و روشن است که در چنین اموری تقلید راه ندارد و سیره عقلاء بر آن دلالت نمی‌کند و آنان در این امور به اهل خبره مراجعه نمی‌کنند. از طرفی توثیق و تعدیل راوی از امور حسّی می‌باشد که تقلید و رجوع به اهل خبره در آن راه ندارد.

پاسخ آن است که برخی از اعظام تلامذه محقق خوئی قدس سره می‌گویند: در دانش رجال، امور حدسی نیز وجود دارد و صرفاً تمام آن را امور حسّی تشکیل نمی‌دهد و از همین نظر است که مبانی رجالیان

۱. ملاحظات الفرید، ص ۲۲۰.

۲. مصباح الاصول، ص ۴۱۳.

متفاوت شده و این مطلب دلالت بر اجتهاد در این دانش دارد. به عنوان نمونه در این مورد می‌توان از محدّث نوری قدس سره نام برد چرا که ایشان تمام شاگردان امام صادق علیه السلام را ثقه می‌شمارد و می‌گوید «ابن عقیقه» آنان را توثیق نموده است.

محدّث نوری قدس سره گوید: و من أمارات التوثيق بالمعنى العام المعتمدة في هذا الحقل، أن يكون المضعّف هو ممن ذكره الشيخ الطوسي قدس سره في أصحاب الصادق عليه السلام لتصريح العلماء بما قام به ابن عقدة من تأليف كتاب في الرجال جمع فيه أربعة آلاف رجل كلّهم من الثقات من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام و من البداهة أن كتب الرجال الشيعية - بما فيها رجال الشيخ - لم يبلغ أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فيها هذا العدد، فيكون ذلك قرينة على التوثيق فيما يراه المصنف.^۱ نیز ایشان در مورد اصحاب اجماع بر این عقیده است که چنانچه سند روایت به یکی از آنها برسد، دیگر نیاز به بررسی راوی بعدی نمی‌باشد و او هر که باشد، ثقه محسوب می‌شود. چنانچه گوید: و منها أيضا: رواية أصحاب الإجماع عن شخص تعدّ من أمارات الوثاقة له بالمعنى العام.^۲

نیز محدّث نوری قدس سره در مورد مشایخ ثلاث یعنی محمّد بن ابی‌عمیر و احمد بن محمّد بن ابی‌نصر بزنتی و صفوان بن یحیی معتقدند که آنان از هر کسی که نقل کنند، او ثقه می‌باشد. نیز ایشان مشایخ بلاواسطه در کتاب کامل‌الزیارات را ثقه دانسته‌اند و رجال تفسیر

۱. خاتمة مستدرک الوسائل، مقدّمة، ص ۴۴، الفائدة الخامسة.

۲. خاتمة مستدرک الوسائل، مقدّمة، ص ۴۵، الفائدة الخامسة.

علی بن ابراهیم قمی را نیز ثقه محسوب نموده‌اند.^۱
 از طرفی نیز برخی، وکالت از امام (علیه السلام) یا خادم امام (علیه السلام) بودن را
 موجب وثاقت می‌دانند که البته جزء موارد اختلافی محسوب می‌شود.
 لذا اگر حس محض در توثیق راوی دخیل باشد، نباید مبانی رجالی در
 آن دارای تفاوت و اختلاف باشد.

بنابراین چنین به دست می‌آید که اینگونه موارد از امور حدسی
 محسوب می‌گردد که البته تقلید در آنها جایز و روا می‌باشد.

تکمله

باید گفت: نقد مذکور بر کلام محقق خوئی قدس سره وارد است لکن
 بیان آن ناتمام می‌باشد. توضیح اینکه علم رجال تماماً بازگشت به امور
 حسّی ندارد و امور نظری و حدسی نیز در آن دخیل است لکن این
 مطلب دلالت نمی‌کند که رجوع به اهل خبره در آن جایز باشد و فقیه
 بتواند از رجالی در مسائل علم رجال تقلید نماید. فقیه اگر بخواهد
 مستنبط احکام باشد باید در علم رجال نیز صاحب نظر و دارای مبنا
 گردد که در غیر این صورت خروجی و نتیجه استنباط او تقلید از
 دیگری است چون نتیجه تابع اخس مقدمات می‌باشد و دانستن علم
 رجال از مقدمات استنباط است و این در حالی است که فقیه در آن
 مقلد دیگران بوده است.

در نتیجه باید گفت: قطعاً فقیه در طریق استنباط خود نیازمند به
 دانش رجال است و بر او لازم است که این علم را بداند و البته آن
 دانش با تلمذ نزد استادی مبرز و دانای به آن و سعی و تلاش و جدّیت
 در کسب و تحصیل این دانش حاصل می‌شود.

۱ خاتمة مستدرک الوسائل، مقدّمة، ص ۷۱، الفائدة العاشرة.

نوع چهارم: وقوف به آراء و نظرات عامه (فقه مقارن)

چهارمین چیزی که می‌توان از آن به عنوان پیش‌نیازی برای اجتهاد نام برد، وقوف و دانستن آراء و نظرات عامه یا همان فقه مقارن است.

دانش فقه از جمله علوم منقول محسوب می‌شود. لذا بر فقیه لازم است که آراء و نظریات دیگر فقهاء از مذاهب مختلف را مورد بررسی و کنکاش قرار دهد تا بتواند استنباطی صحیح ارائه نماید و امروزه از آن به فقه مقارن تعبیر می‌شود.

از طرفی فقه شیعه که [برخلاف حکایت نظر برخی بزرگان] دانشی مستقل و غنی و مستدل می‌باشد - چنانچه اعتراف به این موضوع از جانب شیخ شلتوت رئیس جامعه‌الازهر مصر مشهود است به گونه‌ای که پیروی از فقه شیعه را مجزی دانسته است - و نمی‌توان آن را تعلیقه‌ای بر فقه عامه دانست، دارای اختلافاتی واضح با فقه عامه در موضوعات مختلف است که به عنوان نمونه می‌توان به اختلاف در مسائل نماز، مانند کیفیت وضو و اذان و کیفیت نمازگزاردن و تأمین یا تکتف در آن و ما یصح السجود علیه و... اشاره نمود. نیز در موارد دیگر مانند تمتع به حج یا نساء و مسائل میراث و... اختلافاتی روشن وجود دارد.

یقیناً در روایات شیعه و مسائل فقهی موجود در آن، مواردی وجود دارد که ناظر به آراء عامه بوده و در مقام ابطال آن می‌باشد. به عنوان مثال می‌توان به احکامی همچون احتیاج طلاق به شهود و عدم احتیاج نکاح به شهود یا بطلان ثبوت سه طلاق در مجلس واحد در فقه شیعه اشاره نمود. لذا بر فقیه لازم است که متذکر آراء و نظرات فقهی عامه باشد تا بتواند عملیات استنباط خود را انجام داده و بداند که نظر او در مقام نفی نظر و آراء عامه است.

فواید دانستن فقه مقارن

برای فقه مقارن فوایدی ذکر شده است که برخی از آنها به شرح زیر می‌باشد:

الف) بهره‌مندی فقهاء مذاهب از آرای فقهی یکدیگر

شیعه و عامه در بسیاری از مسائل فقهی با یکدیگر مشترکند، به عنوان مثال؛ تمام مذاهب اسلامی در مسأله «محارب» مشترکند و خداوند در مستند فتوای آنها، مفاد آیه ۳۳ از سوره مائده است. این آیه می‌فرماید: ﴿إِنَّهَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ هُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۱.

کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، (و با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌برند)، فقط این است که اعدام شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای (چپ) آنها، بعکس یکدیگر، بریده شود؛ و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست؛ و در آخرت، مجازات عظیمی دارند.

ب) دفاع از نظرات فقهی مذهب خویش

چنانچه فقه‌های فریقین با فقه مقارن آشنایی نداشته باشند، نمی‌توانند از مذهب خودشان دفاع کنند؛ مانند مقایسه کردن «نکاح موقت» با «نکاح مسیاری».

باید گفت: منکران ازدواج موقت که غالباً از برادران اهل سنت

۱. سوره مائده، آیه ۳۳.

هستند هنگام مواجهه با فشار جوانان و دیگر اقشار محروم (از ازدواج دائم)، تدریجاً به نوعی از ازدواج تن داده‌اند و آن را «ازدواج مسیار» می‌نامند، هر چند نام آن را ازدواج موقت نمی‌گذارند، ولی در عمل هیچ تفاوتی با ازدواج موقت ندارد. به این ترتیب که اجازه می‌دهند فرد نیازمند به ازدواج، با زنی ازدواج دائم کند، در حالی که قصد دارد بعد از مدت کوتاهی او را طلاق دهد و با او شرط می‌کند که نه حق نفقه داشته باشد و نه شب‌خوابی و نه ارث! یعنی دقیقاً شبیه ازدواج موقت، با این تفاوت که در این جا بوسیله طلاق از هم جدا می‌شوند و در ازدواج موقت با بخشیدن باقیمانده مدت یا سرآمدن مدت.

آری «ضرورت‌ها» سرانجام انسان را وادار به پذیرش «واقعیت‌ها» می‌کند، هر چند نام آن را بر زبان نیاورد. بنابراین نتیجه می‌گیریم آنها که اصرار بر مخالفت با ازدواج موقت دارند، دانسته یا ندانسته جاده را برای فحشا صاف می‌کنند، مگر این که نوع مشابه آن، یعنی نکاح مسیار را پیشنهاد کنند و به همین جهت در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) آمده که «اگر با ازدواج موقت اسلامی مخالفت نکرده بودند، هیچ کس آلوده به زنا نمی‌شد».^۱

همچنین آنها که با سوء استفاده از «ازدواج موقت» که برای ضرورت‌ها و نیازهای واقعی محرومان تشریح شده، چهره آن را در نظرها زشت نشان داده و آن را وسیله هوسرانی خود ساختند، آنها نیز جاده را برای آلودگی جامعه اسلامی به زنا صاف کردند و در گناه آلودگان

۱. امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «لولا ما نهی عنها عمر ما زنی إلا شقی» (وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۱، ح ۲۴، باب ۱، ابواب المتعة. در کتاب‌های اهل سنت نیز این حدیث به طور گسترده آمده است که: «قال علی (علیه‌السلام) لو لا أن عمر نهی عن المتعة ما زنی إلا شقی». (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۰؛ الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۴۰۱؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۵، ص ۱۳۰).

شریک هستند، چرا که عملاً مانع استفاده صحیح از ازدواج موقت شدند. به هر حال، اسلام - که یک آیین الهی مطابق با فطرت آدمی است و تمام نیازهای واقعی انسان‌ها را پیش‌بینی کرده - ممکن نیست مسأله ازدواج موقت را در برنامه‌های احکام خود نگنجانیده باشد، و همان‌گونه که می‌دانیم، ازدواج موقت در متون قرآن مجید آمده و اخبار نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و عمل گروهی از صحابه نیز مؤید آن بوده است، منتها جمعی، مدعی نسخ این حکم اسلامی هستند که البته دلیل قانع‌کننده‌ای بر نسخ آن ندارند.^۱

ج) درک صحیح روایات اهل بیت علیهم‌السلام

گاهی شیعیان الفاظِ روایات را از عامه و گاهی آنها الفاظ را از شیعیان می‌گرفته‌اند. پس گفته می‌شود یکی از راه‌های فهم صحیح و درک درست اصطلاحات و مفاهیم وارد شده از طریق اهل بیت علیهم‌السلام آشنایی با فقه عامه و اهل سنت است.

د) فهم صحیح موارد تقیه

در مبحث تعارض روایات نقل شده از اهل بیت علیهم‌السلام یکی از اسباب حل تعارض، حمل روایت بر تقیه است.

نوع پنجم: تفسیر قرآن

پنجمین چیزی که می‌توان از آن به عنوان پیش‌نیازی برای اجتهاد نام برد، تفسیر قرآن است. بر فقیه علم به تفسیر قرآن فی‌الجمله و خصوصاً تفسیر آیات الاحکام بالجمله لازم است و بیگانگی با آن روا نیست چرا که یکی از

۱. آیین ما (ترجمه اصل الشیعة؛ آیه الله مکارم)، ص ۲۴۴.

منابع استنباط احکام، قرآن کریم است. بنابراین بر فقیه لازم است که به منظومه فکری قرآن که تنها متن مقدس و صحیح - در لفظ و معنا و بدون زیاده و کاستی - در نزد همه مسلمانان محسوب می‌شود، واقف باشد تا بتواند استنباطی درست از ادله احکام شرعی ارائه نماید.

نوع ششم: دانش اصول فقه

ششمین چیزی که می‌توان از آن به عنوان پیش‌نیازی برای اجتهاد نام برد، دانش اصول فقه است.

از نام‌گذاری این علم به اصول فقه، اهمیت ویژه‌ی آن در استنباط احکام فقهی به خوبی حاصل می‌شود. دانش اصول فقه به عنوان بنیان و اصل و ریشه و اساس برای علم فقه محسوب می‌شود به گونه‌ای که فقه بدون آن، به منزله‌ی ساختمانی متزلزل و در معرض ویرانی است. فقیه برای استنباط خویش از ادله، نیاز به اتخاذ مبانی صحیحی دارد که بوسیله دانش اصول فقه حاصل می‌شود.

به عنوان مثال برخی از علوم مثل هندسه و ریاضیات و منطق به منزله درگاهی برای ورود به دیگر علوم محسوب می‌شوند به گونه‌ای که بدون دانستن آنها نمی‌توان به دانش‌های دیگر دست یافت. افلاطون به اهمیت دانش هندسه پی برده بود و از داوطلبان ورود به مدرسه خود امتحان هندسه می‌گرفت و می‌گفت: «کسی که هندسه نداند از در من داخل نشود.»^۱

مطلب مذکور نیز به شعر درآمده و چنین است:

مَنْ لَمْ يَنْلِ لِلْهِنْدِسَةِ لَا يَدْخُلَنَّ الْمَدْرَسَةَ

۱. دانشمندان بزرگ (اثر کان، فیلیپ، ترجمه سید مهدی امین و عباسعلی رضایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، ص ۲۰.

نیز در کتیبه سردرب مدارس یونان باستان از عبارت «لَا يَدْخُلَنَّ الْمَدْرَسَةَ مَنْ لَمْ يَكُنْ مُرْتَاضاً» استفاده می‌شد و البته مراد از کلمه مرتاض کسی است که کتاب اقلیدس در علم ریاضی و هندسه را خوانده باشد و آن را بداند. لذا ورود به مدرسه برای کسی که ریاضیات نمی‌دانسته جایز نبوده است چرا که یونانیان دانش هندسه را از علوم پایه برای استفاده در علوم دیگر محسوب می‌نمودند.

برخی نسبت به علم فلسفه معتقدند که نیاز به پیش زمینه‌ای دارد که همان منطق یونانیان است، چرا تشخیص قیاس و اشکال آن و براهین موجودش بوسیله دانش منطق قابل شناسایی است. از طرفی علم منطق صرفاً به عنوان پیش نیاز دانش فلسفه نیست بلکه مرادوات و محاورات و قضاوتها و داوری‌ها و دیگر امور مبتنی بر منطق است و در هر موردی که فکر - شرّ یا خیر - وجود داشته باشد و بخواهد نقشی ایفا کند، نیاز به دانش منطق است. بنابراین علم منطق به منزله قالبی است که محتوای باطل یا صحیح را در خود جای می‌دهد و البته خروجی و نتیجه آن نیز مانند ورودیش ممکن است باطل یا حق و صحیح باشد. دانش اصول فقه نیز منحصرأ پیش نیاز علم فقه نیست، بلکه به انسان قدرتی می‌دهد که بتواند استنباط صحیح را حاصل کند.

دانشمند اصولی قادر است استنباط صحیحی در علوم دیگر مثل تاریخ، تفسیر، عقاید و دیگر دانش‌ها داشته باشد.

برای پاسخ به بسیاری از شبهات نیاز به علم اصول فقه است چراکه هر کدام از مباحث مطرح شده در این علم، کاربردی بوده و قابل استفاده برای استنباط درست در موارد اختلافی می‌باشد.

به عنوان نمونه تشخیص حق در ادعایی مثل جانشینی ابوبکر در وصیت نانوخته پیامبر خدا ﷺ یا تشخیص گروه باغی در شهادت عمار

یاسر در جنگ صفین یا تشخیص حق در جنگ جمل، بوسیله دانش اصول قابل استنباط است چرا که مباحث مطرح در آن کاربردی بوده و مبنای استنباط درست را به دست می‌دهد.

بوسیله علم اصول فقه نیز می‌توان در اعتقادات نظری صحیح ارائه داد. به عنوان نمونه بحث اثبات شفاعت در عالم برزخ که از مسائل اعتقادی محسوب می‌شود، بوسیله دانش اصول قابل استنباط است، چرا که از مبحث عموم و اطلاق در علم اصول می‌توان ثبوت آن را حاصل نمود.

از آنجایی که برخی با تمسک به روایتی ضعیف السند در باب عدم شفاعت در برزخ معتقد به عدم جریان شفاعت در آن عالم شده‌اند^۱، می‌توان بوسیله دانش اصول فقه این نظر را ابطال نمود و بر اساس عدم تنافی این روایت با عمومات و اطلاقات ادله و روایات مثبت شفاعت و عدم ثبوت مخصّص در آنها، قائل شد که شفاعت در عوالم سه‌گانه دنیا و برزخ و قیامت جریان دارد و صرفاً شامل کسی که بدان باور ندارد، نخواهد شد. بنابراین از آنجایی که دانش اصول فقه قواعدی عرفی و عقلی مدوّن را به دست می‌دهد، دانشی کاربردی برای استفاده در علوم دیگر است. به عنوان نمونه مباحث اصول عملیه مانند استصحاب و احتیاط و اشتغال ذمه و براءت و... که در این دانش مطرح شده مبتنی بر سیره عقلاء است.

نیز در علومى مانند حقوق یا جعل قوانین نیاز به دانش اصول فقه مشهود است و البته مجتهدی که در علم اصول و رجال ضعیف باشد قطعاً در فقه اضعف خواهد بود چرا که این دو علم به منزله دو بال برای استنباط و تحصیل احکام شرعی برای او محسوب می‌شوند.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۲۴۲، ح ۳.

گفتار چهارم: آثار اجتهاد

اجتهاد دارای آثاری است و این گفتار از جهات زیر قابل بررسی است.

(۱) إفتاء (اظهار نظر در فروع فقهی)

این کلمه در لغت به معنای خبر دادن از چیزی آمده است. در لسان العرب گوید: و أَفْتَاهُ فِي الْأَمْرِ: أَبَانَهُ لَهُ. و أَفْتَى الرَّجُلُ فِي الْمَسْأَلَةِ وَ اسْتَفْتَيْتَهُ فِيهَا فَأَفْتَانِي إِفْتَاءً. وَ فُتِيَ. وَ أَفْتَيْتُهُ فِي مَسْأَلَةٍ إِذَا أَجَبْتَهُ عَنْهُ. وَ الْفُتْيَا تَبْيِينُ الْمَشْكَلِ مِنَ الْأَحْكَامِ.^۱ بنابراین لفظ إفتاء در لغت به معنای تبیین و توضیح احکام مشکل است.

این کلمه در اصطلاح به معنای خبر دادن به چیزی از روی حدس و نظر کارشناسی می‌باشد. لکن در برخی موارد این کلمه در معنای إخبار از روی حس استعمال شده، چنانچه در برخی آیات و روایات آمده است و نمونه‌هایی از آن در ادامه ذکر می‌گردد.

الف) خداوند می‌فرماید: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾^۲ درباره [حقوق ازدواج و نیز ارث] زنان از تو فتوا می‌خواهند. بگو خداوند درباره زنان به شما پاسخ می‌دهد.

ب) خداوند می‌فرماید: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهْمٌ أَشَدُّ خَلْقًا﴾^۳ از آنان بپرس: «آیا آفرینش (و معاد) آنان سخت‌تر است یا آفرینش فرشتگان (و آسمانها و زمین)؟!»

۱. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۴۷، ماده فتی.

۲. سوره نساء، آیه ۱۲۷.

۳. سوره صافات، آیه ۱۱.

ج) خداوند می‌فرماید: ﴿فَاسْتَفْتِهِمَ أَلَرَّبِّكَ أَلْبَنَاتُ وَهَمَّ الْبُنُونَ﴾^۱
 پس، از مشرکان جويا شو: آیا پروردگارت را دختران و آنان را پسران
 است؟!^۲

د) در حدیث نیز آمده است؛ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: كَانَ أَبِي يُفْتِي
 وَ كُنَّا نُفْتِي. ^۲ امام صادق (ع) فرمود: پدرم در (مورد شکارِ باز و صقَر)
 فتوا می‌داد و ما هم فتوا [به حلیت] می‌دادیم.

چنانچه واضح است این کلمه در آیات و روایت فوق راجع به امور
 حسی استعمال شده است.

لکن کلمه إفتاء در اصطلاح به معنای تبیین احکام شرعی از روی
 حدس و نظر کارشناسانه است چراکه بر مجتهد لازم است نخست
 فرایند استنباط را انجام دهد تا در ادامه بتواند به حکم شرعی دست
 پیدا نماید. لذا چنین فرایندی از موارد نظری و حدسی محسوب
 می‌شود.

اشکال اخباریان

تردیدی در اینکه بر مجتهد حق فتوا دادن ثابت است، وجود ندارد
 لکن اشکال آن است که - چنانچه اخباریان توهم کرده‌اند - چون
 مجتهد نسبت به احکام واقعی علم ندارد، لذا او از این کار منع شده
 است.

توضیح اینکه اخباریان معتقدند از آنجایی که مستند فتوای
 مجتهد بر اساس امارات یا اصول عملیه ظن‌آور است و در نصوص از
 چنین کاری منع صورت گرفته و از فتوای بغیر علم بر حذر شده‌ایم،

۱. سوره صافات، آیه ۱۴۹.

۲. بحار الأنوار؛ ج ۶۲، ص ۲۹۰.

بنابراین استنباط مجتهدان کاری نادرست و منهی عنه است. البته ایشان به برخی نصوص قرآنی و روایی تمسک کرده‌اند که به شرح زیر است.

الف) آیات قرآن

۱) خداوند در سوره بقره می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱

شیطان شما را فقط به بدیها و کار زشت فرمان می‌دهد؛ (و نیز دستور می‌دهد) آنچه را که نمی‌دانید، به خدا نسبت دهید.

۲) خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۲

آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟

ب) روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)

۱) صحیح زراره

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ وَ اللَّهِ أَدْوَأَ إِلَيْهِ حَقَّهُ.^۳

زراره می‌گوید: از امام صادق (علیه‌السلام) پرسیدم: حق خداوند بر خلقش چیست؟ فرمود: این است که آنچه را می‌دانند بگویند و از آنچه نمی‌دانند خودشان را باز دارند؛ در این صورت، حق خدا را ادا کرده‌اند.

۱. سوره بقره، آیه ۱۶۹.

۲. سوره اعراف، آیه ۲۸.

۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۱۸.

(۲) خبر ابو عبیده الحدّاء

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لِحِقَهُ وَزُرٌّ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ.^۱

امام باقر عليه السلام فرمود: کسی که بدون علم و بدون هدایتی از جانب خدا برای مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب بر او لعنت فرستند و گناه کسی که به فتوایش عمل کند به گردن اوست.

(۳) روایت دیگر

عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.^۲

امیر مؤمنان علی عليه السلام از پیامبر خدا صلى الله عليه وآله فرمود: هر کس ندانسته فتوا دهد، فرشتگان آسمان و زمین او را لعنت کنند.

بنابراین دانشمندان اخباری با تمسک به نصوص مذکور استنباط مجتهدان را منهی عنه دانسته‌اند، و آنرا جایز و صحیح نمی‌دانند.

پاسخ بر اساس مبانی سه گانه

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست و شرح آن به بیان زیر می‌باشد.

فتوای مجتهد اصولی بر یکی از سه مبنای زیر استوار است:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۲، ح ۳.

۲. عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۵۰.

۱) اینکه مجتهد بر طبق امارات و بنابر انفتاح باب علم و علمی فتوا صادر نماید که در اصطلاح او را انفتاحی می‌نامند.

۲) اینکه مجتهد بر طبق امارات و بنابر انسداد باب علم و علمی فتوای خویش را صادر نماید که در اصطلاح او را انسدادی می‌نامند.

۳) اینکه مجتهد بر طبق اصول عملیه شرعی یا عقلی فتوای خود را صادر نماید.

مبنای نخست: انفتاح باب علم و علمی

این مبنا - چنانچه نوع مجتهدان در زمان ما معتقد به آن می‌باشند - خارج از فتوای به غیر علم بوده به نحوی که ادله‌ای در ادامه بر اثبات آن دلالت دارند.

الف) مفاد ادله حجیت امارات آن است که گاهی قائم مقام قطع بوده و البته شارع آن را قطع طریقی دانسته لذا موجب معذرت و منجزیت می‌باشد. چنانچه محقق خراسانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ معتقد به آن است.

نیز مفاد ادله حجیت امارات آن است که گاهی قائم مقام قطع موضوعی می‌گردد که اثر آن جواز إفتاء می‌باشد. بنابراین فتوای مجتهد به عنوان فتوای از روی علم محسوب می‌شود، چرا که شارع تعبداً آنرا به عنوان علم، اعتبار نموده است.

ب) اگر استفاد از ادله حجیت امارات، جعل حکم مماثل باشد - چنانچه شیخ اعظم انصاری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ به آن معتقد است - به معنای آنکه حکم واقعی محفوظ است لکن شارع برای کسی که دارای اماره است، حکمی دیگر که شبیه حکم واقعی باشد را جعل می‌کند و البته همان حکم در حق او تعذیر و تنجیز دارد. در این صورت مجتهد نسبت به حکم مماثل، عالم است و می‌تواند طبق آن فتوا صادر نماید. بنابراین طبق مبنای مذکور نیز فتوای مجتهد، إفتاء بغیر علم نخواهد بود.

ج) در روایات ناهیه از قول بغیر علم، کلمه علم و الفاظ مشابه با آن دارای معانی مختلفی است که برای فهمش باید قرائن موجود را در نظر گرفت.

گاهی کلمه علم به معنای قطع و یقین است و احتمال هیچ خلاقی در آن راه ندارد. علم در این معنا لازم نیست که مطابق با واقع باشد، مانند قطعی که قطع به دست می‌آورد.

گاهی کلمه علم به معنای انکشاف از واقع و ازاله خفاء می‌باشد که در این معنا نیز علم در برخی موارد برای مطابقت با واقع استعمال می‌شود.

گاهی نیز علم به معنای بصیرت و هدایت استعمال می‌شود و البته چنین معنایی بیشترین استعمال در روایات را به خود اختصاص داده است.

به عنوان نمونه وقتی گفته می‌شود: *فُلَانٌ يَمْشِي عَلَى عِلْمٍ* به این معناست که او گرفتار خبط و انحراف نمی‌شود و البته نقیض آن جهل می‌باشد که به معنای انحراف در سیر است، یعنی حرکتی که بدون دلیل و راهنما باشد. طبق این معنا، کشف از واقع لازم نیست. چنانچه جزم و یقین نیز در آن لازم نخواهد بود، بلکه به این معناست که کسی از روی بصیرت و هدایت آن معنا را اتخاذ کرده است و به همراه راهنما به مقصد می‌رسد.

باید گفت: احتمالاً معنای علم در عبارت «إفتاء بغیر علم» شامل علم به معنای سوم است و به عبارت دیگر مجتهدی که از روی بصیرت حکم می‌کند، فتوای بغیر علم نداده است. شاهد بر این معنا مقبوله عمر ابن حنظله است که در آن آمده است؛ *قَالَ انظُرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ*

رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضَوْا بِهِ حَكْمًا^۱
 شاهد در تعبیر عَرَفَ می‌باشد که در لغت به معنای علمی است که
 همراه با دَقَّتْ به خصوصیات باشد که منطبق بر معرفتِ حاصل از
 روایات می‌گردد.

معرفت نسبت به روایات موجب قطع یا انکشاف از واقع نمی‌شود
 لکن امام (علیه السلام) می‌فرماید: حکم چنین عارفی به احکام نافذ است، هر چند
 که ظنی محسوب می‌شود. چون استظهار از روایات متوقف بر مبادی
 ظنی می‌باشد که البته خروجی آن هم ظنی و گمان‌آور خواهد بود.

شاهد دیگر بر معنای مذکور روایتی است که در آن آمده؛ عَنْ
 عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُنْفُرِي
 فَجَعَلْتُ عَلَىٰ إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ
 مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^۲ امْسَحْ
 عَلَيْهِ.^۳

به نقل از عبدالاعلی، از بستگان و هم‌پیمانان آل سام آمده که
 گفت: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: پایم لغزیده و ناخنم کنده شده و
 روی انگشتم ضماد گذاشته‌ام؛ حالا چگونه وضو بگیرم؟ حضرت فرمود:
 [حکم] این موضوع و امثال آن از کتاب خداوند عزّ و جلّ دانسته
 می‌شود. خداوند فرموده است: «و برای شما در دین، هیچ تنگنایی قرار
 نداده است». روی همان [ضماد] مسح کن.

شاهد در آن است که امام (علیه السلام) در این حکم به ظاهر آیه استدلال

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵.

۲. سوره حج، آیه ۷۷.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۳۳.

کرده‌اند در حالی که چنین چیزی موجب قطع و یقین یا کشف از واقع نمی‌شود.

شاهد دیگر بر این معنا روایتی است که در آن آمده؛ مَنْ لَمْ يَتَّفَقْهُ فِي دِينِهِ ثُمَّ انْجَرَ ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا ثُمَّ ارْتَطَمَ.^۱ امام علی (علیه السلام) فرمود: کسی که احکام دین خود را نداند و دست به سوداگری و تجارت زَند، بارها و بارها گرفتار ربا شود. شاهد در آن است که قطعاً کلمه علم در اینجا به معنای قطع و یقین یا انکشاف از واقع نیست.

از طرف دیگر روایاتی بر جواز فتوا برای بعضی از راویان - مثل أبان بن تغلب - دلالت دارد.

به عنوان نمونه در روایتی آمده که امام باقر (علیه السلام) به ابان فرمود: إَجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَافِتِ النَّاسَ، فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يُرَى فِي شِيعَتِي مِثْلَكَ.^۲

شاهد آن است که فتوا دادنِ أبان بن تغلب بن رباح به معنای فتوای از روی بصیرت و هدایت است و به معنای قطع یا انکشاف از واقع نمی‌باشد.

نیز روایاتی در مذمت فقهای عامه و در باب قضا و فتوا وارد شده به معنای آنکه در آن روایات، فقهای که فتوایی بدون بصیرت و هدایت صادر کرده‌اند، سرزنش شده‌اند.

به عنوان نمونه در روایتی آمده که امام صادق (علیه السلام) به ابوحنیفه فرمود: أَنْتَ فَقِيهُ الْعِرَاقِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فِيمَ تُفْتِيهِمْ قَالَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ تَعْرِفُ كِتَابَ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ وَ تَعْرِفُ النَّاسِخَ وَ

۱. بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۱۱۸، ح ۱۰۳.

۲. رجال النجاشي، ص ۱۰.

الْمَنْسُوحِ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ لَقَدْ ادَّعَيْتَ عِلْمًا وَيْلَكَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ وَيْلَكَ وَ لَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّيَّةِ نَبِينَا مُحَمَّدٍ ﷺ وَمَا وَرَّثَكَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِهِ حَرْفًا.^۱

حضرت امام صادق (علیه السلام) به او فرمود: تو فقیه اهل عراق هستی؟ عرض کرد: بلی. حضرت فرمودند: برای ایشان با چه مدرکی فتوی می‌دهی؟ عرض کرد: با کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ. حضرت فرمودند: ای ابو حنیفه، به کتاب خدا آگاه و عالم هستی، آن طور که باید آگاه باشی؟ آیا آگاه و واقف می‌باشی، یا ناسخ و منسوخ را می‌دانی؟ عرض کرد: بلی. حضرت فرمودند: ای ابوحنیفه، ادّعی علم و دانش نمودی، وای بر تو! خداوند متعال این علم را فقط در بین اهل قرآن که آن را بر ایشان نازل کرده قرار داده. وای بر تو! این علم صرفاً نزد افراد خاص از ذرّیهٔ پیامبر ﷺ بوده و حال آنکه خداوند از آن علم حتی یک حرف هم به تو تعلیم نکرده است.

شاهد در آن است که مراد ابوحنیفه از فتوای از روی کتاب و سنت، ظاهر کتاب و سنتی است که نزد او ثابت و قطعی می‌باشد، چرا که همهٔ سنن متواتر نیستند و ممکن است فقیه عامی برخی از آنها را پذیرفته باشد.

در ادامه‌ی روایت آمده که امام (علیه السلام) به ابوحنیفه می‌فرماید: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ شَيْءٌ كَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَمْ تَأْتِ بِهِ الْآثَارُ وَالسُّنَّةُ كَيْفَ تَصْنَعُ.^۲

اگر حکمی در کتاب و سنت نبود، چگونه فتوا می‌دهی؟

شاهد در آن است که امام (علیه السلام) به او می‌فرمایند: فتوای تو بر

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۸، ح ۲۷، باب ۶، ابواب صفات القاضي.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۸، ح ۲۷، باب ۶، ابواب صفات القاضي.

اساس هدایت و بصیرت نیست چرا که علم خویش را از کسانی که قرآن در بیت آنها نازل شده و علمشان را از پیامبر خدا ﷺ گرفته‌اند، اخذ نکرده‌ای.

بنابراین فتوای فقیه شیعه که با استفاده از روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است بر اساس بصیرت و هدایت بوده و از مصادیق فتوای بغیر علم محسوب نمی‌شود، هرچند او به واقعی بودن حکم یقینی ندارد و کشف از آن نیز نمی‌کند.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که پاسخ اشکال آن است که فتوای بغیر علم، به معنای فتوای به غیر بصیرت و هدایت است که مجتهدان شیعه از آن میرا می‌باشند.

مبنای دوم: انسداد باب علم

جماعتی از شاگردان آیه‌الله وحید بهبهانی قدس سره قائل به انسداد باب علم هستند و از میان آنها میرزای قمی قدس سره مشهور به این نظر می‌باشد.^۱ شیخ اعظم انصاری قدس سره نیز قائل به حجیت ظن مطلق می‌باشند^۲ و از طرف دیگر نیز به شیخ طوسی قدس سره نسبت داده شده که ایشان نیز در عُدّة الاصول قائل به همین مطلب است.

دلیل انسداد دارای تقریرهای مختلفی است که طبیعتاً بنا بر همه آنها خروجی دلیل هم مختلف می‌گردد.

یکی از خروجی‌های دلیل انسداد حجیت خبر موثوق به است و به عبارت دیگر این دلیل برای کسی که قائل به حجیت خبر موثوق به باشد، مفید خواهد بود و تفاوتی ندارد که موثوق به او سندی و مخبری یا مضمونی باشد. موثوق به مضمونی آن است که سند در آن اعتبار

۱. قوانین الاصول (چاپ سنگی، ص ۴۴۰)؛ ج ۲، ص ۴۲۱.

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۸۷.

ندارد ولی به مضمونش وثوق وجود دارد. نیز دلیل انسداد برای کسی که قائل به حجّیت اطمینان حاصل از مبادی عقلائیه روایی و غیر آن گردد، معتبر است. اینکه دلیل انسداد برای دو قول مذکور معتبر است، برای آن است که اطمینان و وثوق دارای ضابطه خاصی نیست و شاهدش آن است که ممکن است، اطمینان یا وثوق پس از مدتی زائل گردد.

نیکوترین تقریب دلیل انسداد بنا بر قول متقدّمان

شیخ قدس از جمال المحققین فرزند علامه حلی قدس حکایت می کند که او نخستین کسی است که بر دلیل انسداد متقدّمین مطلبی را افزوده و بهترین تقریر دلیل انسداد را ارائه کرده است. متقدّمین گویند: احکام شرعی دارای مراتب دوگانه زیر است.

(۱) احکامی که از قبیل واضحات و ضروریات است؛ مانند وجوب نماز های پنجگانه یا تعداد رکعات نماز ها یا وجوب خمس و روزه و حج.

(۲) احکامی که در نزد شارع چندان اهمیت درجه نخست را نداشته است و آن را برای همه افراد بیان نکرده و به حدّ ضروری نرسیده است، بلکه احکامی است که باید فرا گرفته شود و نیاز به تحصیل دارد که البته به دو قسم زیر منقسم می گردد.

الف) احکامی که قابل احتیاط است.

ب) احکامی که قابل احتیاط نبوده و احتیاط در آن جریان ندارد؛ مانند حدود و دیات یا منازعات و حکم قاضی.

باید گفت: وجود اطمینان عقلائی (گمان نود درصدی به وجود چیزی) یا ظن و گمان عقلائی (گمان هفتاد درصدی و بیشتر به وجود چیزی) در موارد و اقسام مذکور، برای استنباط کسی که معتقد به

انسداد باب علم است، کفایت می‌کند و البته به وجود احتمال خلافی ضعیفی که عُقلاء به آن ترتیب اثر نمی‌دهند، توجهی نمی‌شود. وجود چنین اطمینان و ظن و گمانی، قائم مقام قطع طریقی و موضوعی می‌شود و شامل همه‌ی احکام الزامی و غیر الزامی خواهد گردید.

در این مبنا، مجتهد انسدادی می‌تواند بر اساس اطمینان و گمان خود فتوایی را صادر نماید و نظر او قولِ بغیر علم محسوب نمی‌شود.

تقریب دیگر دلیل انسداد

تقریب دیگر دلیل انسداد به نحو خلاصه آن است که ظن و گمان قوی در احکام شرعی به وجود چیزی با وجود احتمال ضعیف خلافی آن، باز هم حجت خواهد بود که البته از موارد حجج عقلائیه در مرحله تنجیز محسوب می‌شود. لذا همین ظن قوی اخذ می‌شود.

آنچه قابل توجه است این مطلب می‌باشد که مسبب این وجه صرفاً در احکام الزامیه یعنی واجبات و محرمات جاری است و شامل احکام غیر الزامیه نمی‌شود، چرا که شارع نسبت به اکثر احکام اهتمام داشته و آن‌ها را واجب یا حرام می‌شمارد.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که فتوای چنین مجتهدی که قائل به انسداد باب علم است، از موارد فتوای بغیر علم محسوب نمی‌شود و البته او به هر آنچه ظن‌آور است، عمل نمی‌کند و صرفاً به ظن عقلائی خود پایبند بوده و به ظنونی که از طرق دیگری مثل خواب، رمل، اسطرلاب و استخاره و قرعه و کشف و شهود و غیره حاصل شود، ترتیب اثر نمی‌دهد. البته مجتهدی که قائل به انفتاح باب علم است نیز به طریق اولی به چنین ظنونی عمل نمی‌کند چرا که فرایند استنباط، دارای یک طریق معهود عقلائی است.

مبنای سوم: افتاء بر طبق اصل عملی

اصول عملیه دو نوع می‌باشند؛ نخست اصول عملیه شرعیه و دیگر اصول عملیه عقلیه.

الف) افتاء بر طبق اصل عملی شرعی

مسأله آن است که آیا مجتهد می‌تواند با استناد به یکی از اصول عملیه، فتوای خویش را صادر کند و در این صورت آیا استنباط او از مصادیق قول بغیر علم محسوب نمی‌شود؟

برخی گفته‌اند: موضوع اصول عملیه، شخص شاک است که همان مقلد عامی باشد و شامل مجتهد نمی‌شود. بنابراین عمل بر اساس اصل عملی در حق مجتهد تعذیر و تنجیز نخواهد داشت.

در پاسخ گفته می‌شود که بله، چنین است لکن مجتهد می‌تواند نیابتاً از جانب مقلد - چنانچه شیخ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ معتقد است - در یک مسأله اصل عملی را جاری کرده و به او ارائه نماید. یادآور می‌شود که بحث نیابت مطرح شده در پاسخ، مورد انکار بعضی از اصولیان قرار گرفته است.

می‌توان گفت: اصول عملیه شرعیه مانند اصل برائت یا حلیت یا طهارت، علاوه بر شبهات موضوعیه شامل شبهات حکمیه نیز می‌گردد. به عنوان نمونه کسی که به حرمت چیزی علم ندارد و از طرفی دارای حجت در معرض هم نیست، می‌تواند به اصالة الحلیة عمل کند و از این جهت اشکالی بر او نخواهد بود. در مورد اصالة الطهارة نیز چنین است که اگر بر نجاست چیزی دلیلی قائم نشود، این اصل جاری می‌گردد.

نکته قابل توجه آن است که چنین تقییدی برای عامی قابل اثبات نیست لکن مجتهد دارای چنین توانمندی بوده و پس از یأس از فحی دلیل، قادر است اصل عملی را جاری نماید.

نیز در مورد اصل برائت و حدیث رفع همین روش جاری است به نحوی که بر جاهل به حکم، مواخذه‌ای نخواهد بود و چنانچه او دارای حجّت در معرض نباشد، می‌تواند به این اصل تمسک نماید. در مورد شخص غافل نیز اصل مذکور جاری است چرا که او نیز از مصادیق جاهل به حکم محسوب می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت: چنانچه اصول شرعی در دست باشد، مانعی از فتوای مجتهد بر طبق آن نیست. چون در موضوع این اصول، شک اخذ نشده و از طرفی نیز چنانچه قائل شویم که شک در موضوع آن اخذ شده باشد نیز باید گفت: نفس سؤال مقلّد از حکم مسأله نشانگر وجود شک برای اوست و از آنجایی که قادر به جاری کردن اصل نیست، مجتهد از جانب او صل عملی را جاری کرده و به او عرضه می‌کند. نیز مجتهد می‌تواند در مسأله‌ای اصل عملی جاری کند و حکم آن را در رساله خویش بنگارد تا کسی که مبتلا به آن است بتواند آن را اخذ نماید.

إفتاء بر اساس اصل عملیه شرعی برای مجتهد و به عنوان نیابت از مقلّد، از مصادیق قول بغیر علم محسوب نمی‌شود، چرا که اصول شرعی از جانب شارع جعل شده‌اند. لذا فتوای او نوعی إفتاء بعلم و از روی حجّت و دلیل محسوب می‌شود.

از طرف دیگر اگر کسی بگوید که امارات نیز برای شخص شاک جعل شده است، باز هم اشکالی ندارد و کلام در این مورد کالکلام در مورد قبل است، لکن ما معتقدیم اماره برای جاهل جعل شده و برای کسی که علم دارد حجّت نیست.

در موضوع اصول و امارات، شک جعل نشده بلکه شک برای جاهل جعل شده است - هرچند شخص شاک هم از جهتی جاهل محسوب می‌شود - لکن طبق مبنای إفتاء بعلم که به معنای فتوا دادن از روی

بصیرت و هدایت می‌باشد، چنانچه مجتهد اماره‌ای در دست نداشته باشد و به اصل عملی دست یابد، فتوادادنِ او إفتاء بعلم محسوب می‌شود هرچند که او به حکم واقعی دست پیدا نکند. عمل به اصول عملیه و حتی امارات برای خروج از حیرت و بن‌بست می‌باشد و معذرت و منجزیت می‌آورد.

ب) إفتاء بر طبق اصل عملی عقلی

اشکال دیگر آن بود که آیا فتوای مجتهد بر طبق اصول عملیه عقلیه، از مصادیق فتوای بغیر علم محسوب می‌شود؟
قبل از ورود در بحث باید گفت: اصول عملیه عقلیه بر سه نوع زیر منقسم می‌شود:

۱) برائت عقلیه (قبح عقاب بلایان)

۲) دوران امر بین محدورین

۳) تنجیز در باب علم اجمالی

برخی معتقدند که موضوع این اصول در موارد سه‌گانه فوق تحیر و لادلیلیت یا علم اجمالی است که امکان إفتاء در آنها ممکن نیست و مجتهد صرفاً می‌تواند بگوید: دلیلی بر وجوب یا حرمت نیافته است. لذا در واقع او امر را به مقلد خود واگذار کرده است و فتوای او در فرض مذکور، از موارد افتای بغیر علم محسوب می‌شود که جایز نیست.

چنانچه مقلد قائل به لزوم احتیاط باشد و معتقد گردد که باید احتمال حرمت ترک شده و احتمال وجوب اتیان گردد، فبها و در غیر اینصورت می‌تواند جانب حرمت را ترجیح دهد و معتقد شود که دفع ضرر بر جلب منفعت اولویت دارد، لذا قائل به ترک می‌شود. برای پاسخ به این اشکال لازم است که حکم در موارد سه‌گانه اصول عملیه عقلیه بررسی گردد.

(۱) برائت عقلیه

الف) چنانچه برائت عقلیه و قبح عقاب بلا بیان را غیر از برائت شرعی بدانیم، طبیعی است که اگر شارع بیانی مثل حجج و امارات داشته باشد، موجب انتفاء موضوع قاعده ما می‌گردد، لکن گفته شده که در موارد برائت عقلیه، یک استصحابِ عدمِ تکلیف وجود دارد. توضیح اینکه در ابتدای شریعت، تکلیفی وجود نداشت و حالا شک می‌شود که آیا در این مورد خاص تکلیف وجود دارد؟ در این صورت استصحابِ عدمِ تکلیف جاری می‌شود و دیگر نوبت به جریان برائت نمی‌رسد، لذا فقیه می‌تواند بر اساس برائت عقلی که استصحاب هم بر آن دلالت دارد، حکم کند و فتوا بدهد.

ب) برخی می‌گویند: در اینجا برائت عقلیه وجود ندارد بلکه آنچه هست صرفاً برائت عُقلائیه می‌باشد و اصلاً کسی در مورد برائت عقلیه شکی ندارد. لکن در مواردی که احتمال بیان وجود دارد، برخی معتقدند باید بررسی شود که آیا احتمال مذکور قوی است یا نه؟ لذا اگر مشخص گردد که آن احتمال، قوی و ذاتِ اهمّیت در نزد شارع بوده و شامل دماء، فروج، نفوس، اعراض یا اموال می‌شود، منجّز است. اگر احتمال مذکور ضعیف است و اهمّیت آن در نزد شارع احراز نشده و شارع آنرا جزء تکالیف مهمّه تلقی نمی‌کند و معتقد است که تکلیف مذکور باید به طرق عادی واصل شود، منجّز نیست. قابل ذکر است که نوع تکالیف در شرع نیز از مواردی است که عقلاء احتمال تکلیف در آن را منجّز نمی‌دانند، لذا برخی گفته‌اند در این مورد برائت عُقلائیه جاری است.

باید گفت: هر کدام از دو مورد برائت عقلی یا عُقلائیه که در مقام وجود داشته باشد، افتاء مجتهد در آن از مصادیق فتوای به غیر علم محسوب نمی‌شود، چون وقتی مجتهد دلیلی بر حرمت نیافت حکم به

حلیتِ ظاهری می‌دهد و اشکالی نیز در اینجا وجود ندارد و در واقع چنین فتوایی از موارد افتاء بما یعلم است نه افتاء بما لایعلم.

(۲) دَورَانِ امر بینِ محذورین

نظر مشهور در مورد مذکور اعتقاد به تخییر است. لکن باید گفت که در اینجا دو مسلک وجود دارد؛ نخست مسلک شیخ اعظم انصاری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ و پیروانش که قائل به تخییر عقلی بوده و دیگر مسلک محقق خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ که قائل به جریان برائت در هر دو محتمل می‌باشند. بر اساس مسلک دوم در فرض مسأله - چنانچه گذشت - برائت عقلی جاری می‌شود.

طبق مسلک نخست، از آنجایی که علم اجمالی به وجوب یا حرمت در مقام وجود دارد، حکم به تخییر، عقلی است. لکن مقلد، متمکن از مخالفت یا موافقت قطعی نیست. بنابراین عقل حکم می‌کند به اینکه هیچکدام از حکمِ وجوب یا حرمت در حق مکلف منجز نیست و البته در ما نحن فیه هر دو طرف - موافقت یا مخالفت قطعی - غیر ممکن است، لذا قائل به تخییر عقلی خواهیم شد.

برخی گفته‌اند: مطلب مذکور با قطع نظر از استصحابِ عدم وجوب یا حرمت است، در حالی که می‌توان آن را جاری کرد و علم اجمالی به یکی از این دو نیز مانع از جریان استصحاب نمی‌شود چرا که لازمه دو استصحاب، حکم به ترخیص در مخالفت قطعی نیست. لذا در صورت پذیرش عدمِ وجوب و عدمِ حرمت، می‌توان طبق هر دو استصحاب فتوا داد. بنابراین طبق مسلک دوم - یعنی مسلک محقق خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - دَورَانِ امر بینِ محذورین، همیشه از موارد حکم عقلی محسوب نمی‌شود و از موارد رُفَعَ ما لا یَعْلَمُونَ است و فقیه می‌تواند طبق آن فتوایی را صادر نماید. طبق مسلک نخست - یعنی نظر شیخ

اعظم قدس سره - اگر قائل نشویم که در اینجا استصحاب جاری است، در صدور فتوا اشکالی ندارد چرا که تخییر عقلی در مقام وجود دارد.

۳) علم اجمالی

در موارد علم اجمالی نیز مجتهد می‌تواند فتوا بدهد. در علم اجمالی نیز دو مسلک وجود دارد. نخست آنکه علم اجمالی به وجوب شیئین، طریق عقلائی برای احراز واقع است، لذا منجز می‌باشد. دیگر آنکه هر دو احتمال در مقام، منجز است. چرا که هر دو طریق - عقلائی و حکم عقل - مقوم به علم اجمالی بوده که به حکم الزامی تعلق گرفته و عقلاً موجب تنجیز احتمال است. در نتیجه فقیه می‌تواند طبق علم اجمالی، به لزوم احتیاط فتوا بدهد و مانعی از آن نیست چرا که فتوای بغیر علم محسوب نمی‌شود، بلکه از موارد فتوا از روی علم اجمالی است و مدرک آن نیز مضافاً احتیاط نیز هست.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: تقلید در احکام شرعی وجود دارد ولی در احکام عقلیه چنین چیزی نیست، بنابراین در احکام عقلی نمی‌توان از مجتهد تقلید نمود. در پاسخ باید گفت: این اشکال قابل پذیرش نیست چرا که تقلید از نظر شرع به معنای رجوع کسی که حجت ندارد به کسی که حجت دارد، می‌باشد. لذا در این صورت نیز عامی که حجت ندارد می‌تواند از مجتهدی که حجت دارد تقلید کند، لذا اشکال وارد نیست.

۲) قضاوت

در شریعت مقدّسه و بنابر نظر مشهور، یکی از شرایط قاضی اجتهاد است و ما نیز به آن معتقد می‌باشیم. بعضی از فقهاء متأخر این

شرط را نپذیرفته‌اند که از آن جمله می‌توان محقق قمی^۱ و صاحب جواهر^۲ قریباً^۳ - که از ایشان تبعیت کرده - نام برد چرا که ایشان گفته‌اند: مقلد نیز می‌تواند متصدی منصب قضاء گردد البته به شرطی که دانای به مسائل قضاوت باشد.

پس از طرح دو نظر مذکور لازم است تبیین گردد که آیا مقلد خبیر هم می‌تواند منصب قضاوت را احراز کند؟
برای پاسخ به این سؤال لازم است که اثبات شود آیا حاکم اسلامی وقتی کسی را برای منصب قضاء نصب می‌کند، لزوماً او مجتهد است؟

گفته شده که وجود اجتهاد برای احراز این منصب لازم است و ادله‌ای را بر آن ذکر کرده‌اند که به شرح زیر می‌باشد.

ادله وجوب اجتهاد برای احراز منصب قضاوت

(۱) اجماع

شیخ طوسی^۴ در کتاب خلاف^۳ می‌گویند: لا يجوز أن يتولّى القضاء إلا من كان عالماً بجميع ما ولي، ولا يجوز أن يشذ عنه شيء من ذلك، ولا يجوز أن يقلد غيره ثم يقضي به. وقال الشافعي: ينبغي أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يكون عامياً، ولا يجب أن يكون عالماً بجميع ما وليه^۴. وقال في القديم مثل ما قلناه^۱. وقال أبو حنيفة: يجوز أن يكون

۱. جامع الشتات، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۲. جواهر الكلام، ج ۴۰، ص ۱۹.

۳. الخلاف، ج ۶، ص ۲۷۰، م ۱.

۴. الأم، ج ۷، ص ۹۳؛ حلیة العلماء، ج ۸، ص ۱۱۴؛ الوجیز، ج ۲، ص ۲۳۷؛ السراج

جاهلا بجمع ما و لیه إذا كان ثقة، ویستفتی الفقهاء ویحکم به. ^۲ و وافقنا فی العامی أنه لا یجوز أن یفتی. ^۳

جایز نیست کسی متولی امر قضاوت گردد مگر آنکه عالم به جمیع احکام آن باشد و نباید چیزی از احکام قضاء برای او نامعلوم باشد و نیز جایز نیست که از دیگری تقلید کند و سپس به قضاوت بپردازد.

شافعی گوید: سزاوار است که قاضی اهل اجتهاد باشد و عامی نباشد، ولی واجب نیست که به نحو تفصیل مجتهد باشد. شافعی در نظر قدیم خویش معتقد به همان چیزی است که ما گفتیم.

ابوحنیفه گوید: جایز است کسی که جاهل محض به همه امور قضاوت باشد را به عنوان قاضی قرار داد به شرط آنکه ثقه باشد و از فقهاء استفتاء نماید و طبق آن حکم صادر کند. البته او با نظر ما که گفتیم عامی نمی‌تواند فتوا بدهد موافق است.

شیخ طوسی قدس سره در ادامه دلیل این مطلب را اجماع می‌داند و می‌گوید: دلیلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم. ^۴

الوهاج: ۵۸۸؛ مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۷۵؛ المجموع، ج ۲۰، ص ۱۵۰؛ المیزان الكبرى، ج ۲، ص ۱۸۸؛ کفایة الأخیار، ج ۲، ص ۱۵۸؛ بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۴۴۹؛ المغنی لابن قدامة، ج ۱۱، ص ۳۸۳؛ الشرح الكبير، ج ۱۱، ص ۳۸۹؛ الأحكام السلطانية، ص ۶۷؛ الهدایة المطبوع مع شرح فتح القدير، ج ۵، ص ۴۵۶؛ شرح فتح القدير، ج ۵، ص ۴۵۶؛ تبیین الحقائق، ج ۴، ص ۱۷۶؛ البحر الزخار، ج ۶، ص ۱۱۹.

۱. الأحكام السلطانية، ص ۶۷.
۲. بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۵؛ شرح فتح القدير، ج ۵، ص ۴۵۶؛ الهدایة، ج ۵، ص ۴۵۶؛ الشرح الكبير، ج ۱۱، ص ۳۸۹؛ البحر الزخار، ج ۶، ص ۱۲۰.
۳. الخلاف، ج ۶، صص ۲۰۷-۲۰۸.
۴. الخلاف، ج ۶، صص ۲۰۷-۲۰۸.

اشکال و پاسخ

در اشکالی بر دلیل مذکور دو مطلب زیر گفته شده است.
 ۱) اجماعات مورد ادّعی کتاب خلاف، معتبر نیست چرا که مبتنی بر استنباط ایشان از روایات بوده و کشفی از آراء فقهای قبلی ندارد.

۲) شیخ طوسی رحمته الله علیه قائل به عدم اعتبار اجتهاد در قاضی است. توضیح اینکه محقق قمی رحمته الله علیه در جامع الشتات^۱ و صاحب جواهر رحمته الله علیه^۲ از کتاب مبسوط شیخ طوسی رحمته الله علیه کلامی را بواسطه فاضل مقداد رحمته الله علیه در کتاب التنقیح نقل کرده‌اند که مفادش چنین می‌باشد که شیخ قائل به عدم اعتبار اجتهاد در مورد قاضی است. صاحب جواهر رحمته الله علیه گوید: حکى في التنقيح عن المبسوط في المسألة أقوالاً ثلاثة أولها جواز كونه عامياً و يستفتي العلماء و يقضي بفتواهم و لم يرجح، و لعل مختاره الأول.^۳ فاضل مقداد رحمته الله علیه در کتابش التنقیح^۴ از مبسوط شیخ نقل نموده که در این مسأله سه قول وجود دارد که نخستین آنها آن است که جایز است قاضی فردی عامی باشد که از علما استفتاء می‌کند و سپس طبق فتوای آنان قضاوت کند. البته شیخ رحمته الله علیه ترجیحی بین سه قول نداده‌اند و شاید مختار ایشان همان قول نخست باشد. لذا مسأله نمی‌تواند اجماعی باشد. در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور ناتمام است چرا که این سخن شیخ در مبسوط^۵ در کتاب خلاف نیز وجود دارد و تصریح به عدم جواز

۱. جامع الشتات، ج ۱۰، ص ۲۹۴.

۲. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۹.

۳. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۹.

۴. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۴، ص ۲۳۴.

۵. المبسوط، ج ۸، ص ۸۳.

احراز عامی برای منصب قضاوت می‌کند. از طرفی نیز با مراجعه به کتاب مبسوط و خلاف چنین بدست می‌آید که نقل فاضل مقداد، نقل به معناست و موهم چیزی است که محقق قمی و صاحب جواهر قدهما ذکر کرده‌اند و البته نخستین کسی که به قول تنقیح در اینجا اعتماد کرده محقق قمی قده در جامع الشتات است و از طرف دیگر کلام صاحب جواهر قده تلخیص چیزی است که در جامع الشتات آمده است، لکن باید گفت: پس از مراجعه به دو کتاب مبسوط و خلاف چنین بدست می‌آید که برداشت مذکور توهمی بیش نیست.

۲) سیره عملی خلفاء

بعضی گفته‌اند: بنای عملی از صدر اسلام برای احراز منصب قضاوت، ملاحظه فقاہت برای قاضی است. لذا قاضیان منصوب از جانب خلفای حق یا جور هم از جمله فقهاء و دارای قوه استنباط بوده‌اند و به عنوان نمونه می‌توان شریح قاضی که از جانب امیرمؤمنان علی علیه السلام منصوب بود یا ابن ابی لیلی که از طرف هارون منصوب بود را مثال آورد.^۱

اشکال

باید گفت: دلیل و نظر فوق مخدوش بوده و قابل پذیرش نیست چرا که چنین نظری قابل احراز نبوده و اول الکلام است. از طرفی نیز علمای عامه در این مطلب اختلاف نظر دارند و از عبارت شیخ طوسی قده در کتاب خلاف چنین چیزی استفاده می‌شود و البته در تقریرات شیخ اعظم انصاری قده نظر ایشان آمده که می‌گوید: هذا إجماع المسلمین قاطبة فإنّ العامة أيضاً يشترطون في القاضي الاجتهاد و إنّها

۱. الرسائل الجديدة، صص ۱۱۵-۱۱۷.

يجوزون قضاء غيره بشرط يوليّه ذوالشوكه و هو سلطان متغلب و جعلوا ذلك ضرورية.^۱ لكن بايد گفت: در كتب عامه چنين چیزی نيست و آنان وجود اجتهاد را برای احراز منصب قضاوت لازم نمی‌دانند و در آن اختلاف دارند.

به عنوان نمونه ابن رشد می‌گوید: و اختلفوا في كونه من أهل الإجتهد فقال الشافعي يجب أن يكون من أهل الإجتهد و مثله حكي عبدالوهاب عن المذهب أي: مذهب المالكية و قال ابوحنيفة بجوز حكم العامي، قال القاضي و هو زاهر ما حملة جدّي في المقدمات عن المذهب لأنّه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة.^۲ بنابراین طبق بیان ابن رشد وجود اجتهاد برای قاضی لازم نمی‌باشد.

نیز علاء‌الدین کاشانی - عالم حنفی - در کتاب خود با نام بدایع الصنایع في ترتيب الشرايع گوید: (وَأَمَّا الْعِلْمُ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَسَائِرِ الْأَحْكَامِ: فَهَلْ هُوَ شَرْطُ جَوَازِ التَّقْلِيدِ؟ عِنْدَنَا لَيْسَ بِشَرْطِ الْجَوَازِ، بَلْ شَرْطُ النَّدْبِ وَالِاسْتِحْبَابِ، وَعِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ كَوْنُهُ عَالِمًا بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ؛ وَسَائِرِ الْأَحْكَامِ؛ مَعَ بُلُوغِ دَرَجَةِ الْإِجْتِهَادِ فِي ذَلِكَ شَرْطُ جَوَازِ التَّقْلِيدِ، كَمَا قَالُوا فِي الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ. وَعِنْدَنَا هَذَا لَيْسَ بِشَرْطِ الْجَوَازِ فِي الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ؛ لِأَنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْضِيَ بِعِلْمٍ غَيْرِهِ، بِالرُّجُوعِ إِلَى فُتْوَى غَيْرِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، فَكَذَا فِي الْقَاضِي، لَكِنْ مَعَ هَذَا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَلَّدَ الْجَاهِلُ بِالْأَحْكَامِ؛ لِأَنَّ الْجَاهِلَ

۱. تقریرات الشیخ الانصاری، کتاب القضاء و الشهادات، ص ۳۴.

۲. بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۲، ص ۳۷۷.

بِنَفْسِهِ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ، بَلْ يَقْضِي بِالْبَاطِلِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ بِهِ.^۱
 چنانچه واضح است علاءالدین کاشانی نیز شرط اجتهاد در قاضی را طبق نظر حنفیان معتبر نمی‌داند و آنرا صرفاً از امور مستحبّه می‌شمارد و در ادامه می‌گوید: اصحاب حدیث یعنی ابوحنیفه این شرط را لازم دانسته‌اند.

از طرفی دیگر نیز حنابله این شرط را معتبر شمرده‌اند چنانچه سخن ابن قدامه شاهد آن است.^۲

در نتیجه علماء عامه اختلاف دارند که آیا قاضی باید مجتهد باشد یا نه؟ ظاهراً ابوحنیفه قائل به اجتهاد قاضی بوده لذا برخی شاگردان او متصدی قضاوت در دستگاه خلفا شدند، مثل ابویوسف انصاری که قاضی القضات در زمان هارون عباسی بود.

ناگفته نماند که عامه قائل به انسداد باب علم می‌باشند و خلفای عامه کسی را به این کار منصوب می‌کردند که مقلد یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت باشد.

از طرفی در نزد عامه درجه اجتهاد بر دو وجه است؛ نخست *اجتهاد علی المذهب*؛ به این معنا که اگر حکمی را یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت نگفته باشند، چنین مجتهدی می‌تواند حکم آنان را ذکر کند و دیگر *اجتهاد فی المذهب* است به این معنا که مثلاً اگر در مسأله‌ای دو قول از شافعی وجود داشته باشد، کسی که مقلد اوست می‌تواند نظر راجح را ذکر کند. از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که ادعای سیره عملی برای اثبات ما نحن فیه ناتمام است.

۱. بدایع الصنایع فی ترتیب الشرایع، ج ۷، ص ۳.

۲. المغنی لابن قدامة، ج ۱۱، ص ۳۸۲.

۳) عدم رضایت شارع به تصدی عامی برای منصب قضاوت

محقق خوئی قدس سره دلیل مذکور را ذکر کرده و می‌گوید: لأنَّ منصب القضاء لا یرضی الشارع بتصدی العامی له یقیناً فدعوی أنَّ الروایة لا إطلاق لها، مما لا وجه له.^۱

یقیناً شارع رضایتی نسبت به تصدی منصب قضاوت برای عامی ندارد و ادعای اینکه روایت در این مورد اطلاقی ندارد، بلاوجه است. باید گفت: این مطلب که قضاوت منصبی مهم و عالی باشد، صحیح است. لکن آنچه در قضاوت به عنوان اساس و رکن محسوب می‌شود، اقامه قسط و عدل است به نحوی که اگر عامی و قاضی مقلد بتواند آن را اقامه کند، حکمش نافذ است و اشکالی بر آن نخواهد بود و تصدی چنین شخصی منافاتی با عظمت منصب قضاوت ندارد.

۴) روایات

دلیل دیگر بر اعتبار اجتهاد برای قاضی روایات وارده در این باب است.

روایات عامه

شیخ طوسی قدس سره در کتاب خلاف^۲ روایاتی عامی را بر اثبات مدعای مذکور می‌آورد - البته شبیه آن نیز در روایات ما وجود دارد - که به شرح زیر می‌باشد.

۱) روي عن النبي صلی الله علیه و آله أنه قال: القضاة ثلاثة: واحد في الجنة و اثنان في النار و الذي في الجنة رجل عرف الحق فاجتهد فحكم فعدل و رجل

۱. التنقيح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۲۸.

۲. الخلاف، ج ۶، صص ۲۰۸ و ۲۰۹.

عرف فحكم فجار فذاك في النار و رجل قضى بين الناس على جهل فذاك في النار.^۱

رسول خدا ﷺ فرمود: «قضاوت کنندگان سه گروه‌اند: دو گروه [از آنان] در جهنم خواهند بود و یک گروه در بهشت، شخصی که حق را دانست و به آن حکم کرد، او در بهشت است و شخصی که بر اساس نادانی برای مردم قضاوت کند، او در جهنم خواهد بود، و شخصی که حق را شناخت و در داوری ستم روا داشت او [نیز] در جهنم است».

شیخ طوسی قدس سره در ادامه گوید: و من قضی بالفتیاء فقد قضی علی جهل. لذا شاهد در عبارت «وَ الَّذِي فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَأَجْتَهَدَ فَحَكَمَ فَعَدَلَ» است که حکم از روی علم را معتبر دانسته است.

(۲) روی الشافعي في حديث رفعه الى ابن عمر، قال في رجل قضى بغير علم: فذاك في النار و من قضى بالفتيا فقد قضى بغير علم، لأن الفتيا لا تقضي الى علم.^۲

شافعی در حدیثی مرفوعه از ابن عمر نقل کند که او در مورد کسی که قضاوت بغير علم نموده است، گفته: او در آتش است و کسی که قضاوتش از روی فتوای دیگری باشد، قضاوتی بغير علم نموده است چرا که آن از مواردی که قضاوت از روی دانش و علم باشد، شمرده نمی‌شود.

۱. سنن أبي داود، ج ۳، ص ۲۹۹، ح ۳۵۷۳، و سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۷۶، ح ۲۳۱۵، و تلخیص الحبير، ج ۴، ص ۱۸۵، ح ۲۰۸۲ و كنز العمال، ج ۶، ص ۹۱، ح ۱۴۹۸۰-۱۴۹۸۲ در همه آنها با اختلاف اندکی در لفظ.

۲. الخلاف، ج ۶، ص ۲۰۹.

۳) و روي أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: بم تقضي بينهم يا معاذ قال: بكتاب الله، قال: فان لم تجد قال: فبسنة رسول الله قال: فان لم تجد قال: اجتهد رأيي - و في بعضها استأذن جلسائي - فقال النبي: الحمد لله الذي وفق رسوله ﷺ.^۱

از پیامبر خدا ﷺ روایت است که: چون معاذ را به سوی یمن فرستاد (که امیر آنجا باشد) به او فرمود: با چه مدرکی بین آنان حکم خواهی کرد؟ پاسخ داد: به قرآن مجید که کتاب خدا است، فرمود: اگر حکم را در کتاب خدا نیابی؟ پاسخ داد: به سنت رسول خدا، فرمود: اگر در سنت رسول خدا هم نیافتی؟ گفت: به اجتهاد خودم که رأیم را استخراج کنم و قضاوت نمایم و در بعضی از قضاوتها از همنشینانم کمک می‌گیرم. آن حضرت فرمود: سپاس خدا را که موقّق کرده فرستاده رسول خدا را به آنچه پسند خدا و رسول او است.

شیخ طوسی قدس سره پس از ذکر این روایت می‌گوید: و لم يقل أقلد العلماء.

معاذ نگفت: برای قضاوت از دانایان تقلید می‌کنم.

ایشان در ادامه می‌گوید: و لأنه إجماع الصحابة فإن الكل اجتهدوا و تركوا التقليد في مسألة الحرام و المشتركة و ميراث الجد و العول و لم يرجع بعضهم إلى بعض في تقليد فثبت بذلك أنهم أجمعوا على ترك التقليد و عند

۱. سنن أبي داود، ج ۳، ص ۳۰۳، ح ۳۵۹۲، و سنن الترمذي، ج ۳، ص ۶۱۶، ح ۱۳۲۷، و سنن الدارمي، ج ۱، ص ۶۰، و مسند أحمد حنبل، ج ۵، ص ۲۳۰ و ۲۳۶ و ۲۴۲، و نصب الراية، ج ۴، ص ۶۳، و تلخیص الحبير، ج ۴، ص ۱۸۲، ح ۲۰۷۶ با اندکی اختلاف در لفظ.

أبي حنيفة يقلد العالم و يقضي بقوله.^۱

اجماع صحابه بر اجتهاد بوده است. آنان در احکام اجتهاد داشته‌اند و تقلید را در مسائل حرام و مشترک و میراث جد و عول ترک کردند و هیچ‌کدام به یگری رجوع نمی‌کردند. بنابراین اثبات می‌شود که آنان اجماع بر ترک تقلید داشته‌اند. در نزد ابوحنیفه چنین است که او از عالم تقلید می‌کند و بر اساس نظر او قضاوت می‌نماید.

۴) و روی عنه عليه السلام أنه قال: «مَنْ قَضَى بَيْنَ النَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ»^۲.^۳ از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: آنکه بر اساس نادانی برای مردم قضاوت کند، او در جهنم خواهد بود.

روایات خاصه

ظاهراً نظر شیخ قدس سره در کتاب خلاف در مقام احتجاج با عامه وارد شده و به همین دلیل است که برای اثبات مطلب به روایات عامه تمسک می‌کنند، هر چند شبیه آنها در احادیث ما نیز وارد شده است که چند مورد از آنها به شرح زیر است:

۱. حلیة العلماء، ج ۸، ص ۱۱۵، و بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۴۴۹، و المغنی لابن قدامة، ج ۱۱، ص ۳۸۳، و الشرح الكبير، ج ۱۱، ص ۳۸، و بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۵، و الأحكام السلطانية للماوردي، صص ۶۵ و ۶۶، و الفتاوى الهندية، ج ۳، ص ۳۰۷.

۲. سنن أبي داود، ج ۳، ص ۲۹۹، ح ۳۵۷۳، و سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۷۷۶، ح ۲۳۱۵، و تلخیص الحبير، ج ۴، ص ۱۸۵، ح ۲۰۸۲ و كنز العمال، ج ۶، ص ۹۱، حج ۱۴۹۸۰-۱۴۹۸۲.

۳. الخلاف، ج ۶، صص ۲۰۸ و ۲۰۹.

الف) مرسله صدوق علیه السلام

قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام الْقُضَاءُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِحَقٍّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ.^۱

امام صادق علیه السلام فرمود: قاضیان بر چهار دسته‌اند: سه دسته آنها در آتش و یک دسته از آنان در بهشت می‌باشند، پس امام سه دسته اول را به این ترتیب معرفی کردند: اول مردی که حکم به ستم و ناروا می‌کند و خود هم می‌داند که چه کرده است پس او اهل دوزخ است، دوم، مردی که حکم به ناروا می‌کند ولی نمی‌فهمد که حکمش نادرست است او نیز اهل آتش است. سوم مردی که حکم به حق و راستی می‌کند ولی خود نمی‌داند که چه کرده است یعنی طبق موازین اسلامی حکم نکرده بلکه همین طور به سلیقه خود حکم به صواب کرده است او نیز اهل آتش است، و اما چهارم آنکه حکم به حق می‌کند و خود نیز حق و باطل را می‌شناسد، این مرد اهل بهشت خواهد بود.

ناگفته نماند که این روایت هر چند از نظر سند مرسل است لکن مضمون و مفاد آن قابل پذیرش می‌باشد. لکن اشکال آنست که روایت مذکور دلالتی بر اثبات مطلوب ندارد چرا که حکم نمودن از روی تقلید از اقسام افتاء بعلم محسوب می‌شود و داخل در قسم چهارم از اقسام افتاء است که در روایت جایز می‌باشد.

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵ و شبیه آن در الکافی، ج ۷، ص ۴۰۷ و تهذیب، ج ۷، ص ۲۱۸ آمده است.

(ب) مرسله عیاشی

عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيِّ أَنَّ عَلِيًّا (عليه السلام) مَرَّ عَلَى قَاضٍ، فَقَالَ هَلْ تَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ قَالَ لَا فَقَالَ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وُجُوهِ^۱.

ابوعبد الرحمن سلمی گوید: امیرمومنان علی (علیه السلام) به یکی از قضات فرمود: آیا ناسخ را از منسوخ باز می‌شناسی؟ گفت: نه. حضرت فرمود: در این صورت هم خود را هلاک کردی و هم دیگران را به هلاکت انداختی، تاویل و حقیقت هر حرفی از قرآن بر وجوهی است. شاهد در آن است که فهم ناسخ از منسوخ یکی از شئون فقیه و مجتهد است، لذا غیر او نمی‌تواند دارای این جایگاه باشد.

اشکال

باید گفت: روایت مذکور نیز قابل پذیرش برای اثبات مدعا نیست چرا که دارای سندی مرسل و ضعیف است و دیگر آنکه شناخت مدخلیت ناسخ از منسوخ در قضاوت موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد و عامی می‌تواند از روی تقلید از مجتهدش که بر اساس ناسخ حکم نموده، قضاوت کند. لذا هر چند عامی قدرت تشخیص ناسخ از منسوخ را ندارد لکن هنگام قضاوت، از روی فتوای مجتهد حکم می‌کند و اشکالی در آن نیست.

(ج) خبر عقبه بن خالد

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِيهِ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قَالَ

۱. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۰۷، ح ۵.

لى أبو عبد الله عليه السلام لو رأيت غيلان بن جامع و استأذن علياً فأذنت له و قد
 بلغني أنه كان يدخل إلى بني هاشم فلما جلس قال أصلحك الله أنا غيلان
 ابن جامع المحاربي قاضي ابن هبيرة قال قلت يا غيلان ما أظن ابن هبيرة
 وضع على قضائه إلا فقيهاً قال أجل قلت يا غيلان تجمع بين المرء و زوجته
 قال نعم قلت و تفرق بين المرء و زوجته قال نعم قلت و تقتل قال نعم قلت
 و تضرب الحدود قال نعم قلت و تحكم في أموال اليتامى قال نعم قلت و
 بقضاء من تقضي؟ قال بقضاء عمر و بقضاء ابن مسعود و بقضاء
 ابن عباس و أفضي من قضاء أمير المؤمنين بالشيء قال قلت يا غيلان
 ألستم ترعمون يا أهل العراق و تروون أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال علي
 أقضاكم فقال نعم قال قلت و كيف تقضي من قضاء علي عليه السلام زعمت
 بالشيء و رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال علي أقضاكم قال و قلت كيف تقضي يا غيلان
 قال أكتب هذا ما قضى به فلان بن فلان لفلان بن فلان يوم كذا و كذا من
 شهر كذا و كذا من سنة كذا ثم أطرحه في الدواوين قال قلت يا غيلان هذا
 الحتم من القضاء فكيف تقول إذا جمع الله الأولين و الآخرين في صعيد ثم
 وجدك قد خالفت قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و علي عليه السلام قال فأقسم بالله لجعل
 يتحجب قلت أيها الرجل أقصد لسانك قال ثم قدمت الكوفة فمكثت ما
 شاء الله ثم إنني سمعت رجلاً من الحبيي يحدث و كان في سمر ابن هبيرة قال

وَ اللَّهُ إِنِّي لَعِنْدَهُ لَيَلَّةٌ إِذْ جَاءَهُ الْحَاجِبُ فَقَالَ هَذَا غَيْلَانُ بْنُ جَامِعٍ فَقَالَ أَذْخِلْهُ
 قَالَ فَدَخَلَ فَسَأَلَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ مَا حَالُ النَّاسِ أَخْبِرْنِي لَوْ اضْطَرَبَ حَبْلٌ مِنْ
 كَانَ لَهَا قَالَ مَا رَأَيْتُ ثُمَّ أَحَدًا إِلَّا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ أَخْبِرْنِي مَا صَنَعْتَ
 بِالْمَالِ الَّذِي كَانَ مَعَكَ فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّهُ طَلَبَهُ مِنْكَ فَأَبَيْتَ قَالَ قَسَمْتُهِ قَالَ أَفَلَا
 أَعْطَيْتَهُ مَا طَلَبَ مِنْكَ قَالَ كَرِهْتُ أَنْ أُخَالِفَكَ قَالَ فَسَأَلْتُكَ بِاللَّهِ أَمَرْتُكَ أَنْ
 تَجْعَلَهُ أَوْ لَهُمْ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَفَعَلْتَ قَالَ لَا قَالَ فَهَلَّا خَالَفْتَنِي وَ أَعْطَيْتَهُ الْمَالَ
 كَمَا خَالَفْتَنِي فَجَعَلْتَهُ آخِرَهُمْ أَمَا وَ اللَّهُ لَوْ فَعَلْتَ مَا زِلْتَ مِنْهَا سَيِّدًا ضَخْمًا
 حَاجَّتَكَ قَالَ تُخَلِّينِي قَالَ تَكَلَّمْ بِحَاجَّتِكَ قَالَ تُعْفِينِي مِنَ الْقَضَاءِ قَالَ فَحَسَرَ
 عَنْ ذِرَاعِيهِ ثُمَّ قَالَ أَنَا أَبُو خَالِدٍ لَقَيْتُهُ وَ اللَّهُ عِلْبًا مُلَفَّقًا نَعَمْ قَدْ أَعْفَيْتَاكَ وَ
 اسْتَعْمَلْنَا عَلَيْهِ الْحَجَّاجَ بْنَ عَاصِمٍ.^۱

عقبة بن خالد گوید: امام صادق عليه السلام به من فرمود: کاش غیلان بن
 جامع را می‌دیدى! او از من اجازه ورود خواست و من نیز به او اجازه
 دادم. و به من خبر رسید که او با بنی هاشم رفت و آمد دارد. هنگامی
 که نزد من نشست، گفت: خداوند کارهای شما را اصلاح کند! من غیلان
 بن جامع محاربی، قاضی برگزیده ابن هبیره هستم. گفتم: ای غیلان!
 گمان می‌کنم ابن هبیره فقیه را بر قضاوت برگزیده است. گفت: آری.
 گفتم: ای غیلان! تو میان مرد و همسرش را آشتی می‌دهی؟ گفت: آری.
 گفتم: و بین مرد و همسرش جدایی می‌اندازی؟ گفت: آری. گفتم: و

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۲۹، ح ۱۳.

می‌کشی؟ گفت: آری. گفتم: و حدّ جاری می‌کنی؟

گفت: آری. گفتم: و در مورد اموال یتیمان حکم صادر می‌کنی؟
گفت: آری. گفتم: و به قضاوت چه کسی حکم می‌کنی؟ گفت: به قضاوت
عمر، ابن مسعود و ابن عباس. و به اندکی از قضاوت امیر مؤمنان علیه السلام نیز
حکم می‌کنم. گفتم: ای غیلان! مگر شما، ای اهل عراق! ادّعا نمی‌کنید از
پیامبر خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «علی علیه السلام بهترین قاضی در بین شماست؟»
گفت: آری. گفتم: و چگونه ادّعا می‌کنی که اندکی از قضاوت علی علیه السلام
استفاده می‌کنی، در حالی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «علی علیه السلام بهترین
قاضی شماست؟! و گفتم: چگونه قضاوت می‌کنی؟ ای ابن غیلان! گفت:
می‌نویسم: «این قضاوتی است که فلانی پسر فلانی انجام داد، برای فلانی
پسر فلانی، روز فلان از ماه فلانی از سال فلانی». سپس آن را در دفترها
قرار می‌دهم. گفتم: ای غیلان! این کارها که در قضاوت لازم است. ولی
چه می‌گویی در زمانی که خداوند اولین و آخرین را در یک خاک گرد
هم آورد، سپس تو را بیابد که با قضاوت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مخالفت کرده
است؟! گفت: پس به خدا سوگند! (که سخن نگویم). و شروع کرد به
گریه کردن. گفتم: ای مرد! زبان‌ت را کنترل کن!

عقبه بن خالد در ادامه گوید: سپس به کوفه رفتم و مدّتی در
آنجا ماندم. آنگاه از مردی از اهالی منطقه و از ندیمان ابن هبیره
شنیدم که می‌گفت: به خدا سوگند! من شبی نزد ابن هبیره بودم که
ناگاه دربان نزد او آمد و گفت: «این، غیلان بن جامع است» ابن هبیره
گفت: او را وارد کن! غیلان وارد شد و از پرسش‌هایی پرسید. آنگاه ابن
هبیره به او گفت: حال مردم چگونه است؟ اگر اتّفاقی بیفتد و حکومت
متزلزل گردد، چه کسی سزاوار به آن است و توانایی تصدّی آن را
دارد؟ گفت: من برای این کار کسی را، جز جعفر بن محمد علیه السلام ندیده‌ام.

ابن هبیره گفت: به من خبر ده که با آن مالی که همراهت بود چه کردی؟ زیرا به من خبر رسید که آن حضرت آن مال را از تو خواست و تو خودداری کردی. گفت: آن را تقسیم کردم. ابن هبیره گفت: چرا آن چه را که از تو خواست به او ندادی؟ گفت: کراهت داشتم و ترسیدم که با تو مخالفت نمایم. ابن هبیره گفت: پس تو را به خدا! از تو می‌پرسم: آیا به تو دستور ندادم که آن حضرت را اولین افرادِ برخوردار از آن مال قرار دهی؟ گفت: آری. ابن هبیره گفت: پس انجامش دادی؟ گفت: نه. ابن هبیره گفت: پس چرا با من مخالفت کردی و آخرین نفر قرارش دادی؟ بدان به خدا سوگند! اگر آن را انجام می‌دادی، همیشه به خاطر آن، بزرگ مرتبه بودی. حال بگو حاجت چیست؟ گفت: می‌خواهم در خلوت بگویم. ابن هبیره گفت: خواسته‌ات را بگو. (اینان از خودمان هستند.) گفت: مرا از قضاوت معاف کن. ابو خالد گوید: دیدم ابن هبیره آستین‌هایش را بالا زد و زود به مطلب پی برد. آنگاه گفت: به خدا سوگند! تو او (جعفر بن محمد) را والا مرتبه و باتجربه دیده‌ای. آری، تو را از قضاوت معاف نمودیم و حجاج بن عاصم را بر قضاوت گماردیم.

شاهد در این روایت همان اعتراض امام (علیه السلام) است که قضاوت غیلان را از روی تقلید دانسته و آنرا باطل و ناصحیح شمرده‌اند.

اشکال

روایت مذکور نیز برای اثبات مدّعا ناتمام است چرا که علاوه بر ضعف سندی از نظر دلالت هم قاصر است، چون در آن از قضاوتی که بر اساس نظرات کسانی همچون عمر بن خطاب - که به اقرار خودش حتی زنان پرده‌نشین از او داناترند^۱ - صورت پذیرد، نهی شده است و به

۱. المبسوط (سرخسی)، ج ۱۰، ص ۱۵۳؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۳۸۰، ح ۱۴۳۳۶.

عبارت دیگر نقد امام علیه السلام بر غیلان به خاطر مقلد اوست نه اصل تقلید. از طرفی نیز بیان امام علیه السلام که فرمود: ابن هبیره فقهاء را برای قضاوت منصوب می کند، می تواند ناظر به آن باشد که اگر قضاوت کسی بر اساس تقلید از فقیه مجتهد باشد، ناچار حکمی فقهاتی محسوب می شود که اشکالی در آن نیست. لذا روایت مذکور نمی تواند اثبات کند که منصب قضاوت نیاز به فقهات مستقیم دارد و چنین ادعایی خود اول کلام است.

ادله اعتبار اجتهاد در قضاوت

نظر مشهور بر آن است که یکی از شرایط قضاوت، اجتهاد قاضی می باشد^۱ و نیز برخی از معاصران - آیه الله سیستانی رحمته الله علیه - قائل به همین مطلب می باشند و ما نیز معتقد به آن هستیم.

ادله اعتبار اجتهاد در قاضی به شرح زیر است:

(۱) اجماع

جملگی فقهاء از عصر ائمه اطهار علیهم السلام تا زمان صاحب جواهر قدس سره معتقدند که اجتهاد در قاضی یکی از شرایط قضاوت او می باشد و صرفاً در این بین صاحب جواهر قدس سره با اعتماد بر سخن میرزای قمی قدس سره در جامع الشتات که احتمالی را از فاضل مقداد قدس سره در التنقیح الرائع^۲ نسبت به بیان شیخ طوسی قدس سره در مبسوط^۳ مبنی بر عدم شرط اجتهاد

۱. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۵.

۲. التنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۵.

۳. المبسوط، ج ۸، ص ۸۳.

در قضاوت بدست داده است، اعتبار چنین شرطی را نفی می‌کند.^۱ لکن باید گفت: اولاً؛ فاضل مقداد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ این احتمال را نفی کرده است. ثانیاً؛ در مبسوط شیخ طوسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چنین مطلبی نیست و همان نظرش در خلاف را ذکر کرده که شرط اجتهاد در قاضی را معتبر می‌داند. ثالثاً؛ صاحب جواهر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ از متأخرین محسوب می‌شود که مخالفت او در مسأله مضّرّ به اجماع نمی‌باشد.

رابعاً؛ چنانچه اجماع از نوع مدرکی هم باشد، باز اشکالی در اعتبار اجتهاد در قاضی نخواهد بود.

۲) قدر متیقّن در نفوذ حکم

قضاوت به معنای نفوذ حکم است و اصل در حکم آن است که حکم کسی نسبت به دیگری و در حق او نافذ نیست، چرا که آن یکی از اقسام ولایت محسوب می‌شود که اصل بر عدم ولایت کسی بر دیگری است و از آنجایی که قدر متیقّن از نفوذ چنین حکمی، حکم صادره از مجتهد است لذا در هنگام شک در اینکه آیا حکم عامی نافذ می‌باشد یا نه، اصل بر عدم نفوذ آن است.

۳) روایات

برخی از روایات و نصوص در باب قضاوت بر اعتبار اجتهاد در قاضی دلالت دارد که به شرح زیر است.

الف) صحیحہ سلیمان بن خالد

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ

۱. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۸.

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ^۱.

امام صادق عليه السلام فرمود: از داوری کردن پرهیزید؛ زیرا داوری، در حقیقت، از آن پیشوای دانا به قضاوت و دادگر با مسلمانان است؛ از آن پیامبر یا وصی پیامبر.

در بررسی سند روایت باید گفت هر چند بواسطه وجود سهل بن زیاد ضعیف محسوب می‌شود لکن از آنجایی که شیخ صدوق به این روایت سندی صحیح دارد و در آن سهل بن زیاد نیامده است لذا سند روایت صحیح محسوب می‌شود.

در مورد دلالت روایت می‌گوییم: شاهد در آن است که امام عليه السلام قضاوت را از شئون پیامبران یا اوصیای حقیقی آنان دانسته‌اند و در زمان غیبت قدر متیقن در آن است که متصدی امر قضاوت فقیهی جامع شرایط خواهد بود و غیر او دارای چنین شانی نیست.

(ب) حسنه اسحاق بن یعقوب

وَ فِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ وَ إِتْمَامِ النِّعْمَةِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَثْمَانَ الْعَمَرِيَّ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلْتُ عَلَيْ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ عليه السلام مَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ أَرْشَدَكَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَكَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَيَّ رُوَاةَ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَبَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ الْعَمَرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷، ح ۳، باب ۳، ابواب صفات القاضي.

عَنْهُ وَعَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّهُ ثِقَتِي وَكِتَابُهُ كِتَابِي.^۱

شیخ طوسی به نقل از اسحاق بن یعقوب گوید: از محمد بن عثمان عمری خواهش کردم تا نامه مرا که در آن، مسائلی را که برایم مشکل شده بود، پرسیده بودم، به امام [مهدی] علیه السلام برساند. پس توقیعی (پاسخی) با دست خط مولایمان صاحب الزمان علیه السلام رسید که [در آن آمده بود]... در مسائل جدیدی که پیش می آید، به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان، حجّت من بر شما هستند، و من، حجّت خدا بر شما هستم» و اما محمد بن عثمان عمری - که خداوند از او و پدرش خشنود باد - مورد اعتماد من است و نوشته اش نوشته من می باشد.

در مورد سند روایت باید گفت: در طریق آن «محمد بن محمد بن حسام» و برادر شیخ کلینی یعنی «اسحاق بن یعقوب» وجود دارند که به نظر ما حسنه محسوب می شوند لکن برخی آنرا نپذیرفته اند، لذا طبق نظر ما، سند روایت حسنه محسوب می شود.

در مورد دلالت روایت نیز باید گفت: مراد از حوادث واقعه، عموم امور است و شامل مسائل مستحدثه و قضاوت نیز می گردد و منظور از راوی حدیث نیز فقیه جامع شرایط است. بنابراین یکی از موارد حوادث واقعه، همان نزاعات و خصومتها و دعاوی بین مردم می باشد که حاکم در آن، راویان حدیث - یعنی فقهاء - می باشند. لذا یکی از شرایط قاضی اجتهاد او خواهد بود.

(ج) مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۰، ح ۹، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

ابن عیسیٰ عن صفوان بن یحییٰ عن داؤد بن الحُصین عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أ يحل ذلك؟ قال من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يُكفر به قال الله تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^۱ قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رُدٌّ والرأد علينا الرأد على الله وهو على حد الشرك بالله الحديث.^۲

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق (عليه السلام) پرسیدم: دو نفر از اصحاب خودمان راجع به وام یا میراثی نزاع دارند و نزد سلطان و قاضیان وقت به محاکمه می‌روند، آیا این عمل جایز است؟ فرمود: کسی که در موضوعی حق یا باطل نزد آنان به محاکمه رود، چنان است که نزد بت و طغیانگر - که از آن نبی شده - به محاکمه رفته باشد؛ و آنچه طغیانگر برایش حکم کند، هر چند حق مسلم او باشد چنان است که حرامی را می‌گیرد، زیرا آن را براساس حکم طغیانگر گرفته است، در صورتی که خدا امر فرموده است که به او کافر باشند. خدای تعالی فرماید: می‌خواهند داوری به طاغوت - سرکش - بَرند و حال آنکه

۱. سوره نساء، آیه ۶۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۶، ح ۱، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

فرمان یافته اند که به آن کافر شوند. عرض کردم: آن دو نفر چه کنند؟ اختلاف دارند! فرمود: نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد و به حکمیت او راضی شوند، همانا من او را حاکم شما قرار دادم. اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آنان او را نپذیرفت، همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است و آن که ما را رد کند خدا را رد کرده و این در حدّ شرک به خدا است. حدیث ادامه دارد.

شاهد در این روایت عبارت «عَرَفَ أَحْكَامَنَا» می باشد که جمع مضاف بوده و ظهور در عموم دارد و مراد از آن، فقیه جامع شرایط است و حتی ظهور در مجتهد متجزّی هم ندارد. بنابراین ثابت می شود که یکی از شرایط قاضی، ثبوت اجتهاد در اوست.

د) معتبره ابو خدیجه

حُمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ عليه السلام إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ.^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: مبدا فردی از شما (شیعیان) از دیگری نزد سلطان ستمگر شکایت کند. بلکه ببینید چه کسی از خود شما با احکام و داوریهای ما آشناست همو را میان خود داور قرار دهید؛ زیرا که من او را قاضی شما قرار داده ام. پس برای داوری میان خود، نزد او روید.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، ح ۵، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

شاهد در این روایت عبارت «لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا» می‌باشد که قدر متیقن از آن، فقیه جامع شرایط است. لذا یکی از شرایط قاضی اجتهاد او خواهد بود.

(ه) عهدنامه مالک اشتر

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي عَهْدِ طَوِيلٍ كَتَبَهُ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ حِينَ وَلَاهُ عَلَى مِصْرَ وَ أَعْمَالِهَا يَقُولُ فِيهِ وَ اعْلَمَنَّ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ مِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ وَ مِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَ الْخَاصَّةِ وَ مِنْهَا قَضَاءُ الْعَدْلِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ كُلُّ قَدْ سَمَى اللَّهُ لَهُ سَهْمَهُ وَ وَضَعَهُ عَلَى حَدِّهِ وَ فَرِيضَتِهِ ثُمَّ قَالَ وَ لِكُلِّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصْلِحُهُ ثُمَّ قَالَ وَ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ ثُمَّ ذَكَرَ صِفَاتِ الْقَاضِي ثُمَّ قَالَ وَ أَكْثَرَ تَعَاهَدَ قَضَائِهِ وَ اِفْسَحَ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُزِيحُ عِلَّتَهُ وَ تَقَلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَ أَعْطَاهُ مِنَ الْمُنْزِلَةِ لَدَيْكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ.^۱

امیرمؤمنان علی عليه السلام در نامه خود به مالک اشتر هنگامی که او را به عنوان والی مصر منصوب نمودند، نوشتند: ای مالک بدان! مردم از گروه‌های گوناگونی می‌باشند که اصلاح هر یک جز با دیگری امکان ندارد، و هیچ یک از گروه‌ها از گروه دیگر بی‌نیاز نیست. از آن قشرها، لشکریان خدا، و نویسندگان عمومی و خصوصی، قضات دادگستر،... [تا اینجا که] سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن، کسانی که مراجعه فراوان، آنها را به ستوه نیاورد، و برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشمناک نسازد، در اشتباهاتش پافشاری نکند، و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۲۳، ح ۹، باب ۸، ابواب آداب القاضی.

بازگشت به حق پس از آگاهی برای او دشوار نباشد، طمع را از دل ریشه کن کند، و در شناخت مطالب با تحقیقی اندک رضایت ندهد، و در شبهات از همه با احتیاط‌تر عمل کند، و در یافتن دلیل اصرار او از همه بیشتر باشد، و در مراجعه پیاپی شاکیان خسته نشود، در کشف امور از همه شکیباتر، و پس از آشکار شدن حقیقت، در فصل خصومت از همه بُرنده تر و قاطع باشد، کسی که ستایش فراوان او را فریب ندهد، و چرب‌زبانی او را منحرف نسازد و چنین کسانی بسیار اندکند! پس از انتخاب قاضی، هر چه بیشتر در قضاوت‌های او ببینیش، و آنقدر به او ببخش که نیازهای او بر طرف گردد، و به مردم نیازمند نباشد، و از نظر مقام و منزلت آنقدر او را گرامی بدار که نزدیکان تو، به نفوذ در او طمع نکنند، تا از توطئه آنان در نزد تو در امان باشد.

در بررسی سند روایت باید گفت: شیخ در فهرست و نجاشی در رجال خود نسبت به آن دارای سندی صحیح می‌باشند و این عهدنامه همان چیزی است که سید رضی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در نهج البلاغه آورده هر چند به نحو مرسل ذکر شده است.

شاهد در این روایت عبارت «وَ اخْتَرُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ اَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيْقُ بِهِ الْأُمُورُ» است به این بیان که افضل رعیت نمی‌تواند شخصی عامی و غیر مجتهد باشد، بلکه صرفاً در اینجا مجتهد است که بر عامی فضیلت دارد.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که یکی از شرایط قاضی آن است که باید فقیه و مجتهد جامع شرایط باشد و البته لازم نیست که اعلم باشد.

عدم کفایت وکالت از فقیه در قضاوت

بحث دیگر آن است که آیا فقیه می‌تواند کسی را به عنوان وکیل

خویش در امر قضاوت منصوب نماید؟

باید گفت: هر چند نیابت یا وکالت در برخی امور جایز و نافذ است، لکن در امر قضاوت نمی‌توان کسی را وکیل قرار داد؛ هر چند فقیه می‌تواند کسانی که ثقه باشند را به عنوان مهتاکندگانِ مقدماتِ قضاوت تعیین کند ولی در پایان، این فقیه است که حکم را صادر می‌کند.

مطلب دیگر آن است که چنانچه قاضی فقیه به اندازه کافی وجود نداشته باشد، می‌توان از راه‌هایی مثل اهتمام به تربیت قاضی یا اموری که در آن اجتهاد شرط نیست؛ مثل شورای کمک‌کننده به فقیه در امر قضاوت یا قاضی تحکیم - که متخاصمان برای رفع تخاصم انتخاب می‌کنند - یا مصالحه، به رفع نزاعات و دعاوی پرداخت.

گفتار پنجم: تجزی

ماهیت تجزی

مراد از تجزی، مرحله فعلیتِ استنباط احکام شرعی نیست چون هر مجتهدی که بر کرسی استنباط بنشیند، می‌تواند در طی سال‌های متعدد به استنباط همه احکام دست یابد. لذا مرحله فعلیت برای هر مجتهدی وجود دارد.

مراد از تجزی به معنای جزء در مقابل کل هم نیست، و به عبارت دیگر تجزی به معنای آنکه کسی بعضی از احکام را استنباط نموده باشد هم نیست. بلکه مراد از تجزی دو معنای زیر می‌باشد.

الف) کسانی که اجتهاد را به معنای ملکه و قدرت بر استنباط احکام شرعی می‌دانند که البته نسبت به مقدور، متفاوت و متعدد است. به کسی که قدرت بر استنباط برخی از مسائل آسان را دارد متجزی

می‌گویند.

به عنوان نمونه وزنه‌برداری که در حال تمرین به سر می‌برد، ابتدا از بلندکردن وزنه‌های سبک شروع می‌نماید تا به مرور به بلندکردن وزنه‌های سنگین برسد. در استنباط احکام نیز چنین است، چرا که فروعی در احکام شرعی وجود دارد که استنباط آن آسان است و از طرفی هم فروعی وجود دارد که استنباط در آن مشکل می‌باشد و دارای مبادی متعدّد و سختی استنباط در آنهاست.

ب) ملکه اجتهاد، از ماهیات مشککه و ذومراتب است و دارای قوه و ضعف است. البته اجتهاد از مرتبه ضعیف شروع و به تدریج به مراتب عالی و کمال می‌رسد و نیز ممکن است - لاسمح الله - پس از قوه به ضعف کشیده شود که این امر ممکن است به واسطه ترک تمرین یا بیماری یا تنبلی یا وجوه دیگر ایجاد شود.

بنابراین مجتهد مطلق کسی است که دارای اعلی رتبه در اجتهاد باشد و مجتهد متجزی کسی است که دارای مراتب پایین تر اجتهاد باشد. تعریف مذکور را برخی از شاگردان محقق نائینی رحمته الله علیه از ایشان نقل کرده‌اند.

باید گفت: ظاهراً تفاوتی بین دو معنای تجزی نیست و بالاخره مرتبه ضعیف اجتهاد، تجزی نامیده می‌شود. مجتهد متجزی قادر بر استنباط مسائل آسان و سهل است و البته شامل ضروریات دین نمی‌شود چرا که آنها قابل استنباط نیستند.

مطلب دیگر آن است که تجزی نیز دارای مراتب است که از مراتب پایین شروع و به مراتب عالی می‌رسد و به عبارت دیگر ممکن است مجتهد متجزی کسی باشد که از اجتهاد مطلق دور باشد یا آنکه به اجتهاد مطلق نزدیک باشد.

دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه و نقد آن

محقق خراسانی رحمته الله علیه در مورد تجزّی قائلند که عقلاً باید وجود داشته باشد، چرا که می‌گویند: بل يستحيل حصول اجتهادٍ مطلقٍ عادةً غیر مسبوق بالتجزّی؛ للزوم الطفرة.^۱ بلکه عادتاً محال است که اجتهادِ مطلق برای کسی حاصل شود در حالی که مسبوق به تجزّی نباشد؛ [چون ملکات، تدریجی الحصول است] زیرا لازمه چنین حصولی [حصول دفعی] طفره [و انتقال غیرطبیعی از جایی به جای دیگر] است. استدلال ایشان بر تجزّی، لزوم طفره است. به عبارت دیگر ایشان معتقدند عقلاً هیچ‌کس نمی‌تواند به مرتبه اجتهاد مطلق برسد، مگر آنکه از مراتب تجزّی عبور نماید و اجتهاد مطلق دفعتاً واحده و یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه باید مرحله به مرحله طی شود و لازمه عقلی اجتهاد مطلق، تجزّی است.

باید گفت: این نظر قابل پذیرش نیست، بلکه می‌گوییم: عادتاً - نه عقلاً - چنین مطلبی ثابت می‌باشد. یعنی اجتهاد مطلق به این معناست که عادتاً باید از مراتب آسان و تجزّی شروع شود تا به مراتب عالی برسد. لذا عقلاً ممکن است برای افرادی که دارای استعدادها و ویژه و درخشان هستند و با وجود آن اهل تمرین و پشتکار می‌باشند، دفعتاً واحده و یکباره اجتهاد مطلق حاصل شود.

بنابراین عقلاً چنین چیزی محال نیست، چنانچه برخی فقهاء قبل از بلوغ به این ملکه و مرتبه رسیده‌اند که به عنوان نمونه می‌توان از مجتهدانی مطلق مثل فخر المحققین یا آقا محمد علی مجتهد - فرزند سید صدرالدین صدر کبیر - یا فاضل اصفهانی یا سید علی نجف‌آبادی رحمته الله علیه نام برد.

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۳.

بنابراین دلیل طفره‌ای که محقق خراسانی قدس سره مطرح نموده‌اند، اختصاص به مسائل عقلی دارد ولی ما می‌گوییم: عادتاً چنین است که برای عامه الناس رسیدن به اجتهاد مطلق نیاز به طی مراتب تجزی است ولی عقلاً برای استعداد‌های ویژه و درخشان که دارای پشتکار هستند، امکان دارد که دفعتاً واحده و یکباره به اجتهاد مطلق برسند. لذا موارد نقضی مذکور، بطلان نظر محقق خراسانی قدس سره را نتیجه می‌دهد.

احکام تجزی

(۱) حجیت فتوای متجزی

در اینکه آیا فتوای مجتهد متجزی دارای حجیت است یا نه، دو بحث زیر مطرح است.

الف) حجیت فتوای متجزی نسبت به خودش

فتوای مجتهد متجزی نسبت به خود او بلاشکال، دارای حجیت است چرا که آنرا استنباط نموده و در این مورد، عامی محسوب نمی‌شود تا تقلید برای او روا باشد.

ب) حجیت فتوای متجزی نسبت به دیگران

فتوای مجتهد متجزی برای دیگران نیز دارای حجیت است و دیگران می‌توانند از او تقلید کنند، لکن در مواردی که فتوای او با فتوای اعلم دارای اختلاف و تعارض است - چنانچه مقلد بداند - نمی‌توان از مجتهد متجزی تقلید کرد، بلکه باید به اعلم رجوع نماید و البته در این فرض تفاوتی بین مجتهد مطلق و اعلم نیست.

(۲) قضاوت مجتهد متجزی

در اینکه مجتهد متجزی می‌تواند بر مسند قضاوت تکیه زده و در

مواردی که استنباط نموده است، حکم بدهد و اینکه آیا حکم او نافذ است، لازم به بررسی ادلّه باب قضاء می‌باشد که به شرح زیر است.

قبلاً گذشت که فقیه جامع الشرایط می‌تواند بر مسند قضاوت نشسته و به قضاوت و داوری بپردازد و البته حکم او نافذ است.

قابل ذکر است که دو روایت مقبوله عمر بن حنظله^۱ و معتبره ابو خدیجه^۲ در این باب مطرح است. امام (علیه السلام) در مقبوله عمر بن حنظله از عبارت «عرف احکامنا» برای ویژگی قاضی استفاده نموده‌اند، به نحوی که کلمه «أَحْکَمَنَا» به هیئت جمع مضاف در آمده و دلالت بر استیعاب و شمول دارد و به معنای کسی است که مجتهد مطلق بوده و به همه احکام شریعت دانا باشد. از طرفی نیز معرفت به جمیع احکام به معنای قوه و قدرت بر استنباط آنها می‌باشد. چرا که ممکن است مجتهد مطلق، استنباط فعلی بر همه احکام نداشته باشد چرا که آنان غالباً مسائل مبتلابه را استنباط نموده‌اند.

برخی معتقدند استیعاب بر دو نوع حقیقی و عرفی منقسم می‌شود.

برای استیعاب حقیقی می‌توان کلام خداوند که فرمود: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ﴾^۳ یعنی علم الهی، به هر دو دنیای غیب و شهود تعلق گرفته است و هیچ چیزی در عالم غیب و شهود نیست که خداوند نسبت به آن جاهل باشد.

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵.
 ۲. التهذیب، ج ۶، ص ۳۰۳؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳؛ الکافی، ج ۷، ص ۴۱۳، ح ۴.
 ۳. سوره رعد، آیه ۹.

در مورد استیعابِ عرفی، می‌توان به مجتهدِ مطلق و کسی که نسبت به اکثر احکام علم دارد، مثال زد.

بنابراین در ما نحن فیه نیز مراد و معنای از استیعاب، نوع حقیقی آن نیست چرا که در این صورت معنای عبارت روایت که فرمود «مَنْ عَرَفَ أَحْكَامَنَا» در روایت گذشته صرفاً شامل ائمه اطهار (علیهم‌السلام) می‌گردد و شامل فقهاء نخواهد شد.

از طرفی نیز باید گفت: قدرت بر استنباط احکام بر دو نوع قابل تصور است. لذا علاوه بر کسی که بالقوة القریبة آنرا در دسترس دارد، شامل کسی که بالقوة البعیده آنرا در اختیار دارد، نیز می‌گردد.

بنابراین ظهور عبارت «مَنْ عَرَفَ أَحْكَامَنَا» به معنای کسی است که مقدار معتدبه و قابل قبول از احکام را بداند. لذا شامل کسی که دارای مراتب عالی تجزی است، می‌شود ولی دیگری از آن خارج است. روایت معتبره ابو خدیجه به دو صورت زیر نقل شده است.

الف) نقل شیخ طوسی قدس سره در التهذیب که در آن آمده است؛ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى بَيْنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِّنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ أَنْ تَتَحَاكَمُوا إِلَى أَحَدٍ مِّنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا مِّمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَالَكَانَا وَحَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا وَإِيَّاكُمْ أَنْ يُخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ.^۱

در این روایت از عبارت «مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَالَكَانَا وَحَرَامَنَا» استفاده

۱. التهذیب، ج ۶، ص ۳۰۳.

شده است به نحوی که دو کلمه «حَلَاكِنَا» و «حَرَامِنَا» به صورت مفردِ مضاف ذکر شده و چنانچه قائل شویم که آنها نیز همان حکم جمعِ مضاف را دارد، دلالت بر استیعاب می‌کند و همان احکام در مقبوله عمر بن حنظله بر این روایت هم ثابت است.

ب) نقل فقیه که در آن آمده است؛ رَوَى أَحْمَدُ بْنُ عَائِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَالِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ عليه السلام إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ.^۱

قابل ذکر است که در برخی از نسخه‌های فقیه و کافی شریف، عبارت «قَضَايَانَا» به صورتِ مفرد یعنی «قَضَائِنَا» نقل شده است.

چنانچه عبارت «يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا» ملاک قرار گیرد، باید

گفت: در حرف «مِنْ» دو احتمالِ بیانیه یا تبعیضیه بودن، مطرح است.

برخی گفته‌اند: از آن جهت که این حرف پس از کلمه مبهم - یعنی شیئاً - قرار گرفته، بیانیه محسوب می‌شود و در ادامه هم از جمعِ مضاف - یعنی قضایانا - استفاده شده که دلالت بر استیعاب دارد و شاملِ مجتهد مطلق می‌گردد و در نتیجه از این عبارت همان مطلب مقبوله عمر بن حنظله استفاده می‌شود.

قابل ذکر است که هر چند در صورت بیانیه بودن حرفِ «مِنْ» قاعده ادبی تطابقِ افراد و جمع در روایت لحاظ نگردیده است و دو کلمه

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳.

«قضایانا» و «شیئاً» با یکدیگر از این لحاظ هم‌خوانی ندارند، لکن باید گفت: چنین قاعده‌ای کلی نیست چرا که در مواردی مثل آیه شریفه ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^۱ این قاعده رعایت نشده است.

برخی دیگر بر آنند که حرف «مِنْ» در اینجا از نوع تبعیضیه بوده که در این صورت، معنای روایت با مجتهد متجزی قابل انطباق می‌باشد و لذا دلالت بر جواز قضاوت متجزی می‌کند و شاید بتوان گفت: ظهور روایت نیز در همین معناست و ابهامی در آن نیست و وجهی برای بیانیه بودن حرف «مِنْ» وجود ندارد و امام می‌توانستند از عبارت «یَعْلَمُ قضایانا» استفاده کنند و ابهامی هم در آن نبود. لذا از اینکه عبارت «یَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَائِنَا» در روایت آمده، بر این مطلب دلالت دارد که حرف «مِنْ» از نوع تبعیضیه است.

چنانچه عبارت «یَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَائِنَا» در روایت ملاک قرار گیرد و حکم مفرد مضاف را مانند جمع مضاف در دلالت بر استیعاب بدانیم نیز همین مباحث در حرف «مِنْ» مطرح می‌شود و نتیجه قبلی را در پی خواهد داشت.

در روایتی دیگر که امام علیه السلام قضاوت را بر چهار دسته تقسیم نمودند و صرفاً کسی را که حق را بشناسد و از روی دانش قضاوت کند، اهل نجات شمرده‌اند^۲ چنین به دست می‌آید که مجتهد متجزی نیز در مسائل استنباطی خویش قادر بر احراز منصب قضاوت خواهد بود و

۱. سوره حج، آیه ۳۰.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵ و شبیه آن در کافی، ج ۷، ص ۴۰۷ و تهذیب، ج ۷، ص ۲۱۸، آمده است.

البته حکم او نافذ است.

از طرفی نیز بیشترِ روایات و فقهاء که از طرف ائمه اطهار علیهم السلام مورد ارجاع مردم در مسائل شرعی قرار می‌گرفتند، دارای مرتبهٔ اجتهادِ مطلق نبوده‌اند و نهایتاً حائز تجزّی در اجتهاد شده‌اند و همهٔ آنها مانند کسانی همچون محمد بن مسلم محسوب نمی‌شدند.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که مجتهد متجزّی نیز در مسائلی که استنباط نموده است، می‌تواند منصب قضاوت را احراز کند و حکم او در آنها نافذ است.

فصل دوم: تخطئه و تصویب

گفتار نخست: تصویب

برای مقدمه در تعریف تخطئه و تصویب باید گفت: لفظ «تخطئه» در لغت به معنای نسبت دادن به خطا آمده و کلمه «خطا» به معنای اشتباه غیر عمدی است.^۱ کلمه «تصویب» در مقابل تخطئه است و از صواب به معنای تأیید و درست بودن می آید.

در اصطلاح، مخطئه کسانی را گویند که معتقدند مجتهد در تلاش خود برای دست یافتن به احکام، یا موضوعات دارای حکم واقعی و ثابت از طریق راه‌های معتبر، گاهی به واقع دست پیدا می کند و گاهی خطا می کند و اجتهاد او همیشه مطابق با واقع نیست.

مصوبه کسانی را گویند که معتقدند آنچه مجتهد از طریق پیمودن راه‌های معتبر به آن دست یابد، همان وظیفه فعلی مکلف است و باید بر اساس آن عمل نماید.

همه علماء در مباحث عقلی - مستقله و غیر مستقله - قائل به تخطئه هستند و به عبارت دیگر در مباحث عقلی مستقل - یعنی احکام

۱. لسان العرب، ج ۱، ص ۶۶، ماده «خطأ».

عقل با قطع نظر از احکام شرع - مثل بطلان دور و تسلسل و نیز در مباحث عقلی غیر مستقل - یعنی احکام عقلیه‌ای که از عقل به تبع حکم شرعی صادر می‌شود - مثل ملازمه بین وجوب ذی‌المقدمه و مقدمه، همه علماء قائل به تخطئه هستند. اختلاف در این موضوع، منحصر به احکام شرعیه است.

گفته شده که ممکن است تمام نظرات مجتهدان در احکام شرعی که دارای اختلاف است، بر خطا باشد یا آنکه صرفاً یکی از آنها بر صواب اصابت کرده باشد.

اگر تمام فتاوی مجتهدان را مصیب به واقع بدانیم، جزء گروه مصوبه و در غیر این صورت - چنانچه صرفاً فتوایی که مطابق با واقع باشد را مصیب، و نظرات دیگر را بر خطا بدانیم - جزء گروه مخطئه محسوب می‌شویم.

بیشتر عامه قائل به تصویبند، البته تصویب در نزد آنان بر دو قسم اشعری و معتزلی است که شرح و توضیحش در ادامه می‌آید.

تصویب اشعری

تصویب در نزد اشاعره به این معنا است که می‌گویند: اصلاً حکمی که مجعول شارع باشد وجود ندارد و حکم، همان است که اجتهاد مجتهد به آن منتهی می‌شود. یعنی آنچه مطابق فتاوی مجتهد باشد، به عنوان حکم واقعی جعل می‌گردد. در واقع اینان منکر وجود حکم الله واقعی هستند.^۱

۱. المحصول في علم الأصول، ج ۲، ص ۶۱۸؛ الأصول العامة، صص ۶۱۷-۶۲۱.

تصویب معتزلی

تصویب معتزلی به این معنا است که می‌گویند: حکم الله واقعی وجود دارد لکن قابل تغییر است و با اجتهاد مجتهد و مطابق رأی او تغییر می‌کند.^۱

باید گفت: تفاوت این دو تعریف، در وجود حکم الله واقعی است. اکثر علماء بر تصویب اشعری اشکال دارند و آن را غیرمعقول دانسته و قابل امکان نمی‌دانند.

دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه و نقد آن

محقق خراسانی رحمته الله علیه در کفایه از اشکال به تصویب اشعری پاسخ گفته‌اند.

ایشان می‌فرماید: در موارد واجب تخییری - مثل کفاره افطار عمدی - آنچه در حق مکلف واجب است، یکی از موارد سه‌گانه عتق رقبه یا دو ماه روزه پیاپی یا اطعام شصت مسکین به نحو معین از آن است و از آنجایی که خداوند می‌داند مکلف کدام یک را اتیان می‌کند، لذا همان در حق او به عنوان حکم واقعی ثبت می‌شود و همین روش و مطلب نیز در تصویب اشعری جاری است. یعنی خداوند که عالم به غیب است، می‌داند فتوای مجتهد به چه سمتی می‌رود، لذا همان را به عنوان حکم الله جعل می‌کند.^۲

گویا محقق خراسانی رحمته الله علیه می‌خواهند از تصویب اشعری رفع اشکال نمایند ولی در پایان می‌فرماید: تصویب اشعری اشکال عقلی ندارد، لکن مخالف با اجماع و مقتضای روایات و نقل است. چون احکام مجهولی

۱. المستصفی، ص ۳۵۲؛ اصول الفقه، خضری، ص ۳۳۶.

۲. کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۶۴.

وجود دارد که فتوای مجتهد به آن نمی‌رسد و خطا می‌رود. نقد بیان ایشان به شرح زیر است.

(۱) اشکال نقضی نخست آن است که آنچه ایشان نسبت به واجب تخییری می‌فرمایند، ناتمام بوده و قابل پذیرش نیست. چون اگر کسی در ماه مبارک رمضان افطار عمده کند و کفاره هم ندهد، چون که هیچ کدام را اختیار نکرده پس در واقع تکلیفی در حق او منجز نشده است. لکن باید گفت: کسی ملتزم به این مطلب ایشان نگردیده است.

(۲) اشکال نقضی دیگر آن است که اگر کسی دارای ملکه اجتهاد است لکن اجتهاد فعلی را ترک نموده و احکام شرعی را استنباط نکرده باشد، طبق نظر ایشان هیچ حکمی در حق او وجود ندارد، ولی این مطلب ایشان در حالیست که هیچ کس بدان ملتزم نشده است.

(۳) بیان ایشان نسبت به تعریفی که عامه برای اجتهاد دارند غیر معقول است، چون اجتهاد در نزد آنان به معنای استفراغ الوسع در تحصیل ظن به حکم شرعی می‌باشد.^۱ حال اگر حکم شرعی وجود نداشته باشد، نمی‌توان به چیزی گمان پیدا کرد و در واقع ظن و گمان وجود ندارد بلکه برای مفتی آنچه مورد فتوا قرار گرفته، علم به حکم شرعی است. چون هر که فتوایی را صادر می‌کند، به فتوای خود علم دارد، در حالی که تعریف اجتهاد طبق نظر عامه مغایر با بیان ایشان است چون که در آن، ظن به حکم شرعی لحاظ شده است.

بنابراین تصویب اشعری با مبانی عامه در باب اجتهاد قابل جمع نیست. لذا - چنانچه مشهور علماء فرموده‌اند - تصویب اشعری در جایی غیر معقول است که حکم الله در واقع وجود نداشته باشد و آنچه مجتهد فتوا بدهد، همان حکم الله محسوب شود. لذا این تعریف از تصویب،

۱. شرح جمع الجامع (المحلی، جلال الدین محمد بن احمد)، ج ۱، ص ۳۲.

علاوه بر نامعقول بودن، خلاف اجماع و روایات ما نیز هست. تصویب معتزلی که در آن حکم الله واقعی هست - بر خلاف تصویب اشعری - لکن اگر اجتهاد مجتهد به حکم الله واقعی برسد، فیهما؛ و در غیر اینصورت همان حکم، به عنوان حکم الله واقعی است که در حق مجتهد و مقلدانش ثابت می‌باشد، هر چند که مخالف با حکم واقعی است.

به عبارت دیگر؛ برخی از احکام که بر عناوینی رفته است، گاهی از نوع اقتضایی است؛ مثل اینکه اگر عنوان دیگری بر آن عارض نشود، حکم چنین است ولی اگر عنوان دیگری عارض بشود، حکم عوض می‌گردد. مثل حرام بودن دروغ، لذا چنانچه نجات نفس محترمه یا مال بسیار زیاد و قابل توجه یا حفظ آبروی کسی، بر کذب متوقف گردد، دروغ گفتن واجب می‌شود. یعنی اقتضای اولی و ذاتی دروغ، که بر حرمت است، ممکن است به واسطه حفظ نفس محترمه یا مال قابل توجه یا حفظ آبرو، وجوب پیدا کند.

در تقریر تصویب معتزلی گفته‌اند: هر چند احکامی که اقتضایی نیست و حکم آن مطلق است؛ مثل ظلم و تعدی که در همه جا حرام است، تصویب معتزلی را به احکام اقتضایی قیاس کرده‌اند. توضیح اینکه اگر بر حکم اقتضایی، قیام طریق شود آنگاه تصویب معتزلی، حکم واقعه را با عناوین محسنه و مقبحه عوض می‌کند. یکی از عناوین آن، قیام طریق بر خلاف حکم واقعی است به نحوی که اگر بر آن دلالت کرد، چنانچه فعل حرام باشد؛ در آن ایجاد حُسن می‌کند و اگر هم واجب باشد، در آن ایجاد قُبْح می‌کند و البته همین بیان معنای تصویب قابل تصحیح است و مانند تصویب اشعری نیست چرا که معنای آن مخالفت با عقل می‌باشد.

محقق خراسانی قدس سره به برخی از اصحاب ما نسبت می‌دهد که آنان

تصویب معتزلی را پذیرفته‌اند. یعنی کسانی که در تعریف فقه گفته‌اند: الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الکلیة عن ادلتها التفصیلیة و فقه را علم به احکام شرعی می‌دانند - و البته اشکال کرده‌اند که مجتهد به علم قطعی نمی‌رسد و در جواب گویند - ظنّی بودن طریق با قطعیت حکم منافات ندارد، چرا که اگر مصیب به واقع باشد؛ فیهما، و در غیر این صورت واقع برای او عوض می‌شود. لذا ایشان می‌گویند: کسانی که فقه را چنین تعریف نموده‌اند در واقع تصویب معتزلی را پذیرفته‌اند.

به عنوان نمونه در برخی کتب علامه حلی رحمته‌الله در تعریف فقه آمده است که الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الکلیة عن ادلتها التفصیلیة.^۱ صاحب معالم نیز بر این تعریف اشکال کرده و گفته که آن، با مذهب امامیه سازگار نیست بلکه با تصویب معتزلی می‌سازد.^۲

بعید نیست که علامه رحمته‌الله این تعریف را از عامه اخذ کرده باشد چنانچه تعریف اجتهاد هم که در برخی کتب به معنای «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالاحکام الشرعیة» آمده از عامه اخذ شده است.^۳

به هر حال هر کس از امامیه که اعتبار امارات را از باب موضوعیت و سببیت می‌داند، در واقع تصویب معتزلی را پذیرفته است. چون اگر اماره موضوعیت یا سببیت داشته باشد، که قیام آن ایجاد مصلحت در انجام فعل و سبب برای تعیین حکم شرعی می‌شود، همان تصویب معتزلی است لکن به بیانی دیگر، چون حالا دیگر حکم جدیدی غیر از حکم الهی داریم.

۱. ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۲۶۴.

۲. معالم الاصول، ص ۳۳.

۳. شرح جمع الجامع (المحلی، جلال الدین محمد بن احمد)، ج ۱، ص ۳۲.

محقق خراسانی قدس سره گوید: اگر ملتزم شویم که امارات از بابِ طریقیّت حجت‌اند، آنگاه قائل به تخطئه شده‌ایم. چون در مسلکِ طریقیّت، گاهی ممکن است مُصیب به حکم الله واقعی باشد که منجزیت می‌آورد و گاهی ممکن است خطا برود و به حکم واقعی نرسد آنگاه معذّریّت می‌آورد و البته جُلّ امامیه قائل به تخطئه هستند.

گفتار دوم: تخطئه

ادله اثبات تخطئه

قبلاً گذشت که امامیه قول به تصویب را باطل می‌دانند و قائل به تخطئه هستند. ایشان ادله‌ای را برای اثبات نظر خویش اقامه کرده‌اند که به شرح زیر است.

(۱) روایات دال بر وجوب توقف در شبهات

در بحث تعادل و ترجیح، روایاتی که در آنها امر به توقف در شبهات گردیده است مورد بررسی قرار گرفت. لذا علاوه بر غیر طرق معتبره، در موارد طرق معتبره نیز حُسن احتیاط باقی است و امری مستحب محسوب می‌شود که علتش درک واقع و تحفظ بر آن است. چنین احتیاطی بر آن دلالت دارد که در مقام، حکمی واقعی و غیر قابل تعویض وجود دارد چرا که در غیر این صورت نیازی به احتیاط نخواهد بود و احتیاط امری بی معنا و لغو می‌نماید.

(۲) روایات دال بر طلب علم

معنای همه روایاتی که بر طلب دانش و علم دلالت دارد آن است که برای مکلفین - با قطع نظر از علم و جهل - احکامی جعل شده است که لازم است آنها را بیاموزند.

به عنوان نمونه در معتبره مسعدة بن زیاد آمده است؛ حَدَّثَنَا

الْمُفِيدُ عَنِ ابْنِ قَوْلُوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ عَنِ ابْنِ زِيَادٍ
قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ

الْبَالِغَةُ ﴿۱﴾ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَكُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَفَلَا عَمِلْتَ بِهَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخْصِمَهُ فَبَلَغَ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ. ۲

مسعدة بن زیاد می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که در پاسخ پرسش گری درباره این سخن خداوند که می فرماید: «دلایل رسا خاص خداست» پرسید، حضرت فرمودند: خدای متعال در روز قیامت از بنده می پرسد آیا عالم بودی (می دانستی)؟ اگر پاسخ دهد: آری، به او خواهد فرمود: پس چرا به دانستهات عمل نکردی؟ و اگر بگوید: نادان بودم، به او خواهد فرمود: چرا نیاموختی تا به آن عمل کنی؟ پس [در احتجاج] بر او چیره می شود و آن همان دلایل رسا [الهی] است. بنابراین وجود چنین روایاتی بر آن دلالت دارد که احکامی بر عهده مکلفین است که باید آنها را امثال نمایند و لذا مامور به آموختن آنها هستند.

۳) اطلاعات و خطابات وارده در احکام

یکی دیگر از ادله در مسأله، وجود خطابات و اطلاعات وارده در احکام است.

به عنوان نمونه می توان به آیه زیر استناد نمود که خداوند می فرماید؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ۳

۱. سوره انعام، آیه ۱۴۹.

۲. امالی شیخ طوسی، ص ۹، مجلس ۱، ح ۱۰.

۳. سوره مائده، آیه ۹۰.

ای اهل ایمان! جز این نیست که همه‌ی مایعات مست‌کننده و قمار و بت‌هایی که [برای پرستش] نصب شده و پاره چوب‌هایی که به آن تفأل زده می‌شود، پلید و از کارهای شیطان است؛ بنابراین این از آنها دوری کنید تا [بر موانع راه سعادت] پیروز شوید.

در این آیه جعل رجس و وجوب اجتناب از آن برای عالم و جاهل یکسان است، لذا نشان دهنده حکمی واقعی در آن است و به عبارت دیگر آیه شریفه در مقام بیان حکمی واقعی بوده و خمر - مایع مست‌کننده - را نوعی رجس و پلیدی می‌شمارد که باید از آن اجتناب نمود. اجتناب از خمر به معنای حرمت آشامیدن واقعی آن است و البته روایات دال بر چنین احکامی نیز بسیارند. لذا در احکام واقعی ممکن است که اماره و طریق، ما را به آن برساند که موجب تنجیز آن است و ممکن هم هست که به واقعیت آن دست پیدا نکنیم که در این صورت موجب معذور بودن ما می‌باشد. بنابراین مشخص می‌شود که در مقام، حکمی واقعی وجود دارد که قابل تغییر نیست و علم یا جهل مکلف تاثیری در آن ندارد.

دیدگاه شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه

قابل ذکر است که برخی از علماء قائل به تفاوت بین احکام واقعی و ظاهریه می‌باشند و در این بین نظر شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه در جمع بین احکام واقعی و ظاهریه بر آن است که در تحصیل احکامی که طریق یا اماره در آن وجود ندارد، رجوع به اصل عملی لازم است. به عنوان نمونه در اصالة الجِلِّ - کُلِّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَه^۱ - که حکم ظاهری از آن استفاده می‌شود و البته از نوع طریقی

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۹، ح ۴، باب ۴، ابواب ما یکتسب به، معتبره مسعدة بن

محسوب می‌شود و نه نفسی، در صورتی که اماره بر حرمت آن قائم گردد دیگر نمی‌توان به اصالة الجِلّ تمسک نمود.

اشکال و پاسخ

اشکال آن است که اگر حکم واقعی حرمت باشد - که در آن مفسده وجود دارد - ولی آنچه بوسیله اصل حاصل می‌شود حلیت باشد - که شارع آنرا در مواردی جایز دانسته است - آنگاه در واقع موجب القاء در مفسده خواهد بود که از شارع حکیم قبیح است، لذا در صورت پذیرش آن باید گفت: شارع عملاً مکلف را به انجام مفسده هدایت نموده است.

به عبارت دیگر اگر حکم واقعی حرمت باشد و حکم ظاهری حلیت، آنگاه القاء در مفسده محسوب می‌شود که شارع از آن مبّرّا است. لکن پاسخ آن است که شیخ اعظم انصاری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در بحث امارات پاسخی ارائه می‌کنند که می‌تواند در اینجا و تمسک به اصول نیز جاری باشد. ایشان در جعل امارات قائل به مصلحت سلوکیه‌اند^۱ به گونه‌ای که اگر مطابقت با واقع حاصل نشود، چنین جعلی مفسده ترک واقع را تدارک و جبران می‌نماید.

اشکال دیگر و پاسخ

اشکال بر بیان مذکور آن است که سلوک اماره به معنای عمل بر طبق آن است به نحوی که اگر عمل به آن، خلاف واقع باشد مصلحتی بر آن مترتب نمی‌شود، بنابراین اگر قائل به مصلحت سلوکیه شویم در واقع تصویب را پذیرفته‌ایم و این بر خلاف نظر امامیه است.

صدقة.

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴.

در پاسخ باید گفت: چنین اشکالی وارد و قابل پذیرش نیست و وجود مصلحت سلوکیه، مستلزم یا به معنای پذیرش تصویب نیست و البته مصلحت موجود در سلوک، تسهیل امر بر مکلفین است.

توضیح اینکه گاهی مصلحت یا مفسده در متعلق تکلیف و گاهی در جعل آن است که در صورت نخست غرض شارع از تکلیف به وجوب، همان تحصیل مصلحت و در تکلیف به حرمت، اجتناب از مفسده است. لکن در صورت دوم - وجود مصلحت در جعل - متعلق تکلیف هیچ مصلحتی ندارد و بر فرض وجود آن، مورد نظر شارع نیست. در احکام طریقیه چنین است که مؤدای آن توسط شارع وقتی جعل می‌شود که دارای مصلحت باشد و به عبارت دیگر مصلحت در نفس جعل - وجوب یا حرمت - است چرا که اماره غالباً مصیب الی الواقع است و در موارد غیر غالب موجب تسهیل امر بر مکلفین می‌گردد به گونه‌ای که بر او تحصیل حکم واقعی دارای مشقت نباشد. بنابراین مصلحت سلوکیه به معنای پذیرش تصویب نیست. حال اگر این بیان شیخ اعظم قدس سره را در امارات بپذیریم قابل سرایت به اصول نیز خواهد بود؛ به معنای آنکه در نفس جعل اصولی که مکلف را به خلاف حکم واقعی هدایت می‌کند، مصلحت وجود دارد که همانا تسهیل امر بر مکلفین است. در مواردی که اماره یا اصل مصیب الی الواقع نباشد، جعل آنها دارای مصلحت است که همان تسهیل امر بر مکلفین و عدم تنفر آنان از دین می‌باشد چرا که در روایت نبوی صلی الله علیه و آله آمده است که فرمودند: **بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ**.^۱ یعنی من به دین حنیف، بی‌آلایش آسان برانگیخته شدم.

۱. الوافی، ج ۶، ص ۶۹.

موارد وجود مصلحت در جعل طرق و امارات و اصول

در دو مورد زیر مصلحت در نفس جعل اماره یا طریق با اصول وجود دارد.

(۱) احکام ظاهریه

در صورتی که مکلف جاهل به حکم واقعی باشد، شارع طریقی را برای رسیدن به واقع برای او جعل کرده است. واضح است که طریق، فقط در هنگام جهل به واقع اعتبار دارد و در احکام واقعی علم و جهل راه ندارد. شارع هنگام جهل مکلف به حکم الله واقعی، به وسیله جعل طریق و اماراتی که غالباً مصیب به واقع اند او را هدایت می‌کند و در موارد غیر غالبی که اماره و طریق به خطا می‌رود، مصلحت حکم واقعی از مکلف فوت می‌شود که در اینجا مصلحت در نفس جعل اماره و طریق و اصول است و این برخلاف حکم واقعی است که مصلحت در متعلق آن می‌باشد.

(۲) احکام وضعیه

در احکام وضعیه مثل حرّیت، رقّیت، ملکیت، زوجیت و... مصلحت در نفس جعل این احکام است چرا که اجتماع بدون این احکام سرپا نمی‌شود.

به عنوان نمونه می‌بینیم که ملکیت دارای احترام و مورد قبول مردم است و اجتماع بدون معتبر دانستن تعلق مال هرکس به خودش، قوام نخواهد داشت یا اینکه اجتماع بدون جعل زوجیت قیام پیدا نمی‌کند و نسل بشری استمرار نمی‌یابد. نیز جعل ولایت پدر بر نکاح دختر باکره صغیره یا غیر رشیده - که محل اتفاق است - مصلحت اجتماعی در جعل آن است. مثال دیگر جعل ولایت پدر بر فرزند صغیر

است که دارای مصلحت می باشد. قابل ذکر است که به نظر ما، احکام وضعی نیز از جانب الهی جعل شده اند.

دیدگاه محقق خوئی رحمته الله علیه و نقد آن

ایشان می فرمایند: و أمّا بحسب مرحلة الفعلية فالأحكام الظاهرية فيها مما لا يتصور فيه التردد و الخطاء و لا بد فيها من الالتزام بالتصويب لان الاختلاف فيها في تلك المرحلة يستند - دائماً - إلى التبدل في الموضوع.^۱ ما در احکام ظاهری قائل به تصویب هستیم و تخطئه در آن راه ندارد چرا که پس از یأس از فحص دلیل که به اصل رجوع می شود، وظیفه، اتیان شده است لکن اگر بعداً اماره ای یافت شود، وظیفه هم از روی مؤدّای اصل عوض می شود و به مؤدّای اماره تغییر پیدا می کند و از این پس باید به اماره عمل کرد، لذا در هر دو صورت به وظیفه عمل شده است و این موارد در حکم تبدل موضوع است.

به عنوان نمونه در مورد مسافر است که پس از حدّ شرعی نمازش قصر می شود ولی قبل از آن نماز برای او تمام است، چرا که موضوع برای او عوض شده و تبدل پیدا نموده است، لذا حکم هم عوض می شود.

مثال دیگر در مورد زنی است که قبل از نکاح برای مرد حرام است و پس از آن حلال می گردد، چرا که تبدل موضوع، موجب تبدل حکم می شود.

۱. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۰؛ مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۴۴۵.

اشکال

باید گفت: این بحث و بیان ایشان دارای سه صورت زیر است:

(۱) در فرضی که مجتهد ابتدا اماره یا دلیل را بر حکمی بیابد و پس از عمل به آن، به اماره‌ای دیگر دست یابد که با اماره قبلی معارض است و باید طبق اصل عمل کند، حال سؤال آن است که چگونه در این فرض می‌توان قائل به تصویب شد؟ قطعاً در ابتدا مصیب نبوده است چرا که مشخص شد او در ابتدا خطا نموده است.

(۲) در فرضی که مجتهد اماره‌ای پیدا نکند یا قائل به معارضه در اماره شد و به اصل عمل نمود و پس از آن، اماره را یافت یا تعارض برطرف شد، حال که به اماره عمل می‌کند، متوجه می‌شود که قبلاً خطا کرده است.

(۳) در مواردی که از یک اصل به اصلی دیگر رجوع می‌شود، شاید بتوان قائل به تصویب شد.

به عنوان نمونه مجتهد در مسأله‌ای ابتدا به اصل استصحاب تمسک می‌کرده و سپس نظرش بر آن بود که استصحاب جاری نیست و نوبت به برائت شرعی و عقلیه می‌رسد و آن را جاری می‌کند، در این فرض شاید بتوان بیان محقق خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ را پذیرفت و هر دو حکم را ظاهری دانست به نحوی که او در هر دو صورت به وظیفه خود عمل نموده است، لکن در همین فرض هم می‌توان گفت: خطا صورت گرفته است.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که در احکام ظاهری نیز تصویب راه ندارد و بیان محقق خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ ناتمام است.

فصل سوم: تبدل رأی مجتهد

چنانچه مجتهدی در مسأله‌ای دارای نظری باشد که پس از مدّتی و به دلائلی زائل گردد، در صورتی که فتوایی جدید برای او حاصل نشود، لازم است که به احتیاط عمل کند لکن اگر فتوایی جدید برای او حاصل شود، آیا نسبت به اعمال گذشته - برای خودش یا مقلدان او - به اجزاء حکم می‌گردد؟

دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه

ایشان در کفایة الاصول می‌گویند: إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الاول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة، و لزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتیاط فيها و أما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحّتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاة و غيرها، مثل: لا تعاد و حديث الرفع، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما

ادّعی.^۱

اگر اجتهاد سابق مجتهد مضمحل شده و رأی قبلی او به نظریّه‌ای جدید مبدّل گشت یا بدون تبدّل به رأی جدید نظرش از فتوائی که دارد برگشت و رأیش زایل گردید، شکی نیست که در اعمال آینده نمی‌تواند مطابق نظریّه قبلی که زائل شده عمل کند. بلکه مطلقاً لازم و واجبست که یا از اجتهاد لاحق تبعیّت کند و یا به احتیاط عمل نماید. و امّا اعمالی که قبلاً برطبق آن انجام داده و بر اساس نظر جدید در آن اختلال بوده و صحیح نمی‌باشد باید بگوئیم: این اعمال از دو قسم خارج نیستند. نخست اعمال و افعالی که دلیل قائم شده که مختلّ بودن آنها اگر بخاطر عذری باشد از نظر شارع صحیح بوده و اعاده آنها لازم نیست مانند نماز و غیر آن، چرا که حدیث «لا تعاد» و حدیث رفع بر صحّتشان قائم شده بلکه طبق ادّعائی که برخی نموده‌اند اجماع داریم که تمام عبادات این‌چنین می‌باشند. قسم دوم افعال و اعمالی که چنین دلیلی بر آنها قائم نشده‌است. واضح است در افعال قسم اول حکم به صحّتشان کرده و قضاء و اعاده ندارند تنها نسبت به آینده باید طبق نظریّه جدید عمل نمود ولی در افعال قسم دوم، باید با آنها معامله بطلان کرد.

مقتضای قاعده اولیه آن است که باید اعمال سابقه را تدارک کند مگر در مواردی که دلیلی بر عدم تدارک وجود داشته باشد.

ادّله محقق خراسانی رحمته بر دیدگاهشان

ایشان سه دلیل را بر اثبات نظر خویش اقامه می‌کنند که در ادامه به بیانش می‌پردازیم:

۱. کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۶۶.

(۱) حدیث لا تُعاد (صحیحہ زرارة)

به عنوان نمونه در باب نماز به دلیل وجود صحیحہ زراره چنین مطلبی ثابت است چرا که در آن آمده؛ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ.^۱

زراره از امام صادق عليه السلام نقل می کند که فرمود: نماز جز در پنج مورد اعاده نمی شود: طهارت و وقت و قبله و رکوع و سجود.

(۲) حدیث رفع (صحیحہ حریز)

نیز صحیحہ حریز - حدیث رفع - در مورد نماز و غیر آن بر این مطلب دلالت دارد چرا که در آن آمده؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ الْخَطَا وَ النَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخُلُوةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَاةٍ.^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله فرمود: از امت و پیروان من نه چیز برداشته شده (بسبب آن نه چیز عقاب و سزای گناه بر آنان نیست): خطاء و نادرست (گناهی که از روی قصد و آهنگ نباشد) و نسیان و فراموشی، و چیزی را که بر آن کراهت داشته و آن را نپسندد

۱. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۷۱، باب ۳، ابواب الوضوء، ح ۸ و ج، ۵، ص ۴۷۰، باب ۵۶، افعال الصلاة، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ۳۶۹، ح ۱، باب ۵۶، ابواب جهاد النفس.

(وادار شوند) و چیزی که طاقت و توانائی نداشته باشند، و چیزی را که نمی‌دانند، و چیزی را که به آن اضطرار داشته و ناچار شوند، و حسد و رشک‌بردن (بر دیگران) و طیره و فال و شگون بد، و تفکر و اندیشه نمودن در وسوسه و بد اندیشیدن درباره مردم تا هنگامی که سخن نگفته (بر رشک بردن و فال بد زدن و بد اندیشیدن گناهی نیست تا هنگامی که لب به سخن نگشوده باشد).

اشکال

اشکال وارده در اینجا آن است که حدیثِ رفع دلالتی بر اجزاء ندارد، چرا که وظیفه نسبت به آنچه نمی‌دانیم، وجوب احتیاط است که شارع آن را رفع کرده ولی دلالتی بر اجزاء ندارد و البته اجزاء یک چیز است ولی رفع شیء چیزی دیگر، لذا ما نمی‌دانیم این حدیث چگونه در فرض مساله بر اجزاء دلالت دارد!

(۳) اجماع

محقق خراسانی رحمته الله علیه در دلیل دیگری می‌فرمایند: اجماع بر آن است که در فرض مذکور عبادات گذشته مجزی است و نیازی به اعاده ندارد.

اشکال

باید گفت: چنین اجماعی قابل تحصیل در کتب قدما نیست و وجود ندارد هرچند ایشان و به تبع او محقق نائینی رحمته الله علیه هم آنرا ادعا می‌کنند.^۱

۱. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۰۶.

ادامه بیان محقق خراسانی قدس سره

محقق خراسانی قدس سره در ادامه بیان خویش می‌فرماید: و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح، بدهاة أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلاً، و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مرّ منّا غير مرة.^۱

و این [که گفتیم اعمال باطل‌اند] در جایی است که اعمال مطابق اجتهاد اول بجا آورده شده باشند، و در آن وقت، قطع و یقین به حکم بوده و اینک قطع زایل گردیده، امر روشن است. زیرا بدیهی است شرعاً در صورت اضمحلال و زوال قطع حکمی نبوده نهایتاً شخص در مخالفتش عقلاً معذور می‌باشد. [به این صورت که مثلاً نزد او دلیلی بر عدم وجوب عربی بودن در عقد اقامه شود سپس اجتهاد کند و رأیش بر وجوب عربی بودن عقد قرار گیرد]، و سپس بواسطه دستیابی به مقید یا مخصص و یا قرینه مجاز و یا معارض، خلاف آن برایش کشف شود، [یعنی اجتهاد دوم مخالف اجتهاد اول باشد، که در این صورت نیز اعمال گذشته باطل‌اند، البته حکم به بطلان این دو صورت] مبتنی بر این تحقیق است که حجیت امارات از باب طریقیّت [و کشف از واقع] می‌باشد، [نه سببیت و موضوعیت؛ زیرا اشتباه طریقی حاکی از آن است که مؤدای طریقی، واقع نیست، بلکه ما به اشتباه آن را واقع می‌پنداشتیم]، خواه گفته شود، مقتضای اعتبار امارات انشاء احکام طریقی است، یا خیر

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۷.

[در اینجا از اساس حکمی نیست، بلکه تنجیز و اعداز است فقط]، چنانکه این سخن از ما به طور مکرر گفته شد.

محقق خراسانی رحمته در ادامه می‌گویند: من غیر فرق بین تعلقه بالاحکام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن کیفیت اعتبارها فیها علی نهج واحد، و لم یعلم وجه للتفصیل بینهما، كما فی الفصول، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادین بخلاف الاحکام، إلا حسب أن الاحکام قابلة للتغیر و التبدل، بخلاف المتعلقات و الموضوعات، و أنت خیر بأن الواقع واحد فیها، و قد عین أو لا بما ظهر خطؤه ثانيا، و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخل بالنظام و الموجب للمخاصمة بین الانام، لو قیل بعدم صحة العقود و الايقاعات و العبادات الواقعة علی طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني و وجوب العمل علی طبق الثاني، من عدم ترتیب الاثر علی المعاملة و إعادة العبادة، لا ینبغي إلا أحيانا، و أدلة نفي العسر لا ینفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، و لزوم العسر فی الاحکام كذلك أيضا لو قیل بلزوم ترتیب الاثر علی طبق الاجتهاد الثاني فی الاعمال السابقة، و باب الهرج و المرج ینسد بالحکومة و فصل الخصومة.^۱

علاوه آنکه تفاوتی نیست میان آنکه اجتهاد دوم [که مخالفت اجتهاد اول است] به احکام تعلق یابد، یا به متعلقات آنها؛ زیرا بدیهی است کیفیت اعتبار طرق و امارات در احکام و متعلقات آنها، بر یک شیوه است. هیچ وجهی برای تفصیل میان احکام و متعلقاتشان دانسته نشده

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۵.

آن گونه که در کتاب فصول [میان این دو تفصیل داده و تفاوت قائل شده و گفته: [متعلقات [و موضوعات] متحمل دو اجتهاد متفاوت نیست؛ زیرا موضوعات در خارج، واقعا محفوظ است، و با تبدل اجتهاد مجتهد، تبدیل نمی‌شوند]، برخلاف احکام [که تحمل آن را دارند و قابل تبدیل و تغییرند. بنابراین باید ملتزم شد که مسأله اضمحلال اجتهاد و تبدلش، تنها در احکام است نه در متعلقات آنها] مگر آنکه بگوییم آنان پنداشته‌اند احکام قابل تغییر و تبدیل‌اند، برخلاف متعلقات و موضوعات، [مانند: شرطیت و جزئیت و سایر مباحث عبادات، عقود و ایقاعات]، در حالی که شما خود آگاهید واقع امر در متعلقات و احکام، در یک حد است، و گاهی [مجتهد با اجتهاد اول، حکم یا موضوعی را] معین می‌کند به طوری که ثانيا [با اجتهاد دوم] معلوم می‌شود در آن به خطا رفته است. [بنابراین، موضوع نیز همانند حکم، متحمل دو اجتهاد مخالف هم می‌شود و با هم تفاوتی ندارند] و لازم آمدن عسر و حرج، و هرج و مرج که مخلّ به نظام اجتماع و سبب دشمنی میان مردم است، در صورتی که قائل به عدم صحّت عقود و ایقاعات و عبادات که بر طبق اجتهاد اول واقع شده‌اند باشیم، برحسب اجتهاد دوم فاسد و باطل است [و نیز شما خود آگاهید که] وجوب عمل بر طبق اجتهاد دوم، مانند: عدم ترتیب اثر بر معامله و اعاده عبادت، تنها در برخی زمانهاست [زیرا در موارد اندکی رأی مجتهد تغییر می‌یابد]، و ادلّه عسر و حرج تنها موردی را که از آنها بالفعل عسر لازم آید، نفی می‌کند، افزون بر اینکه آن عسر، فقط به متعلقات احکام اختصاص ندارند. و نیز لازم آمدن عسر در احکام بدان صورت [مانند عسری که در متعلقات لازم می‌آید] نیز، در صورتی است که قائل به لزوم ترتیب اثر بر طبق اجتهاد دوم در اعمال پیشین باشیم، و باب هرج و مرج نیز بوسیله حکومت حاکم و فصل خصومت‌ها منسد می‌شود.

محقق خراسانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در پایان نیز می‌گویند: و بالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بينا و لا مبينا، بما يرجع إلى محصل في كلامه - زيد في علو مقامه - فراجع و تأمل. و أما بناء على اعتبارها من باب السببية و الموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاوّل، عبادة كان أو معاملة، و كون مؤداه - ما لم يضمحل - حكما حقيقة، و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الاوّل مجرى الاستصحاب أو البراءة الثقلية، و قد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مر في مبحث الإجزاء تحقيق المقال.^۱

خلاصه اینکه تفاوتی میان احکام و متعلقاتش نیست [چنانکه صاحب فصول بیان کرده] و این سخن که «احکام متحمل دو اجتهاد مخالف هم می‌شوند، ولی موضوعات تحمل آن را ندارند» نه سخنی است روشن و نه [صاحب فصول] بر آن دلیل و برهانی اقامه کرده، به طوری که بتوان به محصل کلامش رجوع کرد. خداوند بر مقامش بیفزاید مراجعه و تأمل کنید.

اما [حکم زوال اجتهاد و تبدل رأی] بنابر آنکه امارات از باب موضوعیت و سببیت معتبر باشند، گریزی نیست از اینکه به صحت عمل بر طبق اجتهاد اول قائل شویم - آن عمل عبادت باشد یا معامله - و نیز [طبق این مبنی] تا زمانی که اجتهاد زایل نشده مؤدایش به طور حقیقی

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۶.

حکم است و حال بدین گونه است، اگر [اجتهاد اول مستند به اماره نباشد، بلکه] مجتهد برحسب اجتهاد اولش به مجرای استصحاب یا برائت نقلی عمل کند و در اجتهاد دوم به دلیلی دست یابد که برخلاف آن باشد [که در اینجا نیز عمل صحیح است و قضا و اعاده لازم نیست]؛ زیرا وی در آن حال [بنابر سببیت] به آنچه وظیفه‌اش بوده، عمل کرده [و امثال حاصل شده] و در بحث اجزاء تحقیق گفتار گذشت [که امثال، سبب اجزاء است و قضا و اعاده لازم نیست].

دو نکته در بیان محقق خراسانی رحمته الله علیه

۱) طبق مسلک طریقت در امارات، نسبت به اجزاء اختلاف نظر وجود دارد لکن بنا بر مسلک سببیت و موضوعیت این بحث مطرح نمی‌شود.

به عبارت دیگر بنابر فرضی که قائل شویم امارات سببیت و موضوعیت دارند، مؤدای اماره همان حکم الله واقعی در شأن مجتهد و مقلد است و همچنین با تبدل رأی مجتهد مؤدای جدید به عنوان حکم الله واقعی محسوب می‌شود لذا در هر دو فرض مجتهد و مقلد به حکم واقعی عمل کرده‌اند و تصور قول به عدم اجزاء بنابر مسلک سببیت و موضوعیت وجود ندارد و البته بازگشت این دو مسلک به تصویب است یا مثل آن است که موضوع عوض شود لذا حکم هم عوض می‌شود.

نمونه آن در اتمام و قصر شدن نماز برای مقیم و مسافر است، به گونه‌ای که مقیم باید آن را به صورت اتمام بخواند ولی در صورتی که مسافر گردد، حکم عوض می‌شود و باید نماز خود را به نحو قصر اتیان کند.

بنابراین بحث اجزاء و عدم آن در مبنای طریقت در امارات مطرح می‌شود به نحوی که اگر این طریق عوض شود، حکم و فتوا نیز عوض

خواهد شد.

۲) اگر مستند فتوا، تمسک به اصول عملیه شرعیه باشد، به این معنا که مجتهد با تمسک به استصحاب یا اصالة البراءة یا اصالة الحلیة یا اصالة الطهارة و غیره فتوایی را صادر کرده است، در فرض مذکور و اثباتِ خلافِ آن باید گفت: عمل بر طبق آن مجزی است چون در صورت عمل به این اصول، حکایت از آن دارد که متعلق تکلیف، اعم از واقعی یا تعبّدی است.

به عنوان نمونه وقتی گفته می‌شود زنی دارای شوهر است، معنایش آن است که می‌تواند دارای شوهر واقعی باشد و نیز می‌تواند دارای شوهرِ حکمی و تعبّدی باشد به این معنا که اگر شوهر مفقود الاثری داشته باشد، آن زن تعبّداً به عنوان زنِ دارای همسر محسوب می‌شود.

نیز در مواردی که مجتهد از روی استصحاب فتوا داده، معلوم می‌شود که متعلق حکم اعم از واقعی و تعبّدی است. همچنین وقتی که مستند فتوا اصالة الحلیة یا اصالة الطهارة یا اصالة البرائة باشد، حکم همین است.

باید گفت - چنانچه قبلاً گذشت - حدیث «لا تعاد» در باب نماز - که محقق خراسانی قدس سره فرمودند، دلالت بر اجزاء دارد - صحیح و قابل پذیرش است و در واقع شارع در این موارد، نوعی بدل جعل نموده است.

به عنوان نمونه اگر کسی قرائت در نماز را فراموش کند، شارع نماز او را صحیح و مجزی می‌داند و این نماز را بدل از نمازی که دارای قرائت است، جعل کرده و پذیرفته است.

نیز در موضوع طهارت لباس و بدن که در نماز شرط ذکر و علمی است، حکم بر همین منوال است به نحوی که اگر او از روی جهل

با لباس نجس نماز بخواند و پس از نماز متوجه شود، شارع حکم به اجزاء نماز او می‌نماید.
لذا مشخص می‌شود که طهارت واقعی، شرط صحت نماز نیست بلکه طهارت علمی شرط آن است.

مسأله: قول به اجزاء در غیر نماز

پس از بیان مباحث گذشته، مسأله در آن است که آیا در بقیه اعمال - غیر از نماز - می‌توان قائل به اجزاء شد؟

دیدگاه محقق یزدی رحمته الله

ایشان در موارد وجود اختلاف بین نظر مجتهد متوقی و زنده که با مبنای فرض ما متحد است می‌فرمایند: نظر مجتهد متوقی در عبادات و عقود و ایقاعات گذشته مجزی است لکن در موارد جدید، لازم به اعمال نظر مجتهد زنده است.

محقق یزدی رحمته الله می‌فرمایند: إذا قلّد من یکتفی بالمرّة مثلاً فی التسیّحات الأربع و اکتفی بها أو قلّد من یکتفی فی التیمم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من یقول بوجوب التعدد لا یجب علیه إعادة الأعمال السابقة و کذا لو أوقع عقداً أو إیقاعاً بتقلید مجتهد یحکم بالصّحة ثمّ مات و قلّد من یقول بالبطلان یجوز له البناء علی الصّحة نعم فیما سیأتی یجب علیه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانی و أما إذا قلّد من یقول بطهارة شیء كالغسالة ثمّ مات و قلّد من یقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محکومة بالصّحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشیء و أما نفس ذلك الشیء إذا کان باقیا فلا یحکم بعد ذلك بطهارته و کذا فی الحلیة و

الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فهات المجتهد و قلّد من يقول بحرّمته فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع و إباحة الأكل و أما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.^۱

هرگاه از کسی تقلید کرد که مثلاً به یک دفعه در تسبیحات اربعه اکتفا نماید و عمل خود را بر آن مقررّ دارد یا از کسی تقلید کند که در تیمّم به یک ضربه اکتفا کند و سپس آن مجتهد وفات کرد و مقلّد او از مجتهدی که قائل به وجوب تعدّد است تقلید کرد، در این صورت بر مقلّد اعاده اعمال سابقه واجب نیست. نیز چنین است هرگاه واقع ساخت عقدي یا ایقاعی را به تقلید مجتهدی که حکم به صحّت آن می‌کرد پس آن مجتهد وفات کرد و مقلّد او از مجتهدی که حکم به بطلان می‌کند تقلید کرد، جایز است برای مقلّد که بنا را بر صحّت در آنچه واقع شده گذارد. بلی در آنچه که بعد می‌یابد واجب است به فتوای مجتهد دوم عمل کند و اما هرگاه از مجتهدی که قائل به طهارت در بعضی چیزها مثل غسله است تقلید کرد و بعد از فوت او از مجتهدی که قائل به نجاست است تقلید کرد، پس نمازها و اعمال سابقه او محکوم به صحّت است اگر چه با استعمال آن چیزی بوده که به فتوای مجتهد دوم نجس است. و اما چیزی که باقیمانده است محکوم به نجاست است و دیگر حکم به طهارت آن نمی‌شود. نیز چنین است در حلّیت و حرمت. پس هرگاه مجتهد نخست به جواز ذبح کردن به غیر آهن فتوی داد و پس از وفاتش مقلّد او از مجتهدی که این ذبح را حرام می‌دانست، تقلید کرد، پس اگر آن مذبوح را فروخته یا خورده است، بیع او محکوم به صحّت و اکل او محکوم به اباحه است و اگر موجود است، پس بیع و اکل

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۸، م ۵۳.

آن جایز نیست.

قابل ذکر است که ایشان در احکام وضعی قائل به اجزاء نیستند. بنابراین مسأله این است که دلیل ایشان مبنی بر اجزاء در عبادات و عقود و ایقاعات - که البته نزد فقهاء تلقی به قبول شده - چیست؟

ادله قول به اجزاء

(۱) عدم احراز بطلان اعمال سابقه

نخستین دلیل بر اثبات اجزاء آن است که اجتهاد جدید (دوم) کشف وجدانی از بطلان اعمال گذشته ندارد، بلکه پس از اجتهاد دوم امکان صحت اجتهاد نخست باقی است و ممکن است که همان حکم الله واقعی باشد. لذا هر چند اجتهاد نخست پس از اجتهاد دیگر ساقط است و لازم است که در مسائل جدید طبق اجتهاد جدید عمل نمود لکن نسبت به اعمال گذشته، علمی بر بطلانش احراز نمی‌شود. بنابراین همان‌طور که احتمال صحت اعمال گذشته وجود دارد نسبت به اعمال جدید نیز چنین است و البته احتمال بطلان هر دو وجود دارد. لذا از آنجایی که علم به بطلان وجود ندارد، باید گفت: اعمال گذشته بر اساس حجّت شرعی اتیان شده است که طبیعتاً حکم به اجزاء آن می‌گردد و نیازی به إعادة آنها نیست.

اشکال

اشکال بر بیان فوق آن است که زوال اجتهاد نخست بواسطه اجتهاد دوم، نشانگر آن است که هر عملی طبق آن - سابق یا لاحق - فاقد حجّیت بوده است. بنابراین لازم است که اعمال مذکور تدارک و اعاده گردند.

توضیح اینکه اجتهاد نخست اقوی از علم وجدانی و قطع نخواهد

بود و چنانچه مجتهد، علمِ وجدانی و قطع به حکمی داشته باشد و سپس به خطا بودنِ آن واقف شود به نحوی که علمِ وجدانیِ قبلِ زائل گردد - بواسطه کشف خلاف یا تبدل به شکّ ساری - نشانگر آن است که اعمال گذشته ناصحیح بوده، لذا نیازمندِ تدارک و اعاده است. به عبارت دیگر وقتی که حجّتِ قبلیِ زائل شده است به معنای آن است که اعمال گذشته که بر اساس آن اتیان شده، زائل گردیده است، لذا نیازمند اعاده است و نمی‌توان قائل به اجزاء آنها گردید. هر چند از آنجایی که مجتهد نهایت تلاش خود را نسبت به استنباط در اجتهادِ نخست به کار گرفته است، معذور است و البته این به معنای تصحیح اعمال سابقه نیست.

۲) ایجاد عسر و حرج نوعی و نزاع بنا بر قول به عدم اجزاء

صاحب فصول فصل معتقدند چنانچه با تبدل رأی مجتهد نیاز به تدارکِ اعمال گذشته - عبادات و عقود و ایقاعات - باشد، موجب عسر و حرج نوعی می‌گردد به نحوی که موجبِ اخلالِ نظامِ معیشت مردم و اختلاف و نزاع بین آنان می‌شود. لذا برای احتراز از آن، باید قائل به اجزاء گردید. البته ایشان نسبت به تکالیفِ وضعی قائل به عدم اجزاء می‌باشند.^۱

اشکال و پاسخ

محقق خراسانی فصل در اشکالی می‌فرماید: عسر و حرج نوعی در اینجا ملاک نیست، بلکه در مواردی رافع تکلیف است که دارای عسر و حرج شخصی باشد و نیز وجود اختلاف در عقود مثل معاملات با رجوع به قاضی قابل رفع است.

۱. فصول الغرویه (چاپ سنگی، ص ۴۰۹ به بعد)، ج ۲، ج ۴۴۰ به بعد.

لکن پاسخ آن است که مراد صاحب فصول قدس سره از این استدلال، ادعای علم به آن است. یعنی از آنجایی که می‌دانیم شریعت، سمحه و سهله است و آنچه که موجب فرار خلق از دین باشد در آن جعل نشده، لذا در صورت حکم به عدم اجزاء، موجب فرار خلق از دین می‌گردد که مطلوب شارع نیست.

به عنوان نمونه چنانچه در اعلمیت بین دو مجتهد تردیدی وجود داشته باشد، نظر برخی آن است که باید به احوط القولین عمل کرد و در صورتی که دو مجتهد دیگر بر طبق احتیاط فتوا داده باشند، بر مقلد لازم است که به احوط الاقوال اخذ کند. در اینجا موجب عسر و حرج در دین است و از طرفی نیز شخص عامی قادر به چنین کاری نیست، لذا در این فرض، حکم به تخییر در تقلید از محتمل الاعلمیه می‌شود.

بنابراین مراد صاحب فصول قدس سره آن است که، چون علم داریم به اینکه شارع چنین جعلی مشکلی در دین ندارد، بنابراین حکم به اجزاء می‌گردد. نیز این مطلب محقق خراسانی قدس سره که رفع اختلاف را ممکن می‌دانند نیز باعث عسر و حرج است.

بنابراین استدلال صاحب فصول قدس سره قابل پذیرش است و اشکال محقق خراسانی قدس سره ناتمام می‌باشد.

۳) سیره متشرعه

ادعا شده است که در این مسأله، سیره متشرعه قائم به اجزاء در عبادات و عقود و ایقاعات است.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته شده که سیره متشرعه از فتوای فقهاء حاصل شده و معلول آن است، لذا نمی‌تواند به عنوان دلیل محسوب شود. در پاسخ باید گفت: سخن برخلاف این مطلب است، چرا که سیره

متشرّعه معلول فتوای فقهاء نیست بلکه علت آن می‌باشد. به عنوان نمونه در مواردی که وظیفه کسی عمل بر طبق تقیه باشد، اعاده عمل پس از رفع تقیه لازم نیست و این در حالی است که عمل در هنگام تقیه، قطعاً خلاف واقع است. نیز کسی که با تیمّم نماز خوانده یا با رکوع و سجود اضطراری آن را اتیان کرده است، نیازی به اعاده پس از برطرف شدن اضطرار ندارد، با اینکه قطعاً خلاف حکم واقعی عمل نموده است. همچنین سیره متشرّعه نسبت به عقود و ایقاعات بر آن است که وقتی در زمان خودش محکوم به صحت باشد، تمام و صحیح است و نیاز به اعاده نخواهد بود. به عنوان نمونه چنانچه نکاحی در زمان کفر زوجین و طبق همان آئین منعقد شود و سپس آن دو مسلمان شوند، عقد نکاح قبلی صحیح است و نیاز به انعقاد نکاح جدید نیست، نیز در طلاق یا ارث همین حکم جاری است. بنابراین سیره متشرّعه دلالت بر اجزاء در عبادات و عقود و ایقاعات دارد و البته در احکام وضعی - چنانچه گذشت - اجزاء وجود ندارد.

۴) صحیحہ محمد بن مسلم

قابل ذکر است که شیخنا الاستاذ «أَمَّ ظَلَمَهُ» می‌فرمایند: در روایات نیز به اجزاء اشاره شده است که می‌توان به عنوان نمونه موثقه «محمد بن مسلم» را ذکر کرد که در آن آمده؛ «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرُونَنَ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ.^۱

محمد بن مسلم گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: چرا عدّه ای که گمان دروغ گفتن هم به آنها نمی‌رود، از فلان و بهمان کس، حدیثی از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روایت می‌کنند، ولی از شما، خلاف آن روایت به ما می‌رسد؟ فرمود: «حدیث نسخ می‌شود همان‌گونه که قرآن، نسخ می‌شود.»

ناگفته نماند که مراد از نسخ در اینجا معنای اصطلاحی آن نیست بلکه مراد معنای عرفی آن است، به این بیان که وقتی دلیلی عام تخصیص بخورد، یا اینکه مطلقى مورد تقیید قرار گیرد یا ظاهری با وجود قرینه تبدیل به ظاهر دیگر شود، نشانگر آن است که اعمال سابقه طبق مفاد قبل مجزی بوده و نیازی به اعاده ندارند.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۴، باب ۹، ابواب صفات القاضي.

فصل چهارم: احتیاط

قبلاً گذشت که اجتهاد، فی نفسه و به خودی خود واجبِ نفسی کفائی است و هدف از آن تحفظ بر احکام شرعی و جلوگیری از اندرآیس شرع می‌باشد.

مکلف می‌تواند در انجام اعمال شرعی خویش سه شیوه را در پیش گیرد. نخست اجتهاد کند، دوم تقلید نماید و سوم اینکه به احتیاط عمل کند.

تعریف احتیاط

«احتیاط» در لغت به معنای دوراندیشی، پیش‌بینی و مواظبت از وقوع در مشکل است. در اصطلاح اصولیان نیز احتیاط به همین معنی است. یعنی انجام احتمالات، به منظور پرهیز از مخالفت با واقع و گرفتار شدن به عواقب ناگوار آن.

قبل از ورود در بحث چند مطلب قابل ذکر است که در زیر می‌آید.

مطلب نخست

آیا اجتهاد و تقلید و احتیاط در عرض یکدیگرند به نحوی که

مکلف می‌تواند هر کدام را خواست اختیار نماید، یا آنکه آنها در طول یکدیگرند و در صورت عدم تمکن از اجتهاد و سپس تقلید، می‌تواند به احتیاط عمل کند؟

نیز آیا کسی که متمکن از اجتهاد یا تقلید است، می‌تواند آن را رها کرده و به احتیاط عمل نماید؟

باید گفت: عمل به احتیاط اشکالی ندارد و البته در این صورت امثال اجمالی برای مکلف حاصل شده است که جایز می‌باشد. چرا که مکلف، بین امثال تفصیلی و اجمالی مخیر است.

مطلب دوم

آیا کسی که متمکن از احتیاط است، می‌تواند بر طبق تقلید یا اجتهاد عمل کند؟ نیز آیا آن دو - تقلید و اجتهاد - در عرض احتیاطند یا آنکه عمل بر طبق اجتهاد یا تقلید در فرض عجز از احتیاط است و آن دو - اجتهاد و تقلید - در طول احتیاط می‌باشند؟

برخی احتمال داده‌اند که احتیاط به معنای اتیان به همه محتملات است، لذا با عمل به آن، قطع به امثال تکلیف پیدا می‌شود. برخی دیگر احتمال داده‌اند که احتیاط، مقدم بر اجتهاد و تقلید است، چرا که در آن، قطع به امثال وجود دارد، بنابراین مقدم است و اجتهاد و تقلید موجب جزم به امثال تکلیف واقعی نمی‌شود و غایت آن ظن به امثال تکلیف واقعی است. لذا گفته‌اند عقلاً امثال قطعی مقدم بر امثال ظنی است، هر چند که امثال قطعی، اجمالی بوده و امثال ظنی، تفصیلی باشد.

به عنوان نمونه مکلف در ظهر روز جمعه، ابتدا نماز جمعه می‌خواند و سپس نماز ظهر را بجا می‌آورد که در این صورت بر اساس احتیاط عمل کرده است لکن هنگام اتیان نماز ظهر یا نماز جمعه،

نمی‌تواند نیت و جوب داشته باشد، چرا که تکلیف در اینجا مجمل بین آن دو است. لذا چنانچه در این مسأله اجتهاد یا تقلید کرد و به یکی از آنها - ظهر یا جمعه - رسید و همان را عمل کرد، امثال او از نوع تفصیلی محسوب می‌شود. بنابراین عمل به احتیاط، امثال قطعی اجمالی را در پی دارد و عمل به اجتهاد و تقلید، امثال ظنی تفصیلی را نتیجه می‌دهد، لذا عمل به احتیاط مقدم بر اجتهاد یا تقلید است.

اشکال

باید گفت: مطلب مذکور قابل قابل پذیرش نیست، چون شارع پس از آنکه امارات ظنی را - بوسیله دلیل اعتباری که بر آن اقامه نموده است - نازل منزله علم کرده، آنگاه دیگر عقل تفاوتی بین امثال قطعی وجدانی به فراغ - با اتیان به همه احتمالات - و امثال قطعی تعبّدی - به آنچه که حجت بر آن قائم شده - نمی‌گذارد و البته این در مواردی است که احتیاط، جایز و مأمور به باشد ولی اگر احتیاط شرعاً مبعوض شد - وقتی که موجب اختلال به نظام معاش گردد - یا مأمور به نباشد - وقتی عسر و حرج به وجود آید - اشکالی در عدم کفایت عمل به احتیاط برای امثال یا عدم وجوب اختیار احتیاط نیست.

مطلب سوم

آیا اجتهاد بر تقلید تقدم دارد یا آنکه آن دو در عرض یکدیگرند؟ شبهه ای در این مطلب که بر مکلفین تحصیل ملکه اجتهاد واجب عینی نبوده و آن واجبی کفایی است، وجود ندارد. بنابراین مکلف می‌تواند تقلید نماید و دلیل نخستش مقتضای اطلاق ادله تقلید و دلیل دیگر اقامه سیره عقلانی - رجوع جاهل به عالم - حتی اگر متمکن از تحصیل علم باشد، بر آن است. بنابراین

تحصیل اجتهاد و تقلید در عرض یکدیگرند.

سؤال دیگر آن است که اگر کسی دارای ملکهٔ اجتهاد است ولی متصدی آن نشده و آن را به فعلیت نرسانده است، می‌تواند از دیگران تقلید کند؟

ظاهر آن است که تقلید از غیر برای چنین مجتهدی جایز نیست چراکه نظر مجتهدان در حقّ او اعتبار ندارد مگر آنکه از قول مجتهد پی ببرد که در مقام و فرض یک مسأله نصّ معتبر دال بر حکم وجود دارد که در واقع به اخبار او عمل کرده نه اینکه از او تقلید نموده باشد.

به عنوان نمونه وقتی که مجتهدی در مورد مکان احرام به او خبر دهد که نصّ معتبر وجود دارد بر اینکه می‌توان در تمام شهر مکهٔ محرم شد یا در مورد طواف به او خبر دهد که در موثقهٔ اسحاق بن عمار آمده که طواف پشت مقام ابراهیم علیه السلام در صورتی که جمعیت متصل به کعبه باشد جایز است، در اینجا او به اخبار مجتهد دیگر عمل کرده نه اینکه از او تقلید نموده باشد.

ناگفته نماند که دلیل حجّیت تقلید از مجتهد، سیرهٔ عُقلاء است که از موارد ادلّهٔ لُبّیه محسوب می‌شود - که اصطلاحاً لسان ندارند - و به قدر متیقّن در آن - یعنی تقلید عامی از مجتهد - اخذ می‌گردد و تقلید مجتهد از مجتهد دیگر را در بر نمی‌گیرد.

مطلب دیگر آن است که اگر مجتهدی در مسأله‌ای دارای اجتهاد فعلی نباشد، می‌تواند به احتیاط عمل کند.

احتیاط گاهی در معاملات - آنچه نیاز به قصد ندارد - و گاهی در عبادات جاری می‌شود.

گفتار نخست: احتیاط در معاملات

هیچ خلاف و شبهه‌ای در جواز احتیاط در باب معاملات - بالمعنی الأعم - وجود ندارد بلکه نیکو و پسندیده نیز شمرده شده است. به عنوان نمونه اگر چیزی متنجس شده و ندانیم بوسیله بول نجس گردیده - که در تطهیرش نیاز به دو مرتبه شستن با آب قلیل دارد - یا آنکه بوسیله غیر بول نجس گردیده - که در تطهیرش یک مرتبه شستن با آب قلیل کفایت می‌کند - در اینصورت چنانچه دو مرتبه با آب قلیل شسته و تطهیر شود، جانب احتیاط رعایت شده است. عمل به احتیاط حتی با وجود تمکن تفصیلی از تکلیف - مثل ذوالید بودن یا اقامه بینه - هم امری جایز شمرده شده است. ظاهراً در معاملات بالمعنی الأخص - یعنی عقود و ایقاعات - نیز احتیاط به عنوان امری حسن و پسندیده محسوب می‌شود. برای نمونه اگر امکان عقد نکاح بر پایه هر کدام از صیغه‌های «زَوْجْتُ» یا «أَنْكَحْتُ» یا «مَتَّعْتُ» قابل انعقاد باشد، طریق احتیاط به صورت جمع بر اساس هر سه مورد مذکور خواهد بود. نمونه دیگر اینکه اگر امکان وقوع طلاق بر هر کدام از دو جمله فعلیه «طَلَّقْتُكَ» و جمله اسمیه «زَوْجَتِي فَلَانَهُ هِيَ طَالِقٌ» وجود داشته باشد، طریق احتیاط در آن است که طلاق بوسیله هر دو جمله إنشاء گردد.

اشکال و پاسخ

برخی معتقدند در موارد معاملات بالمعنی الأخص نمی‌توان قائل به احتیاط شد، چرا که چنین کاری با معنای احتیاط در تنافی می‌باشد. به عبارت دیگر کسی که می‌خواهد صیغه‌ای را إنشاء کند، باید جزم به ایجادش داشته باشد و حال آنکه إنشاء جزمی با احتیاط منافات

دارد.

به عنوان نمونه چنانچه کسی با صیغه «زَوَّجْتُ» عقد نکاحی را ایجاد کند، جزم به آن دارد ولی معنای عمل به احتیاط آن است که در ایجاد آن بوسیله صیغه مذکور شک داشته است - که آیا صحیح است یا نه؟ - لذا تنافی صورت گرفته و همچنین در صیغه طلاق نیز همین تنافی وجود دارد.

باید گفت: اشکال مذکور وارد و قابل پذیرش نیست و مردود می‌باشد، چرا که آنچه در صیغه إنشاء وجود دارد، تردید و شک در آن نیست لکن تردید در آن است که آیا بوسیله صیغه مذکور مُنشأ - آنچه قرار است در واقع ایجاد گردد - در خارج هم محقق گردیده یا نه؟ به عبارت دیگر شک در آن است که مثلاً آیا بوسیله صیغه «زَوَّجْتُ» در خارج هم نکاح محقق شده یا نه؟ یا بوسیله صیغه «طَلَّقْتُكَ» در خارج هم طلاق حاصل شده یا نه؟ لذا بوسیله صیغه دیگری آنرا - إنشاء عقد یا طلاق - تکرار می‌کند، حال آنکه در واقع بوسیله نخستین صیغه، مُنشأ محقق گردیده است. از طرفی نیز آنچه موجب ابطال انشاء می‌باشد، تردید در اصل آن است.

به عنوان نمونه اگر کسی بگوید: این دخترم یا آن دخترم را به ازدواج درآوردم. یا بگوید: یکی از زنانم را طلاق دادم. یا بگوید: بَعْتُكَ دَارِي إِنْ كَانَ الْيَوْمَ، يَوْمَ الْجُمُعَةِ، در این صورت در اصل انشاء تردید و شک وجود دارد که مبطل عقد یا ایقاع است.

قابل ذکر است که اگر شارع انشائی را امضاء کند، مُنشأ بوجود می‌آید و در غیر این صورت خیر. نیز در امور تکوینی، قانون مذکور جاری نیست چرا که در امور تکوینی «وجود» و «ایجاد» قابل انفکاک

نمی‌باشند.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که عمل به احتیاط در معاملات - بالمعنی الأعم، مثل تطهیر و تنجیس؛ و بالمعنی الأخص، مثل عقود و ایقاعات - اشکالی ندارد، بلکه حسن و پسندیده نیز شمرده شده است.

گفتار دوم: احتیاط در عبادات

احتیاط در عبادات، شامل دو قسم زیر است:

(۱) عدم استلزام تکرار عمل

نظر صحیح آن است که احتیاط در عبادات همانند احتیاط در معاملات، حتی با تمکن از امثالِ تفصیلی و تحصیلِ علم به مأمور به نیز جایز است.

به عنوان نمونه چنانچه شک وجود داشته باشد که دعا هنگام رؤیت هلال واجب است یا نه، با اینکه می‌تواند - اگر مجتهد است، به مصادر رجوع کند و اگر مقلد است، تقلید نماید - علمِ تفصیلی پیدا کند، با این حال از باب احتیاط، اتیان به دعا می‌کند تا در صورت واجب بودن آن، امثالِ امر صورت گرفته باشد. همچنین در قرائت یک سوره کامل پس از حمد، طریقی مذکور و عمل به احتیاط جایز بوده و امثالِ اجمالی صورت پذیرفته است.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: از آنجایی که عمل به احتیاط، امثالی اجمالی می‌باشد در حالی که مکلف قادر بر امثالِ تفصیلی است، امکان احتیاط وجود ندارد. چرا که امثالِ تفصیلی در طول امثالِ اجمالی قرار دارد و با وجود آن نوبت به امثالِ اجمالی نمی‌رسد، لذا قصد وجه و تمییز از او متمشی نمی‌شود.

قابل ذکر است که بیشترین مستشکلان در این مسأله متکلمین هستند چرا که آنان مدعی‌اند که عقل در اتیانِ مأمور به بر قصد وجه و تمییز آن از غیر، مستقل است.

به عبارت دیگر عقل مستقل است و دلالت دارد که باید مأمور به

با قصد وجه و تمییز حاصل شود و از آنجایی که هنگام عمل به احتیاط چنین قصدی حاصل نمی‌شود، لذا دارای حُسن نخواهد بود، بنابراین احتیاط جایز نیست.

باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که دو پاسخ زیر برای آن وجود دارد.

الف) عدم دلیل بر قصد وجه و تمییز

نخست اینکه، اعتبارِ قصد وجه و تمییز در عبادات و واجبات نیاز به دلیل دارد، در حالی که دلیل در اینجا مفقود است و هر چند چنین چیزی مورد ابتلای مکلفین است، حتی در روایات اشاره‌ای به آن نشده است، بنابراین در صورت شک بر لزوم قصد وجه و تمییز، اصل برائت جاری شده و وجوب آنرا نفی می‌کند.

ب) اختصاص قصد وجه به واجبات نفسی

در صورتی که اعتبارِ قصد وجه و تمییز را بپذیریم، آن در واجباتِ نفسی - مثل نماز - ثابت است لکن در واجباتِ ضمیمه‌ای - مثل قرائت و رکوع و سجود - هیچ کس قائل به وجوب آن نشده است.

دیدگاه محقق نائینی رحمته‌الله

ایشان اشکالی را در این مسأله مطرح نموده و قائلند که در مواردی که اصل امر مولا در محل تردید است، نمی‌توان به انگیزه و داعی بر وجود امر، به احتیاط عمل کرد و آنرا به قصدِ قربت اتیان نمود و اصلاً این قصد بوسیلهٔ عمل به احتیاط متمشی نمی‌شود.

به عبارت دیگر ایشان امثالِ تفصیلی را در طولِ امثالِ اجمالی دانسته‌اند، لذا در مواردی که شک در وجود امر باشد، عمل به احتیاط لغو خواهد بود چرا که قصد قربت در آن وجود ندارد.

ایشان در ادامه می‌فرماید: در صورت شک در اینکه آیا با وجود امثالِ تفصیلی می‌توان به امثالِ اجمالی عمل کرد - به نحوی که بازگشتش به آن است که آیا اتیان به عبادات بدون تعیینِ امر، ممکن است یا نه؟ - باید گفت: در باب کیفیت اطاعت و امثال، آنچه جاری می‌شود صرفاً اصالة الاشتغال است، لذا در صورت احراز امر مولا می‌توان قائل به امثال شد و در نتیجه در مورد عباداتی که مستلزم تکرار نباشد و امکان امثالِ تفصیلی وجود داشته باشد، نوبت به امثالِ اجمالی - که از طریق احتیاط حاصل می‌شود - نمی‌رسد و جایز نخواهد بود.^۱

اشکال

باید گفت: بیان ایشان قابل پذیرش نیست چرا که هیچ شکی در اینکه امثالِ تفصیلی و اجمالی در عرض یکدیگرند، وجود ندارد و در واقع امثال بر دو نوع می‌باشد و هر دو در عرض همدیگر هستند. امثال به داعی و انگیزهٔ صدور و وجود امر نیز در مواردی، یک امثالِ اجمالی محسوب می‌شود و عرف هم فاعلِ آنرا مطیع - نه عاصی - می‌شمارد.

از طرفی این مطلب که فرمودند: «در مقام اصالة الاشتغال جاری می‌شود» صحیح نیست بلکه اینجا جایگاه جریانِ اصل برائت می‌باشد چرا که مسأله در دوران امر بین تعیین و تخییر است. از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که در باب عبادات چنانچه عمل به احتیاط موجب تکرار آن نشود، امری جایز محسوب می‌شود و اشکالی ندارد.

۱. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۶ به بعد.

۲) استلزام تکرار عمل

گذشت که قول صحیح آن است که احتیاط در عبادات همانند احتیاط در معاملات حتی با تمکن از امثالِ تفصیلی نیز جایز است. باید گفت: عمل به احتیاط در مورد عباداتی که مستلزم تکرار است نیز اشکالی ندارد.

به عنوان نمونه چنانچه مکلف نسبت به عملی واجب مثل نماز، مردّد بین قصر و اتمام یا ظهر و جمعه باشد، حتی در صورتی که می‌تواند علم تفصیلی پیدا کند و از تردید خارج شود، نیز می‌تواند به احتیاط عمل کرده و هر دو را اتیان کند. برخی از اشکالات مطروحه در این موضوع به همراه پاسخشان به شرح زیر می‌باشد.

اشکال نخست: عدم قصد وجه

بعضی گفته‌اند: عمل به احتیاط در فرضِ مذکور موجب می‌شود که قصدِ وجه - که در عبادات واجب است - از مکلف فوت شود، چرا که نمی‌داند در کدام یک از دو عمل می‌تواند قصد وجه داشته باشد.

پاسخ

اشکال مذکور چنانچه قبلاً نیز گذشت قابل پذیرش نیست چرا که اولاً دلیلی بر اعتبار و لزوم قصد وجه در روایات و نصوص ذکر نشده است و ثانیاً در ما نحن فیه امکانِ قصد وجه وجود دارد، چرا که مکلف عمل را به داعی و انگیزه امرِ وجوبی در هر دو عمل، اتیان کرده است و آنچه مورد تردید مکلف قرار می‌گیرد مأتیّ به است به نحوی که نمی‌داند امرِ وجوبی به کدام یک از دو عمل تعلق گرفته است.

اشکال دوم: عدم قصد تمییز

بعضی گفته‌اند: عمل به احتیاط در فرض مذکور موجب می‌شود که قصد تمییز - که در عبادات واجب است - از مکلف فوت شود چرا که نمی‌داند در کدام یک از دو عمل می‌تواند قصد تمییز داشته باشد.

پاسخ

اشکال مذکور چنانچه قبلاً گذشت قابل پذیرش نیست چرا که دلیلی بر اعتبار و لزوم قصد تمییز در روایات و نصوص ذکر نشده است، بنابراین عمل به احتیاط هیچ اشکالی ندارد.

اشکال سوم: تنافی با جزم در نیت

بعضی گفته‌اند: عمل به احتیاط در فرض مذکور موجب می‌شود که مکلف نتواند نسبت به نیت خود جزم و قطع داشته باشد چرا که نمی‌تواند تشخیص دهد که آیا عمل نخست یا عمل دیگر بر وی واجب باشد.

پاسخ

باید گفت: هر چند اشکال وارد است و عمل به احتیاط با قطع به نیت در تنافی است، لکن چنین اشکالی در عبادات وارد نیست چرا که در آنها جزم به نیت هیچ اعتباری ندارد و دلیلی بر آن اقامه نشده است.

اشکال چهارم: عدم صحت عمل با تمکن از علم تفصیلی

محقق نائینی رحمته الله علیه می‌فرمایند: و اما الاحتیاط فی العبادۃ فیما یحتاج الی التکرار کما إذا علم المکلف بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة یوم الجمعة فلا إشکال فی حسنه مع عدم التمکن من الامتثال التفصیلی (و اما مع التمکن

منه فالحق عدم جوازه.^۱

ایشان معتقدند که علم تفصیلی و اجمالی در طول یکدیگرند و در صورت عدم تمکن از علم تفصیلی و امثال عمل طبق آن، نوبت به عمل به علم اجمالی می‌رسد، حال آنکه در ما نحن فیه امکان تمکن از علم تفصیلی وجود دارد، بنابراین عمل به احتیاط جایز نخواهد بود.

پاسخ

اشکال مذکور نیز - چنانچه گذشت - وارد نیست چرا که ما نمی‌پذیریم که امثال تفصیلی و اجمالی در طول یکدیگر باشند بلکه آن دو در عرض همدیگرند و عمل بر طبق هر کدام باشد، به عنوان امثال محسوب می‌شود.

پاسخ دیگر

پاسخ دیگر آن است که در فرض مسأله اشکال مذکور جایی ندارد و قابل طرح نیست، چرا که مکلف در مأمور به دچار تردید است، لذا عمل به احتیاط اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر از آنجایی که مکلف نمی‌تواند واجب را بر مأتی به خویش تطبیق نماید و به عنوان نمونه نمی‌داند که آیا نماز قصر بر او واجب است یا تمام، لذا با عمل به احتیاط در واقع طبق علم اجمالی خود امثال نموده است که اشکالی ندارد.

اشکال پنجم: عبث و لعب نسبت به امر مولا

بعضی گفته‌اند: در صورتی که امثال تفصیلی وجود داشته باشد ولی مکلف با عمل به احتیاط عبادت را تکرار کند، در واقع کاری عبث و

۱. اجود التقريرات، ج ۳، ص ۷۹ (ج ۲، ص ۴۴).

بی فایده مرتکب شده و نیز امر مولا را به بازیچه گرفته است. به عنوان نمونه اگر نمازگزاری هنگام وجود شک در قصر و اتمام نماز و نیز شک در قبله و نیز شک در طهارتِ دو لباسی که همراه دارد و نیز شک در طهارتِ دو موضع سجده، بتواند شکوک خود را بر اساس علم تفصیلی زائل کند و نماز خویش را به نحو درست و بر اساس علم تفصیلی اتیان کند لکن از فحوصی دلیل سر باز زند، در اینصورت بر او لازم است که نماز خویش را به تعداد سی و دو مرتبه اتیان کند که چنین کاری بیهوده و نوعی بازیچه قرار دادنِ امر مولا محسوب می‌شود، لذا عمل به احتیاط در فرض مذکور جایز نیست.

پاسخ

باید گفت: اشکال بالا وارد نیست چرا که اگر غرضی عقلائی بر احتیاط وجود داشته باشد، عمل بر طبق آن هیچ اشکالی ندارد و عبث محسوب نمی‌شود و مستلزم لعب نسبت به امر مولا نخواهد بود بلکه مکلف صرفاً خود را به مشقت انداخته است.

بنابراین در مواردی که در عمل به علم اجمالی وجهی عقلائی نهفته باشد و فایده ای بر آن مترتب گردد - که بر هر کدام از مجتهد و مقلد این وجه یکسان است - عبث بوجود نیامده و مستلزم لعب نسبت به امر مولا نیز نخواهد بود و از طرفی عرفاً چنین کسی مورد مدح قرار می‌گیرد.

به عنوان نمونه اگر مولا به عبد خود امر کرد که برایش یک لیوان چایی بیاورد و عبد چندین لیوان از انواع چایی به این انگیزه که ممکن است یکی از آنها مورد نظر و طبع مولا باشد، تهیه کند - هر چند می‌توانست از مولا کیفیت آنرا بپرسد - از نظر عرف ممدوح شمرده می‌شود.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که مکلف - مجتهد یا مقلد - می‌تواند طریق اجتهاد یا تقلید را ترک کند و به جهت غرض عقلانی یا فائده‌ای به احتیاط عمل نماید، هر چند که مستلزم تکرار باشد و چنین کاری عبث نیست و بازیچه قراردادن امر مولا نیز محسوب نمی‌شود. بنابراین عمل به احتیاط در معاملات و عبادات مطلقاً جایز است.

فروع

محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ می‌فرمایند: فی مسألة جواز الاحتیاط یلزم أن یکون مجتهداً أو مقلداً لأنَّ المسألة خلافية.^۱

در مسأله جواز احتیاط لازم است که مکلف، مجتهد باشد یا تقلید نماید. چرا که آن از مسائل خلافی محسوب می‌شود، لکن در مسائل قطعی مانند وجوب نماز یا تعداد رکعات نماز یا روزه ماه مبارک رمضان، عمل به احتیاط - بدون اجتهاد یا تقلید - بلا اشکال است. لذا برای استناد احتیاط نیاز به تحصیل علم برای مشروعیت یا جواز آن است و سر و راز آن نیز چنین است که اگر مکلف در این موارد طبق تقلید یا اجتهاد عمل نکند - کسی که قائل به جواز احتیاط است - و احتمال عدم جواز احتیاط را نیز بدهد، از عقاب و مجازات ایمن نیست. نیز از آنجایی که عقل به دفع ضرر محتمل حکم می‌کند، بنابراین ایمنی بر دفع آن زمانی صدق می‌کند که این احتیاط، مستند به تقلید یا اجتهاد گردد.

ایشان در مسأله‌ای دیگر چنین می‌فرمایند: الأقوی جواز العمل بالاحتیاط مجتهداً کان أو لا لکن یجب أن یکون عارفاً بکیفیه الاحتیاط

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

بالاجتهاد أو بالتقليد.^۱

بر کسی که می‌خواهد احتیاط کند واجب است که به کیفیت آن عالم باشد. به عبارت دیگر از شرایط عمل به احتیاط، علم به موارد آن است که البته از راه اجتهاد یا تقلید حاصل می‌شود چون ممکن است فرض مورد احتیاط شخص، خارج از احتیاط باشد و احتمال ضرر نیز وجود دارد و ایمن از آنچه موجب عقاب و مجازات است نخواهد بود، لذا برای دفع ضرر لازم است که اجتهاد یا تقلید نماید.

به عنوان نمونه اگر آبی قلیل متنجس گردد، عمل به احتیاط در اینجا - طبق نظر مشهور - به این صورت است که مکلف از آن اجتناب نماید و برای رفع حدث استفاده نکند. حال اگر این آب با لباس ملاقات کرد، طبیعتاً طبق احتیاط باید از نمازگزاردن در آن اجتناب نماید. در فرضی که نمازگزار لباس دیگری نداشته باشد، احتیاط آن است که دو نماز به جای آورد به نحوی که یکی از آن دو را با لباس نجس و دیگری را به صورت عریان اتیان کند. حال در فرضی که وقت تنگ باشد و محل قابلیت احتیاط نداشته باشد، لازم است امثال تفصیلی نماید، به این معنا که باید اجتهاد یا تقلید نماید و از این روش علم حاصل کند تا متوجه شود کدام یک از دو نماز بر او متعین شده است.

نمونه دیگر اینکه اگر مکلف برای طهارت خویش صرفاً آب قلیلی که با متنجس ملاقات کرده و باید از آن احتیاط کرد در اختیار دارد، آیا احتیاط به این است که جمع بین وضو و تیمم نماید؟ قطعاً چنین نیست چون در صورت نجس بودن آب، هنگام طهارت و وضو اعضای او هم نجس می‌شود که مانع از صحت نماز است، لذا در چنین مواردی باید امثال تفصیلی حاصل کند که راهش اجتهاد یا تقلید است، چون

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳.

امکان احتیاط در آن وجود ندارد.

حاصل آنکه مکلف در معرفتِ موارد احتیاط و کیفیت آن ناچار از آن است که مجتهد باشد یا راه تقلید را در پیش گیرد.

محقق یزدی قدس سره در مسأله دیگری می‌فرمایند: قد یکون الاحتیاط فی الفعل كما إذا احتمل کون الفعل واجبا و كان قاطعا بعدم حرمة و قد یکون فی الترك كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعا بعدم وجوبه و قد یکون فی الجمع بین أمرین مع التکرار كما إذا لم یعلم أن وظیفته القصر أو التمام.^۱

گاهی احتیاط در اتیان فعل است، مثل آنکه وجوب آن فعل را احتمال بدهد و به عدم حرمت آن قطع نیز داشته باشد. گاهی احتیاط در ترک فعل است و آن در وقتی است که حرمت آن فعل را احتمال بدهد و به عدم وجوب آن قاطع باشد. مثل شرب توتون چون در عصر رسالت و امامت، چیزی به این عنوان وجود نداشته است. گاهی احتیاط در جمع بین دو امر است با تکرار، مثل آنکه نمی‌داند وظیفه‌اش قصر است یا تمام.

گاهی در عمل به احتیاط لازم است که آنرا تکرار کند. مثل اینکه در نماز ظهر جمعه نمی‌داند که آیا قرائت آن به صورت جهر است یا اخفات؟ در اینجا احتیاط به این صورت است که در نماز دو قرائت داشته باشد؛ یکی به صورت جهر و دیگری به اخفات، به نحوی که نخستین قرائت، جزء نماز است و قرائت دیگر به عنوان قرائت قرآن محسوب شود که در نماز جایز است و اشکالی ندارد. البته به نظر ما در فرض مسأله مستحب است که قرائت به جهر صورت گیرد. برخی از فقهاء به جواز

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴.

قرائتِ جهری فتوا داده‌اند.

در مواردی احتیاط در ترک فعل است، مثل اینکه علم به حرمت یکی از دو فعل داشته باشد. به عنوان نمونه کسی که نمی‌داند کدام یک از دو دختر، خواهر رضاعی اوست احتیاط در آن است که از نکاح هر دو اجتناب کند.

در مواردی نیز احتیاط به جمع نمودن بین اتیان یکی از دو فعل و ترکِ دیگری است، مثل اینکه علمِ اجمالی به وجوب فعلِ اوّل یا حرمت فعلِ دوم دارد که در اینصورت احتیاط آن است که اوّلی را اتیان و دومی را ترک کند.

فصل پنجم: تقلید

گفتار نخست: تعریف تقلید

تعریف لغوی

«تقلید» در لغت به معنای گردنبنند به گردن انداختن است. در لسان العرب گوید: و قد قَلَّدَهُ قِلَاداً وَ تَقَلَّدَهَا؛ و منه التَّقْلِيدُ فِي الدِّينِ وَ تَقْلِيدُ الْوَلَاةِ الْأَعْمَالِ... وَ قَلَّدَهُ الْأَمْرَ: أَلْزَمَهُ إِيَّاهُ، وَ هُوَ مَثَلٌ بِذَلِكَ. وَ تَقَلَّدَ الْأَمْرَ: احْتَمَلَهُ.^۱ یعنی آن کار را خود بر عهده گرفت، احتمال آن کار را داد.

تعاریف اصطلاحی

تعریف نخست: تعلّم قول غیر

محقق خراسانی رحمته الله در تعریف تقلید می‌فرماید: و هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو لالتزام به في الاعتقاديّات تعبدًا،

۱. لسان العرب؛ ج ۳، ص ۳۶۷.

بلا مطالبة دليلٍ عَلَيَّ رَأْيِهِ.^۱ تقلید عبارت از تعلّم قول و رأی غیر است به گونه‌ای که انگیزه و داعی بر آن، عمل به احکام شرعی فرعی و التزام قلبی نسبت به اعتقادات باشد. لذا اگر نظر و قول غیر بدون مطابقت دلیلی و از روی تعبد تعلّم شود، تقلید گفته می‌شود.

تعریف دوم: التزام به قول غیر

محقق یزدی قدس سره در تعریف تقلید می‌فرمایند: التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و إن لم يعمل بعد بل و لو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته و التزم بالعمل بما فيها كفى في تحقّق التقلید.^۲

تقلید ملتزم شدن و عقد قلب نمودن بر عمل کردن به قول مجتهد معین است و اگر چه پس از آن عمل نکند بلکه اگر چه اخذ فتوی هم نکند. پس کافی است در تحقّق تقلید اینکه رساله مجتهد را بگیرد و به عمل کردن به آنچه در آن است ملتزم شود.

یعنی تقلید عبارت از نفس التزام عملی بر قول غیر می‌باشد هر چند که در عمل چنین چیزی محقق نشود.

تعریف سوم: عمل به قول غیر

برخی دیگر در تعریف تقلید گفته‌اند که آن عبارت است از یادگیری نظر غیر و عمل بر طبق آن، به معنای آنکه عمل مستند به قول و رأی غیر گردد.^۳

۱. کفایه الاصول، ج ۳، ص ۳۷۰.

۲. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴، م ۶.

۳. المعالم، ص ۲۴۲؛ الإحکام (آمدی)، ج ۴، ص ۴۴۵.

گفتار دوم: ادله تقلید

ادله تقلید بر دو قسم عقلی و شرعی است:

دلیل عقلی

مکلف نسبت به احکام مورد ابتلای خود می‌تواند و مخیر است که یکی از سه راه اجتهاد، تقلید یا احتیاط را در پیش گیرد. چراکه عقل حکم می‌کند به اینکه وظیفه او اطاعت و موافقت با حکم الهی است و این وظیفه گاهی بالوجدان امتثال می‌شود که از طریق احتیاط حاصل می‌گردد و گاهی بالاعتبار امتثال می‌شود که عبارت از اعتماد بر حجت فعلیه است و مکلف دلیل و مستندی بر آن دارد. امتثال از روی اعتبار و حجت فعلیه برای مجتهد، عبارت از استنباط او از مدارک احکام و برای مقلد، عبارت از قول و نظر و فتوای مجتهد است.

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: *يجب على كل مكلف في عباداته و معاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً*.^۱ بر هر مکلفی واجب است که در عبادات و معاملات خود به اجتهاد عمل نماید و یا تقلید کند و یا به احتیاط عمل نماید.

باید گفت: مراد ایشان از وجوب در اینجا، وجوب عقلی است چراکه عقل در باب اطاعت و عصیان حاکم است و اوست که حکم می‌کند بر اینکه لازم است مکلف ایمنی از عقاب پیدا نماید. لذا چنین چیزی به یکی از طرق اجتهاد یا تقلید یا احتیاط حاصل می‌شود.

بنابراین نظر محقق خراسانی قدس سره در تعریف تقلید عقلی ناتمام است چرا که ممکن است انگیزه از تعلّم و یادگیری احکام، تعلیم و آموزش به

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳، م ۱.

دیگری باشد.

از طرف دیگر نیز حکم عقل با تعریف ایشان سازگار نیست، چرا که ممکن است یک عمل، بدون تقلید و به امید آنکه فتوای مجتهد طبق آن است، صورت پذیرفته باشد یا حتی بدون امید به اینکه فتوای مجتهد طبق آن است انجام گرفته، لکن پس از عمل متوجه شود که عمل او صحیح بوده است. لذا هنگام عمل - چون بدون تقلید انجام شده - ایمنی از عقاب وجود نداشته لکن پس از عمل که متوجه صحت آن شده، ایمنی از عقاب حاصل شده است.

بنابراین لازم نیست که حتماً تقلید پیش از عمل حاصل شود. [چنانچه محقق خراسانی ره بر آنند، چرا که تعلم، قبل از عمل قرار دارد.]

حاصل آنکه استشهاد محقق خراسانی ره به اینکه تقلید عبارت از تعلم وظیفه برای عمل باشد - نه نفس عمل به قول غیر - ناتمام است چون عملی که بدون تقلید انجام شده و اتفاقاً مصادف با فتوا گردیده، باید باطل محسوب شود در حالی که می‌بینیم این عمل صحیح است و عقل به ایمنی از عقاب و مجازات حکم می‌کند.

دلیل شرعی

از برخی ادله و خطابات شرعی چنین بدست می‌آید که آنها دلالت بر وجوب تعلم احکام و تکالیف دارند و حداقل نسبت به احکام مورد ابتلاء یا آنچه احتمال ابتلاء در آن می‌رود، چنین است. البته وجوب در اینجا از نوع طریقی است، به معنای اینکه غرض از وجوب تعلم، اسقاط عذرت جهل به تکلیف است. چنانچه در معتبره مسعدة بن زیاد آمده است؛ ابن قولویه عن محمد الحمیری عن ابيه عن هارون عن

ابن زیاد قال: سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^۱ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِهَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمُهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.^۲

مسعدة بن زیاد گوید: از امام باقر عليه السلام شنیدم که از تفسیر این آیه مبارکه از ایشان پرسش شد: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ فرمود: خدای متعال روز قیامت به بنده می گوید: آیا دانشمند بودی؟ اگر گفت بلی، به او می گوید: چرا به علمت عمل نکردی؟ و اگر گوید من جاهل بودم، به او گوید: چرا علم نیاموختی تا عمل کنی؟ پس با او دشمنی و بر او غلبه می کند و این حجت بالغه است.

بنابراین ادله مذکور بر مدعا دلالت داشته و ثابتند، به انضمام روایات وارده در ارجاع ائمه عليهم السلام مردم را به روایت حدیث و فقهی اصحاب، چنانچه به عنوان نمونه شیخ حررررر در وسائل در مورد «ابان بن تغلب» گفته است؛ ابان بن تغلب بن ریاح؛ ابو سعید؛ البکری: ثقة، جلیل القدر، عظیم المنزلة في أصحابنا، لقی علی بن الحسین، و الباقر، و الصادق عليهم السلام، و روی عنهم، و كانت له عندهم خطوة و قدم. و قال له أبو جعفر عليه السلام اجلس في مجلس المدينة، أفت الناس، فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك. و كان قارئاً، فقيهاً، لغويًا؛ قاله النجاشي، و الشيخ، و العلامة. و زاد النجاشي: و كان مقدما في كل فن من العلم: في القرآن، و

۱. سوره انعام، آیه ۱۴۹.

۲. امالی مفید، ص ۲۲۷.

الفقه، و الحدیث، و الأدب، و اللغة، و النحو، و له (کتب). و رُوِيَ أَنَّهُ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) ثَلَاثِينَ أَلْفَ حَدِيثٍ.^۱

لذا کافی است که به لزوم تعلّم احکام در وقایع مورد ابتلاء یا آنچه احتمال ابتلاء در آن می‌رود جزم پیدا شود. چنین تعلّمی شامل تعلّم از فقهاء [که همان تقلید شرعی است] می‌گردد، لذا با وجود تمکّن از تعلّم از فقیه، جهل به عنوان عذر در ترک وظیفه شرعی محسوب نمی‌شود. محقق یزدی (قدس سره) می‌فرماید: عَمَلُ الْعَامِي بِإِلا تَقْلِيدٍ وَ لَا اِحْتِيَاظٍ بَاطِلٌ.^۲ عمل عامی که تارک احتیاط و تقلید است، باطل می‌باشد.

مراد از بطلان، عدم اجزاء عقلی است چرا که او ایمنی از عقاب حاصل نکرده و به عبارت دیگر با ترک دو راه احتیاط و تقلید اگر مرتکب مخالفت با تکلیف شود، استحقاق عقاب دارد لکن در جایی که ترک آن دو - احتیاط یا تقلید - موجب مخالفت در تکلیف عملی نشود و مکلف از باب اینکه همین وظیفه صحیح است، آن را اتیان کرده مستحقّ عقاب نیست. بنابراین وجوب تقلید قبل از عمل، مانند سایر تکالیف نفسیه نیست.

نکته

مطلب و نکته دیگر در اینجا آن است که تقلید، اعتبار عمل به فتوای مجتهد در حال حیات اوست. یعنی بقای بر مجتهد - پس از مرگش - متوقف بر عمل به فتوایش در زمان حیات اوست و همچنین عدول از مجتهد زنده به مجتهد زنده دیگر در صورت عمل به فتوای مجتهد نخست، جایز نیست.

۱. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۹۱.

۲. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴، م ۷.

باید گفت: این دو فرع اقتضاء ندارند که تقلید به معنای عمل به فتوای مجتهد باشد، چون در جواز تقلید در فرع نخست - جواز بقاء بر تقلید از میت - و عدم جواز در فرع دوم - عدم جواز عدول از مجتهد زنده به مجتهد زنده دیگر در صورت عمل به فتوای اولی - به جهت ملاحظه دلیل در این دو فرع است.

لذا اگر تقلید را به معنای تعلّم بدانیم، باید گفت: چنانچه آن در زمان حیات مجتهد بوده، پس از مرگ هم می‌توان باقی بود و همچنین اگر از مجتهد زنده تعلّم صورت پذیرفته، دیگر نمی‌توان به مجتهد دیگر رجوع و از اولی عدول کرد.

اگر تقلید به معنای التزام باشد، چنانکه آن در زمان حیات مجتهد بوده، پس از مرگ هم می‌تواند باقی باشد و نیز اگر از مجتهد زنده مساوی ملتزم به تقلید شد، دیگر نمی‌تواند به کسی دیگر رجوع کند.

ادله جواز تقلید از دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه

محقق خراسانی رحمته الله علیه برای اثبات جواز تقلید دلیل‌های زیر را اقامه نموده‌اند به نحوی که نخست از دیدگاه عامی و سپس از دیدگاه مجتهد آن را ارائه می‌کنند.

(۱) بداهت و فطرت

محقق خراسانی رحمته الله علیه می‌فرماید: أنّ جواز التقلید، ورجوع الجاهل إلى العالم - فی الجملة - یكون بدیهياً جبلیاً فطریاً، لا یحتاج إلى دلیل، وإلاّ لزم سدّ باب العلم به علی العامیّ مُطلقاً غالباً؛ لِعجزه عن معرفة ما دلّ

عليه كتاباً وسنةً، وَلَا يُجُوزُ التَّقْلِيدَ فِيهِ أَيْضاً، وَإِلَّا لَدَارَ أَوْ تَسْلَسَلَ.^۱

رجوع جاهل به عالم و غیر متخصص به متخصص ضروری و بدیهی و از قضایای جبلی و فطری است که عقل فطری هرعاقلی بدان حکم می‌کند و ریشه در عمق جان و نهاد آدمی دارد و بدون کمترین درنگ و تأملی بر طبق آن حکم می‌کند و خردمندان جهان نیز به مقتضای همین حکم عقل فطری عملاً در جمیع شؤون زندگی به اهل فن متخصص و دانایان قوم مراجعه می‌کنند (البته تعبیر به فی الجملة دارند که اشاره به فقهای جامع الشرایط است). و وقتی مطلبی بدیهی شد نیازی به استدلال ندارد. همین اندازه کافی است که احتمال نظری و استدلالی بودن جواز تقلید را باطل سازد؛ اگر این مسأله یک مسأله استدلالی و نظری باشد، لازمه‌اش آنست که بر مطلق عوام (چه آنان که اصلاً درس نخوانده‌اند و چه آنها که مراحل از دانش را پیموده‌اند، ولی هنوز به درجات بالای تخصصی نرسیده‌اند). راه علم و آگاهی به این مسأله مسدود باشد؛ زیرا غالب انسان‌ها (در برابر قلیلی از افراد که چه بسا مباحث اجتهاد و تقلید را دانسته‌اند و در خصوص مسأله جواز تقلید قدرت استدلال پیدا کرده‌اند) از آوردن دلیل نقلی و شرعی بر این مطلب عاجزند و یارای آن را ندارند که از آیات و روایات بر جواز تقلید استدلال کنند و وقتی از این امر ناتوان بودند قهراً راه علم به روی آنان بسته می‌شود.

اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد که مسأله جواز تقلید از امور نظری نباشد و عوام مردم همانطور که در مسائل شرعی و واجبات و محرّمات از مجتهدی تقلید می‌کنند، در اصل جواز تقلید در این مسائل هم از مجتهدی تقلید کنند؟ در جواب می‌گوئیم که این تقلید دوم هم

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۰.

مجوّز می‌خواهد. اگر مجوّزش همان جواز تقلید اوّلی باشد که مستلزم دور است؛ و اگر آن هم متّکی به تقلید سومی باشد و سومی هم بر چهارمی و هلمّ جزّاً سر از تسلسل درمی‌آورد و هردو محال و باطل‌اند. بنابراین راهی نداریم جز اینکه اصل تقلید و رجوع به عالم را امری فطری و طبیعی و ذاتی دانسته و مافوق استدلال بدانیم و اتّفاقیّاً مهمترین دلیل جواز تقلید همین حکم عقل فطری و بناء عملی عقلای دنیا است؛ و گرنه سایر ادله‌ای که برای جواز تقلید آورده‌اند نوعاً قابل مناقشه است.

(۲) اجماع

یکی دیگر از ادله برای جواز تقلید را اجماع دانسته‌اند و ادّعا شده که رجوع جاهل به عالم و تقلید عامی از مجتهد از اموری است که همه فقهای اسلام بر آن اتّفاق نظر دارند. چنانچه محقق حلّی قدس سره در معارج الاصول گوید: لنا اتّفاق علماء (الأعصار) علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر، و قد ثبت أن إجماع أهل كلّ عصر حجّة^۱. دلیل ما بر تقلید، اجماع دانشمندان اعصار بر اذن به مردم در عمل به فتوای فقیهان است و کسی نیز آنرا انکار ننموده و ثابت است که اجماع دانشمندان هر عصری بر یک موضوع، حجّت می‌باشد. دلیل مذکور را سید مرتضی و شیخ طوسی و شیخ انصاری قدس سره نیز ادّعا کرده‌اند.^۲ محقق خراسانی قدس سره در اشکالی می‌فرماید: لبعد تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة ممّا یمكن أن یكون القول فیهِ لأجل كونه من الامور

۱. معارج الاصول، ص ۱۹۷.

۲. به الذریعة، ج ۲، ص ۷۹۷ و العدة، ج ۲، ص ۷۳۰ مراجعه شود.

الفطریّة الارتکازیّة. و المنقول منه غیر حجّة فی مثلها، و لو قیل بحجّیتها فی غیرها، لوهنه بذلك.^۱

محقق خراسانی قدس دلیل فوق - اجماع - را ناتمام دانسته و می‌گویند: تحصیل اجماع بعید است چرا که اگر منظور، اجماع محصل است (که خود ما در مسأله تحصیل اجماع کرده و همه آراء و فتاوی را بدست آورده‌ایم) باید بگوئیم که تحصیل اجماع (به عنوان یک دلیل تعبّدی شرعی که کاشف از رأی معصوم باشد) در چنین مسأله‌ای که از امور فطری و ارتکازی عقلی است (و احتمال قوی دارد که همه فقهاء، هم به استناد همین حکم عقل فطری فتوا به جواز تقلید داده باشد) خیلی بعید است و چنین اجماعی دلیل مستقلی نخواهد بود و به همان حکم عقل ضروری و سیره عقلیه برمی‌گردد (و به اصطلاح این اجماع از نوع مدرکی است و ارزش استقلالی ندارد.) و اگر منظور، اجماع منقول است (که دیگری تتبع کرده و برای ما نقل اجماع کرده) باید بگوئیم که اولاً اجماع منقول ذاتاً حجّت نیست. ثانیاً بر فرض که حجّت باشد، ولی در امثال مسأله ما که از امور عقلی ارتکازی است و مدرکی معلوم دارد، ارزشی ندارد.

(۳) ضرورت دینی

یکی دیگر از ادله‌ای که برای جواز تقلید ذکر شده ادعای ضرورت است، به نحوی که گفته‌اند: این مسأله از مسائل ضروری دین است (و در پایه وجوب نماز و روزه مانند آن است.) و نیازی به دلیل مستقل دیگری ندارد.

محقق خراسانی قدس بر دلیل فوق نقدی وارد کرده و می‌فرمایند: و

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۱.

منه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطريّاته، لا من ضروريات^۱. به احتمال قوی این مساله از ضروریات عقل فطری است نه از ضروریات دین. می‌گوییم حتماً چنین است؛ زیرا ضروری دین اموری است که شارع مؤسس آنهاست، ولی در اثر اشتها و اینکه مسلمانان شب و روز با آنها سروکار دارند و کسی در آنها تردیدی ندارد از ضروریات دین گردیده‌اند، ولی مسأله رجوع جاهل به عالم و اخذ به قول او از مسائلی است که قبل از شریعت هم در میان عقلاء رایج بوده و مربوط به دین نیست تا ضروری دین محسوب شود و حداکثر شارع مقدّس در این امور نقش امضایی دارد نه اینکه آن را تأسیس کرده باشد.

(۴) سیره متشرّعه

یکی دیگر از ادله‌ای که برای جواز تقلید ذکر شده آن است که چنین کاری جزء سیره متشرّعه می‌باشد. این دلیل را صاحب فصول ذکر کرده‌اند.^۲

به عبارت دیگر مسلمانان به عنوان اینکه متدین به دین اسلام هستند، در طول تاریخ تا عصر حضور معصوم (علیه السلام) چنین سیره و روشی داشته‌اند که عوام آنها به خواص و جهّالشان به علماء مراجعه می‌کردند و احکام خدا را از آنها می‌گرفتند و چون این سیره به معصوم منتهی می‌شود پس حتماً از شرع اخذ شده و منشأ شرعی دارد و ارزشمند است.

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۲.

۲. فصول الغروية (چاپ سنگی، ص ۴۱۱)، ج ۷، ص ۴۴۸.

محقق خراسانی قدس سره بر دلیل مذکور نیز نقد وارد می‌کنند و می‌فرمایند: و كذا القدرح في دعوى سيرة المتديين.^۱ مسلمانان هم به عنوان اینکه از عقلاء و دارای عقل فطری هستند چنین سیره و روشی دارند نه اینکه به عنوان مسلمان و متشرعه بودن اینگونه هستند، لذا باز هم به سیره عقلاء و حکم عقل فطری برمی‌گردد و یک دلیل جدا نیست.

(۵) آیات قرآنی

یکی دیگر از ادله‌ای که برای جواز تقلید ذکر شده تمسک به دو آیه نفر^۲ و سؤال^۳ می‌باشد به نحوی که مفاد آن بر جواز تقلید دلالت دارد که به توضیح زیر است.

الف) آیه نفر

یکی از آیاتی که برای جواز تقلید به آن استدلال شده آیه نفر است. خداوند می‌فرماید: ﴿مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۴

شایسته نیست مؤمنان همگی (به‌سوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام

۱. کفایة الأصول، ج ۳، ص ۳۷۳.

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

۳. سوره نحل، آیه ۴۳؛ سوره انبیاء، آیه ۷.

۴. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

بازگشت به سوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند!

به حکم این آیه، بر کسانی که در دین تفقه کرده‌اند انذار نمودن و فتوا دادن واجب است و بر دیگران هم پذیرش فتوا و عمل به آن و پیروی از فقیهان لازم است. پس آیه دلیلی بر حجّیت فتوا و جواز رجوع به مفتی و تقلید از اوست.

(ب) آیه سؤال

یکی دیگر از آیاتی که برای جواز تقلید به آن استدلال شده آیه سؤال است که می‌فرماید: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ اگر نمی‌دانید، از آگاهان پرسید.

به حکم این آیه، سؤال و پرسش از دانایان واجب است و به دنبال آن جواب بر آنان واجب و بدنبالش قبول و ترتیب اثر به قول آنان لازم است. پس ناآگاهان باید از اهل علم پرسند و به قول آنها عمل کنند.

محقق خراسانی رحمته الله در اشکالی بر دلیل مذکور می‌فرماید: و أمّا الآيات: فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا للأخذ تعبدًا؛ مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به في الأخبار.^۲

دو آیه نفر و سؤال هیچ دلالتی بر مدّعا ندارند چرا که ارجاع خداوند مسلمانان را به فقیهان و مفسران به احتمال قوی برای آن است

۱. سوره نحل، آیه ۴۳؛ سوره انبیاء، آیه ۷.

۲. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۳.

که از قول نذیر علم پیدا کرده و طبق علم خود عمل کنند و در مقام ایجاب تعلّم و فحص است نه اینکه تعبّداً به گفتار آنان ترتیب اثر دهند.

اشکال

اشکال بر دلیل فوق - آیه سؤال - به شرح زیر می‌باشد:

الف) متبادر از آیه این است که اگر چیزی را نمی‌دانید، بپرسید تا بدانید و آنگاه عمل کنید و آیه در مقام ایجاب تعلّم و فحص است نه اینکه بپرسید و تعبّداً (چه علم بیاید یا نیاید) به قول عالمان دین عمل کنید

ب) طبق یک تفسیر از آیه، مراد از اهل ذکر دانشمندان یهود و نصاری هستند و ربطی به فقیهان اسلام ندارد.

ج) طبق برخی از روایات^۱ مراد از اهل الذکر، امامان معصوم (علیهم السلام) هستند که باز ربطی به بحث ما ندارد.

۶) روایات

محقق خراسانی (رحمته الله) در ادامه ادلّه دیگری که عبارت از اخبار و روایات است را بر اثبات جواز تقلید ارائه کرده و می‌فرمایند: نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة حيث دلّ بعضها^۲ علی وجوب اتّباع قول العلماء و بعضها^۳ علی أنّ للعوام تقلید العلماء و بعضها^۴ علی

-
۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۲ - ۲۱۰، باب ۲۰، کتاب الحجّة.
 ۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۹۸، باب ۱۱، أبواب صفات القاضي، أحادیث: ۴ و ۵ و ۹ و ۱۵ و ۲۳ و ۲۷ و ۳۳ و ۴۲ و ۴۵ و باب ۱۲، ح ۵۴.
 ۳. الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۷ در احتجاجات امام عسکری (علیه السلام) و در وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۹۴، باب ۱۰، أبواب صفات القاضي، ح ۲۰.
 ۴. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۹، باب ۴، أبواب صفات القاضي، أحادیث ۱ و ۲ و ۳ و

جواز الإفتاء مفهومًا مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم أو منطوقًا مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبّة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.^۱

اشکالی در دلالت اخبار به طور مطابقی یا التزامی، بر جواز تقلید نیست؛ چرا که برخی از آنها دلالت می‌کنند که تبعیت سخن علماء واجب است، و برخی دیگر دلالت دارند بر اینکه عوام می‌توانند از علماء تقلید کنند، و برخی دیگر از آنها از نظر مفهوم دلالت دارند که افتا جایز است، مانند خبری که دلالت دارد فتوی به غیر علم ممنوع است؛ [زیرا از مفهوم آن به دست می‌آید که فتوی با علم جایز است]، یا از نظر منطوق [بر جواز افتاء] دلالت می‌کنند، مانند خبری که دلالت دارد بر اینکه امام علیه السلام اظهار رضایت می‌کردند که در میان اصحابشان کسانی باشند که برای مردم فتوی به حلال و حرام دهند.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته‌اند: صرف اظهار فتوی برای غیر که اخبار بر آن دلالت دارند، دلالت بر جواز اخذ و تبعیت از فتوی نمی‌کند تا بوسیله آنها بتوان بر جواز تقلید استدلال کرد.

در پاسخ باید گفت: ملازمه‌ای عرفی که از لفظ استفاده می‌شود تا از ظواهر باشد میان جواز افتاء و جواز تبعیت از آن برای مستفتی است، روشن می‌باشد؛ و این غیر از وجوب اظهار حق و واقع او حرمت پنهان داشتنش است؛ زیرا میان آن و وجوب اخذش تعبداً ملازمه‌ای نیست و این اخبار با اختلاف مضامین و تعدّد اسانیدی که دارند، بعید نیست

۳۱ و ۳۳ و باب ۶، ح ۴۸. و باب ۹، ح ۲۳ و باب ۱۱، ح ۱۲.

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۳.

ادّعا کنیم که به صدور برخی از آنها قطع وجود دارد. بنابراین می‌توان آنها را دلیل قطعی بر جواز تقلید قرار داد، هرچند تک‌تک آنها به تنهایی حجّت و دلیل بر آن نیست، و منافاتی میان عدم حجّیت تک‌تک آنها با حجّیت همه آنها با هم نیست چنانکه در خبر متواتر چنین است. در نتیجه آنها مخصّص روایات و آیاتی هستند که مدلولشان عدم جواز تبعیت از غیر علم، یا مذمت بر تقلید هستند.

محقق خراسانی رحمته الله علیه در ادامه آیات و روایات مورد نظر را ذکر کرده و می‌فرماید: قال الله تبارك و تعالی: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۱ و قوله تعالی: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^۲ مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين، و أما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى لسهولةها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنها مما لا تعدّ و لا تحصى، و لا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للأوحد في كليّاتها، كما لا يخفى.^۳

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن» و «گفتند: ما پدران خود را بر آیینی و راهی یافته‌ایم، و ما از پی ایشان، رهسپاریم» این آیات با ادلّه تقلید تخصیص خورده و یا

۱. سوره اسراء، آیه ۳۶.

۲. سوره زخرف، آیه ۲۳.

۳. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۴.

از اساس مشمول آن نیست، افزون بر اینکه محتمل است ذمّ و سرزنش در این آیه بخاطر آن است که ایشان از جاهلین تقلید می‌کردند یا بخاطر سرزنش در اصول اعتقادی است که می‌باید در آن یقین و قطع تحصیل کرده باشند نه آنکه تقلید کنند، بنابراین امثال این آیات از تقلید به معنایی که مورد بحث ما است منع و نهی نمی‌کنند؛ و اما اینکه مسائل فرعی را بتوان بر اصول اعتقادی قیاس کرد در اینکه همانسان که تقلید در اصول اعتقادی جایز نیست - با اینکه در این‌گونه مسائل پیچیدگی است و باید تقلید در آنها جایز باشد - به همین ترتیب در مسائل فرعی - به دلیل سهولتشان - به طریق اولی نباید تقلید جایز باشد، این قیاس، باطل است افزون بر اینکه مع الفارق است؛ زیرا بدیهی است اصول اعتقادی مسائلی معدود و محدود است و تحصیل یقین در آنها هرچند مشکل باشند، ممکن است [برخلاف مسائل فرعی که بی‌شمارند به‌طوری که از راه اجتهاد همه آنها برای اُحدی در طول عمر حاصل نمی‌شود مگر برای افرادی بسیار اندک، آن نیز نسبت به کلیّات مسائل، نه مصادیق و جزئیات].

بیان ایشان به عبارت دیگر، به گفتار زیر است.

۱- بر فرض که آیات و روایات مذکور عموم داشته باشد و تقلید از مجتهد را شامل شود، ولی اخبار مذکور دلیل خاص محسوب می‌شود و مخصّص عمومات، آیات و روایات است و بر جواز پیروی از این ظنّ دلالت دارند و در واقع این ظنّ خاص است و از عمومات تحریم استثناء شده است.

۲- به احتمال قوی مذمت آیات از تقلید، به دلیل آن بوده که آنها از پدران و اجداد نادان و جاهل خود پیروی می‌کردند نه از عالمان و حکیمان و دانایان، وگرنه مذمتی نداشتند و ما نحن فیه تخصّصاً از آیات مذکور بیرون است.

۳- به احتمال قوی چنانچه موارد آیات نشان می‌دهد، این آیات مربوط به اصول اعتقادی است و در آنها از تقلید و متابعت ظن منع کرده و ربطی به مورد بحث ما یعنی فروع فقهی ندارد و باز ما نحن فیه موضوعاً از آیات ناهیه خارج است.

اشکال و پاسخ

بعضی‌ها مسائل فروع دین و فقهی را به مسائل اصول دین قیاس کرده و گفته‌اند که مسائل اصول دین با اینکه به مراتب مشکل‌تر و پیچیده‌تر است تقلید در آن جایز نیست، پس در مسائل فروع دین و فقه که به مراتب آسان‌تر از آنها است، به طریق اولی نباید تقلید روا باشد.

محقق خراسانی رحمته‌الله در پاسخ می‌فرماید که اولاً؛ چه کسی گفته که مسائل فقه آسان‌تر از اصول اعتقادات است؟ پاره‌ای از مسائل فقهی خیلی هم مشکل‌تر است. ثانیاً؛ قیاس مع الفارق است؛ زیرا مسائل اصول دین محدود و انگشت‌شمار است و کسب دلیل و یقین در آنها برای هر مکلفی سخت نیست و پس از چند جلسه شرکت در دروس اعتقادی به راحتی می‌تواند بر مبدء و معاد و... استدلال کند، ولی مسائل فقهی از شماره بیرون است و صدها هزار فرع فقهی داریم که هرروز هم فروع تازه‌ای متولد می‌شوند و انگشت‌شماری از فقیهان را می‌توان یافت که یک دوره در کلیات فقه کتاب استدلالی نوشته باشند و بقیه پس از یک عمر تلاش هم موفق به تکمیل یک دوره فقه استدلالی نمی‌شوند.

با این اوصاف اگر بنا باشد، بر همه مکلفین تحصیل این مسائل از روی استدلال و دلیل لازم باشد، باید همه کسب و کارها تعطیل شود و شب و روز در صدد تحصیل احکام شرعیّه باشند و نظام زندگی مسلمانان مختل شود و چنین چیزی نه مورد رضایت شارع مقدّس

اسلام است و نه عقل آن را می‌پذیرد. بنابراین تقلید عامی از عالم یک ضرورت است.

بررسی ادله محقق خراسانی رحمته الله علیه

تعریف ایشان در مورد تقلید مبنی بر اینکه عبارت از تعلم مسائل برای عمل به آن است صحیح و قابل پذیرش است و تعاریف دیگر از تقلید - التزام به فتوای مجتهد یا عمل به آن - نادرست می‌باشد. در ادامه باید گفت: ادله ایشان بر جواز تقلید قابل مناقشه است که به شرح زیر می‌باشد.

مناقشه نخست

نخستین دلیل محقق خراسانی رحمته الله علیه بر جواز تقلید عبارت از آن بود که فطرت و جبلت انسان برا این امر سرشته شده که وقتی چیزی را نمی‌داند از دیگرانی که می‌دانند سؤال می‌کند، لکن باید گفت: این دلیل به تنهایی نمی‌تواند مطلب را اثبات کند بلکه نیازمند ضمیمه‌ای است که عبارت از عدم ردع شارع می‌باشد.

به عبارت دیگر فطرت و جبلت به ضمیمه عدم ردع شارع از جواز تقلید، یکی از ادله در مسأله محسوب می‌شود. چرا که شارع می‌تواند از حکم فطری تقلید جلوگیری کرده و آنرا الغاء کند و امر به احتیاط در موارد و مسائل غیر متفق علیه نزد فقهاء نماید. چنانچه شارع می‌تواند سیره عقلاء را در برخی موارد ملغی نماید.

به عنوان نمونه از موارد ردع شارع می‌توان به عدم جواز زنا و تجارت ربوی و تجارت خمر که از بزرگترین تجارت‌ها نزد اصلاًحاً عقلاء است اشاره نمود.

مناقشه دوم

اینکه ایشان معتقدند چنانچه حکم جبلی فطری نزد عامی نباشد نمی‌توانست احراز کند که تقلید جایز است و این باب بر او مسدود می‌گشت، ناتمام است چرا که راه دیگری نیز برای او وجود دارد و آنچه بر او لازم است آن است که در مسائل مورد ابتلاء یا محتمل الابتلاء از روی دلیل و حجت تقلید نماید به نحوی که دلیل او می‌تواند از فتوای علمای عدول هم‌عصر یا قریب‌العصر به او نسبت به جواز تقلید حاصل شود و برای او جزم بیاورد.

به عبارت دیگر هرگاه که عامی ببیند همه علمای هم‌عصر او یا کسانی که قریب‌العصر به او هستند، بر جواز تقلید اتفاق دارند، علم به جواز آن پیدا می‌کنند و باب آن بر او مسدود نخواهد بود.

از طرفی هر چند در اعتقادات و باورها نیاز به علم می‌باشد لکن برای عامی حتماً لازم نیست که بواسطه اقامه برهان و استدلال حاصل شود تا به آن جزم پیدا کند بلکه این جزم می‌تواند از طرق دیگر؛ مانند شنیدن از بزرگان مورد قبول او یا مشاهده سیره عملی آنان در انجام واجبات و ترک محرمات، برای او حاصل شود و البته چنین جزمی برای او معتبر خواهد بود.

مناقشه سوم

اینکه ایشان نسبت به دلیل اجماع در مسأله - جواز تقلید - مناقشه نموده و آنرا نپذیرفتند صحیح است، لکن اینکه به سیره متشرعه نیز تمسک نمودند، در صورتی قابل پذیرش و حجت است که اتصال آن به عصر معصوم و عدم ردع آنان از این سیره اثبات شود. هر چند می‌بینیم چنین سیره‌ای با شرایط لازم - اتصال به عصر معصوم و عدم ردع آنان - نزد متشرعه وجود داشته و هیچ اشکالی در آن نیست.

عمل به احتیاط در صورت فقدان دلیل بر تقلید

برخی گفته‌اند: وظیفه عامی در صورت عدم اقامه دلیل بر جواز تقلید، احتیاط می‌باشد و بر او لازم است که احوط اقوال فقهای عصر خود را اخذ کند چرا که دلیلی بر ثبوت تکلیفی بیش از آن ندارد و مقتضای علم اجمالی به ثبوت وجوب تکلیف در موارد مورد ابتلاء صرفاً فتاوی علمای هم‌عصر اوست به نحوی که عامی از همین راه علم اجمالی به ثبوت تکلیف پیدا می‌کند. از طرفی نیز این احتیاط اشکالی ندارد و محذوری برایش نمی‌آورد و موجب عسر و حرج و اختلال نظام نمی‌گردد.

به عبارت دیگر اشکال آن است که علم اجمالی به وجود تکالیف در وقایع مورد ابتلای عامی، منحل به علم اجمالی کوچک‌تری می‌شود چرا که او طبق فتاوی علمای هم‌عصر خود عمل می‌کند و اگر بخواهد در همه وقایع نظر فقهای دیگر را اجرا کند، موجب عسر و حرج می‌شود. یعنی وقتی علم اجمالی بزرگ تبدیل به علم اجمالی کوچک شد کار سختی برای او نیست و موجب عسر و حرج و اختلال نظام نسبت به مکلف نمی‌گردد.

اشکال

انحلال علم اجمالی کبیر - که در وقایع تکلیفیه وجود دارد - به علم اجمالی صغیر - که عبارت از احتیاط در عمل به فتاوی چند عالم هم‌عصر عامی باشد - به تنهایی در جایی که احتمال تکلیف، منجز باشد وجود دارد و صحیح است. لذا این انحلال ثمری ندارد و از طرفی هم عامی تمکن از فحوص همه فتاوی در واقعه مورد ابتلاء ندارد لکن اگر او از فتاوی علمای هم‌عصر خود به این وثوق و اطمینان برسد که غیر از این نظرات تکلیف دیگری وجود ندارد و از طرفی هم شارع ردعی از

چنین اطمینانی نکرده و آن را غیر معتبر نداند، در این صورت می‌تواند به همین علم اجمالی صغیر خود عمل کند و در این مورد انحلال علم اجمالی برای او ثمربخش است لکن نکته آن است که این کار برای عامه بسیار سخت و غیر ممکن و بمنزله دونه خَرطُ قَتَادِ خواهد بود.

مطلب دیگر در بیان محقق خراسانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ که فرمود: روایاتی بر جواز تقلید وجود دارد که برخی به دلالت مطابقی و برخی به دلالت التزامی بر آن دلالت دارند، صحیح و متین و قابل پذیرش است و البته تفصیل آن در آینده خواهد آمد.

آنچه گذشت که عامی به حکم عقل مخیر است که در مسائل مورد ابتلاء اجتهاد کند - که از فرض ما خارج است - یا تقلید نماید یا راه احتیاط پیش گیرد، صرفاً در فروع فقہی است و تقلید در ضروریات دین و مذهب وجود ندارد؛ مثل تعداد رکعات نماز یا وجوب روزه ماه مبارک رمضان یا جواز مُتَعَتِّينِ نِساء و حج یا ذکر حَتَّى عَلٰی خیرالعمل در اذان یا عدم جواز نماز تراویح که کسی در آنها مناقشه ندارد.

نیز تقلید در قطعیات، صحیح نیست و راه ندارد چرا که چه بسا عامی آن را بر اساس تسالم اکثر اصحاب می‌شناسد؛ مثل غالب مباحات مانند خوردن و آشامیدن یا استمتاع از همسر.

در مواردی که امر برای عامی بین اباحه و استحباب یا بین آن دو و کراهت مردد شود و بخواهد قصد استحباب یا کراهت کند، لازم به تقلید است؛ مانند اتیان نساء فی ادبارهنّ، ولی اگر به قصد رجاء اتیان کند و احتمال نیل به ثواب نیز داشته باشد، جایز نیست چرا که تشریح و بدعت پیش می‌آید که حرام است. لکن هر کار مباحی که به قصد قربت اتیان شود، مستحب و دارای ثواب می‌باشد.

توهم و دفع آن

گاهی توهم شده که عمومات ناهیه از اتباع غیر علم و نیز عموماتی که متضمن ذم پیروی غیر علم است، رادع از تقلید می‌باشد. به عنوان نمونه اینکه خداوند می‌فرماید: آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۱ و از چیزی که بدان علم نداری (در مرحله اعتقاد و گفتار و عمل) پیروی مکن.

و نیز می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۲ و چون به آنها گفته شود: به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی فرستاده او بیایید، گویند: آنچه که پدرانمان را بر آن یافته ایم (از عقاید و رفتار) ما را بس است! آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و (به راه راستی) هدایت نیافته باشند (باز هم کورکورانه از آنها تقلید می‌کنند).

دو آیه مذکور در ما نحن فیه داخل نیستند، چرا که هر چه به عنوان سیره عقلانی و متشرعه است و شارع بخواهد از آن ردعی داشته باشد حتماً باید به صراحت تمام و علناً آنرا اعلام نماید. به عنوان نمونه شارع از ربا و زنا و شرب خمر به طور صریح در آیات قرآنی نهی نموده و آنها را حرام شمرده است.

بنابراین تقلید، سیره عقلاء بوده و نیز سیره متشرعه در قرون متمادی است. از طرفی آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۳ برای

۱. سوره اسراء، آیه ۳۶.

۲. سوره مائده، آیه ۱۰۴.

۳. سوره اسراء، آیه ۳۶.

عامی مصداق ندارد چرا که قول فقیه در مورد او به عنوان علم محسوب می‌شود و در واقع داخل در اتباع علم است و نه گمان و ظن.

در آیه دیگر که خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۱ نیز چنین است چرا که در پایان آن تصریح دارد که آن در مورد رجوع جاهل به جاهل است - ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۲ - و آیه در مقام مذمت از تقلید کورکورانه است، لکن رجوع عامی به فقیه از مصادیق رجوع جاهل به عالم شمرده می‌شود که هیچ مذمتی ندارد.

از طرفی بحث در آیه راجع به اعتقادات است ولی بحث ما در فروع فقہی می‌باشد. بله، تقلید در اعتقادات جایز نیست هر چند در رجوع جاهل به جاهل یا رجوع جاهل به عالم باشد و لازم است که فرد خودش به علم و معرفت دست یابد. نکته دیگر اینکه در اعتقادات کلی نیز نمی‌توان به روایات تمسک نمود.

اشکال و پاسخ

برخی ادعا نموده‌اند که اطلاق موجود در ادله جواز تقلید، شامل فرعیات و اعتقادات - هر دو - می‌شود.

پاسخ آن است که ادعای مذکور باطل است چرا که می‌دانیم قول فقیه و مفتی از جهت طریقیست - و نه از جهت وصفیت - حجت است و به عبارت دیگر علم طریقی در اینجا مراد است و نه علم وصفی و منظور

۱. سوره مائده، آیه ۱۰۴.

۲. سوره مائده، آیه ۱۰۴.

علمی است که شارع در آن قول فقیه را برای عامی در رسیدن به احکام حجت نموده است.

حجیت قول فقیه برای عامی، طریقی است و بوسیله تقلید به درصد بالایی از احکام واقعی علم پیدا می‌کند و آنچه در اعتقادات نیاز است علم بما هو علم و قطع بما هو قطع است، به نحوی که موجب شرح صدر شده و قلب به واسطه آن محکم گردد. لذا روایات جواز تقلید شامل تقلید در اعتقادات نمی‌شود.

ادله نقلی بر جواز تقلید

علاوه بر حکم فطرت و سیره متشرعه بر جواز تقلید، ادله نقلی نیز بر آن دلالت دارند که به شرح زیر می‌باشد:

آیات قرآن

(۱) آیه سؤال

خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ و پیش از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم نفرستادیم. اگر [این حقیقت را] نمی‌دانید [که پیامبران از جنس بشر بودند] از اهل دانش بپرسید تا دیگر نگویند که چرا فرشته‌ای به رسالت نازل نشده است؟!]

خداوند در این آیه شریفه امر به سؤال و پرسش نموده و فرموده «فَاسْأَلُوا» به نحوی که معنایش مستلزم وجوب قبول جواب و ترتیب اثر بر طبق آن است و در غیر اینصورت امر بدان لغو خواهد بود. به عبارت دیگر وظیفه عامی راجع به مسائلی که نمی‌داند، پرسش

۱. سوره نحل، آیه ۴۳.

و سپس قبولِ پاسخ است و وظیفهٔ مجتهد جواب به سؤال می‌باشد و در غیر اینصورت امر به سؤال توسط پروردگار لغو خواهد بود که از ساحت ربوبی دور است.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: این آیه منحصر در سؤال و جواب است و ربطی به فتوای اولیة فقیه که بدون پرسش از او صادر شده، ندارد. لکن این اشکال قابل پذیرش نیست، چرا که در اینجا سبق سؤال خصوصیتی ندارد و شامل فتوای ابتدایی مجتهد نیز می‌شود و آیه دارای اطلاق می‌باشد.

(۲) آیه نَفَر

خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۱ و مؤمنان را نسزد که همگی [به سوی جهاد] بیرون روند؛ چرا از هر جمیعی گروهی [به سوی پیامبر] کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را هنگامی که به سوی آنان بازگشتند، بیم دهند، برای این که [از مخالفت با خدا و عذاب او] بپرهیزند.

باید گفت: در آیه از لفظ «لَوْلَا» که دلالت بر تحریض و تشویق دارد استفاده شده است و معنایش آن است که باید «نَفَر» محقق شود. لذا غایت و نتیجهٔ مترتب بر آن، که همان تفقه باشد و نیز غایتِ غایت، که انذار قوم است نیز واجب خواهد بود و در ادامه وجوبِ حذر هم واجب می‌شود و در غیر اینصورت امر به نفر و تفقه و انذار لغو خواهد

۱. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

بود و هر چند حذر با کلمه «لَعَلَّ» ذکر شده است لکن دلالت بر وجوب آن - که همان تقلید است - دارد ولی از آنجایی که آیه در مقام تشریح و قانون گذاری است، ممکن است مورد پذیرش و عمل مکلفین قرار نگیرد.

(۳) آیه کتمان

خداوند می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^۱ یقیناً کسانی که آنچه را ما از دلایل آشکار و [وسیله] هدایت نازل کردیم، پس از آنکه همه آن را در کتاب [تورات و انجیل] برای مردم روشن ساختیم، پنهان می کنند [تا مردم به قرآن و پیامبر ایمان نیاورند] خدا لعنتشان می کند، و لعنت کنندگان هم لعنتشان می کنند.

آیه شریفه دلالت بر حرمت کتمان بیّنات و هدایت و معارف دینی دارد، به نحوی که فاعل آن را مورد لعن قرار داده است و حرمت کتمان مخصوص کسانی است که معارفی را می دانند ولی آنرا کتمان می کنند و می پوشانند. بنابراین اظهار معارف که از شئون مجتهد است، لازم و واجب می باشد و در نتیجه قبول و پذیرش کسی که نسبت به آن جاهل است - یعنی تقلید - واجب خواهد بود، چرا که اگر کتمان، حرام باشد ولی قبول پس از اظهار واجب نباشد، مستلزم لغویت می گردد.

(۴) آیه ای دیگر

خداوند در حکایت از حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید: ﴿يَا أَبَتِ إِنَّي

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۹.

قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ﴿١﴾

پدرم! همانا برای من [از طریق وحی] دانشی آمده که تو را نیامده؛ بنابراین از من پیروی کن تا تو را به راهی راست راهنمایی کنم. این آیه شریفه هر چند در حکایت از حضرت ابراهیم علیه السلام است لکن اطلاق داشته و دلالت بر وجوب اطاعت و متابعت از عالم نسبت به علمش دارد و یکی از مصادیق آن شخص مجتهد است. قابل ذکر است که آیات دیگری بر جواز تقلید دلالت دارند که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

روایات

روایاتی که بر جواز تقلید دلالت دارند، به هفت طایفه و دسته منقسم می‌شوند که به شرح زیر است:

دسته نخست: مدح راویان و ترغیب به نشر حدیث

روایات بسیاری در مورد راویان احادیث و ترغیب به نشر آنها و بیان احکام شرعی نقل شده است که بسیاری از آنها شامل مسائل فقهی می‌گردد، با این وجود اگر روایات نقل شود ولی مورد تبعیت و تقلید قرار نگیرند، ترغیب به آن لغو خواهد بود و چنین کاری از شارع دور است. برخی از روایات مورد نظر در ادامه می‌آید.

(۱) معتبره احمد بن عامر بن سلیمان

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَنْ خُلَفَاؤُكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ بَعْدِي يَرُونِ حَدِيثِي وَ

سُنَّتِي. ۱

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می نمایند که حضرت فرمود: خدایا! جانشینان مرا رحمت کن. گفته شد: ای پیامبر خدا! جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: آنان که پس از من می آیند و حدیث و سنت مرا روایت می کنند.

باید گفت: روایت نمودن حدیث و سنت به این معناست که راویان و محدثان عملاً جانشین پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) در نشر دین هستند. این روایت نیز چنین نقل شده است؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قِيلَ لَهُ: (يا رسول الله) و مَنْ خُلَفَاؤُكَ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي، وَيَرَوْنَ أَحَادِيثِي وَ سُنَّتِي، فَيُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ مِنْ بَعْدِي. ۲

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) سه بار فرمود: خدایا! جانشینان مرا رحمت کن. عرض شد: [ای رسول خدا!] جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: آنها که بعد از من می آیند و احادیث و سنت مرا روایت می کنند و پس از من، آنها را به مردم آموزش می دهند.

بررسی سند و دلالت

روایت مذکور در من لایحضره الفقیه^۳ به صورت مرسل نقل شده است ولی شیخ صدوق (قدس سره) آنرا در کتاب معانی الأخبار^۴ و أمالی^۵ خود با سه سند ذکر می کند که همگی ضعیف محسوب می شوند، لکن در

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۹۱، ح ۵۰، باب ۸، ابواب صفات القاضي.

۲. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۲، ص ۳۷، ح ۹۴.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۱، ح ۵۹۱۹.

۴. معانی الأخبار، ص ۳۷۵.

۵. أمالی الصدوق، ص ۱۸۰، مجلس ۳۴، ح ۴.

عیون أخبار الرضا عليه السلام^۱ آنرا به همراه یکصد و هشتاد و نه روایت دیگر از «احمد بن عامر بن سلیمان الطائی» به طریقی ضعیف نقل می‌کند لکن نجاشی نام او را ذکر کرده و طعن و قدحی برای او نمی‌آورد - که دلالت بر ثقه بودنش دارد - و در ادامه سند معتبری را به او نقل می‌کند،^۲ لذا با تبدیل سند می‌توان این دسته روایات را معتبره دانست - که کارستانی بزرگ است - ولی بسیاری متوجه این امر نشده‌اند و سند آن روایات را ضعیف محسوب نموده‌اند.

قابل ذکر است که روایت مذکور از طرق شیعه^۳ و اهل سنت^۴ بسیار نقل شده است به نحوی که برخی اساتید علیهم السلام فرموده‌اند: وقتی عدّه زیادی آن را با اسناد مختلف نقل می‌کنند، اجمالاً موجب این اطمینان می‌شود که از معصوم عليه السلام صادر شده است لکن از آنجایی که سند آن بررسی گردید و معتبر بودن روایت احراز شد نیازی به این مطلب و دلیل نخواهد بود.

راجع به دلالت روایت باید گفت: در آن آمده است که «راویان، احادیث را تعلیم می‌دهند» لذا طبعاً باید مورد پذیرش عامه مکلفین قرار گیرد و در غیر اینصورت امری لغو خواهد بود که از شارع قبیح است. پس این روایت بر جواز تقلید دلالت دارد.

۱. عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۳۷، ح ۹۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۰۰، رقم ۲۵۰.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۸۷، ح ۱۰ و ۱۱، باب ۸، ابواب صفات القاضی؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵، ح ۸۳؛ منیة المرید، ص ۹۹.

۴. کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۲۹؛ معجم الوسیط، ج ۶، ص ۱۳۸، ح ۵۸۴۶. نیز محقق رامهرمی در کتاب المحدث الفاضل بین الزاوی و الزاعی؛ ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۲ آن را نقل نموده است.

الْعَمْرِيَّ أَنْ يُوصَلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلْتُ عَلَيْكَ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَكَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَكَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَيَّ إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ الْعَمْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِ فَإِنَّهُ ثَقْتِي وَ كِتَابُهُ كِتَابِي.^۱

اسحاق بن یعقوب گوید: از محمد بن عثمان عمری خواهش کردم تا نامه مرا که در آن، مسائلی را که برایم مشکل شده بود، پرسیده بودم، به امام [مهدی] عَلَيْهِ السَّلَامُ برساند. پس توقیعی (پاسخی) با دست خط مولایمان صاحب الزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ رسید که [در آن آمده بود]: «در مسائل جدیدی که پیش می آید، - که همواره خداوند تو را هدایت کند و ثابت قدم در دین بدارد - به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان، حجّت من بر شما هستند، و من، حجّت خدا بر شما هستم.»

بررسی سند و دلالت

در بررسی سند روایت باید گفت: بواسطه وجود اسحاق بن یعقوب حسنه محسوب می شود. در بررسی دلالت روایت می گوئیم: امام عَلَيْهِ السَّلَامُ در آن در مورد اخذ معارف و احکام ارجاعی عام به راویان حدیث - یعنی - فقهاء داده اند و از طرف دیگر ارجاع خاص به «عثمان بن سعید» در اخذ احکام و معارف که همان تقلید باشد، صادر کرده اند و لذا دلالت بر جواز تقلید دارد.

اشکال و پاسخ

برخی گفته اند: برای «اسحاق بن یعقوب» توثیقی وجود ندارد لذا

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۰، ح ۹، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

سند روایت ضعیف می‌باشد. ولی اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که هر چند اسحاق بن یعقوب - که برادر کلینی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌باشد - توثیقی ندارد لکن از آنجایی که نفیس برادری و نسبت با شیخ کلینی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ موجب شهرت می‌شود و قاعده در مورد مشاهیر آن است که معمولاً اگر طعنی داشته باشند مخفی نمی‌ماند و مردم آنرا ذکر می‌کنند، ولی چنین طعنی برای او نیامده است و از طرف دیگر هم نقل و اعتماد کلینی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ از برادرش، موجب حُسن او می‌گردد و لذا می‌توان او را حسنه دانست.

اشکال دیگر و پاسخ

اگر روایت مورد اعتماد بود و وجود اسحاق بن یعقوب در طریق آن اشکالی نداشت، شیخ کلینی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آنرا در کافی شریف ذکر می‌کرد حال آنکه این روایت را در کتاب خویش - کافی - نقل نکرده است. باید گفت: پاسخ این اشکال از اشکال قبل واضح تر است چرا که مبنای کلینی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در کافی بر عدم ذکر توقیعات است و روایت مذکور از آن جمله می‌باشد، لذا در کتاب خویش ذکرش نکرده است.

(۲) مرسله طبرسی

الإحتجاج بالإسنادِ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ﴾^۱ قَالَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ثُمَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا مُحَمَّدُ وَمَنْ هَؤُلَاءِ الْيَهُودُ أُمِّيُونَ لَا يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ وَلَا يَكْتُبُونَ كَأَلْأُمِّيِّ مَسْئُوبٌ إِلَى أُمَّه أَيْ هُوَ كَمَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِ أُمَّه لَا يَقْرَأُ وَلَا يَكْتُبُ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ الْمُنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَلَا الْمَتَكَذَّبَ بِهِ وَلَا يُمَيِّزُونَ بَيْنَهُمَا إِلَّا أَمَانِيٌّ أَيْ

۱. سوره بقره، آیه ۷۸.

إِلَّا أَنْ يُقْرَأَ عَلَيْهِمْ وَ يُقَالَ هَذَا كِتَابُ اللَّهِ وَ كَلَامُهُ لَا يَعْرِفُونَ إِنْ قُرِئَ مِنَ
الْكِتَابِ خِلَافَ مَا فِيهِ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ أَيَّ مَا يَقْرَأُ عَلَيْهِمْ رُؤَسَاؤُهُمْ مِنْ
تَكْذِيبِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي نُبُوَّتِهِ وَ إِمَامَةِ عَلِيِّ ﷺ سَيِّدِ عِزَّتِهِ ﷺ وَ هُمْ يُقَلِّدُونَهُمْ
مَعَ أَنَّهُ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِمْ تَقْلِيدُهُمْ ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ
يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾^١ قَالَ ﷺ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا
الْقَوْمُ مِنَ الْيَهُودِ كَتَبُوا صِفَةً زَعَمُوا أَنَّهَا صِفَةُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَ هِيَ خِلَافُ
صِفَتِهِ وَ قَالُوا لِلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْهُمْ هَذِهِ صِفَةُ النَّبِيِّ الْمَبْعُوثِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ
أَنَّهُ طَوِيلٌ عَظِيمُ الْبَدَنِ وَ الْبَطْنِ أَصْهَبُ الشَّعْرِ وَ مُحَمَّدٌ ﷺ بِخِلَافِهِ وَ هُوَ
يَجِيءُ بَعْدَ هَذَا الزَّمَانِ بِخَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ وَ إِنَّمَا أَرَادُوا بِذَلِكَ لِتَبَقَى لَهُمْ عَلَى
ضِعْفَائِهِمْ رِئَاسَتُهُمْ وَ تَدْوَمَ لَهُمْ إِصَابَاتُهُمْ وَ يَكْفُوا أَنْفُسَهُمْ مَوْتَةَ خِدْمَةِ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ خِدْمَةِ عَلِيِّ ﷺ وَ أَهْلِ خَاصَّتِهِ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿ فَوَيْلٌ
لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾^٢ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ الْمُحَرَّفَاتِ
الْمُخَالَفَاتِ لِصِفَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَ عَلِيِّ ﷺ الشَّدَّةُ لَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ فِي أَسْوَأِ بَقَاعِ
جَهَنَّمَ وَ وَيْلٌ لَهُمْ الشَّدَّةُ مِنَ الْعَذَابِ ثَانِيَةً مُضَافَةً إِلَى الْأُولَى مِمَّا يَكْسِبُونَهُ
مِنَ الْأَمْوَالِ الَّتِي يَأْخُذُونَهَا إِذَا تَبَتُّوا أَعْوَامَهُمْ [عَوَامَّهُمْ عَلَى الْكُفْرِ بِمُحَمَّدٍ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ الْجَحْدِ لِوَصِيِّهِ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ لِيِ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ قَالَ
رَجُلٌ لِلصَّادِقِ ﷺ فَإِذَا كَانَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ مِنَ الْيَهُودِ لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَ إِلَّا

١. سورة بقره، آيه ٧٩.

٢. سورة بقره، آيه ٧٩.

بِمَا يَسْمَعُونَهُ مِنْ عُلَمَائِهِمْ لَا سَبِيلَ لَهُمْ إِلَىٰ غَيْرِهِ فَكَيْفَ ذَمَّهُمْ بِتَقْلِيدِهِمْ وَ الْقَبُولِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ وَ هَلْ عَوَامُّ الْيَهُودِ إِلَّا كَعَوَامَّنَا يُقَلِّدُونَ عُلَمَاءَهُمْ فَإِنْ لَمْ يَجْزُ لِأَوْلِيَاكَ الْقَبُولِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ لَمْ يَجْزُ لَهُوَلَاءِ الْقَبُولِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ عليه السلام بَيْنَ عَوَامَّنَا وَ عُلَمَائِنَا وَ بَيْنَ عَوَامِّ الْيَهُودِ وَ عُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَةٍ وَ نَسْوِيَةٌ مِنْ جِهَةٍ أَمَّا مِنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ذَمَّ عَوَامَّنَا بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَاءَهُمْ كَمَا ذَمَّ عَوَامَّهُمْ وَ أَمَّا مِنْ حَيْثُ افْتَرَفُوا فَلَا قَالَ بَيْنَ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ عليه السلام أَنَّ عَوَامَّ الْيَهُودِ كَانُوا قَدْ عَرَفُوا عُلَمَاءَهُمْ بِالْكَذِبِ الصَّرِيحِ وَ بِأَكْلِ الْحَرَامِ وَ الرِّشَاءِ وَ بِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ عَنْ وَاجِبِهَا بِالسَّفَاعَاتِ وَ الْعِنَايَاتِ وَ الْمُصَانَعَاتِ وَ عَرَفُوهُمْ بِالتَّعَصُّبِ الشَّدِيدِ الَّذِي يُفَارِقُونَ بِهِ أَدْيَانَهُمْ وَ أَنَّهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا أَزَالُوا حُقُوقَ مَنْ تَعَصَّبُوا عَلَيْهِ وَ أَعْطَوْا مَا لَا يَسْتَحِقُّهُ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ مِنْ أَمْوَالِ غَيْرِهِمْ وَ ظَلَمُوهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ وَ عَرَفُوهُمْ يُفَارِقُونَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ اضْطَرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ أَنْ مَنْ فَعَلَ مَا يَفْعَلُونَهُ فَهُوَ فَاسِقٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَدَّقَ عَلَىٰ اللَّهِ وَ لَا عَلَىٰ الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَ بَيْنَ اللَّهِ فَلِذَلِكَ ذَمَّهُمْ لِمَا قَلَدُوا مَنْ قَدْ عَرَفُوا وَ مَنْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَبُولُ خَيْرِهِ وَ لَا تَصْدِيقُهُ فِي حِكَايَاتِهِ وَ لَا الْعَمَلُ بِمَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِمْ عَمَّنْ لَمْ يُشَاهِدُوهُ وَ وَجَبَ عَلَيْهِمُ النَّظَرُ بِأَنْفُسِهِمْ فِي أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ كَانَتْ دَلَالَتُهُ أَوْضَحَ مِنْ أَنْ تَخْفَى وَ أَشْهَرَ مِنْ أَنْ لَا تَظْهَرَ لَهُمْ وَ كَذَلِكَ عَوَامُّ أُمَّتِنَا إِذَا عَرَفُوا مِنْ فُقَهَائِهِمُ الْفِسْقَ الظَّاهِرَ وَ الْعَصْبِيَّةَ الشَّدِيدَةَ وَ التَّكَالِبَ عَلَىٰ حُطَامِ الدُّنْيَا وَ حَرَامِهَا وَ إِهْلَاكَ مَنْ يَتَعَصَّبُونَ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ لِإِصْلَاحِ أَمْرِهِ مُسْتَحَقًّا وَ التَّرْفُفِ بِالْبِرِّ وَ

الإِحْسَانِ عَلَى مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَإِنْ كَانَ لِلإِذْذَالِ وَالإِهَانَةِ مُسْتَحِقًّا فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالتَّقْلِيدِ لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُحَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعُهُمْ فَأَمَّا مَنْ رَكِبَ مِنَ الْقَبَائِحِ وَالْفَوَاحِشِ مَرَآكِبَ فَسَقَةِ فُقَهَاءِ الْعَامَّةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَيْئًا وَلَا كَرَامَةً وَإِنَّمَا كَثُرَ التَّخْلِيطُ فِيمَا يَتَحَمَّلُ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ لِذَلِكَ لِأَنَّ الْفَسَقَةَ يَتَحَمَّلُونَ عَنَّا فَيُحَرِّفُونَهُ بِأَسْرِهِ لِجَهْلِهِمْ وَ يَضْعُونَ الْأَشْيَاءَ عَلَى غَيْرِ وُجُوهِهَا لِقِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ وَ آخِرِينَ يَتَعَمَّدُونَ الْكُذْبَ عَلَيْنَا لِيَجْرُوا مِنْ عَرْضِ الدُّنْيَا مَا هُوَ رَاذِمٌ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ وَ مِنْهُمْ قَوْمٌ نَصَابٌ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الْقَدْحِ فِينَا فَيَتَعَلَّمُونَ بَعْضَ عُلُومِنَا الصَّحِيحَةِ فَيَتَوَجَّهُونَ بِهِ عِنْدَ شِيعَتِنَا وَ يَنْتَقِصُونَ بِنَا عِنْدَ نَصَابِنَا ثُمَّ يُضَيِّفُونَ إِلَيْهِ أَضْعَافَهُ وَ أَضْعَافَ أَضْعَافِهِ مِنَ الْكَاذِبِ عَلَيْنَا الَّتِي نَحْنُ بُرَاءٌ مِنْهَا فَيَقْبَلُهُ الْمُسْتَسْلِمُونَ مِنْ شِيعَتِنَا عَلَى أَنَّهُ مِنْ عُلُومِنَا فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا وَ هُمْ أَضْرُّ عَلَى ضَعْفَاءِ شِيعَتِنَا مِنْ جَيْشِ يَزِيدَ عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَصْحَابِهِ فَإِنَّهُمْ يَسْلُبُونَهُمُ الْأَرْوَاحَ وَالْأَمْوَالَ وَ هَؤُلَاءِ عُلَمَاءُ السَّوِّءِ النَّاصِبُونَ الْمُتَشَبِّهُونَ بِأَتَمِّهِمْ لَنَا مَوَالُونَ وَ لِأَعْدَائِنَا مُعَادُونَ يُدْخِلُونَ الشَّكَّ وَ الشُّبُهَةَ عَلَى ضَعْفَاءِ شِيعَتِنَا فَيُضِلُّوهُمْ وَ يَمْنَعُونَهُمْ عَنْ قَصْدِ الْحَقِّ الْمُصِيبِ لَا جَرَمَ أَنَّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْعَوَامِّ أَنَّهُ لَا يُرِيدُ إِلَّا صِيَانَةَ دِينِهِ وَ تَعْظِيمَ وَلِيِّهِ لَمْ يَتْرِكْهُ فِي يَدِ هَذَا الْمُتَلَبِّسِ الْكَافِرِ وَ لَكِنَّهُ يَقِيضُ لَهُ مَوْمِنًا

يَقِفُ بِهِ عَلَى الصَّوَابِ ثُمَّ يُوفِّقُهُ اللَّهُ لِلْقَبُولِ مِنْهُ فَيَجْمَعُ اللَّهُ لَهُ بِذَلِكَ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَجْمَعُ عَلَى مَنْ أَضَلَّهُ لَعْنِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْآخِرَةِ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَرَّ أَعْمَاءِ أُمَّتِنَا الْمُضِلُّونَ عَنَّا الْقَاطِعُونَ لِلطَّرِيقِ إِلَيْنَا الْمُسْمُونَ أَضْدَادَنَا بِأَسْمَائِنَا الْمَلْقُبُونَ أَنْدَادَنَا بِالْقَابِنَا يُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَهُمْ لِلْعَنِ مُسْتَحِقُّونَ وَيَلْعَنُونََّا وَنَحْنُ بِكَرَامَاتِ اللَّهِ مَعْمُورُونَ وَبِصَلَوَاتِ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ مَلَائِكَتِهِ الْمُقَرَّبِينَ عَلَيْنَا عَنْ صَلَوَاتِهِمْ عَلَيْنَا مُسْتَعْنُونَ ثُمَّ قَالَ قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) مَنْ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ بَعْدَ أَيْمَةِ الْهُدَى وَمَصَابِيحِ الدُّجَى قَالَ الْعُلَمَاءُ إِذَا صَلَّحُوا قِيلَ وَمَنْ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ بَعْدَ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ وَنُمرُودَ وَبَعْدَ الْمُتَسَمِّينَ بِأَسْمَائِكُمْ وَبَعْدَ الْمُتَلَقِّينَ بِالْقَابِكُمْ وَالْآخِذِينَ لِأَمْكِيَّتِكُمْ وَالْمُتَأَمِّرِينَ فِي مَمَالِكِكُمْ قَالَ الْعُلَمَاءُ إِذَا فَسَدُوا هُمْ الْمُظْهَرُونَ لِلْأَبَاطِيلِ الْكَاتِمُونَ لِلْحَقَائِقِ وَفِيهِمْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^۱ الْآيَةَ.^۲

امام حسن عسکری (علیه السلام) فرمود: خداوند عز و جل فرمود: ای محمد! برخی از این یهودیان ﴿أُمِّيُونَ﴾^۳ سواد خواندن و نوشتن ندارند؛ امی کسی است که به مادرش نسبت داده می‌شود؛ یعنی او مثل آن لحظه که از شکم مادرش بیرون آمده، خواندن و نوشتن نمی‌داند. ﴿لَا

۱. سوره بقره آیه ۱۶۰-۱۵۹.

۲. الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۶؛ تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، ص ۲۹۹.

۳. سوره بقره، آیه ۷۸.

يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ^۱ که از آسمان فرو فرستاده شده و نه کسی را که به آن دروغ می‌بندد، و نمی‌توانند تفاوت این دو را دریابند؛ ﴿إِلَّا أَمَانِي﴾^۲ یعنی مگر این که برایشان بخوانند و به آنها بگویند: این، کتاب خدا و کلام اوست. اگر از کتاب خدا، خلاف آن چه را در آن است برایشان بخوانند، آنها در نمی‌یابند. ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^۳ سرانشان درباره دروغ بودن پیامبری محمد ﷺ و امامت علی ﷺ سرور خاندان او، برای آنها سخن می‌گویند و آنها از این گویندگان تقلید می‌کنند؛ اگر چه تقلید کردن از اینان برایشان حرام شده است. مردی به حضرت امام جعفر صادق ﷺ عرض کرد: اگر آن جماعت تنها به واسطه آن چه از علمایشان می‌شنیدند از کتاب خدا خبر می‌یافتند و جز این راه دیگری نداشتند، چرا باید آنها را به خاطر تقلید از علمای یهود و پذیرفتن سخنشان نکوهش کرد؟ مگر نه این است که توده یهود، همچون توده ما از علمای خود تقلید می‌کرده‌اند؟ اگر برای آنها روا نبوده که سخن علمایشان را بپذیرند، چگونه این امر برای توده ما رواست؟ حضرت ﷺ فرمود: توده ما و علمای ما، با توده یهود و علمای آنها از جهتی متفاوت و از جهتی برابرند. از آن جهت که برابرند خداوند، هم توده ما، و هم توده یهود را به خاطر تقلید از علمایشان نکوهش کرده است و اما از آن جهت که متفاوتند نکوهشی بر آنها نیست. آن مرد عرض کرد: ای پسر رسول خدا ﷺ برایم توضیح دهید. حضرت ﷺ فرمود: توده یهود، علمایشان را می‌شناختند و می‌دانستند که آنها بی‌پرده دروغ می‌گویند و حرام خواری و رشوه خواری می‌کنند و احکام را به خاطر

۱. سوره بقره، آیه ۷۸.

۲. سوره بقره، آیه ۷۸.

۳. سوره بقره، آیه ۷۸.

رودربایستی و روابط و رشوه دهی، از حالت واجب بودن در می‌آورند، و می‌دانستند که آنها سخت، تعصب می‌ورزند و از این رو، بین دین‌های مردم تفاوت قائل می‌شوند و چون تعصب دارند، حقوق کسی را که علیه او یکدندگی می‌کنند، پایمال می‌نمایند و اموال دیگر آن را به ناروا به کسی که از او هواداری می‌کنند می‌بخشند؛ و به خاطر این‌ها به آنها ستم می‌ورزند و می‌دانستند که آنها به کارهای حرام، دست می‌یازند و به واسطه گواهی دل‌هایشان ناگزیر بودند که بدانند هر کس کرداری همچون کردار آن علما داشته باشد، بدکار است و با خداوند متعال مناسبتی ندارد و سزاوار واسطه بودن بین او و آفریدگارش نیست. بدین سبب وقتی آنها از کسی تقلید کردند که او را شناخته بودند و می‌دانستند که نباید خبر او را پذیرفت و حکایاتش را باور کرد و به امرش عمل نمود و آن هم امری که از قول کسی برایشان نقل می‌کند که آنها او را ندیده‌اند، خداوند در این هنگام آنها را نکوهش کرد و واجب دانست که آنها خود به چشم خویش، در کار رسول خدا ﷺ نظر افکنند؛ چرا که نشانه‌های او آشکارتر از این بود که پنهان بماند و نمایان تر از این بود که از چشمشان دور بماند. به همین ترتیب اگر توده امت ما نیز از فقهایشان پیروی کنند؛ حال آن که بدانند آنها آشکارا هرزگی می‌کنند و سخت، تعصب می‌ورزند و بر مال دنیا و حرام آن چنگ می‌اندازند و کسی را که علیه او یکدندگی می‌کنند حتی اگر شایسته باشد تا به اوضاعش بهبود بخشند، از پا در می‌آورند؛ و به کسی که هوادار او هستند حتی اگر سزاوار خواری و زبونی باشد، نیکی و دهش می‌کنند؛ در این صورت توده ما نیز همچون همان یهودیانی هستند که خداوند آنها را به خاطر تقلید از فقهای بدکارشان نکوهید. اما آن فقیه که خویشان دار باشد و از دین خود نگهبانی کند و با هوای نفسش مخالفت ورزد و گوش به فرمان مولای خویش بسپارد، مردم باید از

او تقلید کنند و چنین اوصافی تنها در برخی از فقهای شیعه و نه همه آنها جمع می‌آید. اما آنان که در کردار زشت و شرم آور، پا جای پای فقیهان ناپاک می‌گذارند، از آنها هیچ چیزی را در باره ما نپذیرید و آنها را گرامی ندارید که آن چه آنها در باره ما نقل می‌کنند، بسیار آمیخته با دروغ است؛ زیرا آن ناپاکان، سخن ما را می‌گیرند و از روی نادانی در سراسر آن دست می‌برند و همه چیزش را دگرگون می‌کنند و به سبب کم خردی خود و دیگران، به ما دروغ می‌بندند؛ و این گونه از کالای دنیا، توشه برای آتش جهنم بر می‌گیرند. از جمله آنها گروه ناصبی‌ها هستند که نمی‌توانند عیبی از ما بجویند، پس گوشه ای از دانش‌های صحیح ما را فرا می‌گیرند و با آن، به سوی شیعیان ما روی می‌آورند و نزد ناصبی‌های جنگ افروز ما آن را تباه می‌کنند و چند و چندین برابرش بر آن می‌افزایند و این چنین دروغ‌هایی بر ما می‌بندند که از ما به دور است. پس مسلمانان شیعه و فرمانبردار ما، به گمان آن که برگرفته از دانش ماست، آن را می‌پذیرند و گمراه می‌شوند و دیگر آن را به گمراهی می‌کشانند. ضرر آن ناصبی‌ها بر شیعیان ناتوان ما، زیان بارتر از لشکر یزید که لعنت و عذاب بر او باد بر حسین بن علی (علیه السلام) و یارانش است؛ زیرا آنان جان و مال آنها را به یغما می‌برند و آن جان و مال باختگان در ازای گزندی که از دشمنانشان می‌بینند، والاترین درجات را نزد خداوند می‌یابند. اما آن علمای بد کار ناصبی، که خود را دوستدار ما و مخالف دشمنان ما نشان می‌دهند، شیعیان بیچاره ما را در شک و شبهه می‌اندازند و آنها را به گمراهی می‌افکنند و از جستجوی حقیقت راستین باز می‌دارند؛ و البته آن کس که در میان آن توده، خدا را در قلب خود بیابد، تنها در پی حفاظت از دین و بزرگ داشتن ولی خویش بر می‌آید و وی را در برابر آن یزید فریبکار کفرپیشه، تنها نمی‌گذارد و مؤمنانه خود را برای یاری او آماده می‌سازد

و در باره او راهی نیک، پیشه می‌سازد و آن گاه خداوند، او را با پذیرفتن کردارش، کامیاب می‌سازد و به پاداش رفتارش، خیر دنیا و آخرت را برایش فراهم می‌سازد و برای هر کس که در پی گمراه کردن اوست، لعنت دنیا و عذاب آخرت را گرد می‌آورد. سپس رسول خدا ﷺ فرمود: بدترین علمای امت ما، کسانی هستند که مردم را از ما گمراه می‌کنند و راه‌هایی را که به سوی ماست قطع می‌کنند و اسم‌های ما را بر دشمنانمان می‌گذارند و لقب‌های ما را به آنها می‌دهند و بر آنها درود می‌فرستند؛ حال آن که سزاوار لعنت هستند و بر ما لعنت می‌فرستند؛ حال آن که ما در کرامات خداوند غوطه وریم و با برخورداری از درود خدا و درود فرشتگان درگاه او، از درود فرستادن آنها بی‌نیازیم. سپس حضرت (علیه السلام) فرمود: به امیرمؤمنان، حضرت علی (علیه السلام) عرض کردند: بهترین آفریده‌ها پس از امامان هدایتگر و روشنی بخش تاریکی چه کسانی هستند؟ حضرت (علیه السلام) فرمود: علما، آن گاه که درست کار باشند. عرض کردند: و بدترین آفریدگان خدا پس از شیطان و فرعون و نمرود و آنهایی که نام و لقب شما را به خود نهاده‌اند و جای شما را گرفته‌اند و در سرزمین‌های شما حکمرانی می‌کنند چه کسانی هستند؟ حضرت فرمود: علما، آن گاه که بدکار باشند و باطل را آشکار و حق را پنهان کنند. خداوند عز و جل در باره اینان فرموده است: آنان را خدا لعنت می‌کند و لعنت‌کنندگان، لعنتشان می‌کنند، مگر کسانی که توبه کردند.^۱ سپس خداوند متعال فرمود:

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾^۲ حضرت (علیه السلام) فرمود: خداوند عز و جل این سخن را در باره آن

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۹.

۲. سوره بقره، آیه ۷۹.

گروه از یهودیان فرمود که اوصافی نوشتند و پنداشتند آن نوشته، اوصاف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ حال آن که بر خلاف اوصاف ایشان بود. آنها به بیچارگان یهود می‌گفتند: این اوصاف پیامبری است که در آخر الزمان برانگیخته می‌شود: او تن و شکمی بزرگ و موی خرمایی رنگ دارد و اوصاف محمد بر خلاف این است و آن پیامبر، پانصد سال بعد می‌آید و هدف آنها این بود که ریاستشان بر ناتوانان یهود بر جا بماند و شایستگی آنها بر سرشان پایدار باشد و خدمت به محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و خاندان برگزیدگان ایشان را از سر خود باز کنند. خداوند عز و جل فرمود: ﴿فَوَيْلٌ لِّهٖمَّ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ﴾^۱ از این اوصاف ساختگی که بر خلاف اوصاف محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام می‌باشد، آنها به سختی عذاب در دردناک ترین جاهای دوزخ گرفتار می‌شوند. ﴿وَوَيْلٌ لِّهٖمَّ﴾^۲ از سختی دوباره عذاب، افزون بر بار نخست، ﴿مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾^۳ از اموالی که با استوار کردن توده خود، در تکذیب محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله و انکار جانشینی برادرش علی ولی خدا علیه السلام از آنها به دست می‌آورند. شاهد در عبارت «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَىٰ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ»^۴ است که به روشنی بر جواز تقلید دلالت دارد.

بررسی سند و دلالت

در مورد بررسی سند باید گفت: هر چند طبرسی رحمته الله علیه آنرا به نحو

۱. سوره بقره، آیه ۷۹.

۲. سوره بقره، آیه ۷۹.

۳. سوره بقره، آیه ۷۹.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۷ ص ۱۳۱، ح ۲۰، باب ۱۰، ابواب صفات القاضي.

مرسل ذکر می کند لکن در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) - که قطعاً از آن حضرت صادر نشده است - از شیخ صدوق (قدس سره) به نحو مسند نقل شده که در طریق آن تعدادی مجاهیل مانند «أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادی خطیب» و «ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد» و «ابوالحسن علی بن محمد بن سیار» وجود دارند که در نتیجه سند آن ضعیف خواهد بود.

(۳) حسنه احمد بن حاتم بن ماهویه

وَ عَنْ جَبْرِئِيلَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَاتِمِ بْنِ مَاهَوِيهِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ الثَّلَاثِ (عليه السلام) أَسْأَلُهُ عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي وَ كَتَبَ أَخُوهُ أَيْضاً بِذَلِكَ فَكَتَبَ إِلَيْهِمَا فَهَمَّتْ مَا ذَكَرْتُمَا فَاصْمِدَا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مَسْنٍ فِي حُبِّنَا وَ كُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا فَإِنَّهُمَا كَأَفْوَكُمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.^۱

احمد بن حاتم بن ماهویه گوید: نامه ای به امام هادی (علیه السلام) نوشتم و در آن از حضرت پرسیدم که از چه کسی معالم و احکام دینم را بپذیرم؟ - فارس یا طاهر برادر احمد بن حاتم نیز این سؤال را در نامه پرسیده بودند - حضرت در پاسخ آن دو نوشتند: آنچه نوشته‌اید را فهمیدم. پس تکیه و اعتماد کنید در دینتان بر هر سالخورده در دوستی ما و هر کسی که در ولایت ما اهل تلاش و اقدام است. پس این دو شما را کفایت می کنند إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۱، ح ۴۵، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

بررسی سند روایت

الف) جبرئیل بن احمد

شیخ طوسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در رجال خود گوید: جبریل بن أحمد الفاریابی، یکنی ابا محمد، و کان مقیماً بکَشِّ، کثیر الروایة عن العلماء بالعراق و قم و خراسان.^۱ نیز تقی الدین ابن داود - معاصر با علامه حلی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - او را معتبر می‌شمارد.^۲ علامه مجلسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او را حسن شمرده و در موردش گوید: جبرئیل بن أحمد، ممدوح.^۳

ب) موسی بن جعفر بغدادی

نجاشی او را ذکر کرده و در موردش گوید: موسی بن جعفر بن وهب البغدادي أبو الحسن له کتاب نوادر.^۴ لذا معلوم می‌شود که امامی و ثقه می‌باشد.

ج) احمد بن حاتم بن ماهویه

علامه مجلسی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او را ممدوح دانسته و در موردش می‌گوید: احمد بن حاتم بن ماهویه، ممدوح.^۵ بنابراین با توجه به آنچه گذشت باید گفت: سند روایت مذکور موثقه محسوب می‌شود.

۱. رجال شیخ طوسی، ص ۴۱۸، رقم ۶۰۴۲.

۲. رجال ابن داود، ص ۸۰، رقم ۲۸۹.

۳. الوجیزه فی الرجال، ص ۴۲، رقم ۳۳۸.

۴. رجال النجاشی ص ۴۰۶، رقم ۱۰۷۶.

۵. الوجیزه فی الرجال، ص ۱۸، رقم ۷۶ (من مستثنیات ابن الولید عن رجال نوادر الحکمة. رجال النجاشی، ص ۳۴۸، رقم ۹۳۹؛ الفهرست، ص ۱۴۵، رقم ۶۱۲).

بررسی دلالت روایت

در مورد دلالت روایت باید گفت: در ابتدا امام علیه السلام سائل را به دو نفر ارجاع داده‌اند که یکی سالخورده در دوستی اهل بیت علیهم السلام است و دیگری اهل اقدامات عملی و تلاش در راه ولایت اهل بیت علیهم السلام است. بنابراین دو ویژگی مذکور نمی‌تواند بر جواز تقلید دلالتی داشته باشد چرا که در هیچکدام از این ویژگی‌ها فقاقت وجود ندارد و به تنهایی نیز اعتباری ندارند مگر اینکه فقاقت را در تقدیر بگیریم که البته خلاف ظاهر روایت است.

برخی نیز گفته‌اند: مراد از ارجاع امام علیه السلام آن بوده که این دو نفر راهنمای به کسانی هستند که تقلید از آنها شایسته و جایز است و در واقع این دو نفر نقش واسطه را دارند. باید گفت: چنانچه واضح است این معنا خلاف ظاهر روایت می‌باشد.

بنابراین از آنچه در این روایت گفته شد چنین حاصل می‌شود که دلالتی بر مانحن فیه نداشته و بر جواز تقلید کافی و لازم نیست.

دسته سوم: ارجاع به اعیان فقهاء اصحاب

(۱) صحیحہ احمد بن اسحاق قمی

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أَعَامِلُ (وَ عَمَّنْ) أَخْذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ علیه السلام عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ هُمَا

وَ أَطْعَمَهَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَاتَانِ الْمَأْمُونَانِ الْحَدِيثَ وَ فِيهِ أَنَّهُ سُئِلَ الْعَمْرِيُّ عَنْ مَسْأَلَةٍ
فَقَالَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَ لَا أَقُولُ: هَذَا مِنْ عِنْدِي فَلَيْسَ لِي
أَنْ أَحَلَّلَ وَ لَا أَحَرَّمَ وَ لَكِنْ عَنْهُ عليه السلام ۱.

ابو علی احمد بن اسحاق قمی از امام هادی علیه السلام گوید از حضرت پرسیدم و گفتم: با چه کسی طرف سخن شوم و احکام دین خود را از چه کسی بگیرم و گفته چه کسی را بپذیرم؟ حضرت فرمود: عثمان بن سعید عمری مورد وثوق من است؛ آنچه او از من به تو برساند، از جانب من می‌رساند و هر چه از من به تو بگوید، از جانب من می‌گوید. از او بشنو و اطاعت کن که او ثقه‌ای امین است. نیز ابوعلی گوید: از امام حسن عسکری علیه السلام همین سؤال را کردم و فرمود: عثمان بن سعید و فرزندش (محمد) هر دو نفر موثق‌اند. هر چه آنها از جانب من به تو برسانند، از من می‌رسانند و آنچه از من به تو بگویند، از جانب من می‌گویند. پس از آنها بشنو و اطاعت کن که آنها موثق و امین هستند تا ادامه حدیث که در آن آمده است که از عثمان بن سعید سؤال شد که در پاسخش گفت: دانستن پاسخ این سؤال (که نام امام زمان چیست؟ و اینکه او را با چه نامی صدا بزنیم؟) برای شما حرام است و من این مطلب را از پیش خود نمی‌گویم و مرا نمی‌رسد که چیزی را حرام یا حلال کنم و این گفته (حرمت ذکر نام امام دوازدهم) از من نیست لکن از او علیه السلام نقل می‌کنم.

(۲) صحیحہ جمیل بن درّاج

مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكُشِّيُّ فِي كِتَابِ الرَّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ
يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۸، ح ۴، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ بِالْجَنَّةِ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ الْمُرَادِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةُ أَرْبَعَةٌ نَجَبَاءُ أُمْنَاءُ اللَّهِ عَلَى حَالِهِ وَ حَرَامِهِ لَوْ لَا هُوَ لَأَنَّ انْقَطَعَتْ آثَارُ النَّبُوَّةِ وَ انْدَرَسَتْ.^۱

جمیل بن درّاج گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمودند:

بشارت بهشت بر بُرید بن معاویه عجلّی و ابوبصیر لیث بن بختری مرادی و محمد بن مسلم و زراره (که مردم آنها را دیوانگان می‌دانند) باد! چهار شخصیتی که از نجباء بودند و امانتداران خداوند بر حلال و حرام اویند. اگر آنها نبودند آثار نبوت پوسیده می‌شد و از بین می‌رفت.

پروسی سند

«حمدویه بن نصیر» در رجال از ثقات می‌باشد و شیخ طوسی قدس سره در موردش می‌گوید: حمدویه بن نصیر بن شاهی، سمع یعقوب بن یزید، روی عن العیاشی، یکنی أبا الحسن، عديم النظر في زمانه، كثير العلم والرواية، ثقة، حسن المذهب.^۲

یعقوب بن یزید بن نصیر شاهی نیز ثقة است و محمد بن ابی عمیر و جمیل بن درّاج از اصحاب اجماع می‌باشند. بنابراین سند روایت صحیح خواهد بود.

(۳) صحیحہ شعیب عقرقوفی

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَبِّمَا احْتَجْنَا أَنْ نَسْأَلَكَ عَنِ الشَّيْءِ فَمَنْ نَسْأَلُ قَالَ عَلَيْكَ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۲، ح ۱۴، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

۲. رجال شیخ طوسی، ص ۴۲۱، رقم ۶۰۴۷.

بِالْأَسَدِيِّ يَعْنِي أَبَا بَصِيرٍ.^۱

شعیب عرقوفی گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتیم؛ چه بسا نیاز داریم که چیزی را از شما بپرسیم، برای پاسخش از که سؤال کنیم؟ حضرت فرمود: بر تو باد به ابوبصیر اسدی.

(۴) صحیحہ سلیمان بن خالد

وَعَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ مَا أَجْدُ أَحَدًا أَحْيَا ذِكْرَنَا وَ أَحَادِيثَ أَبِي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِلَّا زُرَّارَةَ وَ أَبَا بَصِيرٍ لَيْثُ الْمُرَادِيِّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ لَوْ لَا هَؤُلَاءِ مَا كَانَ أَحَدٌ يَسْتَنْبِطُ هَذَا هَؤُلَاءِ حُفَّاظُ الدِّينِ وَ أَمْنَاءُ أَبِي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ وَ هُمُ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الدُّنْيَا وَ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الْآخِرَةِ.^۲

سلیمان بن خالد گوید: شنیدم که امام صادق (علیه السلام) فرمود: کسی غیر از زراره و ابوبصیر لیث مرادی و محمد بن مسلم و برید بن معاویه عجلی را ندیدم که یاد ما واحادیث پدرم را زنده کند. اگر اینان نبودند کسی دیگر نمی‌توانست ذکر ما و احادیث پدرم را استنباط نماید. اینان حافظان دین و امینان پدرم بر حلال و حرام الهی اند و ایشان در دنیا و آخرت سبقت گیرندگان به سوی ما هستند.

(۵) صحیحہ عبدالله بن ابی یعفر

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُؤْلَوَيْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۲، ح ۱۵، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۴، ح ۲۱، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّهُ لَيْسَ كُلُّ سَاعَةٍ أَلْفَاكٌ وَلَا يُمَكِّنُ الْقُدُومَ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَيَسْأَلُنِي وَ لَيْسَ عِنْدِي كُلُّ مَا يَسْأَلُنِي عَنْهُ فَقَالَ مَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِي وَ كَانَ عِنْدَهُ وَجِيهًا.^۱

عبدالله بن ابی یعفور گوید: به امام صادق عليه السلام گفتم: امکان اینکه بتوانم پیوسته شما را ملاقات کرده و به محضر شما برسم را ندارم. گاهی یکی از شیعیان از من سؤالی دارد که پاسخش را نمی‌دانم (حال وظیفه‌ام چیست؟) حضرت فرمود: چرا از محمد بن مسلم ثقفی نمی‌پرسی؟ او از پدرم حدیث و احکام دین را شنید و نزد او محترم (و مورد وثوق) بود.

(۶) صحیحہ یونس بن یعقوب

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ أَمَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ أَمَا لَكُمْ مِنْ مُسْتَرَا حٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ.^۲

یونس بن یعقوب گوید: نزد امام صادق عليه السلام بودیم که فرمودند: مگر پناهگاهی (برای دانستن احکام دین) برای شما نیست؟! مگر جایگاهی که هنگام رجوع به آن آرامش یابید، ندارید؟! چه چیزی از رجوعتان به حارث بن مغیره نصری جلوگیری می‌کند؟!

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۴، ح ۲۳، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۴، ح ۲۴، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

(۷) خبر علی بن مُسَیَّب همدانی

وَ عَنْهُ عَنْ سَعْدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهُمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام شَقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ أَخَذُ مَعَالِمَ دِينِي قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا أَحْتَجُّ إِلَيْهِ.^۱

علی بن مسیب گوید: خدمت امام رضا عليه السلام عرض کردم: راهم دور است و نمی‌توانم هر وقت بخوادم خدمت شما برسم، از چه کسی مسائل دینم را بگیرم؟ فرمود: از زکریا بن آدم قمی که بر دنیا و آخرت امین است. علی بن مسیب گوید: وقتی به قم برگشتم، نزد زکریا بن آدم رفتم و مسائل مورد نیاز دینی‌ام را از وی سؤال کردم.

بررسی سند

در بررسی سند روایت باید گفت در طریق آن «احمد بن ولید» وجود دارد که در کتب اربعه صرفاً یک روایت از او نقل شده و البته مهمل می‌باشد، لذا سند روایت ضعیف محسوب می‌شود.

(۸) صحیحہ عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَاقُطِينَ جَمِيعاً عَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَجُّ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي أَ فَيُؤْنَسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً أَخَذُ عَنْهُ مَا أَحْتَجُّ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ.^۲

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۶، ح ۲۷، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۷، ح ۳۳، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

عبدالعزیز بن مہندی و حسن بن علی بن یقظین از امام رضا علیه السلام نقل می‌کنند که به حضرت گفتم: امکان اینکه بتوانم برای پرسش از مسائل مورد نیاز دینی‌ام خدمتتان برسم را ندارم. آیا یونس بن عبدالرحمن مورد اطمینان است تا از او بپرسم؟ حضرت فرمودند بله.

قابل ذکر است که یونس بن عبدالرحمن در مسائل فقهی مجتهد و مورد ارجاع امام قرار گرفته لکن در مسائل کلامی و اعتقادی ضعیف می‌باشد چنانچه این ویژگی در مورد روش برخوردش با امامت امام جواد علیه السلام پس از شهادت امام رضا علیه السلام کاملاً مشهود است.

مسعودی در این مورد نوشته است: كُنْتُ وَاقِفًا عَلَى رَأْسِ الرَّضَا عليه السلام طُوسَ فَقَالَ لِي بَعْضُ أَصْحَابِهِ: إِنْ حَدَّثَ حَدَّثٌ، فَإِلَى مَنْ؟ فَالْتَمَعْتُ عليه السلام وَ قَالَ لَهُ: إِلَى ابْنِي أَبِي جَعْفَرٍ. فَكَأَنَّ الرَّجُلَ اسْتَصْغَرَ سِنَّهُ، فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ قَائِمًا بِشَرِيْعَتِهِ وَ هُوَ فِي دُونَ السَّنِّ الَّتِي يَقُومُ فِيهَا أَبُو جَعْفَرٍ عَلَى شَرِيْعَتِنَا. فَلَمَّا مَضَى الرَّضَا عليه السلام فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَ مِائَتَيْنِ كَانَتْ سِنُّ أَبِي جَعْفَرٍ نَحْوَ سَبْعِ سِنِينَ. وَ اخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ مِنَ النَّاسِ بِبَغْدَادَ وَ فِي الْأَمْصَارِ وَ اجْتَمَعَ الرَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ وَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ حَكِيمٍ وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ وَ يُوسُفُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَ جَمَاعَةٌ مِنْ وُجُوهِ الشَّيْعَةِ وَ ثِقَاتِهِمْ فِي دَارِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ الْحَجَّاجِ فِي بَرَكَةِ زُلُولٍ يَبْكُونَ وَ يَتَوَجَّعُونَ مِنَ الْمُصِيبَةِ فَقَالَ لَهُمْ يُوسُفُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: دَعُوا الْبُكَاءَ، مَنْ لِهَذَا الْأَمْرِ؟ وَ إِلَى مَنْ يُفْصَدُ بِالْمَسَائِلِ إِلَى أَنْ يَكْبُرَ هَذَا الصَّبِي؟ يَعْنِي أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام. فَقَامَ إِلَيْهِ الرَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي حَلْقِهِ وَ لَمْ يَزَلْ يَلْطِمُهُ وَ يَقُولُ لَهُ: يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ أَنْتَ تَظْهَرُ الْإِيْمَانَ لَنَا وَ تُبْطِنُ الشُّكَّ وَ الشَّرْكَ. إِنْ

كَانَ أَمْرُهُ مِنَ اللَّهِ - جَلَّ وَ عَلَا - فَلَوْ أَنَّهُ ابْنُ يَوْمٍ وَاحِدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ ابْنِ مِائَةِ سَنَةٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَلَوْ عُمِّرَ أَلْفَ سَنَةٍ فَهُوَ كَوَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ هَذَا مَا يَنْبَغِي أَنْ يُفَكَّرَ فِيهِ. فَأَقْبَلَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى يُونُسَ تُعَذِّلُهُ وَ تُؤَبِّخُهُ.^۱

از محمودی نقل شده که گفته: در طوس مقابل امام رضا علیه السلام ایستاده بودم، پس شخصی به او گفت: ای سرورم، اگر اتفاقاً بیفتد جانشینی شما با کیست؟ فرمود: با پسرم ابو جعفر (جواد الأئمة) علیه السلام و گویا که گوینده ابو جعفر (امام جواد) علیه السلام را برای تصدی این امر کم سن و سال پنداشت، پس امام فرمود: همانا خداوند متعال عیسی علیه السلام را در حالی که کم سن و سال‌تر از ابو جعفر بود به پیامبری و نبوت مبعوث داشت و او را صاحب شریعت گرداند. پس از شهادت حضرت رضا علیه السلام در سال دویست و دو، امام جواد علیه السلام در حدود هفت سال داشت. بین دوستان ایشان در بغداد و سایر شهرها اختلاف افتاد. گروهی از شیعیان از آن جمله ریان بن صلت و صفوان بن یحیی و محمد بن حکیم و عبدالرحمن ابن حجاج و یونس بن عبدالرحمن و گروهی از سران شیعه و اشخاص مورد اعتماد، در زیر زمین خانه عبدالرحمن بن حجاج اجتماع کرده، شروع به گریه و ناله کردند و از این مصیبت، سخت اندوهگین بودند. یونس بن عبدالرحمن گفت گریه را رها کنید! چه کسی متصدی رهبری شیعه خواهد بود و در مسائل دینی به که پناه آوریم تا فرزند حضرت رضا علیه السلام بزرگ شود؟ (منظورش حضرت جواد علیه السلام بود). ریان بن صلت بلند شد و گلوی یونس بن عبدالرحمن را گرفته فشرد و شروع به سیلی زدن به او کرد و می‌گفت: تو در نزد ما ادعای ایمان می‌کنی ولی در دل شک داری و مشرک هستی؟! اگر مقام امامت به آن جناب از طرف خدا داده شده، گرچه به بچه یک روزه باشد، از نظر علم

۱. اثبات الوصیة للامام علي بن ابي طالب ۷، ص ۲۲۰.

و دانش چون رهبری بزرگ است و اگر از طرف خدا نباشد، گرچه هزار سال عمر داشته باشد مثل یکی از مردم عادی است. (آیا) این از مطالبی است که باید در باره‌اش اندیشه نمود و شک داشت؟ بقیه حاضرین روی به جانب یونس کرده، شروع به سرزنش و اعتراض به او نمودند.

(۹) معتبره عبدالعزیز بن مهتدی

وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ وَ كَانَ خَيْرَ قُمَّيِّ رَأَيْتُهُ وَ كَانَ وَكِيْلَ الرَّضَا عليه السلام وَ خَاصَّتَهُ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا عليه السلام فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَلْقَاكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَعَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي فَقَالَ خُذْ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.^۱

فضل بن شاذان از عبدالعزیز بن مهتدی - که بهترین قمی بود که دیدمش و نیز وکیل و از نزدیکان امام رضا عليه السلام بود، گوید: از امام رضا عليه السلام پرسیدم و به ایشان گفتم: من همیشه نمی‌توانم شما را ملاقات کنم، پس از چه کسی معالم و احکام دینم را بپرسم؟ حضرت فرمود: آنها را از یونس بن عبدالرحمن بپرس.

(۱۰) صحیحہ عبدالعزیز بن مهتدی

وَ عَنْ جَبْرِئِيلَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام إِنَّ شُقَّتِي بَعِيدَةٌ فَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَأَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي عَنْ يُونُسَ مَوْلَى آلِ يَقْطِينٍ قَالَ نَعَمْ.^۲

عبدالعزیز بن مهتدی گوید: به امام رضا عليه السلام عرض کردم؛ راهم

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۸، ح ۳۴، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۸، ح ۳۵، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

دور است و نمی‌توانم هر وقت بخواهم خدمت شما برسم، آیا مسائل مورد نیاز دینی‌ام را از یونس بن عبدالرحمن سؤال کنم؟ فرمود: بله.

از روایات مذکور چنین بدست می‌آید که ائمه علیهم‌السلام برخی شیعیان خود را در مسائل فقهی و احکام دینی، به فقهاء و مجتهدان اصحاب ارجاع می‌دادند و این مطلب نشانگر آن است که تقلید در مسائل و احکام دینی از فقهاء جایز می‌باشد و البته آنان هیچ کس را به عرفا و متصوفه و خیاطها و حدادها و پالان‌دوزان و چلویی‌ها و... ارجاع نداده‌اند.

دسته چهارم: روایات آمره به افتاء

روایاتی از ائمه اطهار علیهم‌السلام وارد شده که در آنها امر به فتوا دادن از جانب برخی اصحاب شده است و به دلالت اقتضاء، بر تقلید دلالت دارند و از آنها فهمیده می‌شود که بر مستفتی اخذ و پذیرش و ترتیب اثر بر طبق فتوا لازم است و چنانچه مستفتی در غیر اینصورت عمل کند، امر به افتاء لغو خواهد بود و این امر از شارع قبیح است و شارع از آن منزّه می‌باشد.

تعدادی از روایات مذکور به شرح زیر است:

(۱) مرسله شیخ طوسی قدس سره

شیخ طوسی قدس سره در مورد ابان بن تغلب گفته: قال له أبو جعفر الباقر علیه‌السلام: اجلس في مجلس المدينة و أفيت الناس؛ فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك.^۱

امام باقر علیه‌السلام به ابان بن تغلب فرمود: در مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ زیرا من دوست دارم که در میان شیعیان من کسانی

۱. الفهرست، ص ۴۴، رقم ۶۱.

مانند تو مشاهده شوند.

(۲) حسنه معاذ بن مسلم نحوی

عَنْ مُحَمَّدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَيْ نُصَيْرٍ عَنِ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ حُسَيْنِ بْنِ مُعَاذٍ عَنِ أَبِيهِ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمٍ النَّحْوِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقْعُدُ فِي الْجَامِعِ فَتُنْفِتِي النَّاسَ قُلْتَ نَعَمْ وَ أَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ أَخْرَجَ إِيَّيَ أَقْعُدُ فِي الْمَسْجِدِ فَيَجِيءُ الرَّجُلُ فَيَسْأَلُنِي عَنِ الشَّيْءِ فَإِذَا عَرَفْتُهُ بِالْخِلَافِ لَكُمْ أَحْبَبْتُهُ بِمَا يَفْعَلُونَ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ أَعْرِفُهُ بِمَوَدَّتِكُمْ وَ حُبِّكُمْ فَأُخْبِرُهُ بِمَا جَاءَ عَنْكُمْ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ لَا أَعْرِفُهُ وَ لَا أَدْرِي مَنْ هُوَ فَأَقُولُ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا وَ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا فَأُدْخِلُ قَوْلَكُمْ فِيهَا بَيْنَ ذَلِكَ فَقَالَ لِي اصْنَعْ كَذَا فَإِنِّي كَذَا أَصْنَعُ.^۱

معاذ بن مسلم گوید: امام صادق عليه السلام فرمود: شنیده‌ام که در مسجد می‌نشینی و به مردم فتوا می‌دهی؟ عرض کردم: آری. و اکنون می‌خواهم پیش از آن که بروم در این باره از شما بپرسم. من در مسجد می‌نشینم و کسی می‌آید و مسأله‌ای از من می‌پرسد و من اگر بدانم که از مخالفان شماسست طبق مذهب خودشان به او جواب می‌دهم. شخصی دیگر می‌آید که من از دوستی و محبت او نسبت به شما آگاهم. در این جا بر اساس آنچه از شما وارد شده است پاسخش را می‌دهم. شخصی هم می‌آید که او را نمی‌شناسم و نمی‌دانم کیست. در این موقع می‌گویم: فلانی چنین گفته و فلانی هم این طور گفته است و در میان آنها نظر شما را هم جا می‌دهم. حضرت فرمود: همین کار را بکن؛ زیرا من این چنین عمل می‌کنم.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۸، ح ۳۶، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

امام علیه السلام در این روایت، شیوه و روش معاذ در فتوا دادن را تقریر و تأیید می‌کنند که دلالت بر جواز آن و در ادامه بر جواز تقلید دلالت دارد.

(۳) مرسله سید رضی رحمته الله علیه

قال أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه الى قثم بن عباس؛ أما بعد فأقم للناس الحج و ذكرهم بأيام الله و اجلس لهم العصرين فأفت المستفتي و علم الجاهل و ذاك العالم و لا يكن لك إلى الناس سفير إلا لسانك و لا حاجب إلا وجهك و لا تحجبن ذا حاجة عن لقائك بها فإنها إن زيدت عن أبوابك في أول وردها لم تحمد فيما بعد على قضائها و انظر إلى ما اجتمع عندك من مال الله فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال و المجاعة مصيباً به مواضع الفاقة و الخلات و ما فضل عن ذلك فأحمله إلينا لنقسمه فيمن قبلنا و مر أهل مكة ألا يأخذوا من ساكن أجراً فإن الله سبحانه يقول ﴿سواء العاكف فيه و الباد﴾^۱ فالعاكف المقيم به و البادي الذي يحج إليه من غير أهله و فقنا الله و إياكم لمحابه و السلام.^۲

امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه خویش به قثم بن عباس که از جانب حضرت به عنوان والی مکه منصوب شد می‌نویسند: اما بعد (از حمد و ثنای الهی) مراسم حج (و زیارت خانه خدا را به نحو احسن) برای مردم برپا دار. ایام الله و روزهای الهی را به آنها یادآور شو. صبح و عصر برای رسیدگی به امور مردم جلوس کن، حکم الهی را برای کسانی که پرسش

۱. سوره حج، آیه ۲۵.

۲. نهج البلاغه، نامه ۶۷.

دینی دارند بیان کن، جاهلان را تعلیم ده و با دانشمندان مذاکره نما و نباید در میان تو و مردم واسطه و سفیری جز زبانت و حاجب و دربانی جز چهره ات باشد. افرادی را که به تو حاجت دارند از ملاقات با خویش محروم مساز، چرا که اگر آنها در ابتدا از در خانه ات رانده شوند بعداً برای حل مشکلاتشان تو را نخواهند ستود و درباره اموالی که نزد تو از مال الله جمع شده دقت کن و آن را به مصرف عیالمدان و گرسنگانی که نزد تو هستند برسان آن گونه که دقیقاً به دست فقرا و نیامندان برسد و ما زاد آن را نزد ما بفرست تا میان نیازمندی که در اینجا هستند تقسیم کنیم. به مردم مکه دستور ده تا از کسانی که در این شهر مسکن می‌گزینند اجاره بها نگیرند، زیرا خداوند سبحان می‌فرماید: «و در این سرزمین «عاکف» و «بادی» یکسانند؛ [منظور از «عاکف» کسی است که در آن سرزمین اقامت دارد و منظور از «بادی» کسی است که از غیر اهل مکه برای حج به مکه می‌آید.] خداوند ما و شما را توفیق انجام اعمالی دهد که موجب رضا و محبت اوست و السلام.

شاهد در عبارت «فَأَفْتِ الْمُسْتَفْتِي وَ عَلِّمِ الْجَاهِلِ» است که امر بر پاسخ‌دادن به مستفتی و آموزش جاهل است و دلالت بر جواز تقلید می‌کند.

٤) امر پیامبر خدا ﷺ به مصعب بن عمیر

در سیره ابن هشام - که تلخیصی از سیره ابن اسحاق شیعی است و مفقود شده - چنین آمده است؛ قال ابن إسحاق: فلما انصرف عنه القوم بعث رسول الله ﷺ معهم مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي، وأمره أن يقرئهم القرآن، ويعلمهم الإسلام، ويفقههم في الدين، فكان يسمى المقرئ بالمدينة: مصعب، وكان منزله على أسعد بن

زرارة بن عدس، أبي أمانة.^۱

پس از انجام پیمان همین که آن دوازده نفر خواستند به مدینه بازگردند. رسول خدا ﷺ مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبد مناف بن عبدالدار بن قصی را به همراه ایشان به مدینه فرستاد تا قرآن را تعلیم آنها کند و دستورات اسلام را بدیشان بیاموزد. مصعب، در مدینه به عنوان قاری نامیده شد. او به همراه آن دوازده نفر به شهر مدینه آمد و در خانه اسعد بن زراره ورود کرد.

شاهد در آن است که رسول خدا ﷺ به مصعب امر می‌کنند که آموزه‌های قرآن و اسلام و دین را به مردم تحت امر خود یاد بدهد که البته قسمتی از آن آموزه‌ها احکام فقهی است و لذا دلالت بر جواز تقلید هم می‌نماید.

۵) امر پیامبر خدا ﷺ به عمرو بن حزم

در سیره ابن هشام چنین آمده است؛ و قد كان رسول الله ﷺ بعث إليهم بعد أن ولي وفدهم عمرو بن حزم، ليفقههم في الدين، ويعلمهم السنة ومعالم الاسلام، ويأخذ منهم صدقاتهم، وكتب له كتابا عهد إليه فيه عهده، وأمره فيه بأمره: بسم الله الرحمن الرحيم هذا بيان من الله ورسوله، يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود، عهد من محمد النبي رسول الله لعمر بن حزم، حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى الله في أمره كله، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله، وأن يبشر الناس بالخير، ويأمرهم به، ويعلم الناس القرآن ويفقههم فيه، وينهى

۱. سيرة النبوية، ج ۲، ص ۷۶.

الناس، فلا یمسّ القرآن إنسان إلا وهو طاهر، ویخبر الناس بالذي لهم، والذي علیهم، ویلین للناس فی الحق، ویشتد علیهم فی الظلم، فإن الله کره الظلم، ونهی عنه، فقال: ألا لعنة الله علی الظالمین.^۱

پیامبر خدا ﷺ عمرو بن حزم را به عنوان والی برای اهالی یمن فرستاد تا مسائل دینی را به آنان بیاموزد و سنت و تعالیم اسلام را به آنان آموزش بدهد و نیز زکات اموالشان را دریافت کند. حضرت عهدنامه‌ای نیز برای عمرو بن حزم هنگام روانه کردنش به یمن نوشتند و به او دادند که در آن وظایفش را مانند آموزش دین و جمع آوری زکات و تبلیغ و روش برخورد و زندگی با اهالی یمن و ... در آن مرقوم فرمودند.

شاهد در آن است که رسول خدا ﷺ به عمرو بن حزام امر می‌کنند که آموزه های قرآن و اسلام و دین را به مردم تحت امر خود یاد بدهد که البته قسمتی از آن آموزه‌ها احکام فقهی است و لذا دلالت بر جواز تقلید هم می‌نماید.

دسته پنجم: روایات دالّ بر حرمت إفتاء بغير علم

روایاتی در باب حرمت إفتاء بدون آگاهی وارد شده است که در آنها إفتاء کسی که صلاحیتش را دارد به عنوان امری جایز و صحیح دانسته شده و صدور فتوا از غیر او مورد نهی قرار گرفته و لذا وقتی إفتاء دارای چنین حکمی باشد بر مستفتی نیز اخذ آن جایز است و بنابراین دلالت بر جواز تقلید دارد.

۱. سیره النبویه، ج ۲، ص ۲۴۱؛ تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۷۲۷.

(۱) خبر حمزه بن حمران

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَهْثِيمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ تَمِيمِ بْنِ بَهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ مَنْ اسْتَأْكََلَ بِعِلْمِهِ افْتَقَرَ قُلْتُ إِنَّ فِي شِيعَتِكَ قَوْمًا يَتَحَمَّلُونَ عُلُومَكُمْ وَيَبْثُوثُهَا فِي شِيعَتِكُمْ فَلَا يَعْدَمُونَ مِنْهُمْ الْبِرَّ وَالصَّلَاةَ وَالْإِكْرَامَ فَقَالَ لَيْسَ أَوْلَيْكَ بِمُسْتَأْكِلِينَ إِنَّمَا ذَاكَ الَّذِي يُفْتِي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لِيُبْطَلَ بِهِ الْحُقُوقُ طَمَعًا فِي حُطَامِ الدُّنْيَا.^۱

حمزه بن حمران گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می فرمود: هر که علم خود را وسیله‌ای برای ارتزاق قرار دهد، نیازمند شود. عرض کردم: فدایت شوم! در میان شیعیان و دوستداران شما گروهی هستند که دانش‌های شما را فرا می‌گیرند و آنها را در میان شیعیان شما پخش می‌کنند و برای این کار به آنها هدیه می‌دهند و احسان و احترام می‌شوند. حضرت فرمود: اینان ارتزاق‌کننده با علم نیستند، بلکه ارتزاق‌کننده با علم کسی است که بدون آن که از علم و هدایتی از جانب خداوند تعالی برخوردار باشد، برای پایمال کردن حقوق و رسیدن به حطام دنیوی، فتوا دهد.

پروسی سند

در مورد سند روایت باید گفت: در طریق آن احمد بن یحیی و بکر بن عبدالله وجود دارند که هر دو مشترکند - یعنی در علم رجال این دو راوی به عنوان ثقه و ضعیف شمرده شده‌اند و در این روایت مشخص نیست که منظور از آن دو کدامیک از موثق یا ضعیف هستند -

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۱، ح ۲، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

و نیز تمیم بن بهلول در سند شخصی مهمل است. بنابراین سند روایت ضعیف محسوب می‌شود.

(۲) صحیحہ ابو عبیدہ زیاد بن عیسیٰ حدّاء

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لِحَقَّهُ وَزُرٌّ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ.^۱

امام باقر عليه السلام فرمود: هر کس بدون علم و هدایتی الهی به مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب بر او لعنت فرستند و گناه آن که به فتوای او عمل کند دامن گیرش شود.

دسته ششم: روایات دالّ بر متعارف بودن إفتاء و استفتاء در عصر ائمه عليهم السلام و عدم ردع از آن

روایاتی از ائمه اطهار عليهم السلام وجود دارد که نشانگر آن است که إفتاء و استفتاء امری متعارف و متداول بین شیعیان بوده و هیچ ردعی هم از ائمه اطهار عليهم السلام در این مورد نرسیده است که دلالت بر جواز تقلید دارند.

(۱) خبر علی بن اسباط

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْبَرْقِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْبَرْقِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَا جِيلَوِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ هَاشِمٍ وَ عَلِيٍّ بْنِ عِيسَى الْمَجَاوِرِ كُلِّهِمْ عَنْ عَلِيٍّ ابْنِ مُحَمَّدِ مَا جِيلَوِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ السِّيَارِيِّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَسْبَاطٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام يَحْدُثُ الْأَمْرُ لَا أَحَدٌ بَدَأَ مِنْ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۰، ح ۱، باب ۴، ابواب صفات القاضی.

مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ مِنْ مَوَالِيكَ قَالَ فَقَالَ أَتَيْتَ
فَقِيَهُ الْبَلَدِ فَاسْتَفْتِيهِ مِنْ أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ.^۱

علی بن اسباط گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: مسأله‌ای پیش می‌آید که چاره‌ای از شناخت [حکم] آن ندارم، ولی در شهری که در آنم، کسی نیست که از او استفتاء کنم؟ فرمود: چون این‌گونه شد، نزد فقیه شهر برو و در باره مسأله‌ات از او استفتاء کن؛ چون فتوایی به تو داد، خلاف آن عمل کن که حق، در آن است.

سند این روایت بواسطه وجود «احمد بن محمد سیاری» ضعیف محسوب می‌شود.

(۲) مرفوعه ابراهیم بن هاشم

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ قَالَ: سَأَلَتِ امْرَأَةٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَتْ إِنِّي كُنْتُ
أَقْعُدُ فِي نِفَاسِي عَشْرِينَ يَوْمًا حَتَّى أَفْتُونِي بِثَمَانِيَةِ عَشْرٍ يَوْمًا فَقَالَ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ لَمْ أَفْتَوْكَ بِثَمَانِيَةِ عَشْرٍ يَوْمًا فَقَالَ رَجُلٌ لِلْحَدِيثِ الَّذِي رُوِيَ
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ قَالَ لِأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ حَيْثُ نَفَسَتْ بِمُحَمَّدِ بْنِ
أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ أَسْمَاءَ سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ قَدْ أَتَى بِهَا
ثَمَانِيَةَ عَشْرٍ يَوْمًا وَ لَوْ سَأَلْتَهُ قَبْلَ ذَلِكَ لَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ وَ تَفْعَلَ مَا تَفْعَلُ
الْمُسْتَحَاضَةُ.^۲

علی بن ابراهیم از پدرش در روایت مرفوعه‌ای نقل می‌کند: زنی از امام صادق علیه السلام پرسید: در دوران زایمان بیست روز نماز را ترک

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۵، ح ۲۳، باب ۹، ابواب صفات القاضي.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۸۴، ح ۷، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي؛ الکافی، ج ۳، ص ۹۸، ح ۳.

می‌نمودم، ولی مرا به هیجده روز فتوا دادند که نماز را ترک گویم. امام صادق علیه السلام فرمود: آیا می‌دانی برای چه به هیجده روز فتوا دادند؟! مردی (از حاضران در مجلس) گفت: به دلیل حدیثی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که به اسماء بنت عمیس هنگامی که محمد بن ابی بکر را زاییده بود، چنین حکم فرمود. امام صادق علیه السلام فرمود: اسماء وقتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسید که هیجده روز از زایمانش گذشته بود، ولی اگر پیش از آن سؤال کرده بود، پیامبر صلی الله علیه و آله به او دستور می‌فرمود که غسل کند و عمل مستحاضه را انجام دهد.

دسته هفتم: ارجاع امر قضاوت به فقهاء و وجوب پذیرش نظر آنان

روایاتی وجود دارد که در آنها ائمه اطهار علیهم السلام شیعیان خود را برای فصل خصومت‌هایشان از رجوع به سلاطین و قضات جور نهی نموده‌اند و به آنان فرمان داده‌اند که به قضات و فقهای شیعه مراجعه کنند و نظر آنان را بپذیرند که دلالت بر جواز تقلید دارد.

(۱) مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْحُلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّهَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّهَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَ إِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا

بِهِ ۱ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رُدٌّ وَ الرَّأدُ عَلَيْنَا الرَّأدُ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ الْحَدِيثُ ۲.

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: دو نفر از اصحاب خودمان راجع به وام یا میراثی نزاع دارند و نزد سلطان و قاضیان وقت به محاکمه می‌روند، این عمل جایز است؟ فرمود: کسی که در موضوعی حق یا باطل نزد آنان به محاکمه رود، چنان است که نزد بت و طغیانگر - نهی شده از آن - به محاکمه رفته باشد؛ و آنچه طغیانگر برایش حکم کند، اگر چه حق مسلم او باشد چنان است که حرامی را می‌گیرد، زیرا آن را به حکم طغیانگر گرفته است، در صورتی که خدا امر فرموده است به او کافر باشند. خدای تعالی فرماید: می‌خواهند داوری به طاغوت - سرکش - برند و حال آنکه فرمان یافته اند که به آن کافر شوند. عرض کردم: آن دو چه کنند؟ اختلاف دارند! فرمود: نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد و به حکمیت او راضی شوند، همانا من او را حاکم شما قرار دادم. اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آنان او را نپذیرفت، همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است و آن که ما را رد کند خدا را رد کرده و این در حدّ شرک به خدا است. حدیث ادامه دارد.

۱. سوره نساء، آیه ۶۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۶، ح ۱، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

(۲) معتبره ابو خدیجه

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ
 سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَّالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ (عليه السلام)
 إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ وَ لَكِنْ أَنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ
 مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا
 إِلَيْهِ.^۱

امام صادق (عليه السلام) فرمود: مبدا فردی از شما (شیعیان) از دیگری نزد
 سلطان ستمگر شکایت کند. بلکه ببینید چه کسی از خود شما با احکام و
 داوریهای ما آشناست همو را میان خود داور قرار دهید؛ زیرا که من او
 را قاضی شما قرار داده‌ام. پس برای داوری میان خود، نزد او روید.

تقریب استدلال در این روایت چنین است؛ مقام قضاوت با صدور
 فتوا ملازم است و در ادامه روایت رد و عدم پذیرش آن حرام شمرده
 شده لذا دلالت بر نفوذ إفتاء و جواز و مشروعیت آن دارد و نیز بر
 پذیرش قولِ مُفتی دلالت می‌کند که در نتیجه بر جواز تقلید هم دلالت
 خواهد داشت.

مناقشه در برخی ادلّه جواز تقلید

باید گفت: آیات مورد ادعا بر جواز تقلید دلالتی بر آن نداشته و
 قابل استدلال بر تقلید نیستند.

نیز طایفه نخست روایات نیز در مورد بثّ و نشر علم می‌باشد که
 ارتباطی به تعلیم تعبّدی نداشته و متفاوت از تقلید تعبّدی است.
 طایفه دوم و سوم روایات بر جواز تقلید دلالت دارد و قابل پذیرش

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۹، ح ۶، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

هستند، لکن در طایفه دوم که عبارت از توقیع شریف و روایت تفسیر امام عسکری علیه السلام و خبر احمد بن حاتم ماهویه است باید گفت: سند توقیع نزد ما تمام بوده لکن دو مورد دیگر دارای سندی ضعیف می‌باشند و قابل استناد نمی‌باشند.

دلیل اصلی بر تقلید

باید گفت: دلیل اصلی بر تقلید، بناء و سیرهٔ عقلاء در رجوع جاهل به عالم در هر فن و تخصصی است و البته هیچ کس بر آن اشکالی ندارد و در همه روزگاران و سرزمین‌ها و امم و مذاهب جاری است. سیره و روش مذکور در عصر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام وجود داشته به نحوی که رجوع اصحابی که نسبت به احکام شرعی جاهلند به اصحاب عالم و عمل بر طبق گفته آنان، امری طبیعی و عادی بوده است. لکن بناء عقلاء مطلقاً نمی‌تواند تعبدی باشد و اصلاً تعبد در آن راه ندارد و البته مبتنی بر دلیل انسداد نیز نمی‌باشد تا کسی ادعا کند که چون عقلاء التفات پیدا کرده‌اند که باب علم منسد است لذا مضطرّ بر عمل به تقلید شدند و به ظنّ تقلیدی اکتفا نموده‌اند. به عبارت دیگر بناء و سیرهٔ عقلاء آن نیست که از یکدیگر تقلید کنند، بلکه این بناء به جهت اعتماد هر کدامشان در عمل به علم خود و ادراکی که در ضمیر حاصل می‌شود بوده است. یعنی مراد از سیرهٔ عقلاء - بماهم عقلاء - آن است که رجوع جاهل به عالم و عمل طبق گفته او هنگامی است که وثوق و اطمینان حاصل شود و البته از انواع علم عادی - نه قطع - محسوب می‌شود که نفس به آن اعتماد پیدا می‌کند و در اینجاست که حجّیت علم ذاتی می‌شود و این همان چیزی است که محقق خراسانی قدس سره در دلیل بر تقلید - چنانچه گذشت - گفتند (که عقلاء به فطرت خود در این موارد رجوع می‌کنند) و بنابراین بناء عقلاء

به حکم عقل برمی‌گردد.

عقلاء در قضایای خود منحصراً به علم تفصیلی که مستند به دلیل در همه؛ مسائل باشد عمل نمی‌کنند بلکه در مواردی به علم اجمالی خود اکتفاء می‌کنند همان‌گونه که عقلاء در حکم عقل و عمل خود قید به قطع ندارند که فقط به آن عمل کنند، بلکه آنان به وثوق و اطمینان عمل می‌کنند و هر چند در آن درصدی خلاف وجود دارد لکن قابل اغماض نزد آنان است. لذا اگر کسی به قول اهل خبره مراجعه کرد ولی از قول او وثوق شخصی حاصل نشد - لِجِهَةِ مَنْ الْجِهَاتِ - هرگز به نظر او عمل نمی‌کند، مگر آن‌که مسأله از موارد مهمه باشد ولی اگر از مسائل جزئی باشد که قابل تسامح است چنین نظری را می‌پذیرد ولی مسائل دینی و شرعی از مسائل مهمی است که تساهل در آن جایز نیست.

بنابراین معلوم می‌شود که ملاک در بناء عقلاء و عمل آنان صرفاً حصول اطمینان و وثوق شخصی است. اطمینان، نوعی علم عادی است و عقلاء همان‌گونه که قطع را حجت می‌دانند در مورد اطمینان نیز چنین می‌کنند، لذا معلوم می‌شود که سیره و عمل آنان ربطی به تعبد ندارد. به عبارت دیگر تقلید، عبارت از عمل به قول غیر بدون مطالبه دلیل است اما اگر چنین کاری از روی تعبد باشد و سپس بر آن نام تقلید بنهند در سیره عقلاء جایگاهی ندارد بلکه باید وثوق وجود داشته باشد.

در مسائل شرعی برای بیشتر مردم هنگام رجوع به عالم اطمینان و وثوق حاصل می‌شود لذا آنان به سیره عقلاء عمل می‌کند و همان قول عالم را اخذ می‌نمایند، چنانچه بیمار با رجوع به پزشک اطمینان می‌یابد و نظر او را برای حصول سلامتی می‌پذیرد.

حاصل آنکه رجوع به فقهای اصحاب پیامبر ﷺ یا اصحاب ائمه

اطهار علیهم السلام مانند زراره و محمد بن مسلم و برید عجلی و لیث بختری مرادی و یونس بن عبدالرحمن و ابو سعید اسدی و زکریا بن آدم و... امر متعارفی بوده و البته از طرف ائمه علیهم السلام هم این رجوع، مورد تقریر و امضاء قرار گرفته است لکن فقاہت در صدر نخست اسلام امری بسیط بوده و مبتنی بر مسائل صعب و مشکل نبوده است و به عبارت دیگر اجتهاد خفیف المؤمنه بوده بر خلاف روزگار ما که از امور مشکله است. بر این اساس در روزگار ما نیز رجوع عامی به فقیه جزء سیره عقلاء است لکن مبتنی بر حصول وثوق و اطمینان می باشد که چنانچه حاصل شود، عمل طبق آن صورت می گیرد و در غیر این صورت نه. قابل ذکر است که در همه امارات عقلائی - که شارع تأسیسی در آن ندارد - حکم مذکور جاری است و هنگامی مورد عمل و اخذ قرار می گیرد که وثوق و اطمینان وجود داشته باشد.

به عنوان نمونه فمینیست‌ها معتقدند که مسائل مخصوص به بانوان به خاطر خوانش مردسالارانه مجتهدان دینی است و لذا آن را قابل پذیرش نمی دانند چراکه نظر مجتهدان برایشان اطمینان آور نیست. نیز اعتماد فقراء به نظر پیر طریقت به خاطر وجود اطمینان است هر چند در واقع خطاکار و مانند قطع قطاع قابل پذیرش نباشد.

گفتار سوم: تقلید از اَعلَم

گذشت که در نزد ما دلیل بر تقلید عبارت از سیرهٔ عقلاء و مجموعه‌ای از روایات در این باب و خصوصاً روایاتی که در آنها رجوع عوام به فقهاء یا اصحاب فقیه مطرح شده در آنها، می‌باشد. مشهور اصحاب قائل به وجوب تقلید از اعلَم هستند و البته نظر برخی فقهاء بر عدم وجوب تقلید از اعلَم است.^۱

مکلف، در برابر نظر مجتهدان عصر خود یا آنانی که بمنزله هم‌دوره با او محسوب می‌شوند - مانند مجتهدان تازه گذشته که عده‌ای بر تقلید از آنان باقی‌اند - در یکی از حالات سه‌گانه زیر به سر می‌برد:

۱) مکلف می‌داند که همهٔ مجتهدان یا تعدادی از آنان در مسأله مورد ابتلاء اتفاق نظر دارند.

۲) مکلف می‌داند که همهٔ مجتهدان یا تعدادی از آنان در مسأله مورد ابتلاء اختلاف نظر دارند.

۳) مکلف به فتوای برخی واقف است و احتمال می‌دهد که دیگران با آن موافق یا مخالف باشند، لکن هیچ‌کدام را احراز نکرده است.

الف) احراز اختلاف

از بین سه حالت مذکور صرفاً در مسأله‌ای که مکلف - تفصیلاً یا اجمالاً - بداند که اختلاف نظر در بین فقهاء وجود دارد، رجوع به اعلَم لازم است.

اینکه گفته‌اند عامی باید از یک مجتهد تقلید کند، در صورت علم به اختلاف است لکن در غیر این مورد، لازم نیست که از شخص معینی

۱. مطرح الانظار، ج ۲، ص ۵۲۵ و ۶۴۰.

تقلید نماید بلکه او می‌تواند به فتاوی مجتهدانِ مختلف رجوع کند که تبعیض در تقلید نامیده می‌شود ولی قدر متیقن آن در صورتِ عدم علم به اختلاف است.

به عبارت دیگر ادله تقلید شامل همه موارد مذکور می‌شود چرا که معنای تقلید استناد لِّلعمل یا تعلّم لِّلعمل است. بنابراین اگر عاقلی علم به اختلاف دارد باید نظرِ یک نفرِ معین را اخذ نماید که او فقط اعلم است.

اگر اختلاف در مسأله معلوم نباشد، لازم نیست که از یک نفر تقلید کند و البته اعلمیت در آن نیز لازم نخواهد بود و به عبارت دیگر در صورتِ عدم احراز اختلاف، تعیین و اعلمیت در تقلید لازم نخواهد بود.

نظر محقق خراسانی قدس سره آن است که تقلید از اعلم، موردِ تقيید قرار می‌گیرد و آن در جایی است که اختلافِ مجتهدانِ زنده برایش محرز شود. یعنی اگر اختلافِ مجتهدانِ زنده را بداند و برایش محرز شود، آنگاه تقلید از اعلم برایش واجب است.^۱

قاعده در مسائل اختلافی

قاعده کلی در موارد اختلاف آن است که اگر طریق معتبر در آن وجود داشته باشد، دلیل اعتبار شامل صورت تعارض دو طریق نمی‌شود. به عنوان نمونه دلیل اعتبارِ خبر ثقه شامل تعارض بین خبرین نمی‌شود چرا که طریق به واقع صرفاً یکی است. در فرض تعارض نیاز به دلیل خاص داریم - مثل روایاتِ ترجیح در اخبارِ متعارض - یعنی اگر این روایات نبود معتقد می‌شدیم که در صورت تعارض، حکم به تساقط

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۷۵.

می‌شود و در ادامه روایاتِ ترجیح - که در اینجا دلیلِ خاص است - تعارض را برطرف می‌کند.

نمونهٔ دیگر، تعارضِ دو بینه در یک عین یا ملک است که بر اساسِ نظرِ بعضی، بینهٔ آن کسی که از جهتِ تعداد بیشتر است، اخذ می‌شود. در موضوعِ مُفتی نیز چنین است که وقتی قولِ دو نفر از آنان متعارض باشد، دلیلِ اعتبارِ تعارض شامل آن نمی‌شود و هر دو قول ساقط می‌شوند.

بنابراین باید گفت: حجّیتِ قولِ اعلم نیاز به دلیلِ خاص دارد تا بتوان قائل به آن گردید.

دلیل اعتبار حجّیت قول اعلم

(۱) دیدگاه شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه

ایشان در رسالهٔ اجتهاد و تقلید خود دلیلی را بر اعتبار حجّیت قول اعلم اقامه کرده‌اند که از تأسیسات ایشان می‌باشد^۱ و البته در مطارح الأنظار نیز این مطلب را ذکر می‌کنند.^۲ ایشان در این رابطه قاعده‌ای کلی را تصویر می‌کنند و می‌فرمایند: در دوران حجّت بین تعیین و تخییر، تعیین حجّت متعیّن است چرا که عامی می‌داند که قول اعلم قطعاً حجّت و قول غیر اعلم مشکوک می‌باشد. به عبارت دیگر در دوران امر بین قطعئی الحجّة و مشکوک الحجّة حکم آن است که باید قطعئی الحجّة را اخذ نمود.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته شده که در مواردِ مذکور می‌توان از مجتهدی که

۱. الاجتهاد والتقلید، ج ۱، ص ۷۱.

۲. مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۵۳۰.

تقلید از اعلم را واجب نمی‌داند، تقلید نمود و نظر او را اخذ کرد. در پاسخ باید گفت: این فتوا در حق عامی اعتبار ندارد چرا که فتوای مذکور دلیل اعتبار بر خود و مستلزم دور و تسلسل خواهد بود لکن اگر اعلم بگوید که تقلید از اعلم لازم نیست و تقلید از غیر اعلم نیز جایز است، عامی می‌تواند به فتوای او مراجعه و از غیر اعلم تقلید نماید و البته در این صورت است که مستلزم دور نخواهد شد. دور نماند که غالباً فتوای اعلم آن نیست که تقلید از غیر اعلم جایز باشد.

(۲) دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه

ایشان معتقدند سیره عقلاء بر تقلید از اعلم دلالت دارد و چنانچه قول اهل خبره اختلاف پیدا کرد، سیره عقلاء بر اخذ قول کسی است که اقوی خبره باشد و این از باب دوران امر بین تعیین و تخییر نیست.^۱ شاهد بر این مطلب آن است که بیمار در رجوع به دو پزشک که دو تجویز متفاوت دارند، نسخه پزشکی را که از تخصصی بیشتر برخوردار باشد اخذ می‌کند. در تقویم مال نیز چنین است که وقتی دو کارشناس، دو قیمت مختلف را تعیین کنند، نظر کسی که کارشناس‌تر و خبره‌تر است اخذ می‌شود. محقق خراسانی رحمته الله علیه در کفایه می‌فرماید: قول اعلم بر عامی از باب سیره عقلاء حجت است.

اگر اعلم بر خلاف آنچه احتیاط است فتوا دهد بر عامی است که به همان فتوا یا طبق احتیاط عمل کند چرا که احتیاط حسن علی کل حال.

(ب) عدم احراز اختلاف با وجود احتمال آن

اگر اختلاف بین فقهاء در یک مسأله برای عامی محرز نشد لکن

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ۳۷۵.

احتمال آن وجود داشت، باید گفت سیره عقلاء در این صورت بر تقلید اعلم دلالت ندارد و جاری نیست و شاهد بر این مطلب رجوع عوام بیمار به پزشکان مختلف در مواردی است که چند متخصص وجود داشته باشند و برایشان احراز نشود که کدام یک از تخصص بیشتری برخوردار است.

دیدگاه محقق کرکی رحمته الله و نقد آن

یکی دیگر از ادله‌ای که بر تقلید از اعلم گفته شده اجماع است که بنابر نقل شیخ اعظم انصاری رحمته الله تصریح محقق کرکی رحمته الله در حاشیه شرایع بر آن است.^۱ لکن باید گفت: چنین اجماعی از موارد به اصطلاح ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنَ جُوعٍ﴾^۲ است چرا که از یک جهت این اجماع از نوع منقول است و نه محصل و از طرفی دیگر بر فرض محصل بودن، مدرکی یا محتمل‌المدرکیه است که اعتباری ندارد.

اگر کسی بگوید: تسالم حکم در نزد شیعیان رجوع به اعلم است، شاید بتوان این دلیل - اجماع بر تقلید از اعلم - را پذیرفت لکن پذیرش آن مشکل، و محلّ تأمل است و اینکه شیعه در مسائل به امام خود علیه السلام رجوع می‌کند از باب حجت بودن و اعلمیت اوست.

روایات دالّ بر اعتبار قول اعلم و آفقه

در برخی روایات آمده است که نظر افقه و اعلم در تعارض بین دو

۱. شیخ اعظم فرموده: بل صرح المحقق الثاني في مسألة تقليد الميت (في حاشيته على الشرائع، ص ۹۹) بالإجماع على تعيّن تقليد الأعلم». رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ۷۱. نیز به مطارح الأنظار، ج ۲، صص ۵۴۱ - ۵۲۶ مراجعه شود.

۲. سوره الغاشية، آیه ۷.

حکیم دو قاضی قابلِ اخذ است که به شرح زیر است:

(۱) مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ
ابْنِ عَيْسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ
قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ
مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَيَّ أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا
فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي
حَدِيثِكُمْ فَقَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعَدَّهُمَا وَ أَفَقَّهُهُمَا وَ أَصَدَّقَهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ
أَوْرَعَهُمَا... الْحَدِيثَ.^۱

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق (عليه السلام) پرسیدم: دو نفر از
هم‌کیشان ما در بارهٔ بدهی یا میراثی با هم اختلاف پیدا می‌کنند و
دعوای خود را نزد سلطان و قاضیان می‌برند. آیا این کار، رواست؟ تا
جایی که فرمود: حکم، همان است که شخص عادل‌تر و فقیه‌تر و
راست‌گوتر در حدیث و پارسا‌تر، صادر کرده است و به حکمی که
دیگری داده، اعتنا نشود.

(۲) معتبره داوود بن حصین

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدْلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِي حُكْمٍ وَقَعَ
بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ فَرَضِيَا بِالْعَدْلَيْنِ فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا عَنْ قَوْلِ أَبِيهِمَا

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۹، ابواب صفات القاضی.

يَمْضِي الْحُكْمُ قَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهُمَا وَ أَعْلَمَهُمَا بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا فَيُنْفَذُ حُكْمَهُ وَ لَا يُلْتَمَتُ إِلَى الْآخِرِ.^۱

داود بن حصین از امام صادق (علیه السلام) پرسید: که اگر طرفین دعوی دو تن را حاکم قرار دهند و به حکم آنها راضی باشند، اما حکمین - که هر دو عادلند - در تعیین حکم اختلاف کنند باید به قول کدامیک عمل کرد؟ امام (علیه السلام) فرمود: باید دید کدامیک در فقه استادتر و دلائلش کافی و کاملتر است و با احادیث ما آشنا تر و ترسش از خدا بیش از دیگران است، حکم او را جاری ساخته و التفاتی به حکم نفر دیگر نمی‌شود.

بررسی سند

در بررسی سند روایت باید گفت: در طریق سند شیخ صدوق (قدس سره) تا «داوود بن حصین» نام «حکم بن مسکین» نیز وجود دارد که توثیقی برایش نیامده لکن نجاشی او را ذکر می‌کند و طعنی برایش نمی‌شمارد^۲ و لذا طبق مبنای ما، معتبر محسوب می‌شود.

محقق وحید بهبهانی (قدس سره) در مورد «حکم بن مسکین» می‌گوید: یروی عنه ابن ابی عمیر، وفيه إشعار بوثاقته، ویؤیده: رواية الحسن بن محبوب والحسن بن علي بن فضال ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب والحسن بن موسى الخشاب وغيرهم من الأجلة عنه، وكونه كثير الرواية ومقبول الرواية وصاحب كتب متعددة.^۳ در مورد «داوود بن حصین» باید گفت او ثقه می‌باشد و ادعای واقفی بودنش ثابت نیست چنانچه

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۳، ح ۲۰، باب ۹، ابواب صفات القاضي.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۳۶، رقم ۳۵۰.

۳. منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، ج ۴، ص ۳۵۱، رقم ۶۴۶.

محقق میرداماد قدس سره در موردش گوید: داود بن الحصین الأسدی فموثق اتفاقاً نعم، قد قیل فیہ بالوقف ولم یثبت.^۱ محقق وحید بهبهانی قدس سره در تعلیقہ خویش راجع به داوود بن حصین می گوید: ویروی عنه صفوان بن یحیی و جعفر بن بشیر وابن ابي نصر وکل واحد منها أمانة الوثاقه، وروایة الأجلاء أمانة الجلالة.^۲ بنابراین بر اساس آنچه گذشت، باید گفت: سند روایت، معتبره محسوب می شود.

(۳) عهد مالک اشتر (معتبره اصبع بن نباته)

وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي كِتَابِهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ إِلَى أَنْ قَالَ أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ وَ أَخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ وَ أَقْلَهُمْ تَبَرُّمًا بِمُرَاجَعَةِ الْخُصْمِ وَ أَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكْشُفِ الْأُمُورِ وَ أَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّصَاحِ الْحُكْمِ.^۳

امیر مؤمنان علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر نخی می نویسد: سپس از میان رعایای خود برترین فرد را نزد خود برای قضاوت در میان مردم برگزین. کسی که امور مختلف وی را در تنگنا قرار ندهد تا آنجا که می فرماید: و در شبهات از همه محتاطتر باشد، در تمسک به حجت و دلیل از همه بیشتر پافشاری کند و با مراجعه مکرر اطراف دعوا کمتر خسته شود، در کشف حقیقت امور شکیباتر و به هنگام آشکار شدن حق در انشای حکم از همه قاطعتر باشد.

۱. الرواشح السماویة، ص ۲۴۴.

۲. منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال، ج ۵، ص ۸۰، رقم ۷۵۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۹، ح ۱۸، باب ۹، ابواب صفات القاضي.

بررسی سند

از آنجایی که این عهد شریف به نقل از سید رضی رضی الله عنه در نهج البلاغه به نحو مرسل آمده است^۱ برخی گمان کرده‌اند که بدون سند است، لکن باید گفت نجاشی و شیخ طوسی رضی الله عنهما در شرح حال «اصبغ بن نباته مجاشعی» سند این عهدنامه را تا امیرمؤمنان علی رضی الله عنه به نحو متصل و مسند ذکر می‌کنند و البته متن آن مطابق با همان نقل سید رضی رضی الله عنه در نهج البلاغه است.^۲

اشکال و پاسخ

خانم دکتر وداد القاضی - از اساتید دانشگاهی در آمریکا - مدعی است که عهدنامه مذکور از امیرمؤمنان رضی الله عنه نمی‌باشد. توضیح اینکه خانم وداد القاضی (زاده ۱۹۴۳م) از پژوهشگران معاصر لبنانی آمریکایی است که به نحو تخصصی در رشته ادبیات عربی تحصیل نموده و نگاشته‌های مطرحی را به رشته تحریر درآورده است؛ از جمله: تصحیح انتقادی برخی از آثار ابوحنیفه توحیدی و قاضی نعمان، و نیز پژوهش‌هایی درباره تاریخ و ادبیات کیسانیه و... در میان مقاله‌های وی باید از مقاله‌ای شایان توجه که عنوان لاتین آن عبارت از «An Early Fāimīd Political Document» یعنی «یک سند سیاسی متعلق به فاطمیان در اوایل دورانشان» یاد نمود.^۳ ی در بخش نخست این مقاله، ادعا می‌کند که انتساب عهدنامه مالک اشتر (نامه ۵۳ نهج البلاغه به تحقیق صبحی صالح) به امام

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. رجال النجاشی، ص ۸، رقم ۵؛ الفهرست شیخ طوسی، ص ۳۷، رقم ۱۰۹.

۳. این مقاله در سال ۱۹۷۸ میلادی در مجله (Studia Islamica شماره ۴۸) به چاپ رسیده است.

علی (علیه السلام) نادرست بوده و سپس بیان می‌کند که نگارش این نامه در واقع، به دست افلاح بن هارون مَلّوسی که یکی از منشیان عبدالله یا عبیدالله مهدی (نخستین خلیفه فاطمیان، در سال ۳۲۲ق) بوده، نگاشته شده است.

در پاسخ باید گفت: ادّعی مذکور مردود می‌باشد و قابل پذیرش نیست چرا که سند آن نزد ما تا امیرمؤمنان علی (علیه السلام) به نحو متصل وجود دارد و از منشئات آن حضرت است و متن آن در همه اعصار در نزد شیعه تلقی به قبول شده است و خانم وداد القاضی از سند مذکور غفلت دارد.

نتیجه

از سه روایتی که ذکر شد چنین حاصل می‌شود که هر سه در باب قضاوت وارد شده است که هر چند منقسم به شبهات موضوعیه و حکمیه است، لکن قاضی در واقع فتوای خود را به نحو حکم بیان می‌کند و از آنجایی که قضاوت برای فصل خصومت و رفع مادّه خلاف می‌باشد، باید گفت: هنگام اختلاف حکم دو قاضی باید نظر اعلم و افقه را اخذ نمود تا دعوا پایان پذیرد. لذا اگر چنین روشی اتخاذ نگردد، نزاع ادامه خواهد داشت و به سرانجامی نمی‌رسد.

نخستین اشکال در اینجا آن است که روایات مذکور جملگی در باب قضاوت و برای رفع خصومت و نزاع آمده است و ربطی به فتوا ندارد چرا که در إفتاء نزاعی مطرح نیست و هرکس دنبال دانستن تکلیف شرعی خود در مسائل مورد ابتلاء است. بنابراین تعدی از جریان باب قضاوت به ابواب دیگر مانند إفتاء جایز نیست و نمی‌تواند به عنوان دلیلی بر اعتبار قول اعلم در تقلید محسوب گردد.

دومین اشکال آن است که در عهدنامه مالک اشتر آمده است که

امام (علیه السلام) کسی که افضل و افقه در شهر مصر است را به عنوان قاضی معین می‌کنند و البته آنکه افضل است، شامل افقه هم می‌شود لکن کسی که در یک شهر افقه محسوب می‌شود با کسی که افقه در یک طائفه - شیعه - است متفاوتند، چرا که دومی بسیار برتر و مهم‌تر از اولی است.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که روایات مورد ادعا بر اعتبار قولِ اعلم و افقه در تقلید، قابل پذیرش نیست و نمی‌تواند به عنوان دلیلی بر آن محسوب شود. لذا باید گفت: دلیل ما بر اعتبار قول اعلم و افقه - چنانچه گذشت - همانا دلیل شیخ اعظم انصاری قدس سره - اخذ قطعی الحجة - و دلیل محقق خراسانی قدس سره - سیره عقلاء - می‌باشد.

فروع

در ادامه این بحث فروعی وجود دارد که چهار مورد از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فرع نخست

برخی گمان کرده‌اند از آنجایی که احراز علمیت برای مکلف امری حرجی محسوب می‌شود که قاعده آن را نفی می‌کند، لذا اگر تقلید از اعلم جایز نباشد به معنای آن است که تقلید از او لازم هم نمی‌باشد. در پاسخ می‌گوییم: استدلال مذکور از نظر صغری و کبری مردود و واضح البطلان است.

بطلان صغرای استدلال آن است که تقلید از اعلم موجب حرج نمی‌شود و آنرا مردود می‌دانیم چرا که متشرع در اعصار مختلف به آن عمل کرده‌اند و تقلید از اعلم برای آنان باعث حرج نشده است. بطلان کبرای استدلال نیز آن است که تقلید از اعلم تکلیف نفسی

نیست تا در صورت وجود حرج بواسطه قاعده لاحرج نفی گردد و این وظیفه از او برداشته شود، بلکه اعتبار و حجّیت فتوای اعلم طریقی است که در اینصورت با وجود عسر یا حرج نفی نمی‌شود و به عبارت دیگر در بین فتاوی، فتوای اعلم از باب طریقیّت حجّت است، لذا قاعده نفی حرج شامل آن نمی‌شود.

فرع دوم

اگر علماء و فقهای یک عصر متعدّد باشند و اختلاف فتاوی آنان برای مکلف محرز شود، لازم است که او نخست اعلم را بشناسد و تقلیدش نماید و نظر او به عنوان حجّت محسوب می‌شود.

اگر علمای یک عصر مساوی بودند و اختلاف آنان در فتاوی برای مکلف احراز گردد، دو مبنای زیر وجود دارد.

الف) تخییر؛ به معنای آنکه مکلف مختار است که نظر هر کدام را بخواهد اخذ نماید، چرا که بنای عقلاء بر آن است، و ما نیز این مبنا را پذیرفته‌ایم.

طبق مبنای مذکور - تخییر - چنانچه مکلف احتمال می‌دهد که یک اعلم در میان آنان باشد، لازم است او را بشناسد و نظر او را اخذ نماید، چرا که نظر همان محتمل‌الاعلمیة در حقّش حجّیت دارد.

چنانچه در میان فقهاء احتمال بدهد که چند نفر اعلم وجود دارند، لازم است که مکلف به احوط اقوال همان چند نفر عمل نماید و چنین کاری موجب عسر و حرج نخواهد بود.

چنانچه مکلف همه فقهاء عصر خود را مساوی بداند و احتمال اعلمیّت در بین آنها را ندهد، مخیر است که از هر کدام بخواهد، تقلید نماید.

ب) تساقط؛ به معنای آنکه همه فتاوی از درجه حجّیت ساقط

می‌گردند و حکمشان مانند تعارض در امارات و طرق است که به تساقط می‌انجامند. طبق این مبنا چنانچه مکلف به وجود یک اعلم بین فقهای عصر علم دارد یا احتمال می‌دهد که یکی از آنها اعلم باشد، لازم است که همان را بشناسد و نظر او را اخذ کند. در صورتی که در فحص خویش به چند نفر اعلم دست پیدا کرد، لازم است که احوط اقوال فقهاء از صدر نخست تا عصر خود را اخذ و به آن عمل کند که البته کاری بسیار دشوار می‌نماید. چنانچه فقهای عصر او مساوی باشند نیز حکم مذکور جاری است و باید احوط الاقوال را اخذ نماید.

فرع سوم: حکم تردید در مظنون الاعلمیة و محتمل الاعلمیة

چنانچه اعلمیت، مردّد بین دو نفر از مجتهدان باشد به نحوی که مکلف به اعلمیت یکی از آن دو ظنّ داشته باشد و نسبت به دیگری احتمال اعلمیت بدهد، وظیفه او چه خواهد بود؟ در فرض مسأله، لازم است که آنرا طبق دو مبنای تخییر و تساقط مورد بررسی قرار دهیم.

الف) بنابر مبنای تخییر، همین که مکلف نسبت به یکی از دو مجتهد گمان قوی و ظنّ داشته باشد که همو اعلم است و دیگری در نظرش محتمل الاعلمیة می‌باشد، از موارد دوران بین تعیین و تخییر خواهد بود که اخذ قول مظنون الاعلمیة متعیّن و حجّت است و مقدّم بر اخذ قول محتمل الاعلمیة می‌باشد.

ب) بنابر مبنای تساقط، بر مکلف لازم است که احتیاط تام داشته باشد به نحوی که اقوال همه فقهاء را از صدر تا کنون بررسی کند و به آنچه مطابق احتیاط است، عمل نماید. چنانچه امکان احتیاط وجود نداشته باشد، لازم است که به نظر مجتهد مظنون الاعلمیة عمل نماید چرا که او از موافقت قطعی معذور است، لذا به موافقت احتمالی بسنده

می‌کند که در فرض مسأله و مبنای تساقت اخذ هر کدام از دو مجتهد چنین موافقتی را در پی دارد و در واقع بازگشت به تخییر می‌کند. ناگفته نماند که در صورت امکان احتیاط نیز مکلف اختیار دارد و می‌تواند قول هر کدام از دو مجتهدی که مظنون الاعلمیة و محتمل الاعلمیة است را اخذ نماید، چرا که عمل به احتیاط کامل موجب عسر و حرج بوده و مناسبتی با شریعت سمحه و سهله ندارد و از طرفی موجب انزجار خلق از دین می‌گردد که شارع آنرا جعل نکرده است و راضی به عسر و حرج یا انزجار خلق از دین نمی‌باشد. دور نماند که حکم صحیح در فرض مسأله اخذ قول مجتهدی است که مظنون الاعلمیة می‌باشد.

فرع چهارم: مراد از أعلم

محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ می‌فرماید: المراد من الأعلَم من یكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسألة و أكثر اطلاعاً لنظائرها و للأخبار و أجود فهماً للأخبار و الحاصل أن يكون أجود استنباطاً و المرجع في تعيينه أهل الخبرة و الاستنباط.^۱

مراد از اعلم کسی است که در قواعد و مدارک مسأله اعرف باشد و در نظائر و اخبار مسأله اطلاعش بیشتر و جودت فهم او در اخبار زیادتر باشد. حاصل آنکه در بیرون آوردن حکم الله و فهمیدن آن از ادلّه شرعیه استادتر از دیگران باشد و مرجع در تعیین اعلم، اهل خبره و استنباط می‌باشد.

به نظر ما قیدی که ایشان در پایان مسأله اخذ کردند - اجود

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸، م ۱۷.

استنباطاً - در مراد از اعلم صحیح است و البته زمانی حاصل می‌شود که مهارتِ شخص در استعمال قواعد و مدارک مسأله از دیگران قوی‌تر باشد و به عبارت دیگر بتواند فروع را بر قاعده لازم و روایاتِ درخور تطبیق نماید.

اعلم کسی است که از حیث تنقیح قواعد و تطبیق آنها بر صغریات و خطابات شرعی، اجود فهماً از دیگران باشد خصوصاً مواردی که مربوط به روایات و مدلول آنها است و نیز بتواند جمع عرفی بین روایات مختلف و متعارض را به خوبی تشخیص بدهد و بهتر بتواند بین آنها را جمع کند.

لذا کثرت اطلاع از اخبار و نظائر آن دخالتی در اعلمیت ندارد هر چند مراد از قواعدی که در کلام صاحب عروه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آمده است اعم از قواعد فقهیه عامه و قواعد اصولی است که فقیه در مقام استنباط از خطابات شرعی آنها را استخراج می‌کند.

قابل ذکر است که موارد دیگری - مثل حُسن ظاهر و... - غیر از جودت در استنباط نسبت به دیگران، دخالتی در اعلمیت ندارد و ظاهراً مدیر و مدبّر بودن نیز دخالتی در اعلمیت ندارد.

ناگفته نماند که برای تصدّی مرجعیت عامه علاوه بر اعتبار اعلمیت، معتبربودنِ امورِ دیگری مثل مدیر و مدبّر بودن و فهم صحیح از دنیا و حوادث آن و موارد بسیاری دیگر نیز ثابت است.

گفتار چهارم: اشتراط حیات در مجتهد

بحث دیگر آن است که آیا از مجتهدی که از دنیا رفته است می‌توان تقلید نمود یا آنکه در مقام، تفصیل وجود دارد به اینکه تقلید ابتدایی از او جایز نیست ولی تقلید استمراری جایز است؟

دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه

ایشان می‌فرمایند: *اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي: والمعروف بين الأصحاب الاشتراط. وبين العامة عدمه، وهو خيرة الأخباريين، وبعض المجتهدين من أصحابنا. وربما نُقل تفاصيل، منها التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط^۱ والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب^۲. یعنی دانشمندان در اینکه حیات در مفتی شرط بوده یا نه با یکدیگر اختلاف نظر دارند، معروف بینشان اینست که حیات، شرط است^۳. ولی بین عامه معروف است که حیات شرط نیست^۴ و این اختیار اخباری‌ها^۵ - مثل محمد امین استرآبادی و فیض کاشانی و سید نعمت‌الله جزائری رحمته الله علیه - و برخی از مجتهدین و اصولیان ما - مثل محقق میرزای قمی رحمته الله علیه - است^۶. و شهید اول رحمته الله علیه در کتاب خود به آن تصریح*

۱. الفصول الغروية، ص ۴۲۲

۲. كفايه الاصول، ج ۳، ص ۳۸۰.

۳. رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ۵۸؛ مطارح الأنظار، ج ۲، صص ۴۴۰-۴۳۶ و ۵۶۲-۵۶۰.

۴. الإبهاج في شرح المنهاج، ج ۳، ص ۲۶۸؛ المنخول، ابو حامد غزالی، ص ۵۹۱.

۵. الفوائد المدنية، ص ۲۹۹؛ مفاتيح الشرائع، ج ۲، ص ۵۲؛ كشف الأسرار، ج ۲، صص ۷۷-۹۹.

۶. قوانين الاصول، ج ۲ ص ۲۷۰؛ جامع الشتات، ج ۲، ص ۴۲۰.

دارد لکن از کسی نام نمی‌برد.^۱

محقق خراسانی رحمته الله علیه در ادامه می‌فرماید: در این مسأله پاره‌ای از تفصیل نقل شده که از جمله آنها این است که؛ برخی در مقام تفصیل بین تقلید ابتدایی و استمراری تفاوت گذارده و فرموده‌اند: اگر کسی بدو^۲ و از آغاز بخواهد مقلد مجتهدی باشد، باید مجتهد زنده را انتخاب نماید ولی اگر قبلاً از مجتهدی زنده تقلید می‌کرد، حال که وی فوت شده باز می‌تواند بر همان تقلید قبلی باقی باشد. مختار و دیدگاه ما همان رأی مشهور و معروف مبنی بر شرط بودن حیات و زنده بودن در مفتی، چه در ابتدا و چه در استمرار و بقاء است

ناگفته نماند که فاضل تونی رحمته الله علیه در وافی به علامه حلی رحمته الله علیه نسبت می‌دهد که ایشان تقلید ابتدایی از مجتهد متوقی را جایز دانسته‌اند.^۲

ادله جواز تقلید ابتدایی از میت از دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله علیه

محقق خراسانی رحمته الله علیه در مقام ذکر دلیل بر دیدگاه خود - که همان نظر مشهور است - می‌فرماید: *لشک فی جواز تقلید المیت، والأصل عدم جوازه ولا مخرج عن هذا الأصل*.^۳ ما در جواز تقلید از مجتهد متوقی شک داریم و اصل، مقتضی عدم جواز آن می‌باشد و از این اصل نمی‌توان صرف نظر کرد و نمی‌توان مقتضایش را نادیده گرفت، لذا مخرج و دلیلی بر تخصیص این اصل وجود ندارد. به عبارت دیگر اصل، عدم اعتبار فتوای مجتهد متوقی در تقلید ابتدایی است.

۱. ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۴۴.

۲. الوافیة فی اصول الفقه، ص ۳۰۰.

۳. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۸۱.

وجوه استدلال بر جواز تقلید از میت

استصحاب

محقق خراسانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ می‌فرماید: إِلَّا مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْمَجُوزُ عَلَى الْجَوَازِ مِنْ وَجْهِ ضَعِيفَةٍ مِنْهَا اسْتِصْحَابُ جَوَازِ تَقْلِيدِهِ فِي حَالِ حَيَاتِهِ.^۱ قائلان به جواز تقلید از مجتهد متوقی به برخی وجوه مثل استصحاب تمسک کرده‌اند به نحوی که گفته‌اند: به حسب فرض، تقلید از مجتهد متوقی در حال حیاتش جایز بوده حال بعد از فوت شک داریم که آیا جواز مرتفع شده یا همچنان باقیست؟ می‌گوییم: مقتضای استصحاب آن است که جواز، به حال خود باقی است و بدین ترتیب می‌توان از مجتهد متوقی تقلید نمود.

محقق خراسانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در مقام ردّ استدلال مذکور می‌فرمایند: ولا يذهب عليك: أنه لا مجال له؛ لعدم بقاء موضوعه عرفاً؛ لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقومٌ بالحياة بنظر العرف - وإن لم يكن كذلك واقعاً - حيث إنَّ الموت عند أهله موجبٌ لانعدام الميت ورأيه.^۲ جایی برای این استصحاب نیست؛ زیرا در استصحاب شرط است که موضوع قضیه سابق و لاحق یکی باشد، در حالی که عرفاً موضوع جواز تقلید باقی نیست، زیرا با فوت مجتهد، رأی او باقی نیست؛ زیرا از نظر عرف، رأی، قائم بر حیات است، هر چند بر حسب واقع، این چنین نیست، زیرا مرگ از دیدگاه اهل عرف، سبب انعدام شخص و رأی اوست.

بنابراین، پس از مرگ مجتهد نمی‌توان جواز رجوع به او را

۱. کفایه الاصول، ج ۳، ص ۳۸۱

۲. کفایه الاصول، ج ۳، ص ۳۸۱.

استصحاب کرد، و این عدم جواز استصحاب تقلید بخاطر زوال موضوع، منافاتی با صحت استصحاب برخی از احکام در حال حیات، مانند: طهارت و نجاست یا جواز نگاه زوجهٔ میت به او، ندارد؛ زیرا این استصحاب در موضوعی است که قائم بر حیات شخص برحسب نظر عرف نباشد، بلکه اهل عرف می‌پندارند که احکام یاد شده قائم بر بدن شخص است، که پس از مرگ نیز آن باقی است، هرچند احتمال برود که حیات در عروض این احکام واقعاً دخیل باشد، ولی اهل عرف اعتنایی به این احتمال نمی‌کنند، و به‌طور قطع در جواز تقلید باید رأی مجتهد باقی باشد، از این رو تقلید از رأی سابق مجتهد که به رأی دیگر تبدیل یافته یا بواسطه مرض یا پیروی برطرف شده به اجماع جایز نیست.

به عبارت دیگر منتفی شدن رأی مجتهد بواسطه مرگ که به نظر عرف چنین بود، به سبب انعدام موضوع آن است، و حشر مجتهد در قیامت با فتوایش تنها از باب اعادهٔ معدوم به نظر عرف است، هرچند در حقیقت این چنین نیست، زیرا موضوع رأی که نفس ناطقه است، در حال مرگ نیز به دلیل مجرد بودن نفس ناطقه باقی است، و در باب استصحاب ثابت شده که ملاک در بقاء موضوع و عدمش، عرف است. بنابراین در هر جا که عرف حکم به بقاء کند، استصحاب جاری است، وگرنه جاری نیست. از این رو صرف باقی بودن نفس ناطقه که موضوع رأی مجتهد است از نظر عقل در صورت عدم مساعدت عرف بر بقاء، در صحت استصحاب مفید نیست؛ زیرا عرف این حکم عقلی را امضاء نمی‌کند، بلکه می‌پندارد که نفس، باقی نیست و در قیامت برگشتنش پس از انعدام است.

بیان شیخ رئیس و نقد آن

شیخ رئیس در الهیات شفاء می گوید: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، و قد بسطت الشريعة الحققة التي أتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و على آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس و إن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصورهما الآن.^۱

وقوع قیامت و زنده شدن مردگان را از موارد اعاده معدوم که غیر ممکن است دانسته و از نظر عقلی آنرا نمی پذیرد لکن می گوید: از آنجایی که مٌخبری صادق به آن وعده داده است به آن معتقد می شود که البته نشان از اعتقاد و ایمان راسخ او می دهد.

در پاسخ ایشان باید گفت: اعاده معدوم در قیامت لازم نیست، چرا که اصلاً موجودات پس از مرگ نابود و معدوم نمی شوند تا اعاده آنها ناممکن باشد بلکه پوسیده و متلاشی می شوند^۲ و تبدیل به خاک یا چیز دیگری خواهند شد. لذا بین معدوم شدن و تبدیل یا تجزیه شدن تفاوتی آشکار وجود دارد.

۱. شفاء (الهیات)، مقالة التاسعة، فصل السابع، ص ۴۲۳.

۲. چنانچه این مطلب از روایت عمار بن موسی از امام صادق (علیه السلام) قابل استفاده است. الکافی، ج ۳، ص ۲۵۱، ح ۷.

ادامه بیان محقق خراسانی رحمته الله علیه

محقق خراسانی رحمته الله علیه در ادامه بیان خود بر جواز تقلید ابتدایی از مجتهد متوفی می‌فرماید: گفته نشود که آری، اعتقاد و رأی هرچند به نظر عرف با مرگ، زایل می‌شوند و در نتیجه جایی برای استصحاب از این جهت نیست؛ زیرا موضوع آن، معدوم شده، ولی صرف حدوث رأی در حال حیاتش برای جواز تقلید از مجتهد پس از فوتش کافی است و می‌توان به همین امر برای پس از فوت بسنده کرد، چنانکه در روایت حال چنین است - صرف حدوث نقل در زمان حیات کافی است و پس از مرگ راوی، خبر مروی را می‌توان از او حکایت کرد. زیرا در پاسخ گفته می‌شود: تردیدی نیست که برای جواز تقلید ناگزیریم از بقاء رأی و اعتقاد. از این رو هرچند بواسطه جنون و یا تبدل رأی و امثال آن، رأی زایل شود، به‌طور قطع بقاء بر تقلید چنین شخصی جایز نیست.

بنابراین ملاک در استصحاب، رجوع به عرف است و در اینجا عرف بین مجتهد زنده و مرده قائل به تفاوت می‌باشد.

محقق خراسانی رحمته الله علیه در ادامه بیان قبل می‌گوید: چنانچه حدوث رأی به تنهایی به عنوان موضوع برای حدوث و بقاء اعتبار آن باشد، اشکالی در جواز تقلید ابتدایی از مجتهد متوفی نیست در حالی که چنین چیزی ثابت نمی‌باشد، بلکه بقاء رأی مجتهد به عنوان موضوع برای بقاء اعتبار آن است؛ لذا اگر رأی و نظر او تبدل یابد یا آنکه بواسطه سالخوردگی یا دیوانگی لَا سَمَحَ اللَّهُ از بین برود دیگر برای نظر و رأی جدید و حادث او اعتباری نخواهد بود.

به عبارت دیگر زمانی شارع رأی و نظر مجتهد را حجت می‌داند که آن، حادث شود و نیز بقاء این حجت و اعتبار بستگی به بقاء رأی او دارد. لذا هرگاه و به هر دلیلی نظر او زائل شود، شارع نیز اعتباری برای

آن قائل نیست.

باید گفت: عدم جواز تقلید ابتدایی از مجتهد پس از زوال عقل - بواسطه دیوانگی و مانند آن - یا تبدل نظرش، دلالت نمی‌کند بر اینکه موضوع برای حدوث اعتبار، حدوث رأی مجتهد باشد یا آنکه موضوع برای بقاء اعتبار، بقاء رأی او باشد چرا که همین مطلب در مورد خبر هم معتبر است به نحوی که اگر نظرِ مخبر نسبت به خبرش تغییر کند، از حجیت ساقط خواهد بود لکن تغییر نظر نسبت به مقام شهادت یا اقرار، موجب سقوط حجیتشان نمی‌شود بلکه هر دو اخذ می‌شوند و حکمی که قاضی در شهادت یا اقرار نخست صادر کرده و به اجراء در آمده، نقض نمی‌شود چرا که حدوث آنها به عنوان موضوع برای حدوث و بقاء - هر دو - اعتبارشان می‌باشد.

لذا در رأی و نظر مجتهد نیز چنین حکمی جاری است و ممکن است که حدوث رأی او - مادامی که از آن برنگشته یا بواسطه علتی زائل نشده - به عنوان موضوع برای حدوث و بقاء اعتبار آن محسوب شود چرا که در غیر این صورت رأی قبلی او مضمحل شده و اصلاً موضوعی برایش باقی نمی‌ماند تا شارع بخواهد آنرا معتبر بداند.

قابل ذکر است که در صورت جنون امکان وجود نظر هست، لکن اعتبار شرعی ندارد چرا که مجنون صلاحیت احراز منصب افتاء را ندارد و اصلاً چنین جایگاهی برای او جعل نشده است. نیز امور دیگری که برای زعامت دینی - مثل حلال زادگی یا عدم سوء پیشینه - مطرح است از همین جهت است که مناسب با شأن مذهب نیست و تصدی این جایگاه برای غیر حلال‌زاده یا کسی که حدّ شرعی بر او جاری گشته و محدود واقع شده، در واقع کثر شأن و شکستی برای مذهب خواهد بود.

بنابراین نظرِ اخیر محقق خراسانی رحمته الله نمی‌تواند اثبات کند که

حدوث و بقاء رأی مجتهد به عنوان موضوع برای حدوث و بقاء اعتبار آن است چرا که ممکن است صرفاً حدوث رأی به عنوان موضوع برای اعتبار کلی - حدوث و بقاء - محسوب شود.

محقق خراسانی قدس سره در ادامه دلیل استصحاب بر عدم جواز ابتدایی از مجتهد متوقی را مردود می‌دانند، چرا که معتقدند عرف بین رأی مجتهدی که در قید حیات است و آنکه متوقی شده، تفاوت قائلند به نحوی که مجتهد متوقی را معدوم می‌شمارند و برای او نظری را ثابت نمی‌دانند - هر چند به نظر دقی فلسفی چنین نباشد - و از آنجایی که نظر عرف در استصحاب دخیل است و اعتبار دارد، لذا چنین استصحابی تام و کامل نخواهد بود چون موضوع در آن تغییر یافته است.

اشکال

باید گفت بیان ایشان قابل پذیرش نیست چرا که عرف، مرگ را به عنوان نابودی و عدم محسوب نمی‌کند و زنده شدن پس از مرگ را نوعی اعاده معدوم نمی‌شمارد بلکه وقتی مجتهدی از دنیا رفت آنها می‌گویند به جهان باقی شتافت و در آنجا زنده است و بنابراین آراء و نظریات او نیز باقیست، بلکه ممکن است اداق باشد چرا که او به حقیقت نزدیک‌تر است.

اشکال دیگر

از طرفی دیگر نیز اشکال محقق خراسانی قدس سره در مورد دلیل استصحاب ناتمام است و نمی‌تواند آنرا مردود نماید بلکه می‌توان آنرا به بیان زیر مردود دانست.

مردودبودن دلیل استصحاب بر عدم جواز ابتدایی از مجتهد متوقی مانند استصحاب احکام شرایع سابقه در شریعت محمدیه صلی الله علیه و آله است به نحوی که معتقدیم مواردی از آن احکام که ابطال آن در شریعت

محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذکر شده - مثل عدم جواز جمع بین دو خواهر در یک نکاح^۱ - و به نقض آن علم داریم فیهما؛ ولی در غیر موارد مذکور - که ابطال آن ذکر نشده مثل استباق برادران یوسف که خداوند می‌فرماید ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾^۲ - قابل استصحاب نیستند و نمی‌توان جواز آنرا - مطلق مسابقات ورزشی - در شریعت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوسیله استصحاب اثبات نمود چرا که موضوع تغییر یافته است - موضوع یکی در شریعت موسوی و موضوع دیگری در شریعت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است - و از طرفی بواسطه، دلیل خارجی می‌دانیم که شریعت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان ناقض و خاتم شرایع دیگر است و آنها را به کلی از درجه اعتبار ساقط نموده است، بنابراین موضوعی برای استصحاب نمی‌ماند.

به عبارت دیگر آنچه متیقن است، اعتبار رأی مجتهد برای کسی است که در زمان حیاتش از او تقلید می‌کرده ولی این اعتبار، در زمان مرگ مجتهد و برای دیگران مشکوک است، لذا می‌بینیم که موضوع تغییر یافته است و بنابراین نمی‌توان از دلیل استصحاب استفاده نمود و تقلید ابتدایی از مجتهد متوقی را برای کسی که در زمان حیاتش از او تقلید و تقلید نکرده جایز دانست، چرا که آنچه معتبر است تقلید از مجتهد حی و زنده می‌باشد و دلیلی بر اعتبار تقلید از مجتهد متوقی وجود ندارد. لذا نمی‌توان قائل به تعمیم شد و حکم هر دو را مساوی دانست.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که تقلید ابتدایی از مجتهد متوقی - چنانچه مشهور بر آنند - جایز نیست.

۱. سوره النساء، آیه ۲۳.

۲. سوره یوسف، آیه ۱۷.

دیدگاه محقق خراسانی رحمته الله در تقلید استمراری از مجتهد متوقی عدم جریان استصحاب در تقلید استمراری

ایشان می‌فرماید: یکی از دلایلی که بر تقلید استمراری از مجتهد متوقی اقامه شده استصحاب است. ایشان گوید: و أما الاستمراری فربما يقال بأنه قضية استصحاب الأحكام التي قلده فيها فإن رأيه و إن كان مناطا لعروضها و حدوثها إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع و المعروض.^۱ ممکن است کسی بگوید: که چنین تقلیدی جایز است و مدرک آن استصحاب جواز تقلید نیست تا بگویید موضوعش که رأی باشد منتفی شده، بلکه مدرکش استصحاب خود احکامی است که در زمان حیات مجتهد از او تقلید کرده به آنها عمل نموده است (مثلاً وجوب جمعه، حرمت عصیر عنبی و...) و این احکام در زمان حیات مجتهد، برای مقلد ثابت شد (یقین سابق) و پس از مرگ مجتهد شک دارد (شک لاحق) و ارکان استصحاب تمام است، پس می‌تواند خود این احکام را استصحاب نماید.

از طرفی استصحاب احکام مورد تقلید مثل استصحاب جواز تقلید نیست تا اشکال شود که موضوع آنها رأی است و با مرگ، رأی نیز معدوم می‌شود زیرا موضوع این احکام ذوات اشیاء یا افعال مکلفین است. مثلاً نماز جمعه موضوع وجوب است، خمیریت موضوع حرمت است و رأی و اجتهاد مقوم موضوع و معروض نیست؛ یعنی نمی‌گوییم که نماز جمعه‌ای که رأی مجتهد به حکم آن تعلق گرفته و مورد اجتهاد واقع شده واجب است، بلکه می‌گوییم نماز جمعه واجب است، و رأی مجتهد واسطه در عروض این احکام بر موضوعات آنهاست (در واقع

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۸۲.

از حیثیات تعلیلیه است و نه تقيیدیه و مثل تغییر است که واسطه می‌شود برای عروض نجاست بر خود آب و موضوع خود آب است نه آب متغیر تا پس از زوال تغییر موضوع عوض شده باشد) اینجا هم موضوع، خود نماز جمعه است و رأی مجتهد واسطه در عروض است و اگر چنین شد، در زمان حیات مجتهد نماز جمعه واجب بود و پس از مرگ او شک در وجوبش داریم و استصحاب وجوب جاری می‌شود؛ چون موضوع که نماز جمعه باشد محرز است.

محقق خراسانی قدس سره در ادامه می‌فرمایند: استصحاب خود احکام مورد تقلید هم جاری نمی‌شود و این مطلب را بر اساس دو مبنای زیر بیان می‌کنند.

۱) بر اساس مبنای خودشان که در باب حجیت امارات (خبر ثقه باشد یا اجتهاد مجتهد و فتوای او که برای مقلد حجّت و از ظنون خاصه است.) قائل به جعل حکم نیستند و گذشت که «الامارة حجة» مثل «القطع حجة» است که موجب تنجیز یا اعدار است، وگرنه برطبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی‌شود نه واقعاً و نه ظاهراً، حال بر اساس این مبنا، استصحاب خود احکام جاری نمی‌شود. چرا که یقین سابق به حکم نداریم تا بعد از مرگ شک در بقاء بیاید و جای استصحاب باشد و وقتی یقین سابق نبود و رکن مختل شد، استصحاب هم جائی ندارد.

ایشان توضیح داده و می‌فرمایند: جواز تقلید به حکم عقل فطری و یا به حکم نقل و اخبار است.

اگر جواز تقلید، به حکم عقل باشد که پُر واضح است؛ زیرا عقل قاطع حکم‌آور نیست و وجوب یا حرمت شرعی درست نمی‌کند و حداکثر تنجّز و عذرآور است؛ یعنی اگر فتوای مجتهد مطابق واقع باشد، حکم عقل قاطع موجب می‌شود که همان حکم در حق مکلف منجّز

شود و مخالفتش موجب عقاب گردد؛ و اگر مخالف واقع بود، حکم عقل موجب عذر است و در قیامت ما را بر مخالفت با واقع عقاب نمی‌کنند. بنابراین در زمان حیات مجتهد هم حکمی در حق مکلف ثابت نشد تا الان استصحاب جاری کند.

اگر جواز تقلید، به حکم نقل و شرع (چهار طایفه روایت گذشته) باشد، باز مطلب از همین قرار است؛ زیرا در باب حجیت امارات به اثبات رسید که برطبق اماره، حکمی جعل نمی‌شود و حداکثر موجب تنجیز یا عذار است؛ یعنی اگر اماره (خبر ثقه باشد یا فتوای مفتی) مصیب و مطابق واقع بود، موجب تنجیز واقع است، و اگر خاطی و مخالف واقع بود، موجب عذر است، وگرنه چون از واقع خبر نداریم و در ظاهر هم حکمی درست نشد، باز هم یقین سابق به حکم نداریم تا استصحاب بقاء جاری شود. مگر بر اساس آنچه در تنبیه دوم از تنبیهات استصحاب قائل شدیم که استصحاب تعلیقی جاری شود؛ یعنی اگر سابقاً حکمی بود، الآن هم ثابت است.

اشکال و پاسخ

محقق خراسانی قدس سره در ادامه اشکالی را مطرح کرده و می‌فرمایند: اگر کسی بگوید که در زمان حیات مجتهد رأی او برای مقلد حجّت بود، حال بعد از مرگ همین حجیت رأی استصحاب شود و نتیجه‌اش بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی باشد. پاسخش آن است که هیچ دلیلی نداریم که رأی سابق در زمان لاحق حجّت باشد (بلکه قبلاً گذشت که اگر تبدل رأی پدید آمد، رأی سابق از اعتبار می‌افتد).

(۲) ایشان در ادامه طبق مبنای مشهور در فرض مسأله

می‌فرمایند: و أمّا بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التکلیفیه أو الوضعية شرعاً في الظاهر فلاستصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض.^۱

بر اساس مبنای مشهور که در باب حجیت امارات طرفدار جعل حکم هستند و می‌گویند: اگر اماره بر حکمی از احکام قائم شد، برطبق آن حکم ظاهری طریقی جعل می‌شود. بر این مبنا ممکن است کسی بگوید که استصحاب احکام حتما جاری می‌شود و جای کمترین اشکالی نیست؛ زیرا در زمان حیات مجتهد طبق اجتهاد و فتوای او در حق مقلد یک وجوب یا حرمت ظاهری ثابت و مسلم شد و یقین به چنین حکمی پیدا کرد و بعد از حیات هم همان حکم را استصحاب می‌کند و ارکان تمام است و قضیه رأی را هم که قبلاً پاسخ داده شد که واسطه در عروض است و از مقومات معروض نیست.

اشکال دیگر

محقق خراسانی قدس سره استصحاب احکام را حتی بر مبنای مشهور رد می‌کنند؛ زیرا سه حالت بیشتر نداریم:

الف) قطع داریم که این احکام تقلیدی حکم موضوعاتشان (نماز جمعه، خمر و...) به قول مطلق (ذوات موضوعات) نیستند، بلکه حکم برای موضوعی هستند که مورد رأی و اجتهاد واقع شده است و این قید در موضوع دخیل است.

۱. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۸۳.

ب) احتمال می‌دهیم که چنین باشد و لو یقین و قطع به آن نداشته باشیم.

ج) یقین داریم که این احکام برای ذوات موضوعات ثابت است و رأی و اجتهاد واسطه در عروض است و از قبیل تبادل حالات است نه از مقومات موضوع.

حال تنها طبق حالت سوم استصحاب جا دارد، ولی ما مدعی هستیم که اگر هم حالت نخست نباشد و قطع به دخالت رأی و اجتهاد در موضوع نداشته باشیم، لااقل حالت دوم را اخذ می‌کنیم و احتمال دخالت می‌دهیم. همین کافی است که جلوی استصحاب را بگیرد و مانع از جریانش گردد، زیرا در استصحابات احکام باید موضوع محرز باشد و در اینجا محرز نیست و شاید رأی دخیل بود که با مرگ از بین رفته و تا موضوع احراز نشود حکم قابل استصحاب نیست. پس تقلید استمراری یا بقاء بر تقلید از مجتهد متوفی هم دلیل ندارد و استصحابش مردود شد.

اشکال دیگر

محقق خراسانی قدس سره معتقدند اشکال دیگری به تقلید استمراری از مجتهد متوفی وارد است و آن اینکه بالاجماع بقاء بر تقلید مجتهد زنده‌ای که رأیش عوض نشده یا در اثر بیماری یا سالخوردگی فاقد رأی شده جایز نیست. حالا اگر چنین تقلیدی جایز نباشد، پس بقاء بر تقلید در حال مرگ به طریق اولی جایز نخواهد؛ چون در اینجا خود مجتهد هم از بین رفته و اصلاً مجتهدی در میان نیست تا رأی او وجود داشته باشد، ولی در فرض بیماری و مانند آن لااقل خود مجتهد زنده بود و وجود داشت.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که تمسک به استصحاب بر

اثبات ادّعی جواز تقلید استمراری از مجتهد متوقّی نیز ثابت نمی‌باشد و مردود است.

نقد بیان محقق خراسانی رحمته

ایشان دلیل استصحاب بر تقلید استمراری از مجتهد متوقّی را مردود دانستند و قائل شدند که بنابر آنچه در تنبیّهات استصحاب گفته شد - اماره معتبره می‌تواند جانشین علم شود. مفاد ادّله بر استحباب، جعل ملازمه بین ثبوت و بقاء و استمرار حکم است یعنی در صورت شک، حجّت بر حدوث همان شک به عنوان حجّت بر بقائش نیز شمرده می‌شود - استصحاب در اینجا جاری می‌شود، لکن پذیرش این قول نوعی تکلف است و لذا ایشان از آن عدول کرده‌اند.

در نقد بیان ایشان باید گفت: حتی بنابر پذیرش آن تکلف هم در اینجا استصحاب جاری نخواهد بود و نمی‌تواند بر تقلید استمراری از مجتهد متوقّی دلالت کند، چون حاصل آن تکلف این است که اگر تکلیف و حکم نسبت به اماره معتبره احراز شود و ثبوتاً در صحت آن حکم و تکلیف شک داشته باشیم نیز می‌توان قائل شد که حکم همچنان باقی است و مفاد خطاب استصحاب در مواردی که نمی‌دانیم آیا حکم به نحو وسیع یا ضیق جعل شده، همانا جعل ملازمه و تعبّد نسبت به حکم هنگام شک در بقای آن و بنابر تقدیر ثبوت حکم است و در مواردی که اماره وجود ندارد نیز استصحاب جاری است.

به عنوان نمونه حکم حرمت آمیزش، صرفاً برای زن حائض ثابت است لکن پس از انقطاع خون و قبل از غسل که شک در آمیزش با او وجود دارد با تمسک به استصحاب، بقاء حدث و حرمت آمیزش هنوز باقی است. لذا دلیل اماره نمی‌گوید مادامی که غسل نکرده و طی حرام است بلکه می‌گوید آمیزش با او مادامی که حائض و ذات دم است، حرام

می‌باشد. در اینجا استصحاب بقاء حرمت وطی جاری می‌شود. به عبارت دیگر شک در آن است که آیا حدث - حیض، پس از انقطاع دم و قبل از غسل - رفع شده یا باقی است؟ با جریان استصحاب، حکم به بقاء حدث و حرمت وطی می‌شود لکن اماره صرفاً دال بر حدوث حکم است و نسبت به بقاء آن دلالتی ندارد. حال اگر قائل شویم که دلالت بر بقاء حکم به واسطه استصحاب ثابت می‌شود، همان تکلفی است که محقق خراسانی قدس سره فرمودند و گفتند که بنابر آن، تکلف جواز تقلید استمراری از مجتهد متوقی ثابت می‌شود که در نقد آن می‌گوییم در این صورت نیز استصحاب دلالتی بر آن ندارد چون شک در مانحن فیه از نوع شک در بقاء تکلیف و حکم واقعی نیست چرا که - بنابر تقدیر اصابه فتوا به واقع - اگر شک در بقاء تکلیف و حکم واقعی داشتیم، تکلف صحیح بود لکن ما چنین علمی نداریم که فتوای مجتهد حتماً مصیب الی الواقع باشد و از طرفی نیز اگر به آن علم داشتیم هم نیازی به استصحاب نبود چرا که موضوعش برطرف شده است.

قابل ذکر است که بنابر تقدیر ثبوت (اصابت رأی با واقع)، رأی و نظر مجتهد در حال مرگش منجز است همان‌گونه که معدّرت فتوای او در حال حیاتش ثابت بود و مفروض آن است که تنجیز و تعذیر با مرگ زائل نمی‌شود. بنابراین اگر استصحاب حجّیت نظر مجتهد متوقی امکان داشته باشد فبها و در این صورت جواز تقلید استمراری از او ثابت می‌شود و در غیر این مبنا، چنین نخواهد بود.

محقق خراسانی قدس سره در ادامه و پایان، با تمسک به قیاس اولویت و تشکیل آن فرمودند: وقتی بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی پس از زوال رأی او به واسطه پیری یا فراموشی یا بیماری جایز نباشد، به طریق اولی وقتی او بمیرد و نظرش نیز زائل گردد، بقاء بر تقلید از او باقی

نخواهد بود.

در نقد این بخش از کلام ایشان باید گفت: قیاس اولویت در اینجا جاری نیست چرا که قیاس مذکور در مواردی که نظر مجتهد به واسطه بیماری زائل گردد، جاری نیست چون در واقع او اصلاً صلاحیت احراز مقام إفتاء را ندارد و از مجتهدان و فقهاء شمرده نمی‌شود. لذا تقلید از او حتی در زمان حیاتش جایز نخواهد بود لکن زوال رأی و نظر به واسطه مرگ چنین نیست چرا که مرگ انتقال از این دنیا به دنیایی برتر و وسیع‌تر است و مجتهد متوقی نه تنها نظر خویش را از دست نمی‌دهد بلکه مسائل فراوان دیگری برایش منکشف می‌شود چنانچه خداوند می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^۱ و از جهتی نیز اولیاء و انبیاء الهی به واسطه مرگ از جایگاه خویش عزل نمی‌شوند، بلکه امکان ارتقاء از آن جایگاه را دارند و تفاوتی از این جهت با مجتهد و فقیه ندارند.

بنابراین قیاس اولویت محقق خراسانی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ صحیح نیست چرا که مرگ با بیماری و جنون تفاوت دارد و مرگ انتقال به عالمی بالاتر است که کشف حقیقت در آن حتی برای کافران میسر و وسیع‌تر می‌باشد؛ چنانچه خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾^۲؛ در آنجا مالکیت امر و یاری دادن تنها از آن خداوند بر حق است.

اشکال و پاسخ

اگر گفته شود از آنجایی که مجتهد متوقی قادر به پاسخ به سؤالات شرعی و استنباط احکام نیست، لذا تقلید از او جایز نخواهد بود

۱. سوره ق، آیه ۲۲.

۲. سوره کهف، آیه ۴۴.

و فایده‌ای که بر مجتهد زنده مترتب می‌شود، از مجتهد متوقی ساقط است. در پاسخ می‌گوییم: بله چنین است، لکن نظرات قبل از مرگ او باقی است و از بین نرفته و تقلید از نظرات قبلی او اشکالی نخواهد داشت.

دیدگاه مختار

به نظر ما تقلید استمراری از مجتهد متوقی جایز است و دلیلش آن است که وقتی شارع اماره‌ای را معتبر می‌کند به معنای آن است که مفادش به عنوان علم تعبّدی محسوب می‌شود و او برای عامی و مقلّد اماره‌ای برای رسیدن به احکام شرعی قرار داده که همان فتوای مجتهد است و نوعی علم تعبّدی برای او محسوب می‌شود. بنابراین در صورتی که عامی مسائل شرعی را از فقیه تعلّم نمود و سپس مجتهد از دنیا رفت، علم و آنچه آموزش داده باقی است و حجّیت دارد و شکی در آن نیست. لذا تقلید استمراری جایز خواهد بود.

اگر کسی بگوید که در این فرض نیز شک وجود دارد که اصلاً چنین اماره‌ای به عنوان علم محسوب شود و حجّیت داشته باشد، در پاسخ گفته خواهد شد که با جریان استصحاب، بقاء آنرا ثابت دانسته و به عنوان علم می‌شماریم.

از طرفی نیز دلیل دیگر طوایف هفت‌گانه روایات است - که قبلاً ذکر شد - که بر حجّیت قول فقیه دلالت دارند و بر اخذ معالم دین از فقهاء گواهی می‌دهند به نحوی که در هیچ کدام از آنها حیات و زنده بودن برای فقیه قید نشده است. بلکه تعلّم در آنها به صورت مطلق بود لذا پس از تعلّم و آموزش از فقیه زنده، این علم پس از مرگش نیز باقی است و حجّت می‌باشد. لکن اشکال آن است که در صورت پذیرش این روایات، رجوع به فقیه زنده مورد تأیید قرار گرفته نه کسی که از دنیا

رفته است.

دلیل دیگر در این مقام تمسک به سیره عقلاء است چرا که آنان تفاوتی بین نظر فقیه مرده و زنده نمی‌گذارند و در هر حال به علم او عمل می‌کنند. هر چند که عقلاء در رجوع به اهل خبره تفاوت قائلند و نظری را اخذ می‌کنند که مورد تأیید و امضاء متخصصان زنده باشد و در واقع همان رجوع به مجتهد و متخصص زنده محسوب می‌شود. اگر کسی این مطلب را نپذیرد و قائل به تفاوت بین آن دو گردد، می‌گوییم بر فرض ثبوتش لازم است که شارع آنرا امضاء نماید تا حجیت پیدا کند لکن چنین چیزی مشکوک است و ثابت نیست. ما بقاء بر تقلید استمراری را به دلیل بقای علم حتی پس از مرگ ثابت می‌دانیم و از طرفی هم معتقدیم روایات مطلقند و مقید به زمان حیات فقیه نیستند.

تقلید استمراری از مجتهد متوقی اعلم یا محتمل الاعلمیة

اگر از مجتهدی در زمان حیاتش تقلید کرده و سپس او از دنیا رفته و نظر مجتهدان زنده آن است که اعلم بوده، تقلید از او واجب و لازم است و در صورتی که احتمال اعلمیت در آن وجود داشته باشد و در مجتهدان زنده نیز احتمال اعلمیت نباشد، بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی محتمل الاعلمیة جایز است چون در میان اقوال نسبت به تقلید استمراری از او، قول به عدم جواز هم داریم و مراعات آن جایز می‌باشد. اگر دو مجتهد محتمل الاعلمیة وجود دارند که یکی زنده و دیگری متوقی است، باید به احوط القولین ایشان اخذ شود اللهم إلا أن یقال که ما علم داریم بر اینکه شارع چنین احتیاطی را جعل نکرده، لذا مقلد مخیر است و در فرض تساوی دو مجتهد نیز چنین می‌باشد. از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که تقلید ابتدایی از مجتهد متوقی جایز نیست - کما علیه مشهور الاصولیین - لکن تقلید استمراری

اشکالی ندارد.

برخی معتقدند که اگر عامی بر طبق نظر مجتهد زنده عمل نکرده باشد، نمی‌تواند پس از مرگ بر تقلید او باقی بماند و تقلید خویش را از مجتهد متوقی استمرار بخشد. لکن به نظر ما - که تقلید را به معنای تعلّم می‌دانیم - استمرار بر تقلید مجتهد متوقی در صورتی که در زمان حیاتش از او - به هر نحوی - تعلّم نموده باشد، جایز است چون نوعاً فتاوی مجتهد متوقی مبتلا به معارض هستند و نظراتش از جانب مجتهدان زنده مورد نقد قرار می‌گیرد.

چنانچه نسبت بین مجتهد متوقی که عامی از او تقلید می‌کرده و مجتهد زنده تساوی باشد، وظیفه مکلف تخییر است و البته مقتضای تخییر در حجّیت آن است که هر کدام از موارد تخییر اخذ شود به عنوان حجّت در حقّ مکلف محسوب می‌شود و لازم است تا پایان بر همان عمل کند و شبیه حکم در خبرین متعارضین در صورت تخییر می‌باشد.

چنانچه مجتهد متوقی اعلم یا محتمل الاعلمیه باشد و عامی در زمان حیاتش از او تقلید نموده باشد، بقاء بر تقلیدش واجب است چرا که از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر محسوب می‌شود که اخذ به تعیین مقدّم می‌باشد.

از آنچه ذکر شد چنین حاصل می‌شود که دیدگاه محقق یزدی ره که معنای تقلید را التزام و تعهد دانسته‌اند، قابل پذیرش نیست بلکه لازم است که عامی نظر مجتهد را تعلّم نموده و یاد گرفته باشد چرا که روایات در باب تقلید - چنانچه قبلاً ذکر شد - بر اخذ معالم دین و طلب علم دلالت دارند و این معنا با التزام به فتوا در تعارض است. از طرفی نیز عقل بر امتثال واقعی - وجدانی یا تعلّمی و اخذ از مجتهد - حکم می‌کند، لذا تا زمانی که امتثال محقق نشود و این

معنا صدق نکند، تقلید هم محقق نشده است.

دیدگاه محقق خوئی رحمته الله علیه

محقق خوئی رحمته الله علیه تقلید ابتدایی از مجتهد متوفی را جایز می‌دانند، چون معتقدند از آنجایی که مسائل اختلافی در بین فقهاء بسیار است پس اگر تقلید ابتدایی جایز نباشد، لامحاله مردم مجبورند که به فتاوی مجتهدان زنده رجوع کنند یا آنکه بر تقلید از مجتهد متوفی باقی باشند، لذا اگر این بیان را جایز بدانیم لازم است که همه مکلفین صرفاً نظر چند مجتهد خاص - مثل شیخ طوسی یا شهید اول یا شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه - را اخذ کنند که در این صورت به انسداد باب اجتهاد منتهی می‌شود که خلاف ضرورت مذهب است و از این جهت شبیه عامه خواهیم شد.

اشکال

ظاهراً بیان محقق خوئی رحمته الله علیه ناتمام است چون اگر فرضاً شیخ طوسی رحمته الله علیه را به عنوان اعلم محسوب کنیم، دلیل بر اعلمیتش در جمیع اعصار نخواهد بود چون ممکن است در طی روزگار فقیهی پدید آید که از ایشان اعلم باشد. از طرف دیگر نیز تقلید ابتدایی از مجتهد اعلم در فرض ما شبیه به مذهب عامه نخواهد بود و موجب انسداد باب علم نمی‌شود.

فصل ششم: فروع

فروع نخست: عدول از مجتهد متوقی به زنده

دیدگاه نخست

محقق یزدی رحمته الله علیه می‌فرمایند: إذا عدل عن المیت إلى الحي لا يجوز له العود إلى المیت.^۱ چنانچه مکلف از تقلید مجتهد متوقی دست بردارد و به مجتهد زنده رجوع کند، دیگر نمی‌تواند به تقلید از مجتهد متوقی بازگردد و این کار برای او جایز نیست.

باید گفت: دلیل عدم جواز رجوع به مجتهد متوقی در فرض مسأله در نزد محقق یزدی رحمته الله علیه آن است که ایشان تقلید را به معنای التزام داشتن به فتوای مجتهد دانسته‌اند، لذا در صورتی که مکلف برای نخستین بار از این التزام رفع ید نمود و به مجتهد زنده رجوع کرد، به معنای آن است که تقلید خویش از مجتهد متوقی را باطل نموده است و اگر بخواهد باز به آن رجوع کند به معنای تقلید ابتدایی از مجتهد متوقی است که جایز نمی‌باشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶، م ۱۰.

قابل ذکر است که بقاء بر تقلید از مجتهد متوقّی در آیه یا روایتی نیامده تا ملاحظه شود که آیا معنای تقلید التزام است یا غیر آن و در نتیجه بتوان جواز عدول یا عدم جواز آنرا مترتب نمود، لکن از آنجایی که مبنای ما در معنای تقلید تعلّم برای عمل می‌باشد، استدلال ایشان فاقد انتاج خواهد بود.

دیدگاه دیگر

برخی گفته‌اند: وجه عدم جواز عدول از تقلید مجتهد زنده به مجتهد متوقّی، قاعده اشتغال است چرا که در صورت رجوع به مجتهد زنده فتوای همو برای مکلف به عنوان حجّت محسوب می‌شود و برای عدول دوباره از او به مجتهد زنده شک وجود دارد که آیا باز هم فتوای مجتهد متوقّی دارای حجّیت هست یا نه؟ بنابراین شک در تعیین و تخییر در حجّیت بوجود می‌آید که در دوران آن دو آنچه متعیّن است تعیین - نه تخییر - خواهد بود، لذا نمی‌توان قائل به جواز رجوع دوباره به تقلید از مجتهد متوقّی شد.

اشکال

باید گفت: بیان و دلیل مذکور در مواردی قابل پذیرش است که مجتهد زنده اعلم از مجتهد متوقّی باشد لکن در موارد بالعکس تقلید از مجتهد متوقّی اعلم، به عنوان حجّت تعیینی خواهد بود و رجوع به مجتهد زنده تخییری است. لذا اگر مجتهد زنده، اعلم باشد - در نزد مقلّد - عدول به او لازم است و چنانچه مجتهد متوقّی اعلم باشد، بقاء بر تقلید از او لازم خواهد بود و اگر از او عدول کرده مرتکب خطا شده است.

چنانچه مجتهد متوقّی و مجتهد زنده مساوی باشند و مکلف بداند فتاوی آن دو دارای اختلاف است - از آنجایی که مانند تعارض در ادلّه

می باشد - هیچکدام قابل اخذ نیستند و لذا ساقط می شوند و در این صورت وظیفه مکلف احتیاط می باشد، لکن چون می دانیم شارع چنین وظیفه‌ای را از مکلف نخواست است لذا در این مورد خاص قائل به تخییر می شویم. بنابراین در فرض مسأله لازم است که معلوم شود تخییر از کدام نوع - اصولی یا فقهی - می باشد.

از آنجایی که فرض مسأله مبتنی بر آن است که معلوم شود کدام یک از فتوای دو مجتهد - متوقی و زنده - به عنوان حجت محسوب می شود باید گفت: تخییر مذکور از نوع تخییر در مسأله اصولی است که ابتدایی می باشد و به این معناست که اگر بنای مکلف بر بقاء تقلید از مجتهد متوقی باشد، تا آخر باید همان را اخذ کند و دیگر نمی تواند از آن عدول نماید و اگر بنای مکلف بر عدول به تقلید از مجتهد زنده باشد، تا آخر باید همان را اخذ کند و دیگر حق رجوع ندارد.

مطلب دیگر آن است که مکلف می تواند نسبت به برخی مسائل عدول کند و نسبت به دیگر مسائل بر تقلید گذشته خود باقی باشد.

فرع دوم: عدول از مجتهد زنده به زنده

محقق یزدی قدس سره می‌فرمایند: لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم.^۱ جایز نیست عدول از مجتهد زنده به مجتهد زنده دیگر، مگر آنکه دومی اعلم باشد.

باید گفت: از آنچه در مسأله گذشته ذکر شد مشخص می‌شود که اگر مجتهد دوم اعلم باشد، عدول به او لازم است چرا که تقلید گذشته او از غیر اعلم، باطل بوده است و اگر مجتهد قبلی اعلم باشد نمی‌تواند از او به دیگری عدول نماید.

در صورتی که مکلف مجتهدان زنده را مساوی می‌داند، در تقلید از هر کدام مخیر می‌باشد و البته هر کدام را اختیار نمود نمی‌تواند عدول به دیگری نماید چرا که با اخذ تقلید، نظر همان مجتهد در حقیقت به عنوان حجت محسوب می‌شود و از طرفی هم شارع اذن به امثال احتمالی داده است لذا حق عدول از تقلید به مجتهد زنده دیگر که مساوی است را ندارد چون تخییر در اینجا از نوع ابتدایی است.

ناگفته نماند که هر چند عدول در فرض مذکور جایز نیست، لکن تبعیض در تقلید حتی در یک فرع فقهی - بنابر اینکه عند الكل باطل نباشد - جایز است چرا که عدول به معنای رهاکردن و کنار گذاشتن تقلید از یک مجتهد است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶، م ۱۱.

فروع سوم

بیان محقق یزدی رحمته الله علیه

محقق یزدی رحمته الله علیه می‌فرماید: إذا لم یکن للأعلم فتوی فی مسألة من المسائل یجوز فی تلك المسألة الأخذ من غیر الأعلم و إن أمکن الاحتیاط.^۱ چنانچه مجتهد اعلم در مورد مسأله‌ای فتوایی نداشته باشد، مکلف می‌تواند در آن مسأله به اعلم بعدی رجوع نماید و هر چند احتیاط امکان داشته باشد باز هم رجوع مذکور جایز است.

تفصیل محقق خوئی رحمته الله علیه

محقق خوئی رحمته الله علیه در ذیل مسأله مذکور تفصیلی را ذکر می‌کنند و می‌فرمایند: عدم فتوای مجتهد اعلم در مسأله در دو فرض زیر قابل بررسی می‌باشد.^۲

(۱) عدم فحص یا عدم اتمام فحص از ادله مسأله

گاهی عدم فتوای مجتهد اعلم در یک مسأله به سبب آن است که او ادله مورد نظر را مورد فحص قرار نداده است یا آنکه فحص او تمام نشده، لذا ممکن است به احتیاط فتوا بدهد.

در فرض مذکور احتمال دارد که اعلم فحص دلیل کند و سپس فتوا بدهد و نیز احتمال دارد که فحص خویش را کامل نماید و سپس فتوا بدهد و احتمال سوم آن است که حتی پس از فحص، فتوای خویش را به جهت مصلحتی ابراز نکند، لذا مکلف در احتمالات مذکور

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶، م ۱۴.

۲. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷۸.

می‌تواند به اعلم بعدی مراجعه و از او تقلید نماید. بنابراین بیان محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ قابل پذیرش و صحیح است چرا که در فرض مذکور مجتهد غیر اعلم فتوا دارد و معارضی با آن - یعنی نظر اعلم - در اینجا وجود ندارد. لذا نظر همو به عنوان حجت برای مکلف محسوب می‌شود.

ناگفته نماند که دلیل رجوع به غیر اعلم، سیره عقلاء است چرا که سیره در فرض مذکور قائم بر آن است که وقتی متخصص خبره در مسأله‌ای دارای نظر نباشد، عقلاء به متخصص پس از او رجوع می‌کنند و نظر همو را اخذ می‌نمایند. از جهت دیگر نیز از آنجایی که مکلف احتمال می‌دهد اگر قرار بود مجتهد اعلم در مسأله‌ای که نظری در آن نداده است صاحب نظر شود، همان نظر اعلم پس از خود را اختیار می‌کند، لذا می‌تواند نظر اعلم بعدی را اخذ کند.

۲) ناتمام شمرده شدن نظر غیر اعلم توسط اعلم

گاهی مجتهد اعلم نسبت به حکم واقعی و مدرک آن فتوایی ندارد و از جهتی هم او مدرک حکم غیر اعلم را ناتمام می‌داند و به عنوان نمونه از آن با عبارتی مثل «الأحوط لو لم یکن الأقوی تکلیف مذکور اتیان یا ترک گردد» تعبیر می‌کند.

در فرض مسأله اگر مجتهد اعلم محلّ فرع مورد نظر را مقتضای علم اجمالی می‌بیند - که احتیاط در اطرافش لازم است - و فتوای به احتیاط می‌دهد، مکلف نمی‌تواند به دیگری رجوع نماید چرا که نظر مجتهد اعلم بر اساس این مطلب است که او ادله هر دو طرف را فحص نموده ولی هیچکدام را ناهض به مطلب و تمام ندانسته، لذا راه احتیاط را ذکر کرده است و مستند فتوای غیر اعلم در نزد اعلم ناتمام می‌باشد، بنابراین مکلف نمی‌تواند به غیر اعلم رجوع کند و بر او لازم است که

اخذ به احتیاطی که اعلم ذکر کرده است، نماید. به عنوان نمونه چنانچه نظر مجتهد اعلم در مسأله قصر یا اتمام نماز در رأس چهار فرسخ، احتیاط به جمع باشد مکلف نمی‌تواند نظر غیر اعلم را اخذ نماید. چرا که مجتهد اعلم ادله هر دو طرف را - که مستند فتوای غیر اعلم نیز از آن جمله است - مورد بررسی قرار داده ولی هیچ‌کدام را تمام ندانسته است و فتوای به یک طرف را خطا می‌شمارد، لذا بر مکلف است که نظر اعلم بر احتیاط در جمع بین قصر و اتمام نماز را عمل کند و حق رجوع به دیگری را ندارد. بنابراین باید گفت: نظر محقق یزدی رحمته الله علیه باطلاقه قابل پذیرش نیست.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: آن چیزی که فتوای غیر اعلم را از حجیت ساقط می‌نماید معارضه فتوای اعلم با نظر اوست و در فرض مسأله که اعلم فتوایی ندارد، لذا معارضه‌ای هم در کار نیست و بنابراین نظر غیر اعلم به عنوان حجت محسوب می‌شود و البته در هر دو فرض و تفصیل محقق خوئی رحمته الله علیه این بیان جاری است. بنابراین نیاز به تفصیل ایشان نیست.

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست، چرا که دلیلی بر آن وجود ندارد و حتی تخطئه نظر غیر اعلم توسط اعلم نیز وجهی ندارد و دلیلی بر صحت نظر اعلم در این صورت هم وجود ندارد. لکن بعید نیست که قائل شویم از آنجایی که جواز تقلید، همان سیره عقلاء است لذا در فرض مذکور - یعنی در مواردی که اعلم در مسأله‌ای نظری ندارد یا آنکه او نظر غیر را تخطئه می‌کند - عقلاء به نظر غیر اعلم ترتیب اثر نمی‌دهند و آنرا اخذ نمی‌کنند بلکه از آنجایی که شک

در حجّیت دارند، لذا آنرا مساوی با عدم حجّیت دانسته و در این صورت به نظر غیر اعلم هم توجهی نمی‌کنند.

بنابراین از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که تفصیل محقق خوئی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در مسأله صحیح و قابل پذیرش است و ما نیز با ایشان همراه هستیم.

فرع چهارم: جواز یا عدم جواز بقاء بر تقلید از مجتهد متوقّی

محقق یزدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌فرماید: إذا قلّد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء و عدمه.^۱

هرگاه از مجتهدی که بقاء بر تقلید از مجتهد متوقّی را جایز می‌دانست، تقلید کرد و سپس آن مجتهد وفات کرد، بقاء بر تقلید او در این مسأله جایز نیست بلکه بر مقلّد واجب است که در مسأله جواز بقاء و عدم آن به مجتهد زنده اعلم رجوع کند.

قابل ذکر است که بر فرضی قول به جواز تقلید - در فرض مسأله - دور لازم می‌آید چرا که در اینصورت حجّیت فتوای مجتهد متوقّی، متوقف بر خودش خواهد بود. و این همانند مواردی است که مجتهد اعلم در یک مسأله دارای فتوا نیست یا ساکت می‌باشد که در اینصورت باید به اعلم بعدی رجوع نمود. لذا وقتی مجتهد از دنیا رفت، فتوای بقاء بر تقلید از میت هم از بین می‌رود و باید به مجتهد زنده رجوع کرد و صرفاً با اجازه اوست که می‌توان بر تقلید از مجتهد متوقّی باقی می‌ماند. نظیر اینکه مجتهد اعلم زنده لاسمح الله شرایط افتاء را از دست بدهد و مثلاً دچار فراموشی گردد که در اینصورت فتاوی او حجّیت ندارند و لازم است که به مجتهد اعلم بعدی رجوع نمود.

بنابراین فتوای مجتهد متوقّی در مسأله بقاء، از اعتبار ساقط بوده و عامی باید به فتوای اعلم زنده دیگر رجوع کند. اگر نظرش بر عدم جواز بقاء و حرمت تقلید از میت باشد، تقلید از او ساقط خواهد بود. چنانچه مجتهد اعلم زنده به جواز بقاء تقلید از میت فتوا بدهد، در

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶، م ۱۵.

این صورت آیا می‌توان گفت عامی در این مسأله به فتوای همان مجتهد متوقی ملتزم گردد؟ در حالی که فتوای مجتهد متوقی بر جواز تقلید از مجتهد متوقی باشد و همان به عنوان حجت محسوب شود؟ به عبارت دیگر آیا مسأله تقلید از مجتهد متوقی قابل زنده‌شدن و بازیابی است؟ آیا با رجوع به مجتهد زنده و اینکه او تقلید از میت را جایز می‌داند، باز هم مسأله بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی طبق نظر مجتهد متوقی دوباره زنده می‌شود؟

گویا صحیح آن است که در این فرص باید قائل به تفصیل زیر شد.

الف) مواردی که نظر مجتهد زنده و مجتهد متوقی یکسان باشد

اگر فتوای مجتهد زنده اعلم و نیز مجتهد متوقی در مسأله جواز بقاء دارای اختلاف نباشد، ثمره‌ای مترتب نمی‌شود لذا اعتبار مجدد فتوای مجتهد متوقی لغو می‌باشد و امور اعتباری در مواردی که لغو باشد محقق نمی‌شوند و عقلاء اصلاً آن را اعتبار نمی‌کنند.

ب) مواردی که نظر مجتهد زنده و مجتهد متوقی اختلاف باشد

اگر فتوای اعلم زنده و مجتهد متوقی دارای اختلاف باشد، تفصیل زیر متصور است.

۱) فتوای مجتهد زنده اوسع باشد

اگر فتوای مجتهد زنده اوسع از مجتهد متوقی باشد - مانند اینکه او معتقد است بقاء بر تقلید از میت در هر چه که فتوا داده باشد، جایز است ولی فتوای مجتهد متوقی آن باشد که بقاء صرفاً در مسائلی که تعلم یا عمل نموده جایز است - نیز رجوع به مجتهد متوقی در مسأله

بقاء اثری ندارد و لغو محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر عامی با رجوع به مجتهد زنده در این مسأله، عالم به وظایف شرعی می‌شود و می‌تواند از مجتهد متوقی تقلید کند، پس اثری بر ضیق فتوای مجتهد متوقی در مسأله جواز باقی نمی‌ماند لذا چنین اعتباری اثر ندارد و عندالعقلاء لغو است.

۲) فتوای مجتهد متوقی اوسع باشد

اگر فتوای مجتهد متوقی اوسع از مجتهد زنده باشد - مانند اینکه او معتقد است بقاء بر تقلید از میت در هر چه که فتوا داده باشد جایز است ولی فتوای مجتهد زنده آن باشد که بقاء صرفاً در مسائلی که تعلم یا عمل نموده جایز است - در این صورت مسأله جواز تقلید از مجتهد متوقی دوباره زنده شده و لغو نمی‌باشد و دارای ثمره است و البته حجت می‌باشد.

ج) مواردی که فتوای مجتهد متوقی بر جواز بقای ولی فتوای مجتهد زنده بر وجوب بقاء باشد

اگر فتوای مجتهد متوقی بر جواز بقاء تقلید از میت باشد ولی فتوای مجتهد زنده بر وجوب بقاء تقلید از میت باشد و از طرفی هم مقلد بواسطه فتوای مجتهد متوقی بر تقلید خویش از مجتهد متوقی قبل از او باقی باشد، در این صورت آیا فتوای مجتهد زنده مبنی بر وجوب تقلید از میت شامل مسأله جواز تقلید هم می‌شود و آنرا در بر می‌گیرد یا نه؟ قابل ذکر است که در فرض مسأله دو مجتهد متوقی وجود دارند که مجتهد «الف» قبل از مجتهد «ب» وفات یافته است.

برخی گفته‌اند در فرض مسأله فتوای مجتهد زنده مبنی بر وجوب بقاء، شامل این مسأله - بقاء تقلید - نمی‌شود چرا که طبق نظر او تقلید

از مجتهد متوقّی «ب» متعیّن است و طبق فتوای مجتهد متوقّی «ب» تقلید از مجتهد متوقّی «الف» دارای تخییر است، بنابراین از آنجایی که امکان جمع بین دو حجّت تعیینی و تخییری در یک مسأله وجود ندارد لذا فتوای مجتهد زنده مبنی بر وجوب بقاء بر تقلید از مجتهد متوقّی شامل این مسأله نمی‌شود.

اشکال

باید گفت: دیدگاه مذکور قابل پذیرش نیست چون از آنجایی که فتوای مجتهد زنده بر وجوب بقاء است و فتوای مجتهد متوقّی «ب» بر جواز بقاء تقلید از مجتهد متوقّی «الف» است، در واقع عامی بواسطه فتوای مجتهد زنده بر تقلید خویش باقی مانده است. لذا فتوای مجتهد زنده حاکم و دلیل بر احیاء فتوای مجتهد متوقّی «ب» مبنی بر جواز بقاء بر تقلید می‌باشد و در این صورت فتوای مجتهد متوقّی «ب» در حقّ عامی دوباره زنده شده و او همانند زمان حیات مجتهد متوقّی «ب» که مخیر بین بقاء بر تقلید مجتهد متوقّی «الف» یا عدول از او بود، باز هم بواسطه فتوای مجتهد متوقّی «ب» می‌تواند بر تقلید خویش از مجتهد متوقّی «الف» باقی باشد یا آنکه از آن عدول نماید.

لکن اگر مکلف بر اساس فتوای مجتهد زنده مبنی بر وجوب بقاء بر تقلید از میت عمل نماید، در این صورت او نمی‌تواند عدول کند بلکه تقلید از مجتهد متوقّی بر او متعیّن است.

بنابراین مسأله دارای ثمره است و از طرفی هم دو حجّت تعیینی و تخییری در عرض یکدیگر در مسأله‌ای واحد جمع نشده‌اند بلکه در طول یکدیگرند که البته اشکالی در آن نخواهد بود.

د) مواردی که فتوای مجتهد متوقی بر وجوب بقاء است ولی فتوای مجتهد زنده بر جواز بقاء باشد

چنانچه فتوای مجتهد متوقی بر وجوب بقاء ولی فتوای مجتهد زنده بر جواز بقاء بر تقلید از میت باشد، عامی مخیر بین عدول به مجتهد زنده یا بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی می‌باشد.

بنابراین در صورت عدول، به حجت تخییری عمل کرده و در فرض بقاء، به حجت تعیینی عمل نموده است. لذا مسأله بقاء بر تقلید در این فرض هم دارای ثمره است و اشکال دور و لغویت که محقق یزدی قدس سره در مسأله مطرح نمودند، بوجود نمی‌آید.

ه) مواردی که فتوای هر دو مجتهد زنده و متوقی بر وجوب بقاء باشد

چنانچه فتوای هر دو مجتهد زنده و متوقی بر وجوب بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی باشد، در این فرض دو فرض زیر قابل تصور است.

۱) عدم اختلاف در خصوصیات

چنانچه بین دو مجتهد مذکور در خصوصیات اختلاف نباشد و به عنوان نمونه هر دو قائل به وجوب بقاء نسبت به مسائلی که تعلم نموده باشند، در این صورت مسأله بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی دارای ثمره نخواهد بود.

۲) وجود اختلاف در خصوصیات

چنانچه بین مجتهد زنده و متوقی در خصوصیات اختلاف باشد، دو حالت متصور است. نخست؛ اگر فتوای مجتهد متوقی اوسع باشد، مسأله بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی دارای ثمره است. دیگر؛ اگر فتوای

مجتهد زنده اوسع باشد، مسأله بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی دارای ثمره نیست.

(و مواردی که فتوای مجتهد زنده بر حرمت بقای ولی فتوای مجتهد متوقی بر جواز یا وجوب بقاء باشد

(و مواردی که فتوای مجتهد زنده بر حرمت بقاء ولی فتوای مجتهد متوقی بر جواز یا وجوب بقاء باشد

چنانچه فتوای مجتهد زنده بر حرمت بقاء تقلید از مجتهد متوقی باشد - چنانچه محقق خراسانی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ قائلند - ولی فتوای مجتهد متوقی بر جواز یا وجوب بقاء باشد، مسأله مذکور دارای ثمره نخواهد بود و در این صورت باب تقلید از مجتهد متوقی بسته می‌شود.

از آنچه گذشت قاعده‌ای کلی به دست می‌آید به این بیان که اگر طبق فتوای مجتهد زنده ثمره‌ای در مسأله بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی مترتب شود، مسأله مذکور دوباره زنده می‌شود و کاربرد دارد و در غیر این صورت خیر.

فروع پنجم: عمل جاهل

محقق یزدی قدس سره می فرماید: عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و إن كان مطابقاً للواقع و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل و حصل منه قصد القرية فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.^۱

عمل جاهل مقصر ملتفت، هر چند مطابق با واقع باشد، باطل است و اما جاهل قاصر یا جاهل مقصری که در حین عمل غافل بوده ولی از او قصد قربت حاصل شده باشد، چنانچه عملش مطابق با فتوای مجتهدی که بعداً از او تقلید نماید، باشد صحیح است و احوط آن است که عملش با رأی مجتهدی که در حین عمل، تقلید کردن از او وظیفه اش بوده هم مطابق باشد.

مراد از عمل، در اینجا شامل اعمال عبادی می شود چنانچه در ادامه وجود قرینه ای در کلام ایشان بر آن دلالت دارد.

اعمال جاهل مقصر ملتفت

عمل جاهل مقصری که ملتفت - به وظیفه خود بر تقلید یا احتیاط - باشد، باطل است و البته مراد از آن اعمال عبادی است. به عبارت دیگر عمل کسی که جاهل مقصر است، لکن التفات دارد - که وظیفه اش تقلید یا احتیاط است و از روی آگاهی و عمد آن را ترک نمود - هر چند مطابق با واقع باشد، باطل است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷، م ۱۶.

اعمال جاهل قاصر یا جاهل مقصر غافل

اگر جاهل از نوع قاصر آن باشد یا حتی جاهل مقصر که در هنگام عمل غافل است و نمی‌داند وظیفه‌اش تعلّم است و نیز احتیاط را در هنگام عمل، ملتفت و متذکر نیست، چنانچه از او قصد قربت متمشی گردد و از طرف دیگر هم مطابق با فتوای مجتهد باشد، عملش محکوم به صحت است.

به عبارت دیگر اعمال جاهل قاصر - مطلقاً - و جاهل مقصری که غافل است به شرط وجود قصد قربت و تطابق با فتوای مجتهد، محکوم به صحت است و احتیاط آن است که عملش مطابق با فتوای مجتهد اعلم فعلی زنده و نیز مطابق با فتوای مجتهد زنده اعلم در هنگام عمل - هر دو - باشد تا حکم به صحت آن گردد.

البته واضح است که مراد از احتیاط در اینجا، از نوع مستحبی آن است، چون حکم به صحت عمل شده است.

دو مقام بحث در مسأله

مسأله مذکور در دو مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد. نخست در مقام استحقاق یا عدم استحقاق عقاب و دیگر در مقام صحت یا فساد عمل، لکن محقق یزدی قدس سره صرفاً متعرض مقام دوم بحث شده‌اند.

مقام نخست: استحقاق یا عدم استحقاق عقاب

آیا چنانچه جاهل، مرتکب خلاف واقع شود، مستحق عقوبت است و از آنجایی که تکلیف در حق او ثابت است، جهلش به عنوان عذر محسوب نمی‌شود؟

از طرفی نیز آیا اگر جاهل، احتمال مخالفت با واقع را بدهد - هرچند خلاف واقع از او صادر نشود - مستحق عقوبت است؟

بنابراین مقام نخست بحث در آن است که اگر جاهلی، احتمال مخالفت با واقع را بدهد ولی به آن اعتنا نکند و اقدام به عمل نماید، آیا مستحق عقوبت است یا نه؟

باید گفت: گر جهل، از نوع قصوری باشد - نه تقصیری - استحقاق عقوبت حتی در صورت مخالفت با واقع منتفی است چه اینکه اصلاً مخالفت با واقع صورت نگیرد.

واضح است که مراد از جاهل قاصر، کسی است که مستندش در انجام عمل، حجت شرعی نباشد چرا که حجت شرعی برای عوام، تقلید از مجتهد است.

به عبارت دیگر عمل جاهل قاصر، مستند به فتوای مجتهد نمی‌باشد یا اینکه او اصلاً تمکن از احتیاط نداشته است و این برخلاف جاهل مقصر است چرا که عمل او نیز مستند به فتوای مجتهد نمی‌باشد لکن تمکن از تحصیل حجت دارد.

به بیان دیگر جاهل مقصر می‌داند وظیفه‌اش تقلید است ولی با این حال تقلید نکرده یا اینکه او می‌داند و تمکن از احتیاط دارد و البته آن را می‌شناسد، لکن ترک احتیاط نموده است که در این صورت گفته‌اند اگر عملش مخالف با واقع باشد، استحقاق عقوبت دارد.

بنابراین جاهل قاصر حتی در صورت ارتکاب خلاف واقع مستحق عقاب نیست و جاهل مقصر حتی در صورت ارتکاب واقع باز هم مستحق عقاب است و نیز اگر او مرتکب خلاف واقع نشود و به حسن اتفاق عملش مطابق با واقع درآید، باید گفت در این حال تجزّی محسوب می‌شود که اگر معتقد به استحقاق عقوبت باشیم، مستحق عقاب است و در غیر این صورت خیر.

به عبارت دیگر اگر در تجزّی قائل به قُبْحِ فاعلی شویم، عقاب مترتب نمی‌شود و صرفاً کاشف از خبث سریره و باطن فاعل است و

چنانچه قائل به قُبْح فعلی گردیم، عقوبت مترتّب خواهد بود. به عنوان نمونه کسی که گمان کند عصیر ذبیبی - آب کشمش - در صورت غلیان حرام می‌شود و سپس از آن استفاده کرد و آنرا خورد لکن بعد از آن ملتفت شد که نظر مجتهدش بر حرمت عصیر عنبی است - نه عصیر ذبیبی - در این صورت استحقاق عقوبت در مورد او مبتنی بر حکم در تجزّی است که اگر آنرا نوعی قُبْح فاعلی بدانیم، مستحق عقاب نیست ولی اگر آن را قُبْح فعلی بدانیم، مستحق عقاب خواهد بود.

مقام دوم: صحت یا فساد عمل

آیا اعمال جاهل قاصر یا مقصر که به حُسن اِتِّفَاق مطابق با واقع اتیان شده، محکوم به صحت است یا فساد؟ باید گفت: محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ این بحث را در عبادات منعقد کرده‌اند در حالی که منحصر به آن نیست، بلکه در معاملات نیز این بحث جاری است.

(۱) اعمال غیر عبادی (معاملات)

به عنوان نمونه اگر جاهل به ذبح شرعی، حیوانی را ذبح کرده ولی به حُسن تصادف و از روی اِتِّفَاق ذبیحه شرایط شرعی را داشت - یعنی فری اوداج اربعه و رعایت تسمیه و استقبال قبله و دیگر شرایط وجود داشت - عملش صحیح می‌باشد.

در معاملاتِ دیگر نیز جاهل - به نحو مطلق - اگر فعلی را انجام دهد و از حُسن اِتِّفَاق مطابق با واقع درآید، عملش محکوم به صحت است. محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ متعرّض این فرع نشده‌اند.

۲) اعمال عبادی

دیدگاه محقق یزدی رحمته الله علیه

نظر محقق یزدی رحمته الله علیه در این فرع بر تفصیل بین جاهل قاصر و مقصر است. ایشان می‌فرمایند: اگر جاهل، قاصر باشد و عمل عبادی را انجام دهد و از حُسن اِتِّفاق عمل او مطابق با واقع درآید، از آنجایی که عملش شرایط شرعی را داشته است محکوم به صحت می‌باشد. اما جاهل مقصری که متمکن از تقلید و احتیاط است ولی آن دو را - عالمیاً - عمداً - ترک نموده است و سپس عبادت را ایتیان کرده، هر چند عملش مطابق با واقع درآید، باطل است چرا که قصد قربت که از ارکان عبادات می‌باشد از او متمشی نشده است.

اگر فرض مذکور در مواردی باشد که قصد قربت از جاهل مقصر متمشی گردد؛ مانند اینکه جاهل مقصر غافل بوده و التفات نداشته باشد - چنانچه محقق یزدی رحمته الله علیه در متن آن را ذکر می‌کند و می‌گوید عمل جاهل مقصر ملتفت، باطل است - از آنجایی که قصد قربت از او متمشی گردیده، لذا عملش مطابق با واقع است و در این صورت حکم به صحت عمل می‌شود.

به عبارت دیگر محقق یزدی رحمته الله علیه جاهل مقصر را بر دو قسم می‌داند نخست جاهلی که حین عمل التفات دارد و دیگر جاهلی که حین عمل التفات ندارد، لذا عمل اولی را باطل می‌شمارد چرا که قصد قربت با فرض التفات، متمشی نمی‌شود لکن عمل دومی را صحیح می‌شمارد چرا که قصد قربت از او متمشی می‌گردد.

اشکال

باید گفت: تفصیل ایشان قابل پذیرش نیست چرا که اگر قصد قربت در عمل از جاهل مقصر ملتفت، متمشی گردد سپس از حُسن

اتفاق عملش مطابق با واقع درآید، محکوم به صحت است چون شرایط صحت در آن وجود دارد.

به عنوان نمونه مکلفی که طبق فتوای مجتهد باید نماز را به صورت جمع - بین قصر و اتمام - اتیان کند ولی او در حین عمل، جاهل مقصر ملتفی است که نماز خود را به نحو قصر اتیان کند و سپس از باب اتفاق نظر مرجع اعلم مطابق با آنچه عمل کرده درآمد، در این صورت عمل او صحیح است و اشکالی ندارد و دلیلی بر بطلان آن نیست.

نیز اگر جاهل مقصر ملتفت، قرائت نماز خود را بدون سوره بخواند، نمازش محکوم به صحت است چرا که حدیث «لا تعاد»^۱ شامل کسی از روی عذر سوره را ترک نماید، خواهد شد.

بنابراین تفصیل محقق یزدی رحمته الله علیه در تفاوت بین جاهل قاصر و مقصر در باب عبادات برای ما مشخص نیست چرا که حجت شرعی به عنوان طریق به واقع محسوب می‌شود. لذا اگر کسی از طریقی دیگر به واقع دست پیدا کرد، عملش صحیح است.

به عبارت دیگر اگر جاهل - به نحو مطلق - عمل و عبادتی را انجام دهد و البته قصد قربت نیز از او متمسکی گردد و اتفاقاً مطابق با واقع درآید، حکم به صحت عمل او می‌شود و تفصیلی بین جاهل ملتفت و غیر او وجود ندارد.

قابل ذکر است که عمل مطابق با واقع، به معنای آن است که عمل عامی - که وظیفه تقلید دارد - مطابق با فتوای مجتهد اعلم زنده‌ای که باید الآن از او تقلید نماید، باشد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۹۱، ح ۵، باب ۲۹، ابواب القراءة في الصلاة، صحیحه زراره.

محقق یزدی رحمته الله علیه در این مطلب معتقد به احتیاط می‌باشند به این معنا که می‌فرمایند: احتیاط مستحب در آن است که عمل، مطابق با فتوای هر دو مجتهد باشد، یعنی حین عمل، مطابق با فتوای همان مجتهد در زمان اتیان باشد و پس از آن نیز مطابق با فتوای مجتهد فعلی که در حال حاضر از او تقلید می‌نماید، باشد.

در مقام مناقشه می‌گوییم نظر ایشان قابل پذیرش نیست و البته لازم است که عمل، مطابق با فتوای اعلم زنده فعلی باشد چون انطباق با فتوای مجتهد قبلی - که هنگام اتیان باید از او تقلید می‌کرد - تقلید ابتدایی محسوب می‌شود که شرعاً ثابت نیست.

حکم عبادات استیجاری

از بیان مذکور می‌توان قائل شد که در عبادات استیجاری - مثل نماز و روزه - بر مستأجر لازم است که عمل را طبق فتوای مرجع تقلید خودش اتیان کند - نه مرجع تقلید موجر - لکن در باب حج، اگر میت وصیتی مبنی بر تطابق حجش با فتوای مرجع تقلید خودش داشته باشد، نافذ بوده و بر مستأجر لازم است که آنرا طبق وصیت میت اتیان کند و البته در باب نماز و روزه نیز چنین است و چنانچه مستأجر خلاف آن را اتیان کند و نماز یا روزه میت را طبق فتوای مرجع تقلید خودش - مستأجر - انجام دهد هر چند عمل او صحیح است، لکن مستحق اجرت المسمی نمی‌شود.

فرع ششم: عدم تقلید از مفضول

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: الأحوط عدم تقلید المفضول حتی فی المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل.^۱ احوط، عدم تقلید مفضول است حتی در مسأله‌ای که با فتوای مجتهد افضل موافق باشد. چنانچه واضح است مراد از احتیاط در این مسأله احتیاط واجب می‌باشد.

در مبحث تقلید از اعلم گذشت که در موارد علم به مخالفت بین فتوای اعلم و غیر اعلم از آنجایی که تعارض وجود دارد، هر دو فتوا ساقط می‌شوند لکن سیره عقلاء بر تقدیم نظر مجتهدی است که از دیگری اقوی خیره باشد، لذا در این فرض فتوای او به عنوان حجّت محسوب می‌شود.

در مواردی که علم به مخالفت - هر چند بالعلم الإجمالی - وجود نداشته باشد، دلیلی بر سقوط فتوای غیر اعلم نیست و در این صورت فتوای مجتهد غیر اعلم هنوز حجّیت دارد و قابل استناد است.

قابل ذکر است که عامی در فرض اتحاد فتوای غیر اعلم با فتوای اعلم، مخیر در تقلید از هر دو یا هر یک از ایشان به تنهایی می‌باشد، چرا که دلیلی بر لزوم تقلید از اعلم یا غیر اعلم در اینجا وجود ندارد و نیز سیره عقلاء و اطلاق روایاتی که در آنها ائمه اطهار علیهم السلام مردم را به فقهای اصحاب ارجاع می‌دهند، شامل عمل به فتاوی هر دو مجتهد - اعلم و غیر اعلم - نیز می‌شود و دلیلی بر حجّیت آن خواهد بود.

به عنوان نمونه اگر در مسأله‌ای روایاتی وجود داشته باشد که در یک فرع قابل استناد است، مجتهد می‌تواند صرفاً یکی از آنها یا حتی

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸، م ۱۸.

همه آنها را مستند فتوای خویش قرار بدهد.

هر چند اگر مراد از ارجاع به جمیع فقهاء به معنای جمیع بما هم جمیع باشد و نظر هر یک به تنهایی حجت نباشد مگر در صورتی که منضم به دیگر فتاوی گردد، در این صورت تقلید از هر دو جایز نیست چرا که فتوای آن دو بالاستقلال دارای حجیت است نه با انضمام به دیگری.

بنابراین در مواردی که مکلف، مخالفت فتوای غیر اعلم را با اعلم احراز نکرده باشد - از آنجایی که هر دو فتوا دارای حجیت است - می‌تواند به هر دو یا یکی از آن دو عمل نماید و بر او لازم نیست که توافقی دو فتوا را احراز کند چون دلیل سقوط فتوای غیر اعلم صرفاً در موارد تعارض با فتوای اعلم است.

از آنچه ذکر شد چنین حاصل می‌شود که نظر فقیه یزدی قدس سره مبنی بر وجوب احتیاط در مسأله ناتمام است چرا که هنوز حجیت فتوای غیر اعلم باقی بوده و زائل نشده است.

فرع هفتم: تقلید از غیر مجتهد

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: لا يجوز تقلید غیر المجتهد و إن كان من أهل العلم كما أنه يجب على غیر المجتهد التقلید و إن كان من أهل العلم.^۱ تقلید کردن از غیر مجتهد - اگر چه از اهل علم باشد - جایز نیست، چنانچه بر همو تقلید از مجتهد واجب است.

مناقشه‌ای بر این مسأله وجود ندارد چرا که جواز تقلید بر عنوان فقیه و مجتهد تعلق گرفته است.

نیز تقلید از مجتهدی که اجتهادی فعلی ندارد و بر مسند استنباط تکیه زده جایز نیست، بلکه بر او هم تقلید لازم است.

قابل ذکر است که اجتهاد در قرون اولیه بسیط و سهل الوصول و قلیل المؤمنه بوده لکن در عصر کنونی بواسطه کثرت مبادی و مقدمات آن امری بس دشوار و صعب و قلیل الوصول و کثیر المؤمنه است. چنانچه به قول برخی اساتید دام ظلهم وصول به اجتهاد در این زمان شبیه استحصال آب از قعر زمین توسط کسی است که بر قلّه کوهی ایستاده و سوزنی در اختیار دارد.

نیز اجتهاد صرفاً از طرق مألوف و معهود و متعارف بین اصحاب بدست می‌آید و رسیدن به آن از طرق غیر متعارف مانند رؤیا و کشف و شهود یا استفاده از علوم غریبه مانند علم حروف و رمل و جفر و اسطرلاب و... امکان ندارد و چنین طرقی به اجتهاد نمی‌رسند.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸، م ۱۹.

فرع هشتم: طرق شناخت اجتهاد مجتهد

محقق یزدی قدس سره می فرماید: يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة و علم باجتهاد شخص و كذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفیان عنه الاجتهاد و كذا يعرف بالشیاع المفید للعلم و كذا الأعلمیة تعرف بالعلم أو البینه الغیر المعارضة أو الشیاع المفید للعلم.^۱

اجتهاد مجتهد بوسیله علم وجدانی شناخته می شود؛ مثل آنکه مقلد از اهل خبره باشد و به اجتهاد کسی علم پیدا کند. همچنین نیز بوسیله گواهی دو مرد عادل که از اهل خبره باشند، اجتهاد یک نفر شناخته می شود البته به شرط آنکه گواهیشان با گواهی دو عادل دیگر مبنی بر نفی اجتهاد او معارضه نکند.

طریق دیگر در شناخت اجتهاد بوسیله شیاعی است که مفید علم باشد. چنانچه نیز اعلامیت مجتهد بوسیله علم و بیته غیر معارضه و شیاع مفید علم شناخته می شود.

توضیح اینکه در فرع مذکور راههای شناخت اجتهاد مجتهد عبارت از موارد زیر می باشد.

الف) علم وجدانی

یکی از راههای شناخت اجتهاد آن است که انسان خود اهل خبره باشد و علم و قطع به اجتهاد دیگری داشته باشد، لذا از آنجایی که حجیت علم ذاتی است، بنابراین در شناخت اجتهاد دیگران نیز اثبات کننده موضوع است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸، م ۲۰.

ب) اطمینان و وثوق اهل خبره

روش دیگر در شناخت اجتهاد یک مجتهد آن است که اهل خبره، وثوق و اطمینان به اجتهاد کسی داشته باشند و البته در این میان اگر احتمال خلاف بسیار مختصری وجود داشته باشد که معمولاً قابل اغماض است، اشکالی ندارد. لذا از آنجایی که سیره عقلاء در موضوعات و احکام آن است که نسبت به آنچه که وثوق و اطمینان دارند، ترتیب اثر می‌دهند و احتمال خلاف در آن را مؤثر نمی‌دانند و از طرف دیگر نیز ردعی از شارع در عمل به اطمینان نرسیده، بنابراین اگر در مورد کسی اطمینان داشته باشند که هو مجتهد، می‌تواند حجت محسوب شود و البته اثبات‌کننده اجتهاد اوست.

قابل ذکر است که در اثبات ادعاهایی مثل إثبات حدّ - زنا و قذف و سرقت و مانند آن - وجود اطمینان نمی‌تواند دارای حجیت باشد و قاضی نمی‌تواند در موارد مذکور طبق اطمینان و وثوق خویش حکم نماید، بلکه نیاز به طرق اثبات خاص به خود است.

ج) گواهی عدلین (بیّنه) یا عدل

یکی دیگر از راه‌های شناخت اجتهاد یک نفر، گواهی دو یا یک مرد عادل اهل خبره مبنی بر اجتهاد او است. در مطلب مذکور شکی وجود ندارد، چرا که بیّنه شرعی إثبات‌کننده هر موضوعی است و اختصاص و انحصار به باب قضاء ندارد چنانچه دو روایت زیر بر آن دلالت دارد.

(۱) صحیح هاشم بن الحکم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ

عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَعْدِ يَعْنِي ابْنَ أَبِي خَلْفٍ
عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) إِنَّهَا أَقْضَى
بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ وَبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ
قَطَعْتَ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئاً فَإِنَّهَا قَطَعَتْ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ.^۱

هشام بن حکم گوید: امام صادق (عليه السلام) فرمود: پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله) فرمود: من در میان شما فقط به استناد گواهی گواهان و سوگند خوردن افراد داوری می‌کنم. چه بسا باشد که برخی از شما در طرح دعوا خطا کند (یا زبان و دلیل گویاتری داشته باشد) و راه داوری صحیح را بر خود ببندد. پس اگر من با این استناد حق کسی را به دامن دیگری بریزم، آتش دوزخ را به دامن او ریخته‌ام.
واضح است که مراد از عبارت «أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ» همان گواهی عدلین یعنی دو مرد عادل می‌باشد.

(۲) معتبره مسعدة بن صدقة

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ
حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ
اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدَعَ فَبِيعَ
قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتِكَ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى
يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.^۲

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۳۲، ح ۱، باب ۲، ابواب کیفیتة الحکم.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۹، ح ۴، باب ۴، ابواب ما یکتسب به.

مسعدة بن صدقه گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: همه چیز برای تو حلال است تا آن گاه که بدانی آن چیز حرام است، که در این صورت باید آن را از ناحیه خودت جبران کنی! این همانند آنست که لباسی دزدی را بخری یا خدمتکار آزادی نزد تو باشد، که یا خود را فروخته و یا آن که به او نیرنگ زده و او را بفروشد یا به زور به عنوان کنیز قلمداد کنند یا آن که زن تو خواهر تو یا خواهر رضاعی تو باشد؛ و همه این موارد به همین نحو است تا آن گاه که حقیقت برای تو آشکار شود یا بیینه و شاهد برخلاف آن اقامه گردد.

در مورد سند روایت باید گفت: همه راویان آن ثقاتند مگر مسعدة بن صدقه که توثیقی خاص برایش نیامده لکن قرائنی بر وثاقتش دلالت دارد - چنانچه در باب قضاء گذشت - لذا تضعیف علامه حلی و مجلسی علیهما السلام در اینجا اعتباری ندارد چرا که توثیق یا تضعیف متأخران دخالتی در این موارد ندارد و بر مجتهد است که در علم رجال به اجتهاد خویش عمل کند.

روایات مذکور مهم ترین دلیل بر اعتبار بیینه شرعی یا گواهی عدلین در همه موضوعات می باشد.

اشکال و پاسخ

برخی گفته اند: مراد از بیینه در روایت، معنای لغوی آن است و در معنای اصطلاحی - گواهی عدلین - کاربرد ندارد، لذا نمی توان به این روایت در فرض مسأله استناد نمود.

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که هر چند این معنا در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله قابل اخذ است لکن یقیناً در عصر امامین صادقین علیهما السلام مراد از آن صرفاً معنای اصطلاحی آن - گواهی عدلین - می باشد.

از طرفی نیز حتّی پیامبر خدا ﷺ در قضاوت‌های خویش به گواهی عدلین حکم می‌کردند و در یک مورد خاص به گواهی یک نفر - خزیمه بن ثابت - اکتفاء کرده و آنرا دو گواهی محسوب کردند. محقق یزدی قدس سره در بخشی از مسأله می‌فرماید: إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفیان عنه الاجتهاد.

در صورتی گواهی دو عادلِ خبره در اثبات اجتهاد کاربرد دارد که بینه‌ای دیگر با آن در تعارض نباشد. طبق نظر ایشان و در فرض تعارض، هر دو بینه از حجّیت ساقط شده و نمی‌تواند مثبت اجتهاد باشد چرا که بینه، نوعی اماره محسوب می‌شود.

دیدگاه مختار

طبق مبنای ما بینه شرعی در اثبات موضوعات حجّت بوده و کاربرد دارد و البته معتقدیم خبر واحد در اثبات موضوعات حجّت نیست ولی در احکام حجّت می‌باشد. لکن در ما نحن فیه - اجتهاد - می‌گوییم حتی خبر واحد در آن حجّت محسوب می‌شود چرا گواهی در باب اجتهاد از هر کسی پذیرفته نیست، بلکه نیاز به گواهی اهل خبره و کارشناس و متخصص فن دارد و البته نظر اهل خبره - و لو یک نفر باشد - حجّت محسوب می‌شود.

بنابراین دیدگاه محقق یزدی قدس سره مبنی بر اینکه در اثبات اجتهاد نیاز به گواهی عدلین از اهل خبره است، ناتمام می‌باشد و البته گواهی یک نفر اهل خبره نیز قابل پذیرش و مثبت مطلب است و شاهد بر آن هم وجود سیره عقلاء بر ترتیب اثر دادن به نظر کارشناسی و تخصصی اهل خبره هر چند یک نفر باشد، دلالت دارد و از طرفی نیز شارع هم از آن ردعی نکرده است.

چنانچه نظر اهل خبره نیز دارای تعارض باشد، باید به اقوی خبره مراجعه نمود و آن را اخذ کرد همان گونه که سیره عقلاء بر آن دلالت دارد.

(د) شیاع و فراگیری

یکی دیگر از راه‌های شناخت اجتهاد مجتهد آن است که در بین اهل خبره شایع و فراگیر شده باشد که کسی دارای اجتهاد است به نحوی که این فراگیری متأخم و هم‌مرز با علم باشد. بنابراین مطلق شیاع، اثبات‌کننده اجتهاد نیست بلکه شیاع خاص - اهل خبره - مثبت آن می‌باشد. ناگفته نماند که هر آنچه در شناخت اجتهاد مجتهد گذشت، در اثبات اعلمیت نیز صادق و جاری است.

فروع نهم: ظنّ به اعلیّت

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما و لا البيّنة فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعيّن تقليده بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدّم.^۱

چنانچه دو مجتهدی باشند که تحصیل علم به اعلیّت یا بیّنه بر اعلیّت هیچکدام وجود نداشته باشد، اگر نسبت به یکی از آن دو ظنّ یا احتمال اعلیّت وجود داشته باشد، همو مقدّم می‌شود و باید از او تقلید نمود.

باید گفت: ظنّ به اعلیّت در ما نحن فیه مانند ظنون در ابواب دیگر نیست که فاقد اعتبار باشد بلکه در باب تقلید، احتمال اعلیّت در مورد یک مجتهد نیز تنجیز می‌آورد چرا که از موارد دوران امر بین التّعیین و التّخیر در حجّیت - نه تکلیف - محسوب می‌شود که قاعده در آن تقدیم و اخذ تعیّن است و البته این مطلب از افکار و اندیشه های بکر شیخ اعظم انصاری قدس سره می‌باشد که محقق یزدی قدس سره نیز آنرا اخذ کرده و ما نیز آنرا پذیرفته‌ایم.

اخذ محتمل الاعلمیة از دو حال خارج نخواهد بود، نخست اینکه مصادف با واقع باشد که در این صورت تقلید از او مبرئ ذمه است و دیگر اینکه مصادف با واقع نبوده و خطا باشد که در این صورت نیز عمل بر طبق آن مبرئ ذمه خواهد بود، چرا که برای مکلف اختیار وجود دارد. یعنی مکلف در انتخاب و تقلید از یکی از دو مجتهدی که یکی از آن دو محتمل الاعلمیة است و در دیگری چنین احتمالی نمی‌رود، اختیار دارد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۹، م ۲۱.

هرگاه بداند که هر دو مساویند یا یک نفر معین از آن دو اعلم است و از طرفی هم احتمال اعلمیت آن دیگری را ندهد، پس احوط مقدّم داشتن آن مجتهدی است که احتمال اعلمیت در او می‌رود. محقق یزدی قدس سره در ادامه می‌فرماید: کما إذا علم أنّها إما متساویان أو هذا المعین أعلم و لا یحتمل أعلمیة الآخر فالأحوط تقدیم من یحتمل أعلمیته.

هرگاه بداند که هر دو مجتهد، مساویند یا یک نفر معین از آن دو اعلم است و از طرفی هم احتمال اعلمیت آن دیگری را ندهد، پس احوط مقدّم داشتن و تقلید از مجتهدی است که احتمال اعلمیت در او می‌رود.

احتیاط در این فرض از نوع احتیاط وجوبی است. اگر دایره اعلمیت بین چند مجتهد، مشترک باشد وظیفه مکلف - چنانچه در مباحث قبل گذشت - آن است که احوط اقوال ایشان را اخذ کرده و به آن عمل نماید. اللهم إلا أن یقال که مکلف به این مطلب دست یابد که شارع چنین احتیاطی را نخواست است و البته بعید هم نیست.

اگر چند مجتهد با یکدیگر مساوی باشند، وظیفه مکلف آن است که هر کدام را بخواهد برای تقلید اختیار کند چرا که از موارد تخییر در حجّیت محسوب می‌شود.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته شده که در فرض مسأله بر مکلف لازم است که احوط اقوال بین احیاء و اموات را اخذ کند، چرا که به اختلاف بین ایشان علم دارد. لکن اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که موجب عسر و حرج خواهد بود و از طرفی نیز علم داریم که شارع چنین

احتیاطی را از مکلف نخواستہ است و البتہ در فرض مسألہ نیز تبعیض در تقلید جایز است بہ نحوی کہ برخی از مسائل را از یک مجتہد و برخی دیگر را از مجتہدی دیگر اخذ نماید.

فرع دهم: شروط مرجع تقلید

محقق یزدی قدس سره می فرماید: یشرط فی المجتهد أمورُ البلوغ و العقل و الإیمان و العدالة و الرجولية و الحرية علی قول و كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقلید المتجزی و الحياة فلا يجوز تقلید المیت ابتداءً نعم يجوز البقاء كما مرّ و أن يكون أعلم فلا يجوز علی الأحوط تقلید المفضول مع التمكن من الأفضل و أن لا يكون متولداً من الزنی و أن لا يكون مقبلاً علی الدنیا و طالباً لها مكباً علیها مجدداً فی تحصیلها ففی الخبر: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.^۱

در مورد مجتهد چند امر شرط است؛ بلوغ و عقل و ایمان و عدالت و مرد بودن و آزادی بنابر قولی و اینکه مجتهد مطلق باشد - یعنی باید قوه استنباط اغلب احکام را داشته باشد. - پس تقلید از متجزی جایز نیست؛ یعنی کسی که در یک یا چند مسأله قدرت استنباط دارد و قدرت بر باقی را ندارد. شرط دیگر زنده بودن است؛ پس تقلید از مجتهد متوقی ابتداءً جایز نیست هر چند - چنانچه گذشت - از نظر بقاء جایز است. و شرط دیگر اعلییت است؛ پس جایز نیست بنابر احوط تقلید مفضول با تمکن از افضل و نیز شرط است که متولد از زنا نباشد و آنکه مقبل بر دنیا نباشد؛ یعنی همّت وجدّ و جهد او در تحصیل دنیا و جمع آوری اوضاع دنیویّه زائده بر متعارف نباشد و محبت دنیا و عشق آن من حیث هی در قلب او محکم نباشد و در توقیع شریف حضرت عسکری علیه السلام است.

و اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰، م ۲۲.

لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه^۱ اما آن فقیه که خویشن دار باشد و از دین خود نگهبانی کند و با هوای نفسش مخالفت ورزد و گوش به فرمان مولای خویش بسپارد، توده‌ها باید از او تقلید کنند.

(۱) بلوغ و عقل

نخستین و دومین شرطی که مجتهد باید داشته باشد تا عاقی بتواند از او تقلید کند و فتوایش نسبت به او معتبر باشد، بلوغ شرعی مجتهد است به این معنا که به سنّ بلوغ رسیده یا دیگر ویژگی‌های بلوغ را داشته باشد.

دلیل اعتبار بلوغ ادّعی اجماع و اتّفاق فقهاء بر آن است و اینکه جایگاه مرجعیتی که اشخاص به آن دست می‌یابند، منصب و جایگاهی است که در پی منصب امامت و نبوّت قرار دارد لذا تصدّی آن توسط غیر بالغ جایز نیست چرا که بر عوام احراز عدم انحراف و لغزش از غیر بالغ بسیار مشکل است و البته این شرط با نبوّت برخی از انبیاء مثل حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام و ائمه علیهم‌السلام مانند امام جواد و امام هادی و امام زمان علیه‌السلام که در زمان کودکی متصدّی این منصب شده‌اند، نقض نمی‌شود چرا که آنان دارای مقام عصمتند که از هر خطا و انحراف در حفظ الهی‌اند، لذا شک و تردید در مورد ایشان منتفی بوده و نسبت به صحّت و صواب همه گفتار و کردارشان یقین وجود دارد.

بنابراین با وجود عصمت، اعتبار سنّ و سال و بلوغ برای لزوم پیروی از ایشان جایگاهی ندارد لکن دیگران چنین نیستند. از طرفی هم نابالغ در معرض عدم اطمینان قرار دارد و از آنجایی که قلم تکلیف از او برداشته شده است و نیز حتّی ولایتی بر اموال خویش ندارد،

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷ ص ۱۳۱، ح ۲۰ باب ۱۰، ابواب صفات القاضی.

نمی‌تواند متصدی جایگاه إفتاء و داوری برای مردم گردد. از جهت دیگر نیز کسی که فتوا می‌دهد وزر و سنگینی اعمال کسانی که به فتوایش عمل کرده‌اند را به دوش می‌کشد، لذا از آنجایی که شخص نابالغ حتی نسبت به اعمال خویش پاسخگو نیست و سنگینی آنرا به دوش نمی‌کشد، به طریق اولی نسبت به اعمال دیگرانی که به سخنش عمل کرده‌اند، پاسخگو نخواهد بود.

حاصل آنکه مرتکز در نزد متشرعه آن است که فتوا دهنده باید از کسانی باشد که بتواند پاسخگوی فتوای خویش باشد و مورد بازخواست قرار گیرد لذا نابالغ نمی‌تواند متصدی منصب إفتاء باشد.

شاهد این مطلب نیز صحیحۀ عبدالرحمن بن حجّاج است که در آن آمده؛ وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَاعِدًا فِي حَلَقَةِ رِبِيعَةَ الرَّأْيِ فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَسَأَلَ رِبِيعَةَ الرَّأْيِ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَهُ فَلَمَّا سَكَتَ قَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ أَ هُوَ فِي عُنُقِكَ فَسَكَتَ عَنْهُ رِبِيعَةُ وَ لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئًا فَأَعَادَ الْمَسْأَلَةَ عَلَيْهِ فَأَجَابَهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ أَ هُوَ فِي عُنُقِكَ فَسَكَتَ رِبِيعَةُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) هُوَ فِي عُنُقِهِ قَالَ أَوْ لَمْ يَقُلْ وَ كُلُّ مُفْتٍ ضَامِنٌ^۱.

عبدالرحمن بن حجّاج گوید: امام صادق (عليه السلام) در مجلس ربیعه الرأی - قاضی مدینه - حاضر بود. عربی بادیه‌نشین آمد و پرسشی مطرح کرد. ربیعه پاسخش را داد. آن مرد عرب گفت: آیا مسئولیت این فتوا را بر عهده خواهی گرفت؟ ربیعه پاسخی نداد. مرد عرب مجدداً پرسش خود را تکرار کرد. ربیعه نیز همان فتوای قبلی را تکرار

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۲۱، ح ۲، باب ۷، ابواب آداب القاضی.

نمود. مرد عرب پرسید: مسئولیت این فتوا بر گردن توست؟ ربیعه باز هم ساکت ماند. امام صادق علیه السلام به آن مرد فرمود: مسئولیت این فتوا بر گردن اوست؛ خواه اعتراف کند یا اعتراف نکند و کسی که فتوا می‌دهد، ضامن آن فتوا خواهد بود.

ناگفته نماند که آنچه از معنای تقلید مجتهد به ذهن نزدیک است همان پذیرش و بر عهده گرفتن مسئولیت و عواقب فتوای خویش است، بنابراین تصدی این منصب توسط نابالغ یا دیوانه - هر چند ادواری و فصلی باشد - منتفی خواهد بود و از طرفی هم تصدی چنین جایگاهی توسط آنان موجب وهن مذهب می‌گردد چرا جایگاه مرجعیت دینی - چنانچه گذشت - در پی و در ردیف منصب امامت قرار دارد به گونه‌ای که دیوانه یا فاسق - بلکه انسان عادل که سابقه فسقش در نزد مردم ظاهر است - صلاحیت تصدی این جایگاه را ندارد.

۲) عدالت

یکی دیگر از شروط مرجع تقلید آن است که عادل بوده و فاسق نباشد. دلیل بر اعتبار شرط مذکور آن است که مرجعیت دینی جایگاهی تالی تلو امامت است و چنانچه شخص فاسق متصدی آن باشد موجب وهن مذهب خواهد بود. لذا حتی شخص عادل که سابقه فسقش برای مردم آشکار بوده نیز نمی‌تواند این جایگاه را احراز کند چرا که وهن مذهب محسوب می‌شود.

مسأله: تعریف عدالت

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: العَدَالَةُ عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات و تعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً و تثبت

بشهادة العدلین و بالشیاع المفید للعلم.^۱

عدالت عبارت از ملکه اتیان به واجبات و ترک محرمات است و به حسن ظاهری که کاشف از ملکه است - علماً یا ظناً - شناخته می‌شود. و طریق اثبات آن بوسیله گواهی دو عادل یا شیاع مفید علم است.

محقق یزدی قدس سره وجود عدالت را علاوه بر مبحث مذکور در مورد امام جماعت نیز معتبر می‌داند ولی در آنجا می‌گوید: العدالة ملکه الاجتناب عن الكبائر و عن الإصرار علی الصغائر و عن منافیات المروة الدالة علی عدم مبالة مرتکبها بالدين.^۲

معنی عدالت امام جماعت آن است که دارای ملکه راسخه‌ای باشد که بتواند از گناهان کبیره و اصرار بر صغائر و منافیات مروّت - که ارتکاب آن نشانگر بی‌مبالاتی در دین است - اجتناب کند. بنابراین ایشان دو تعریف از عدالت ارائه کرده‌اند.

قابل ذکر است که اصرار بر صغیره - که شامل ارتکاب حداقل سه مرتبه آن است - داخل در کبائر بوده و در روایت چنین آمده است؛ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النَّهْيْكِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ وَلَا كَبِيرَةَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ.^۳

امام صادق عليه السلام فرمود: گناه صغیره در صورت ادامه پیدا کردن کوچک به شمار نمی‌آید و نیز گناه کبیره در صورت استغفار، بزرگ و

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰، م ۲۳.

۲. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۹۹، م ۱۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۳۷، ح ۳، باب ۴۸، ابواب جهاد النفس؛ الکافی، ج ۲، ص ۲۸۸، ح ۱.

کبیره به شمار نمی‌آید.

در این مطلب که اگر صغیره تکرار شود، آیا مرتبهٔ دوم به عنوان اصرار محسوب می‌شود یا نه، نظرات مختلفی وجود دارد.

تعاریف دیگر عدالت

مبحث عدالت در فقه راجع به موضوعاتی مانند شرایط امام جماعت و شاهد در باب قضاوت و شرایط مرجع برای تقلید نمودن از او ذکر شده است.

گویا اصحاب چهار تعریف در مورد عدالت ارائه نموده‌اند که به شرح زیر است.

(۱) نوعی ملکه نفسانی

محقق یزدی قدس سره معتقدند عدالت عبارت است از امری نفسانی که شخص در آن مستقر و استوار باشد.

ایشان در ما نحن فیه معنای عدالت را ملکهٔ اجتناب از محرّمات و اتیان واجبات می‌دانند و در بحث شرایط امام جماعت معنای عدالت را ملکهٔ اجتناب از کبائر و ترک اصرار بر صغیره و ترک خلاف مروّت می‌دانند.

قابل ذکر است که در صورت ارتکاب یک مرتبهٔ صغیره، این معنا - ملکهٔ نفسانی - نقض نمی‌شود و ضرری به عدالت وارد نمی‌کند.

(۲) وصف افعال

برخی معتقدند: عدالت یکی از اوصاف برای فعل انسان است و کسی عادل محسوب می‌شود که در اعمال خویش دارای استقامت در طریق شرع باشد به نحوی که همواره در آن گام برمی‌دارد و منحرف یا خارج از جادهٔ شریعت نمی‌شود و به عبارت دیگر به کسی عادل گفته

می‌شود که افعال و کردارش در محدوده شریعت باشد. قابل ذکر است که این معنا قابل قیاس با معنای عصمت نیست چرا که ممکن است کسی مرتکب معصیت گردد و از جاده شریعت منحرف شود لکن با توبه و استغفار به آن بازگردد. باید گفت: با توجه به آیه شریفه ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾^۱ پس اگر بترسید از اینکه مبدا عدالت نورزید پس به یک زن یا کنیزی که خریده‌اید، اکتفاء کنید. این کار نزدیکتر است به آنکه منحرف نشوید و ستم نکنید. چنین معلوم می‌شود که استعمال عدالت در افعال انسانی کاربرد دارد و از ویژگی‌های افعال است.

لذا کسی که دائماً وظیفه شرعی خویش را اتیان می‌کند و از جاده شریعت منحرف نمی‌شود و در آن استقامت دارد، عادل شمرده می‌شود و البته استفاده از ترخیصات شرعی او را در زمره فاسقان وارد نمی‌کند و نیز منافاتی با عدالت ندارد؛ هر چند باید گفت: حتی در صورت یک مرتبه ارتکاب گناه صغیره یا کبیره - که خروج یا انحراف از جاده شریعت است - این معنا نقض می‌شود لکن بوسیله توبه و استغفار قابل بازیابی است.

اشکال و پاسخ

چنانچه عدالت در مورد کسی با انجام یک صغیره زائل شود و نسبت به توبه هم اصل عدم جاری گردد - چون شک در وجودش داریم - دیگر نمی‌توان قائل به عدالت او شد مگر زمانی که توبه‌اش احراز گردد.

۱. سوره النساء، آیه ۳.

لکن اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که با وجود طریق شرعی برای احراز عدالت که همان حُسن ظاهر باشد، دیگر نمی‌توان به اصل تمسک نمود چرا که طریق شرعی مقدّم بر اصل بوده و بر آن وارد است.

به عبارت دیگر در هنگام شک نسبت به عدالتِ کسی، به حُسن ظاهرش اخذ می‌شود که از طریق معاشرت یا حکایت دیگران از مواظبت بر وظایف شرعی اثبات می‌شود و بدست می‌آید. بنابراین با وجود طریق معتبر شرعی و عدم علم به خلاف آن، دیگر نوبت به جریان اصل عملی نمی‌رسد.

۳) حُسن ظاهر

برخی معتقدند به کسی عادل گفته می‌شود که دارای حُسن ظاهر بوده و مستور باشد - هر چند بین خود و خدای خویش معصیت کار باشد - و مردم از او به نیکی یاد کنند.

اشکال

تعریف فوق قابل پذیرش نیست چرا که نسبتِ بین عدالت به معنای حُسن ظاهر و فسق، نسبتی ضدّان بوده که قابل جمع نیستند. لذا ممکن است کسی دارای حُسن ظاهر باشد لکن در واقع چنین نباشد و فاسق باشد. پس چنانچه نسبت به فسقِ ظاهریش مشکوک باشیم - با جریانِ اصلِ عدم - عدمِ فسقش ثابت می‌شود و در اینصورت او در شمارِ عادلانِ فاسق در می‌آید که تناقضی آشکار است. بنابراین تعریف مذکور مردود خواهد بود.

۴) ظهور ایمان و خفاء فسق

برخی معتقدند - چنانچه به علامه حلی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نسبت داده شده - عادل به کسی گفته می‌شود که ایمانش ظاهر باشد - یعنی احراز شده

که شیعه اثنی عشری است - و فسقی هم از او نمایان نباشد.

اشکال

این تعریف قابل پذیرش نیست چرا که نسبت بین عدالت و فسق، ضدان بوده که قابل جمع نیستند. لذا ممکن است کسی در واقع فاسق باشد لکن نسبت به فسق ظاهریش مشکوک باشیم که با جریان اصل، عدم فسقش ثابت می‌شود و در این صورت او در شمار عادلان فاسق در می‌آید که تناقضی آشکار است. بنابراین تعریف منسوب به علامه قدس سره در معنای عدالت مردود خواهد بود.

قابل ذکر است که چنانچه عدالت را به معنای استقامت کسی در جاده شریعت بدانیم، آنچه می‌تواند موجب آن باشد ممکن است خوف از جهنم و درکات و عذاب‌های آن یا شوق به بهشت و درجات و نعمت‌های آن باشد و نیز ممکن است هیچکدام از آن دو نباشد بلکه چون خداوند و شریعت او را قابل بندگی و پیروی می‌داند بر جاده شرع استقامت می‌ورزد و از آن منحرف نمی‌شود و البته در همه موارد آن اخلاص وجود دارد.

بیان شیخ بهائی قدس سره و نقد آن

شیخ بهائی قدس سره معتقد است: اگر عبادت کسی از روی خوف از جهنم یا شوق به بهشت باشد در شمار مخلصان محسوب نمی‌شود و عملش مقبول نیست. ایشان می‌فرماید: و المتأخرون من اصحابنا حکموا بفساد العبادة بقصدها، و هو مذهب العلامة فی النهایة^۱ و القواعد^۲ و ولده

۱. نهایة الأحكام، ج ۱، ص ۳۳.

۲. قواعد الأحكام، ج ۱، ص ۱۰، الفرع الاوّل.

فخر المحققین فی الشرح^۱ و شیخنا الشہید فی البیان^۲ لفوت الإخلاص.
وهو الأصح^۳.

لکن باید گفت: بیان ایشان قابل پذیرش نیست چرا که دلیلی بر آن وجود ندارد و برهانی آنرا اثبات نمی‌کند. هر چند باید گفت: عبادت از روی خوف یا شوق دارای اوج اخلاص نیستند لکن خالی از اخلاص هم نخواهند بود و از طرفی هم در صورت پذیرش بیان ایشان لازم می‌آید که صرفاً عبادات معصومین علیهم السلام مورد قبول قرار گیرد و عبادات دیگران چنین نباشد.

قول مشهور

نظر مشهور بین فقهاء - که محقق یزدی قدس سره نماینده ایشان محسوب می‌شود - در تعریف عدالت آن است که ملکه‌ای نفسانی و حالتی درونی می‌باشد که مانع از ارتکاب کبائر می‌گردد.

ادله قول مشهور

مشهور فقهاء ادله‌ای را برای اثبات نظر خویش اقامه کرده‌اند که به شرح زیر می‌باشند.

(۱) عدم خروج از تعریف با ارتکاب یک صغیره

نخستین دلیل این گروه آن است که در صورت پذیرش این دیدگاه، شخص عادل می‌تواند مرتکب یک مرتبه صغیره گردد و مضرّ به عدالتش نباشد، لذا چون می‌دانیم که انسانها معصوم نیستند - مگر

۱. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۳۶.

۲. البیان، ص ۱۷، کیفیة الوضوء، الفصل الاوّل.

۳. الاربعون حدیثاً، ص ۶۶۶.

تعدادی خاص - و از طرفی هم اصرار بر صغیره در فرض وجود ندارد، لذا ضرری به عدالت نمی‌زند لکن کسانی که قائلند بر اینکه عدالت به معنای استواری و استقامت در طریق شریعت و جاده دین است، افراد در صورت ارتکاب یک مرتبه صغیره از عدالت زائل می‌شوند که برای احراز مجدد آن نیاز به احراز توبه از جانب آنهاست که البته - توبه - امری مخفی می‌باشد و قابل کشف نخواهد بود، لذا با جریان اصل عدم و استصحاب عدم بازگشت به طریق و جاده شریعت، عدالت هیچ‌کس احراز نخواهد شد. بنابراین باید از تعریف عدالت به معنای استواری در جاده دین رفع ید کنیم.

اشکال

(۱) هر چند با ارتکاب یک مرتبه صغیره خروج از عدالت حاصل می‌شود و نمی‌توان آن را دوباره احراز کرد، لکن شارع برای احراز آن طریقی قرار داده که همان حُسن ظاهر است. لذا با وجود آن دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و بنابراین حُسن ظاهر در وجود عدالت کفایت می‌کند.

(۲) این مطلب که عدالت به معنای ملکه و حالتی درونی و صفتی نفسانی است که موجب دوری از کبائر می‌شود اول کلام بوده و البته برای ما نامفهوم می‌باشد و اینکه گناه از نگاه برخی اشمئزاز داشته باشد صرفاً برای تعدادی خاص از افراد امکان دارد لکن اینکه کسی گناه را برای خوف از عذاب الهی ترک کند، در تحقق عدالت کافی خواهد بود. لذا همین اندازه که شخص، مرتکب حرام نشود در تعریف عدالت کافی است. بنابراین دلیل نخست قائلان به معنای ملکه نفسانی در تعریف عدالت تمام نیست و قابل پذیرش نخواهد بود.

(۲) آیه شریفه ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^۱

دومین دلیل این گروه تمسک به آیه مذکور است چرا که معنایش آن است که خداوند فرموده اگر از گناهان بزرگی که از آنها نهی می‌شوید، دوری گزینید ما گناهان کوچک شما را از شما (می‌زداییم) می‌پوشانیم. بر اساس این آیه عدالت به معنای ملکه اجتناب از کبائر است چرا که با اجتناب از آنها صغائر مورد عفو قرار گرفته‌اند.

اشکال

باید گفت: دلیل مذکور قابل پذیرش نیست چرا که اولاً آنچه موجب تفاوت بین کبائر و صغائر است در جهان آخرت مشخص می‌شود - نه در این دنیا - چرا که نسبت به کبائر وعید عذاب اخروی و آتش داده شده و نسبت به صغائر وعده غفران، لذا تفکیک آن دو هیچ ارتباطی با این دنیا ندارد.

ثانیاً باید گفت: در این دنیا همه گناهان کبیره محسوب می‌شوند چرا که نسبت به خداوند عظیم همه گناهان، کبیره است و البته شاهد این ادعا صحیحۀ زید شحام است که در آن آمده؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَّامِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام اتَّقُوا الْمُحَقَّرَاتِ مِنَ الذُّنُوبِ فَإِنَّهَا لَا تُغْفَرُ قُلْتُ وَ مَا الْمُحَقَّرَاتُ قَالَ الرَّجُلُ يُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَقُولُ طُوبَى لِي إِنْ لَمْ يَكُنْ لِي غَيْرُ ذَلِكَ.^۲

۱. سوره النساء، آیه ۳۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۱۰، ح ۱، باب ۴۳، ابواب کتاب الشهادات.

زید شخام گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: از گناهان خُرد پنداشته پیرهیزید که این گناهان آمرزیده نمی‌شوند. عرض کردم: گناهان خُرد پنداشته چیست؟ فرمود: آدمی گناه کند و بگوید: چه خوب بود اگر جز این گناه، گناهی دیگر نمی‌داشتم!

چنانچه واضح است در این روایت گناه کوچک به عنوان ذنبِ لَا يُعْفَرُ قلمداد شده است، لذا نمی‌توان پذیرفت که در این دنیا کبیره یا صغیره بودن گناه معلوم باشد - بلکه هر گناهی کبیره است - بلکه در قیامت مشخص خواهد شد.

(۳) صحیحہ عبد الله ابن ابی یعفر

دلیل دیگر این نظر صحیحہ عبد الله بن ابی یعفر است که از آن ملکه نفسانی و حالتی درونی که مانع از ارتکاب کبائر می‌شود در مفهوم عدالت استفاده می‌شود. لذا در روایت آمده است چنانچه کسی مرتکب کبیره نشود و این ویژگی در او رسوخ داشته و ملکه شده باشد، عادل خواهد بود. لذا روایت مذکور به شرح زیر است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ هُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعَفَافِ (وَكَفِّ الْبَطْنِ) وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَيُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزُّنَا وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ (أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا) لْجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَجْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ وَعُيُوبِهِ وَتَفْتِيشُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ تَرْكِيئَتُهُ وَإِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ وَيَكُونُ مِنْهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ

الْحُمْسِ إِذَا وَاطَبَ عَلَيْهِنَّ وَ حَفِظَ مَوَاقِيْتَهُنَّ بِحُضُورِ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ أَنْ لَا يَتَخَلَّفَ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ فِي مُصَلَّاهُمْ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لِأَزْمًا لِمُصَلَّاهُ عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَوَاتِ الْحُمْسِ فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلِهِ وَ مَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا مَوَاطِبًا عَلَى الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِدًا لِأَوْقَاتِهَا فِي مُصَلَّاهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهَادَتَهُ وَ عَدَالَتَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاةَ سِتْرٌ وَ كَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ لَيْسَ يُمَكِّنُ الشَّهَادَةَ عَلَى الرَّجُلِ بِأَنَّهُ يُصَلِّي إِذَا كَانَ لَا يُحْضِرُ مُصَلَّاهُ وَ يَتَعَاهَدُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا جُعِلَ الْجَمَاعَةُ وَ الْاجْتِمَاعُ إِلَى الصَّلَاةِ لِكَيْ يُعْرَفَ مَنْ يُصَلِّي مِمَّنْ لَا يُصَلِّي وَ مَنْ يَحْفَظُ مَوَاقِيْتِ الصَّلَاةِ مِمَّنْ يُضَيِّعُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُمَكِّنْ أَحَدٌ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى آخَرَ بِصَلَاحٍ لِأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَمَّ بِأَنْ يُحْرِقَ قَوْمًا فِي مَنَازِلِهِمْ لِتَرْكِهِمُ الْحُضُورَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَدْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ وَ كَيْفَ يَقْبَلُ شَهَادَةً أَوْ عَدَالَةً بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ رَسُولِهِ ﷺ فِيهِ الْحَرْقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّارِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ^۱.

عبدالله بن ابی یغفور گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم عدالت شخص، میان مسلمانان با چه میزان شناخته می شود تا قبول شهادتش بر له و یا علیه (نفع یا ضرر) آنها جایز باشد؟ فرمود: ظاهر نبودن عیبی که منافی عدالت باشد، و پاکدامنی و خودداری در مقام خوردن و شهوت و دست نیازیدن به مال غیر و نگهداری زبان از ناشایست و نابایست، و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۹۱، ح ۱، باب ۴۱، ابواب جهاد النفس.

اینها همه شناخته می‌شود به ترک کبائری که خداوند وعدهٔ آتش بدان داده است، مثل شراب‌خواری و عمل منافی عفت و رباخواری، و آزار پدر و مادر، و فرار از جبههٔ جنگ بدون اذن امام، و سایر کارهای مانند اینها، و آنچه بر همهٔ اینها دلیل است آنست که از زشتی‌ها چنان خود را محفوظ نگهدارد که بر مسلمانان حرام باشد پاره‌ای از لغزش‌ها و اشتباهات را در غیبتش بازگویند و یا از باطنش تفتیش کنند و بر آنها واجب باشد که در همه جا از او دفاع کنند یعنی اگر کسی نسبت ناروایی به او داد از حقتش دفاع کنند و عدالتش را بر دیگران گوشزد نمایند، و او را متعهد به حضور اول وقت در جماعت نمازهای پنج‌گانه ببینند و جز در مواقع عذر، او را از نماز غایب نبینند، و چون مداومت و حضور وی به نمازهای پنج‌گانه در جماعت دیده شد، وقتی از حال او از همگنان و هم محلّی‌هایش پرسیده شود خواهند گفت: ما جز خیر و خوبی و صلاح از وی سراغ نداریم، همه وقت مواظب نماز و مراقب اوقات آن است و در مسجد حضور دارد، این چیزها موجب می‌شود که شهادت و عدالتش میان مسلمانان جایز و ثابت باشد، و این برای آنست که نماز خود ساتری است از زشتکاری‌ها و عیبها و کفّارهٔ گناهان و بزهکاریهاست، آخر چگونه کسی می‌تواند شهادت دهد به نماز خواندن کسی که به مسجد و جماعت حاضر نمی‌شود و حضور و شرکت در جماعت مسلمانان را متعهد نیست، و اساساً نماز جماعت برای این آمده تا نماز خوان از تارک الصلّاة معلوم باشد و کسی که مراقب اوقات نمازش هست از آنکه نمازش را ضایع و در غیر وقت می‌خواند معلوم و جدا بشود و چنانچه این نبود از کجا می‌شد کسی به صلاح و خوبی دیگری شهادت دهد، زیرا آنکه نماز با مسلمانان نمی‌خواند چه خیر و خوبی در اوست. آری رسول خدا ﷺ در زمانی تصمیم گرفت که بر سر کسانی که به نماز جماعت حاضر نمی‌شدند خانه‌شان را آتش زند، با

اینکه در میان آنها کسانی بودند که نماز می‌خواندند اما به نحو فردای و در خانه خود، ولی از آنها قبول نمی‌کرد، چگونه پذیرفته شود عدالت یا شهادت کسی که خداوند و پیامبرش حکم به سوزاندن خانه او بر سرش کرده‌اند؟! به راستی که رسول خدا ﷺ می‌فرمود: نماز کسی که در مسجد مسلمین به نماز حاضر نشود، پذیرفته نیست مگر از جهت بیماری یا علتی دیگر.

اشکال

روایت مذکور نمی‌تواند دلیلی بر ادّعی دیدگاه مشهور باشد چرا که در آن، معنای عدالت نیامده است بلکه ناظر به نشانه‌های انسان عادل است و در واقع حکایتی از احوال اوست و چنانچه واضح است پرسش راوی از معنای عدالت نیست چرا که این معنا در نزد او و متشرّعه معلوم است - عدالت یعنی حرکت در طریق شریعت - بلکه سؤال از آن است که چگونه عادل را بشناسیم و او چه ویژگی‌هایی دارد. به عبارت دیگر راوی می‌پرسد انسان عادل را به چه چیزی بشناسیم؟ و پاسخ امام علیؑ نیز در همین راستا است به گونه‌ای که دو طریق در شناخت او ارائه نمودند؛ نخست مستور بودن و حُسن ظاهر و دیگر اینکه مردم از او گناه کبیره‌ای ندیده باشند و از او به خوبی یاد کنند. البته امام علیؑ در ادامه نیز راه‌هایی برای شناخت این دو ویژگی ارائه می‌کنند که عبارت از مواظبت بر نمازهای پنج‌گانه و تعهّد بر جماعات و... است.

بنابراین آنچه در روایت آمده به عنوان تعریف عدالت نیست بلکه نشانه‌ها و روش تشخیص انسان عادل می‌باشد و البته این روش ممکن است به واقع برسد یا آنکه خطا باشد.

نسبت بین صحیحۀ عبدالله بن ابی یغفور و برخی روایات باب

برخی معتقدند روایاتی در این باب در مورد معنای عدالت وجود دارد که باید نسبتشان با صحیحۀ عبدالله بن ابی یغفور مورد بررسی و لحاظ قرار گیرد که به شرح زیر می‌باشند.

الف) موثقه سماعه بن مهران

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ: مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمُهُمْ وَ حَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ وَ وَعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ كَانَ مِنْ حَرَمَتِ غَيْبَتِهِ وَ كَمَلَتْ مُرُوَّتُهُ وَ ظَهَرَ عَدْلُهُ وَ وَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ^۱.

امام صادق (عليه السلام) فرمود: هر که در رفتار خود با مردم به ایشان ستم نکند و هرگاه با آنان سخن بگوید، دروغ نگوید و چون وعده‌شان دهد، خلف وعده نکند، انسانیتش کامل و عدالتش آشکار و دوستی و برادری با او لازم است.

چنانچه واضح است در این موثقه علاوه بر عدم ظلم و دروغ که هر دو از گناهان کبیره می‌باشند و وجودشان مضرّ به عدالت است، عدم خلف وعده نیز از نشانه‌های عادل شمرده شده با اینکه می‌دانیم وفای به وعده‌های ابتدایی استحباب دارد و لازم الوفاء نیست و آنچه واجب است وفای به وعده و شروطی است که در ضمن یک عقد اخذ شود، بنابراین باید گفت این روایت بوسیله صحیحۀ عبدالله بن ابی یغفور مورد تقیید قرار می‌گیرد. لذا عدم وفای به وعد از موارد مضرّ عدالت شمرده نمی‌شود.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۷۹، ح ۲، باب ۱۵۲، ابواب احکام العشرة.

(ب) خبر ابراهیم بن زیاد کرخی

و فِي الْأَمَالِي عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ
عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْأَزْدِيِّ يَعْنِي ابْنَ
أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ زِيَادِ الْكَرْخِيِّ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام
قَالَ: مَنْ صَلَّى خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فِي جَمَاعَةٍ فَظَنُّوا بِهِ خَيْرًا وَ
أَجِيزُوا شَهَادَتَهُ^۱.

امام صادق عليه السلام فرمود: هر که شبانه روز پنج بار با جماعت نماز
خواند، به او خوش گمان باشید و شهادتش را بپذیرید.
در سند روایت، همه راویان ثقه یا معتبرند مگر جعفر بن محمد مسرور
که از مشایخ صدوق قدس سره است ولی مهمل می‌باشد و صرف اینکه کسی از
مشایخ صدوق قدس سره باشد موجب توثیقش نیست، بنابراین سند روایت
به واسطه وجود او ضعیف محسوب می‌شود.

امام عليه السلام در این روایت نشانه عادل را صرفاً تعهد بر نمازهای
جماعت دانسته‌اند در حالی که در صحیحه ابن ابی یعفور علاوه بر آن
مستور بودن و حسن ظاهر نیز در نشانه‌های عادل اخذ شده است.
بنابراین روایت مذکور بوسیله صحیحه مورد تقیید قرار می‌گیرد.

(ج) صحیحه عبدالله بن مغیره

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام
رَجُلٌ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَ أَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ نَاصِبَيْنِ قَالَ كُلُّ مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ
عُرِفَ بِالصَّلَاحِ فِي نَفْسِهِ جَازَتْ شَهَادَتُهُ^۲.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۹۵، ح ۱۲، باب ۴۱، ابواب کتاب الشهادات.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۹۳، ح ۵، باب ۴۱، ابواب کتاب الشهادات.

عبدالله بن مغیره می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مردی در طلاق همسرش دو نفر ناصبی را شاهد گرفته است، آیا آن طلاق صحیح است؟ فرمود: هر کسی بر فطرت (توحید) متولد شده باشد (مسلمانان باشد) و معروف به خیر و خوبی باشد، شهادتش نافذ است.

در این روایت امام علیه السلام به جهت مصالحی - مانند تقیه - از پاسخ به سؤال راوی طفره رفته‌اند و صرفاً به بیان یک قاعده کلی اکتفاء نموده‌اند. لذا راوی می‌تواند پاسخ خویش را از آن استنباط نماید.

در این روایت، پرسش‌گر از مصداق پرسیده است ولی امام علیه السلام از مفهوم پاسخ گفته‌اند. لذا از آنجایی که شرط طلاق وجود دو شاهد عادل است و از طرفی هم ناصبی دارای این دو ویژگی نیست، بنابراین طلاق باطل خواهد بود.

ناگفته نماند که امام علیه السلام علاوه بر مسلمان بودن شاهد طلاق، حُسن ظاهر او را نیز برای عادل بودنش معتبر دانسته‌اند. بنابراین می‌توان گفت: این روایت نیز بواسطه صحیحه ابن ابی یغفور مورد تقیید قرار می‌گیرد به نحوی که عادل باید علاوه بر حُسن ظاهر و مستور بودن، دارای تعهد جماعات نیز باشد.

(د) صحیحه حرز

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِيِّ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي أَرْبَعَةِ شَهْدُوا عَلَى رَجُلٍ مُحْصَنٍ بِالزَّانَا فَعَدَّلَ مِنْهُمْ اثْنَانِ وَ لَمْ يُعَدَّلِ الْآخَرَانِ فَقَالَ إِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ يُعْرَفُونَ بِشَهَادَةِ الزُّورِ أُجِيزَتْ شَهَادَتُهُمْ جَمِيعاً وَ أُقِيمَ الْحُدُّ عَلَى الَّذِي شَهَدُوا عَلَيْهِ إِنَّمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَشْهَدُوا بِمَا أَبْصَرُوا وَ عَلِمُوا وَ عَلَى

الْوَالِي أَنْ يُجِيزَ شَهَادَتَهُمْ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا مَعْرُوفِينَ بِالْفِسْقِ.^۱

حریرز گوید: امام صادق علیه السلام در مورد چهار نفر که گواهی دهند بر اینکه فلانی زنا کرده است، ولی دو نفر را به عدالت بپذیرند و دو نفر دیگر را نپذیرند، فرمود: در صورتی که چهار مسلمان گواهی بدهند و کسی از این چهار نفر شهادت دروغ و تزویر نشنیده باشد، گواهی همه آنان پذیرفته است و باید حدّ الهی را بر آن مرد زناکار جاری نمایند. این چهار نفر باید به آنچه که دیده‌اند و تشخیص داده‌اند، گواهی دهند. و حاکم مسلمانان باید شهادت آنان را بپذیرد، مگر در صورتی که به فسق و فجور مشهور باشند.

چنانچه در روایت آمده امام علیه السلام عدم معروفیت به فسق را برای احراز عدالت شاهدان و گواهان بر زنا کافی دانسته‌اند که البته این ویژگی می‌تواند دارای دو مصداق باشد؛ نخست کسی که مستور است و دیگری آنکه مجهول الحال می‌باشد.

از طرفی نیز این روایت انسان عادل را کسی دانسته که شیعه بودنش احراز شده و فسقش ظاهر نباشد و لذا با صحیحۀ ابن ابی یعفر در تنافی می‌باشد، چرا که در آن صحیحۀ شهادتِ شخصِ مجهول الحال مسموع شمرده نشده است. بنابراین باید گفت: این صحیحۀ بوسیله صحیحۀ ابن ابی یعفر مورد تقیید قرار می‌گیرد و انسانِ مجهول الحال به عنوان عادل شمرده نمی‌شود.

اعتبار ترکِ خلافِ مروت در عدالت

محقق یزدی قدس سره یکی از شرایط امام جماعت را ترکِ خلافِ مروت می‌دانند. مراد از این معنا آن است که شخص عادل باید آنچه منافای با

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۹۷، ح ۱۸، باب ۴۱، ابواب کتاب الشهادات.

شأن و زئی اوست را ترک نماید. به عبارت دیگر مرّوت به این معنا می‌باشد که ممکن است امری یا کاری حلال باشد ولی به نظر عرف، اتیان آن با شأن و جایگاه انسانِ عادل سازگار نیست و برای او نوعی عیب محسوب می‌شود، لذا باید از آن دوری کند و در صورت ارتکاب خلاف مرّوت از عدالت ساقط خواهد بود.

باید گفت: اعتبار مرّوت در معنای عدالت دارای تفصیل زیر است:

الف) اگر ترک مرّوت به نحوی است که صرفاً ناپسند مردم بوده ولی مورد پسند شرع است، ضرری به عدالت نخواهد داشت.

ب) اگر ترک مرّوت به نحوی است که موجب ذلّت و خواری نفس است و نوعی توهین و هتک برای انسان محسوب می‌شود، قطعاً برای عدالت دارای زیان است.

ناگفته نماند که در موثقه سماعة بن مهران^۱ - چنانچه گذشت - از مرّوت سخن به میان آمده لکن با معنای اصطلاحی مورد نظر ما تطابق ندارد.

طرق اثبات عدالت

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: و تثبت بشهادة العدلین و بالشیاع المفید للعلم.^۲ عدالت افراد بوسیله گواهی دو عادل یا شیاعی که مفید علم باشد، اثبات می‌شود.

(۱) یینه (گواهی دو مرد عادل)

در مورد شهادت دو عادل باید گفت: از آنجایی که موضوعات

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۷۹، ح ۲، باب ۱۵۲، ابواب احکام العشرة.

۲. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰، م ۲۳.

بوسیله آن اثبات می‌شوند که یکی از آنها عدالتِ شهود است، لذا می‌تواند یکی از طرق اثباتِ عدالتِ افراد محسوب شود.

نظر شیخنا الاستاذ قدس سره آن است که خبرِ عدل واحد نیز برای اثبات عدالت کافی است و برای این ادعا به روایت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام تمسک نموده‌اند^۱ که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در آن گواهی یک نفر عادل را پذیرفته‌اند و طبق آن حکم نموده‌اند.

لکن باید گفت: این روایت قابل پذیرش نیست چرا که دارای سندی ضعیف است و بنابراین نمی‌تواند گواهی عدل واحد را برای اثبات عدالت کافی دانست.

(۲) شیاع

یکی دیگر از طرق اثبات عدالت، شیاع و رواج و انتشار عدالت افراد است. به عبارت دیگر معنای شیاع در اینجا آن است که مردم کسی را به صفت عدل بشناسند.

محقق یزدی قدس سره شیاعی را از طرق اثبات عدالت می‌دانند که مفید علم باشد لکن باید گفت: از آنجایی که حجیت علم ذاتی است چنین چیزی برای اثبات عدالت نیاز نیست، بلکه اگر شیاع، مفید اطمینان هم باشد برای اثبات عدالت کافی است چرا که عقلاء آنرا حجت می‌دانند.

(۳) ایمان

شرط دیگر برای مرجع تقلید آن است که از اهل ایمان باشد و مراد از آن امامی اثنی عشری بودن است. دلیل بر اعتبار این شرط علاوه بر روایات آن است که اگر مرجعیت دینی که نوعی ریاست بر

۱. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص ۶۷۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۳۹، ح ۱، باب ۶، ابواب کیفیتة الحكم.

شیعیان است به غیر اهل ایمان واگذار شود و او بتواند این جایگاه را تصدی کند موجب وهن و سستی مذهب است، لذا برای احتراز از آن لازم است کسی مرجعیت را متصدی شود که اهل ایمان باشد.

برخی روایات در اعتبار شرط ایمان نسبت به مرجع تقلید به شرح زیر است.

الف) حسنه احمد بن حاتم بن ماهویه

وَ عَنْ جَبْرِئِيلَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَاتِمِ بْنِ مَاهُوِيَه قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَمَّنْ أَخَذُ مَعَالِمَ دِينِي وَ كَتَبَ أَخُوهُ أَيْضاً بِذَلِكَ فَكَتَبَ إِلَيْهِمَا فَهَمْتُ مَا ذَكَرْتُمَا فَاصْمِدَا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مُسِنٍّ فِي حُبْنَا وَ كُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا فَإِنَّهُمَا كَأَفْوَكُمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.^۱

حاتم بن ماهویه می گوید: به امام هادی عليه السلام نوشتم - برادر وی نیز چنین نوشته بود - که مسائل دینی خود را از چه کسی بپرسم؟ امام در جواب آن دو برادر نوشت: آنچه گفته بودید را دانستم. در امور دین خود به کسی که سن و سالش در دوستی ما گذشته و در راه امر و ولایت ما زیاد گام برداشته اعتماد کنید که او برای شما به خواست خداوند کافی است.

ناگفته نماند که سند روایت قبلاً مورد بررسی قرار گرفت^۲ و دلالت آن بر اعتبار شرط ایمان در مرجع تقلید از عبارت «كُلُّ مُسِنٍّ فِي»

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۱، ح ۴۵، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

۲. به صفحه ۲۳۸ همین کتاب رجوع شود.

حُبْنَا وَكُلَّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا» به خوبی قابل استفاده است.

(ب) خبر علی بن سوید السائی

وَعَنْ حَمْدَوَيْهِ وَابِرَاهِيمَ ابْنِي نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدِ السَّائِيِّ قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ (عليه السلام) وَهُوَ فِي السَّجْنِ وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ مِمَّنْ تَأْخُذُ مَعَالِمَ دِينِكَ لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَانُوا أَمَانَتَهُمْ إِيَّاهُمْ أَوْ تَمْنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَّفُوهُ وَبَدَّلُوهُ فَعَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَعْنَةُ رَسُولِهِ وَ لَعْنَةُ مَلَائِكَتِهِ وَ لَعْنَةُ آبَائِي الْكَرَامِ الْبَرَرَةِ وَ لَعْنَتِي وَ لَعْنَةُ شِيعَتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي كِتَابٍ طَوِيلٍ.^۱

ابن سوید سائی می گوید: امام موسی کاظم (علیه السلام) از زندان - در نامه ای طولانی - به من نامه نوشت: آنچه پرسیدی که معالم دین را از چه کسی اخذ کنم، [بدان] مسائل دینی خود را از غیر شیعیان ما مپرس، در غیر این صورت، دین خود را از خیانت‌گران به خدا و رسول گرفته‌ای؛ چه این که کتاب خدا نزد آنان امانت بود و آنان امین بودند ولی آن را تحریف و تبدیل نمودند، پس لعنت خدا، رسول، فرشتگان، پدران گرامی و نیکوکار من، لعنت من و شیعیان من تا روز قیامت بر آنان باد.

هر چند سند این روایت به واسطه وجود محمد بن اسماعیل رازی و علی بن حبیب مدائنی ضعیف محسوب می‌شود، لکن می‌تواند به عنوان مؤید بر مطلب ما شمرده شود.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۱، ح ۴۲، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

از طرفی نیز دلالت این روایت بر اعتبار شرط ایمان در مرجع تقلید واضح است چرا که امام (علیه السلام) فرمودند: «لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا»^۱ و راوی را از اخذ معالم دین از غیر اهل ایمان برحذر داشته و در ادامه نیز کسانی که دین خویش را از غیر شیعه اخذ می‌کنند، مورد لعن و نفرین قرار گرفته‌اند.

۴) مرد بودن

یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید - و قضاوت - آن است که او باید از جنس مردان - نه زنان - باشد که البته دیدگاه مشهور بر آن است و نظر غیر مشهور و شاذ نیز در این مقام وجود دارد که تصدّی زنان را در احراز جایگاه مرجعیت و قضاوت جایز می‌دانند.

جماعتی مانند علامه فانی اصفهانی و شیخ مهدی شمس‌الدین (قدس سره) معتقدند که زنان نیز می‌توانند متصدّی منصب مرجعیت و قضاوت باشند. آیه‌الله فیاض (دامت له) نیز بر همین اعتقاد می‌باشند.^۲

برخی برای اعتبار مرد بودن در مرجع تقلید و قاضی، به اجماع تمسک کرده‌اند که قابل پذیرش نیست، چرا که نظر خلاف نیز در مقام وجود دارد و از طرفی هم این اجماع از نوع مدرکی است که قابل تمسک نیست.

دلیل بر اعتبار شرط مذکور، برخی روایات در این باب است که به شرح زیر می‌باشد:

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵۱، ح ۴۲، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.
 ۲. نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة في النظام السياسي الاسلامي، ص ۱۲.

الف) معتبره ابو خدیجه

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ
 سَالِمِ بْنِ مَكْرَمِ الْجَمَّالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ (عليه السلام)
 إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ
 مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا
 إِلَيْهِ.^۱

احمد بن عائد از ابی خدیجه - سالم بن مکرم جمّال - روایت کرده
 که امام صادق (علیه السلام) فرمود: مبدا یکی از شما شیعیان در مورد
 دادخواهی، کسی را برای دادرسی نزد حاکم جور برد، بلکه بنگرد چه
 کسی در میان شما با احکام و طرز حکومت ما آشنا می‌باشد، همو را
 برای رفع خصومت و داوری برگزینید، پس حکم را نزد او برده، و
 داوری و قضاوتش را بپذیرید که من نیز او را بر شما قاضی و داور
 قرار می‌دهم.

قابل ذکر است که سند روایت قبلاً مورد بررسی قرار گرفت و در
 دلالت آن بر اعتبار مرد بودن مرجع تقلید آن است که در روایت از
 کلمه «رَجُلٌ» استفاده شده و از آنجایی که نفوذ حکم و منصب قضاوت
 نوعی ولایت محسوب می‌شود که نیاز به جعل شرعی دارد و آن برای
 مردان جعل شده، لذا زنان از آن نصیبی ندارند و البته دلیلی بر اینکه
 زنان هم بتوانند این جایگاه را احراز کنند وجود ندارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، ح ۵۴۵، باب ۱، ابواب صفات القاضی.

ب) مقبوله عمر بن حنظله

و عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ فِي رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرْكِ بِاللَّهِ.^۱

عمر بن حنظله در حدیثی طولانی گوید: از امام صادق (عليه السلام) پرسیدم: بین دو نفر از یاران ما منازعه‌ای درباره بدهی یا میراث است. تا جایی که فرمود: مردی از خودتان را در نظر بگیرید که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما بنگرد و از احکام ما آگاه باشد. پس او را به حکمیت بپذیرید؛ زیرا من او را بر شما حاکم نمودم. پس هرگاه طبق حکم ما داوری نماید و یکی از دو طرف دعوی حکم را از او نپذیرد، همانا حکم خدا را سبک شمرده و بر ما رد نموده است و ردکننده بر ما، ردکننده بر خداوند است و این، در حدّ و اندازه شرک به خداوند است.

اشکال و پاسخ

برخی معتقدند از آنجایی که در روزگاران گذشته زنانی حائز رتبه اجتهاد یا قضاوت نبوده‌اند و غالباً این جایگاه توسط مردان احراز می‌شده، لذا ارجاع مردم برای رفع خصومت‌ها و دانستن معالم دین به

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۴، ح ۱۲، باب ۲، ابواب مقدمات العبادات.

مردان واگذار گردیده است و در واقع مرد بودن به عنوان قیدی غالبی محسوب می‌شود - همانند آیه ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^۱ که غالباً ربیبه فرزندی از شوهر قبلی زن بوده است - لذا اطلاق موجود در روایات را از بین می‌برد و بنابراین می‌توان گفت شرط مرد بودن و رجولیت معتبر نخواهد بود. لکن باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که هر چند قید غالبی مانع از تمتک به اطلاق است، لکن در فرض مسأله اصلاً اطلاقی وجود ندارد و اصل بر عدم ولایت هر کس بر دیگری می‌باشد مگر آنکه دلیلی بر آن باشد که این دلیل صرفاً برای مردان جعل شده و نسبت به زنان چنین دلیلی مفقود است. از طرفی نیز در روزگاران گذشته نیز بسیار زنانی فرهیخته و دانشمند به معالم دین وجود داشته‌اند که از آنان تعبیر به شیخه یا سیده می‌نمودند لکن هیچکدام متصدی مرجعیت یا قضاوت نشده‌اند.

از جهت دیگر نیز قدر متیقن از روایات در این باب آن است که جایگاه مرجعیت دینی و قضاوت صرفاً برای مردان جعل شده است که نمی‌توان از آن تعدی نمود و زنان را نیز داخل در آن دانست. قابل ذکر است که در روایات، امور دیگری مانند امامت و جماعت و جمعه از زن برداشته شده است که می‌توان گفت: به طریق اولی منصب زعامت دینی و قضاوت برای ایشان جعل نشده و زنان نمی‌توانند آنرا احراز نمایند و البته هیچ نقصی برای ایشان محسوب نمی‌شود.

برخی از روایات موردنظر به شرح زیر است:

الف) صحیح هاشم بن سالم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي

۱. سورة نساء، آیه ۲۳.

عَبْدُ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا وَ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي الدَّارِ.^۱

هشام بن سالم از امام صادق عليه السلام روایت کرده است که فرمود: نماز زن در صندوقخانه‌اش بهتر از نماز او در میان اتاق است، و نماز او در اتاقش بهتر از نماز او در میان خانه است.

به عبارت دیگر نماز زن هر چه به پوشیدگی و پنهانی از انظار نزدیکتر باشد نیکوتر و مقبول‌تر است، لذا نماز او در مسجد که در معرض انظار است واضح است که تا چه پایه از این غرض دور و به کراهت نزدیک است.

(ب) خبر فاطمه بنت الحسین عليها السلام

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْحُسَيْنِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيِّ عَنْ جَدِّهِ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ وَ عَمِّهِ إِبْرَاهِيمَ وَ الْحَسَنِ ابْنِي الْحَسَنِ عَنْ أُمِّهِمْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْحُسَيْنِ عليها السلام عَنْ أَبِيهَا عَنْ جَدِّهَا عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله قَالَ: النَّسَاءُ عِيٌّ وَ عَوْرَاتٌ فَدَاؤُوا عِيَّهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَ عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيُوتِ.^۲

فاطمه بنت الحسین عليها السلام از پدرش امام حسین عليه السلام از جدش امیرمؤمنان علی عليه السلام از پیامبر خدا صلى الله عليه وآله فرمود: زنان ناتوانند و به منزله چیزهای ویژه و مستور (یا قبیح) محسوب می‌شوند، پس ناتوانیشان (در انجام برخی کارها و بدزبانیشان) را با سکوت و مخصوص بودنشان (یا

۱. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۲۳۶، ح ۱، باب ۳، احکام المساجد.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۶۶، ح ۶، باب ۲۴، ابواب مقدمات النکاح.

زشتی‌هایشان) را با ماندنشان در خانه‌ها درمان کنید.

(ج) روایت نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... يَا عَلِيُّ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ وَلَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَا عِيَادَةٌ مَرِيضٍ وَلَا اتِّبَاعُ جَنَازَةٍ وَلَا هَرُوْلَةٌ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلَا اسْتِلامُ الْحَجَرِ وَلَا حَلْقٌ وَلَا تَوَلِّي الْقَضَاءِ الْحَدِيثِ.^۱

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام از پدرانش عَلَيْهِمُ السَّلَام نقل کرده است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در سفارش خود به حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: یا علی بر زنان، نماز جمعه و جماعت و اذان و اقامه گفتن و عیادت بیمار و تشییع جنازه و هروله بین صفا و مروه و استلام حجر و تراشیدن سر و مسئولیت قضاوت نیست. حدیث ادامه دارد.

بنابراین هر چند سند این روایت ضعیف است، لکن از مجموع آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که منصب مرجعیت دینی و قضاوت نوعی ولایت است که نیاز به جعل شرعی دارد و البته این جایگاه برای مردان جعل شده و نسبت به جعل آن برای زنان دلیلی وجود ندارد. لذا دیدگاه مشهور در فرض مسأله قابل متابعت می‌باشد که ما نیز بر آنیم.

(۵) حُرِّيت

برخی فقهاء قائلند یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید آن است که آزاد باشد و بنده و رِقّ دیگران نباشد.

هر چند این ویژگی در عصر حاضر مطرح نیست، لکن دلیل اعتبار این ویژگی آن است که اگر عبد متصدی این جایگاه گردد و مشغول به آن شود، موجب تضييع حقّ مولایش خواهد بود و باعث می‌شود کارایی

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۶۴، ح ۵۷۶۲.

لازم را برای مولا نداشته باشد، لذا نمی‌تواند مرجعیت دینی یا قضاوت را بر عهده بگیرد.

اشکال

باید گفت: تصدّی جایگاه مرجعیت برای عبد منافاتی با حقّ مولا ندارد چرا که در چنین حالتی برای عبد واجب است که پاسخگوی مسائل شرعی و مشغول به امور مرجعیت دینی گردد و همانگونه که دیگر واجبات - مثل نماز یا روزه - منافاتی با حقّ مولا ندارد، تصدّی مرجعیت نیز چنین است.

به عنوان نمونه اگر کنیزی در ماه رمضان روزه‌دار باشد ولی مولایش به دلیل وجود عذر شرعی روزه‌دار نباشد، نمی‌تواند از کنیز خویش طلب استمتاع منافی با روزه را داشته باشد چرا که روزه و امساک بر کنیز واجب است و مولا نمی‌تواند او را از انجام واجبات منع نماید. بنابراین باید گفت شرط آزادی در مرجع تقلید اعتباری ندارد.

(۶) اجتهاد مطلق

یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید آن است که مجتهدی مطلق در تمام ابواب فقه باشد.

البته این مبحث قبلاً مورد بررسی قرار گرفت و از آنجایی که افتاء و قضاوت مجتهد متجزّی در مسائلی که استنباط نموده حجت بوده و نافذ است، پس تقلید دیگران از او در موارد مذکور منعی ندارد.

لکن ما معتقدیم تقلید از مجتهد مطلق نیز در فرض وجود اعلم یا محتمل الاعلمیه و با وجود علم اجمالی به تعارض فتوای ایشان جایز نیست و در غیر این صورت بعید نیست که تقلید از مجتهد متجزّی - که مسائل بسیاری را استنباط نموده باشد - جایز باشد ولی مجتهدی که مسائلی بسیط را استنباط نموده باشد اصلاً در شمار فقهاء نیست.

(۷) زنده بودن

یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید آن است که زنده باشد و چنانچه قبلاً گذشت تقلید ابتدایی از او جایز نیست لکن بقاء بر تقلید از او با شرایط پیش گفته و در مسائلی که عامی تعلّم نموده است، مانعی ندارد و جایز است.

(۸) اعلّیت

یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید آن است که اعلّم باشد و چنانچه قبلاً گذشت با وجود اعلّم، فتوای غیر او حجّیت ندارد و اصلاً تقلید از غیر باطل است. محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ می فرماید: احتیاط واجب آن است که باید از مجتهدی اعلّم تقلید نمود^۱ لکن ظاهراً چنین احتیاطی صحیح نیست بلکه تقلید از غیر اعلّم در فرض وجود اعلّم باطل محسوب می شود.

(۹) حلال زادگی

یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید آن است که متولّد از زنا نباشد - هر چند او می تواند به درجه اجتهاد برسد و عدالت نیز داشته باشد - و البته اعتبار این شرط به جهت آن است که تصدّی چنین شخصی بر مرجعیت دینی موجب وهن مذهب می باشد و از طرفی شارع برای زنازاده اموری که اهمیت کمتری نسبت به مرجعیت دینی دارند - مثل امامت جماعت - را جایز ندانسته، لذا به طریق اولی تصدّی جایگاه خطیری همچون مرجعیت دینی که تالی تلو عصمت است برای او جایز نخواهد بود.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶، م ۴۶.

(۱۰) عدم دنیاطلبی

محقق یزدی قدس سره یکی دیگر از شرایط مرجع تقلید را آن می‌داند که او مُقبل بر دنیا نباشد؛ یعنی همت و جدّ و جهد او در تحصیل دنیا و جمع‌آوری اوضاع دنیویّه زائده بر متعارف نباشد و محبت دنیا و عشق آن مین حیث هی و به خودی خود در قلب او محکم نباشد و در توقیع شریف حضرت امام عسکری علیه السلام آمده است: فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ.^۱

باید گفت: اگر مراد از دنیاطلبی آن باشد که دنیا از راه حرام بدست آید، طبیعتاً چنین کسی مرتکب خلاف شرع گردیده و عدالت ندارد، لذا نمی‌تواند متصدی منصب مرجعیت دینی گردد. چنانچه مراد از دنیاطلبی آن باشد که دنیا از راه حلال بدست آید، نمی‌توان گفت که مانع از تصدی جایگاه مرجعیت دینی است و البته دلیلی بر منع هم وجود ندارد.

محقق یزدی قدس سره در ادامه به روایت امام حسن عسکری علیه السلام متمسک شده‌اند که در آن آمده است: أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ علیه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^۲ ... فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا كُلَّهُمْ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷ ص ۱۳۱، ح ۲۰، باب ۱۰، ابواب صفات القاضی.

۲. سوره بقره، آیه ۷۹.

الحديث.^۱

امام عسکری علیه السلام درباره آیه «پس وای بر کسانی که از پیش خود کتاب می‌نویسند و آن گاه می‌گویند: این از جانب خداست» فرمود: «اما هر فقیهی که خویشتن‌دار و نگهبان دین خود باشد و با هوای نفسش بستیزد و مطیع فرمان مولایش باشد، بر عوام است که از او تقلید کنند و البته این ویژگی‌ها را تنها برخی فقهای شیعه دارا هستند، نه همه آنها. در بررسی سند روایت باید گفت: طبرسی آنرا به نحو مرسل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام - که در یک مجلد منتشر شده - نقل می‌کند، لذا طریق آن ضعیف محسوب می‌شود و از این جهت قابل استناد نیست و از طرفی دیگر هم متن و مفاد آن نمی‌تواند بر اعتبار عدم ویژگی دنیاخواهی در مرجع تقلید دلالت نماید، چرا که اگر او از راه حلال به دنیا برسد و از این طریق از دیگران دستگیری کند و پناه فقراء باشد، منافاتی با عدالت و تصدی جایگاه مرجعیت دینی‌اش ندارد.

تنبيه

در مورد تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام باید گفت: دو کتاب به این اسم نامیده شده است؛ نخست کتابی که امروزه در دست ما می‌باشد و در یک مجلد انتشار یافته که منسوب به امام عسکری علیه السلام است و روایات موجود در آن از طریقی ضعیف رسیده و کتاب دیگر بنا بر گزارش حاجی نوری در مستدرک^۲ کتابی در یکصد و بیست مجلد

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۱، ح ۲۰، باب ۱۰، ابواب صفات القاضي.

۲. خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۹۰، رقم ۱۶۴.

است که از طریقی صحیح از ابن شهر آشوب نقل شده^۱ به گونه‌ای که سند آن از ابن شهر آشوب تا حسن بن خالد برقی - برادر محمد بن خالد برقی - صحیح بوده و مشایخی همچون نجاشی و دیگران طریقی صحیح به حسن بن خالد برقی^۲ دارند و می‌گویند: برقی تفسیری را با املاء امام حسن عسکری علیه السلام در یکصد و بیست مجلد نقل کرده است و البته این تفسیر مفقود می‌باشد و به دست ما نرسیده است.^۳ هر چند که علامه تهرانی بر خلاف استاد خویش در کتاب الذریعه استظهار نموده که تفسیر فوق از امام هادی علیه السلام می‌باشد.^۴

۱. معالم العلماء، ج ۱، ص ۳۴۸، رقم ۱۳۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۶۱، رقم ۱۳۹.

۳. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۸۴.

۴. الذریعة، ج ۴، ص ۲۸۳، رقم ۱۲۹۴.

فرع یازدهم: زوال شروط مرجعیت

محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ می‌فرماید: إذا عرض للمجتهد ما يوجب ففده للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره.^۱

چنانچه بر مجتهدی چیزی عارض شود و پیشامدی اتفاق بیفتد که موجب فقدان شرایط اجتهادش گردد، بر مقلد واجب است که از او عدول کند و از دیگری تقلید نماید چرا که آنچه در تقلید معتبر است وجود شرایط اجتهاد در مجتهد می‌باشد به نحوی که با فقدانش تقلید منتفی خواهد بود.

به عنوان نمونه اگر لاسمح الله مجتهدی بر اثر بیماری یا کهولت سن دچار فراموشی گردد و فاقد ملکه استنباط شود، ادامه تقلید از او جایز نیست و لازم است که از دیگری تقلید نمود و البته تقلید نمودن بر مجتهد مذکور نیز لازم است چرا که وجود شرایط اجتهاد از نظر بقاء و حدوث معتبر است.

ناگفته نماند که وجود برخی شرایط تقلید - مثل زنده بودن مجتهد - در ابتداء و حدوث لازم است، لکن برای استمرار و بقاء نیازی به آن نیست چرا که تقلید ابتدایی از مجتهد متوفی جایز نیست لکن در استمرار اشکالی ندارد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰، م ۲۴.

فرع دوازدهم: تقلید از غیر مجتهد جامع الشرائط

محقق یزدی قدس سره می فرماید: إذا قلّد من لم یکن جامعاً و مضی علیه برهه من الزمان کان کمن لم یقلّد أصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر^۱.

چنانچه برای مدّتی از مجتهدی که جامع الشرائط نیست تقلید کرد، همانند کسی است که اصلاً تقلید نکرده باشد، پس حکمش مثل جاهل قاصر یا مقصر است.

بنابراین اگر بعد از تقلید متوجه شود که اعمال او - از حُسن اتّفاق - مطابق با نظر اعلم بوده فبها و در غیر این صورت اعمالش باطل می باشد و باید آنها را تدارک کند، چرا که آنها بدون حجّت بوده است لکن بر اساس این فرض، مسأله نمازهای او در صورتی که شامل حدیث لا تُعاد - که امام علیه السلام فرمود: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطَّهْوَرِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ^۲ - شود نیاز به تدارک ندارند چون وجود نص آنرا تصحیح می کند و نیز خُمسی که پرداخته و سپس با مراجعه به مرجع اعلم، ایشان آنرا پذیرفته باشد دیگر نیازی به تدارکش ندارد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰، م ۲۵.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۷۲، ح ۸، باب ۳، ابواب الوضوء، صحیحه زراره.

فروع سیزدهم

محقق یزدی قدس سره می فرماید: إذا قلّد من یحرم البقاء علی تقلید المیت
فہات و قلّد من یجوز البقاء له أن یتقی علی تقلید الأوّل فی جمیع المسائل إلاّ
مسألة حرمة البقاء.^۱

چنانچه از کسی که بقاء بر تقلید از مجتهد متوقی را حرام می داند
تقلید کند و سپس مرجعش بمیرد و در ادامه از کسی که بقاء بر تقلید
از مجتهد متوقی را جایز می داند تقلید کند، او می تواند در همه مسائل
مگر حرمت بقاء بر تقلید متوقی از همو تقلید نماید.
باید گفت: این مسأله - بقاء بر تقلید چنانچه قبلاً گذشت -
براساس این مبناست که فتوای مجتهد به واسطه مرگ از حجیت ساقط
می شود.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰، م ۲۶.

فرع چهاردهم: واجبات بر مکلف

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: **يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها و لو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجدٌ لجميع الأجزاء و الشرائط و فاقداً للموانع صحّ و إن لم يعلمها تفصيلاً.^۱**

بر مکلف علم داشتن به اجزاء و شرایط و موانع و مقدمات یک عبادت لازم است و در غیر این صورت اگر اجمالاً بداند که عملش واجد همه اجزاء و شرایط و نیز فاقد موانع است، صحیح شمرده می‌شود هر چند به تفصیل آنها را نداند.

توضیح اینکه احکام شرعی بر دو دسته‌اند؛ نخست احکام ضروری و دیگر احکام غیر ضروری.

احکام ضروری و مسلم؛ آنهایی هستند که عامی نسبت به آنها علم دارد لذا تقلید در آنها راه ندارد. به عنوان نمونه تعداد رکعات نماز یا روزه ماه مبارک رمضان یا اینکه زن در زمان واحد صرفاً می‌تواند یک شوهر داشته باشد از جمله احکام ضروری شمرده می‌شود که عامی به آنها علم دارد، لذا موضوع تقلید در آن راه ندارد.

احکام غیر ضروری؛ آنهایی هستند که عامی نسبت به آنها علم ندارد و البته فقهاء در آن اختلاف دارند، لذا وظیفه عامی در آن - هر چند از مستحبات شمرده شود - تقلید می‌باشد. به عنوان نمونه نماز لیلۃ الرغائب از این دسته محسوب می‌شود به نحوی که باید نظر مرجع تقلید خویش را در آن اخذ نماید. چنانچه آنرا مستحب شمرد، عامی می‌تواند آنرا اتیان کند و اگر آنرا بدعت دانست نمی‌تواند آنرا اتیان

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱، م ۲۷.

کند.^۱

موضوعات احکام نیز بر دو دسته موضوعات مستنبطه و موضوعات صرفه منقسم می‌شوند.

موضوعات مستنبطه؛ آنهایی هستند که از ادله شرعی استفاده می‌شوند و البته دارای اجزاء و شرایطی می‌باشند که توسط شارع معین شده‌اند. به عنوان نمونه اینکه نماز یا روزه یا حج چگونه عبادتی می‌باشد یا آنکه روش تزکیه حیوان چگونه است یا آنکه غناء چیست، جملگی مواردی اند که هر کدامشان دارای اجزاء و شرایطی هستند که توسط شرع و از ادله شرعی معین و استنباط می‌شوند.

موضوعات صرفه؛ آنهایی هستند که شارع در آن دخل و تصرفی ندارد و تشخیص آن را به عرف واگذار نموده است. به عنوان نمونه برای خمر حرمت را جعل کرده ولی موضوعش - خمر - را به عرف واگذار نموده است یا آنکه حلیت را برای خَلّ جعل کرده ولی موضوعش - سرکه - را به عرف واگذار نموده است.

تقلید از آن دسته موضوعات مستنبطه می‌باشد که محدوده و شرایطش را شارع مشخص نموده به گونه‌ای که بر عامی لازم است آنها را از فقیه اخذ نماید.

در عبارت محقق یزدی قدس سره آمده که عبادت دارای اجزاء و شرایط و موانع و مقدماتی است. مراد ایشان از موارد مذکور به شرح زیر است.

۱. روایت نماز لیلۃ الزغائب از جمله روایات نبوی صلی الله علیه و آله است که در کتب معتبر عامه نیامده و صرفاً برخی کتب دست چندم آنها نقلش کرده‌اند به گونه‌ای که خود عامه سند آنرا تضعیف کرده و از جعلیات و موضوعات شمرده‌اند. چنانچه ابن جوزی در کتاب الموضوعات (ج ۲، ص ۱۲۵) بدان تصریح دارد. سپس این روایت در کتاب اقبال سید بن طاووس قدس سره (ج ۳، ص ۱۸۵) راه یافته است. این روایت هیچ‌گونه تأییدی از اهل بیت علیهم السلام را به همراه ندارد.

الف) علم به اجزاء

آنچه که دخیل در مأمور به بوده و لازم است در عبادت اتیان شود از اجزاء یک عبادت شمرده می‌شود. به عنوان نمونه قرائت و رکوع و سجود در نماز یا احرام و طواف و سعی در حج از جمله اجزاء این دو عبادت محسوب می‌شوند.

ب) علم به شرایط

آنچه خارج از مأمور به بوده ولی تقید به آن در مأمور به اخذ شده است. به عنوان نمونه طهارت یا استقبال قبله یا وقت، جملگی از شرایط نماز محسوب می‌شوند که خارج از نماز هستند لکن تقید به آنها در نماز اخذ شده است و به عبارت دیگر این شرایط به عنوان قید فلسفی یک عبادت شمرده می‌شوند چنانچه حاجی سبزواری در منظومه خود می‌گوید: تقیّد جزء و قید خارجی.^۱

ج) علم به موانع (قواطع)

آنچه عدم و نبودنش در عبادت اخذ شده است به گونه‌ای که نباید در حین عبادت اتیان شود. موانع در مقابل شرایط قرار دارد به نحوی که تقید به عدم، در موانع اخذ شده ولی تقید به وجود، در شرایط معتبر است.

محقق یزدی قدس سره علاوه بر موارد سه گانه مذکور، وجود مقدمات را نیز در عبادت معتبر دانسته‌اند که باید گفت: تفسیری از شرایط و موانع محسوب می‌شود چرا که چیزی فراتر از آنها در عبادت اخذ نشده است. ایشان در ادامه مسأله می‌فرماید: و لو لم یعلمها لکن علم إجمالاً أنّ

۱. شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.

عمله واجدٌ لجميع الأجزاء و الشرائط و فاقدٌ للموانع صحّ و إن لم يعلمها تفصيلاً.

اعتبار علم و دانشی که در اجزاء و شرایط عبادت وجود دارد برای احراز امتثال می‌باشد چرا که بر مکلف لازم است نسبت به امتثال آن یقین پیدا کند لکن دانستن تفصیلی به اینکه کدام یک از اجزاء و شرایط به عنوان مستحبات یا واجبات محسوب می‌شوند بر مکلف لازم نیست و علم اجمالی نسبت به آنها رافع تکلیف بوده و چنانچه همان را امتثال نماید کافی است. لذا از این جهت است که محقق یزدی قدس می‌فرماید علم اجمالی به اینکه عبادتش دارای اجزاء و شرایط است، در احراز و امتثال آن کفایت می‌کند.

در مورد تقلید نیز معتقدیم اگر مکلف بوسیله علم اجمالی شرایط و موانع را بشناسد و عمل را اتیان کند، کافی بوده و نیازی به علم تفصیلی نیست. چرا که علت وجوب تعلّم احکام همانا احراز امتثال می‌باشد به نحوی که اگر حاصل شود - هر چند به وسیله علم اجمالی - کفایت می‌کند و البته این احراز ممکن است بوسیله تقلید یا احتیاط حاصل گردد.

در مواردی که اگر مکلف تکلیف خویش را یاد نگرفته باشد و موجب شود که هنگام امتثال نتواند اتیانش کند، لازم است قبلاً تعلّم کرده باشد و البته این تعلّم برای مسائل محتمل‌الابتلاء نیز واجب خواهد بود.

به عبارت دیگر آنچه محل ابتلاء مکلف است بر دو قسم می‌باشد. نخست؛ مواردی که در ظرف عمل نمی‌تواند اتیان کند و دیگر مواردی که در طرف عمل - هر چند به کمک غیر - می‌تواند اتیان نماید. در مورد نخست - بر خلاف مورد دوم - لازم است قبلاً تعلّم کرده باشد تا

بتواند اتیان کند و تکلیف از او فوت نشود چرا که در این صورت عاصی محسوب می‌شود. به عنوان نمونه یادگیری طهارت یا نماز یا روزه از دسته نخست و مسائل حج - وقتی با مساعدت غیر می‌تواند اتیان کند - از دسته دوم می‌باشند.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته شده که چنانچه زمان وجوب عبادت فرا نرسیده باشد نمی‌توان پذیرفت که مقدمه آن - یعنی تعلّم شرایط و اجزاء عبادت - واجب باشد.

لکن این اشکال وارد نیست چرا که اگر مکلف قبل از دخول وقت عمل، به اجزاء و شرایط آن واقف نباشد و عمل از مواردی باشد که بدلی ندارد و یادگیری آن - در زمان وجوب - موجب شود که عمل فوت شود، معذور نخواهد بود.

به عبارت دیگر بر مکلف لازم است که در ظرف اتیان تکالیف شرعی، بر متعلّقش قادر باشد و اگر عمل از مواردی باشد که تحقّق قدرت در آن معتبر است - چنانچه تکالیف شرعیه چنین‌اند - بر او لازم خواهد بود که قبل از ابتلاء آنها را مهیا کند و علم به اجزاء و شرایطش داشته باشد چرا که قدرت بر اتیان تکالیف به نحو استیفاء ملاک است.

به عنوان نمونه انسان سالم مستوی الاعضاء نیازمند یک جفت کفش می‌باشد که اگر آنها را در اختیار نداشته باشد حتماً غرضی که از پاهایش برای او مترتب می‌شود، مفقود خواهد شد. در ما نحن فیه نیز چنین است که وجود قدرت بر اتیان تکلیف - که یادگیری اجزاء و شرایط عبادت از آن جمله است - یکی از شرایط استیفاء ملاک محسوب می‌شود. لذا اگر قبل از رسیدن وقت تکلیف، آنرا احراز نکرده باشد باعث می‌شود که تکلیف از او فوت شود و عاصی شمرده گردد. نیز

اغتسال جنب و حائض قبل از دخول در فجر از این مواردند که تصحیح روزه روز بعد را در پی دارند هر چند هنوز ظرفِ عمل - روزه فردا - فرا نرسیده باشد.

بنابراین یادگیری احکام برای اتیان به آنها از قبیل شرطِ استیفاء ملاک است، به گونه‌ای که اگر قبل از اتیان عمل در ظرف خودش حاصل نشود، موجب فوت تکلیف خواهد شد و عقوبت را در پی دارد. به عنوان نمونه انقاذ فرزندِ مولا حتی بدون وجود امر مولا، بر عبد واجب است. چرا که عبد می‌داند پس از امر، دیگر آن ملاک ملزمه مفقود است و البته چنانچه برای انقاذ اقدام نکند مستوجب عقوبت خواهد شد.

ناگفته نماند که وجوبِ تعلّم از موارد عینی - نه کفایی - و از نوع طریقی است به نحوی که راهی برای احراز امثال تکلیف است. لذا اگر مکلف می‌داند که بدون تعلّم هم قادر بر احراز امثال است دیگر برایش واجب نیست که قبل از رسیدنِ وقت عمل آن را تعلّم نموده باشد. بنابراین تعلّم در موارد مورد ابتلاء یا محتمل‌الابتلاء واجب است و نمی‌توان قائل شد که چون زمانِ ابتلای به تکلیف نرسیده است و شک داریم که آیا تعلّم قبل از آن لازم است لذا با جریانِ استصحاب عدم ابتلاء، عدم تعلّم را اثبات می‌کنیم چرا که وجوبِ تعلّم دارای دلیل لفظی است (چنانچه معتبره مسعدة بن زیاد ربعی [که امام صادق علیه السلام عذر بودنِ جهل را ساقط نموده‌اند و امام علیه السلام فرمود: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَبْدِي أَ كُنْتَ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ؛ قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمَلْتَ بِهَا عِلْمَتَ؟ و إِنْ قَالَ: كُنْتَ جَاهِلاً؛ قَالَ لَهُ: أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ؟

فیخصمه^۱ خدای متعال در روز قیامت به بنده گوید: بنده من آیا می‌دانستی؟ پس اگر گوید: آری، به او می‌فرماید: پس چرا به آنچه می‌دانستی عمل نکردی؟ و اگر گوید: نمی‌دانستم و جاهل بودم، به او می‌فرماید: چرا نیاموختی تا عمل کنی؟ [بر وجوب تعلّم دلالت دارد] و با وجود آن نوبت به جریان اصل عملی نمی‌رسد.

ناگفته نماند که در هر عصری بر عده‌ای لازم است مسائل دینی را به جهت تحفّظ بر احکام دین بیاموزند و تفقّه در آن داشته باشند هر چند که همه آن احکام مورد ابتلای خودشان نباشد و البته تعلّم مذکور دلیل دیگری دارد که در محلّ خود مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. امالی (شیخ طوسی)، ج ۱، ص ۲۴، مجلس ۱، ح ۱۰.

فروع پانزدهم

محقق یزدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌فرماید: يجب تعلّم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً، نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتلي بالشك و السهو صحّ عمله و إن لم يحصل العلم بأحكامها.^۱

بر مکلف واجب است که مسائل شک و سهو را به مقداری که غالباً مورد ابتلای اوست یاد بگیرد، بلی هرگاه از خود مطمئن باشد که دچار شک و سهو نمی‌شود عمل او - اگر چه علم به احکام شک و سهو را تحصیل نکرده باشد - صحیح است.

ایشان در این مسأله سه مطلب را مورد بررسی قرار داده‌اند که به شرح زیر می‌باشد.

(۱) وجوب یادگیری مسائل شک و سهو نماز

مسأله مذکور، مبتنی بر قول مشهور است که قطع نماز واجب مثل نمازهای یومیه را حرام می‌دانند - چرا که معتقدند اجماع بر این قول وجود دارد - لذا از آنجایی که مکلف در نماز خود شک نموده و از طرفی هم قطع نماز حرام است و از جهت دیگر هم دانای به مسائل نیست و امکان یادگیری در اثناء نماز هم برایش امکان ندارد، لذا مجبور می‌شود یک جانب شک را اخذ کند و نماز را ادامه دهد که در این صورت امکان باطل بودن نماز محتمل می‌باشد، بنابراین برای دوری از ابتلاء به بطلان نماز که دارای حرمت نیز هست، باید قبل از ابتلاء مسائل را آموخته باشد لکن اگر امکان تعلّم در اثناء نماز وجود داشته باشد دیگر تحصیل آن از قبل واجب نخواهد بود.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱، م ۲۸.

بنا بر دیدگاه غیر مشهور که قطع نماز واجب را حرام نمی‌دانند -
 کما لا یبعد - این مسأله موضوعیت ندارد.

۲) وجوب یادگیری مسائل غالب الابتلاء

محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ با ذکر قید غالب برای یادگیری مسائل مورد
 ابتلاء می‌گویند: بر مکلف یادگیری مسائل شک و سهو در نماز که غالباً
 مورد ابتلای اوست لازم می‌باشد.

باید گفت: اگر مراد از این عبارت مواردی است که مکلف علم و
 اطمینان به عدم ابتلای به آنها دارد، مناقشه‌ای در آن نیست چرا که
 مکلف در اینجا دارای حجت بوده لذا تعلّم لازم نیست.

اگر مراد از این عبارت، مواردی است که مکلف به نحو نادر به آن
 مبتلا می‌شود باز هم طبق دیدگاه مشهور تعلّمش لازم است. بنابراین
 ذکر قید غالب در مسأله مورد مناقشه قرار می‌گیرد.

۳) بطلان نماز در فرض اطمینان به ابتلاء و عدم تعلّم

مفهوم از این قسمت کلام ایشان که فرمود: نعم لو اطمأن من نفسه
 أنه لا یبتلی بالشك و السهو صح عمله و إن لم یحصل العلم بأحكامها آن
 است که اگر اطمینان دارد به این مسائل مبتلا می‌شود و با این حال
 آنها را یاد نگیرد نمازش باطل خواهد بود.

در واقع دیدگاه ایشان همان نظر مشهور است و البته دلیل بطلان
 نماز در فرض مسأله آن است که قصد قربت از چنین مکلفی متمشی
 نمی‌شود.

توضیح اینکه امکان شک در نمازها برای مکلف از همان هنگام
 شروع به نماز وجود دارد و از آنجایی که حکم شکوک را تعلّم نکرده
 است امکان بطلان برایش محتمل خواهد بود و در اینصورت شروع به

نماز از مصادیقِ ابطالِ فریضه محسوب می‌شود که دارای حرمت و از مصادیقِ عملِ حرام است. لذا قصدِ قربت در این عمل نیست و متمشی از آن نخواهد شد.

قابل ذکر است که این مسأله تشبیه شده است به اینکه کسی بخواهد بوسیلهٔ یکی از دو ظرفِ آبی که در اختیار دارد و می‌داند یکی غصبی و دیگری مباح است، وضو بسازد. حال اگر مکلف دو وضو بسازد - تا به زعم خود وضویش صحیح باشد - طبق نظر فقهاء باز هم باطل خواهد بود چرا که با وجود علمِ اجمالی به غصبی بودن یکی از دو ظرفِ آب که تنجزآور است حقّ تصرّف در هیچ‌کدام را ندارد. لذا وضو ساختن از آنها از مصادیقِ فعلِ حرام محسوب می‌شود که قصدِ قربت در آن نیست لذا در فرض مسأله وظیفهٔ او تیمّم خواهد بود.

اشکال

باید گفت: حتی طبق مبنای مشهور که ابطال فریضه را حرام می‌دانند، نمی‌توان حکم به بطلان نمازی کرد چرا که اطمینان دارد در آن به شک مبتلا نمی‌شود و امکان دارد اصلاً شک نکند و در این صورت نماز باطل نخواهد بود و در فرضِ شک هم اگر بنا را بر یک طرف بگذارد که از حُسن اتّفاق صحیح باشد، باز هم نماز باطل نخواهد بود و دلیلی بر آن نیست.

از طرف دیگر نیز در همین فرض، قصدِ قربت متمشی می‌گردد چرا که به معنای اتیانِ عبادت برای خداست و مکلف از همان ابتدا آنرا حاصل می‌کند.

از جهت دیگر نیز باید گفت: فرض این مسأله هیچ ارتباطی با مسألهٔ وضو ساختن از دو ظرفِ آبِ مذکور ندارد و نمی‌توان آن دو را به یکدیگر قیاس نمود چرا که اساساً در مسألهٔ دوم وضوگرفتن صحیح

نیست، چون از مصادیقِ تصرّف در مالِ غیر بدون رخصت از او شمرده می‌شود که دارای حرمت است.

بیان شیخ اعظم انصاری رحمته الله و نقد آن

شیخ اعظم انصاری رحمته الله معتقدند: کسی که تعلّم مسائل را ترک نماید فاسق محسوب می‌شود.

ایشان می‌فرماید: هرگاه شخص شکّیات و سهویّات و سجده سهو و ظنّیات و منافیات را نداند و هیچ یک در نمازش اتفاق نیفتد نمازش صحیح است، اما تحصیل آنها بر او واجب است و اگر ترک واجب کند عمداً، فاسق است.^۱

باید گفت: حکم به فسق چنین کسی از این جهت است که لامحاله مبتلا به ابطال فریضه می‌گردد که از مصادیق حرام است.

در نقد این دیدگاه باید گفت: حکم به فسق در صورتی است که بدانیم کسی به مسأله شکوک مبتلا شده و با این حال تعلّم ننموده است، لکن چنین علمی در مقام مفقود است لذا نمی‌توان او را فاسق دانست.

از جهت دیگر نیز حکم به فسق مبنی بر حرمت تجرّی است چرا که امکان دارد ورود در نماز و سپس شک در آن برای چنین کسی منجر به ابطال فریضه‌اش شود که از مصادیق حرام است. لکن از آنجایی که مبنای شیخ اعظم رحمته الله آن است که تجرّی قبح فعلی ندارد و حرام نیست بلکه قبح فاعلی دارد، باید گفت چنین کسی اصلاً مرتکب حرام نشده تا بتوان به فسق او حکم نمود.

از جهت دیگر نیز شیخ اعظم رحمته الله عدالت را نوعی ملکه در اتیان

۱. صراط النجاة، ص ۱۷۵، م ۶۸۲.

واجبات و اجتناب محرمات می‌دانند و بنابراین اگر تجرّی حرام باشد موجب نقض ملکهٔ عدالت است و در غیر این صورت عدالت باقی است و فسق ثابت نخواهد بود. بنابراین چنین فتوایی از ایشان بسیار عجیب به نظر می‌رسد.

ناگفته نماند که اگر معنای عدالت را همان استقامت در طریق شریعت بدانیم باز هم با عدم تعلّم در صورتی که نماز را به نحو صحیح به پایان برده باشد، موجب بطلان آن نخواهد شد و معصیتی را اتیان نکرده است.

قابل ذکر است که اگر کسی بگوید تعلّم دارای وجوبِ نفسی است، کسی که آنرا ترک کند فاسق محسوب می‌شود لکن چنانچه قبلاً گذشت وجوبِ تعلّم از امورِ طریقی بوده و برای آن است که مکلف بتواند از عهدهٔ تکلیف واقعی خارج شود بنابراین تارک آن - تعلّم - به‌عنوان فاسق محسوب نمی‌شود.

فرع شانزدهم: تقلید در مستحبات و مکروهات و مباحات

محقق یزدی رحمته الله علیه می‌فرماید: كما يجب التقليد في الواجبات و المحرمات يجب في المستحبات و المكروهات و المباحات بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات.^۱

همچنان که تقلید کردن در واجبات و محرمات واجب است، نیز تقلید در مستحبات و مکروهات و مباحات واجب است بلکه یاد گرفتن و تقلید در حکم هر فعلی که از مکلف صادر می‌شود - خواه از عبادات باشد و خواه از معاملات و یا عادیات - واجب است.

ایشان معتقدند تقلید در تمام احکام خمسۀ شرعیه واجب است و مراد از معاملات معنای اعمّ از آن است که شامل نکاح و ... نیز می‌شود و البته گویا در عبارت و مسأله مذکور تقلید را به معنای تعلم و یادگیری مسائل شرعی دانسته‌اند.

قابل ذکر است که تقلید شامل دو مقام یادگیری مسائل شرعی و عمل به آنها می‌باشد و وجوب تعلم از امور طریقی محسوب می‌شود به نحوی که این یادگیری به عنوان طریق برای عمل است و موجب تصحیح آن خواهد بود. لذا اگر تقلید نمود ولی عملش مطابق با واقع نگشت معذور است چرا که حجّت شرعی دارد و چنانچه تقلید نکرد و عملش هم مطابق با واقع نگشت معذور نخواهد بود و اخذ به واقع می‌شود چرا که حجّت شرعی نداشته است.

در مواردی که کسی قطع به تکلیف واقعی خویش دارد - که ممکن است این قطع از روی تربیت دینی یا فتوای فقهاء برایش حاصل

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱، م ۲۹.

شود - نیازی به تقلید ندارد.

به عنوان نمونه در ضروریات چنین است که وقتی قطع دارد و می‌داند نماز صبح دو رکعت است، دیگر نیازی به تقلید در این مورد نخواهد داشت.

تقلید در مقام عمل از احکام عقل محسوب می‌شود چرا که عقل حکم می‌کند که بر مکلف لازم است در مقام عمل دارای حجت شرعی باشد و از همین جهت است که اگر عمل او از روی تقلید مخالف با واقع درآمد او معذور خواهد بود.

تقلید نمودن در واجبات و محرّمات و دانستن شرایط و اجزاء و موانع آنها واجب است.

به عنوان نمونه بر مکلف واجب است که شرایط حرمت یا حلیت عصیر عنبی را از روی تقلید بداند و نیز بداند که آیا حکم عصیر زیبایی چگونه است.

تقلید نمودن در مستحبات و مکروهات و مباحات نیز واجب است خصوصاً در مواردی که شبهه و جوبیه یا تحریمه در میان باشد.

به عنوان نمونه اگر احتمال می‌دهد عملی واجب است و از طرفی هم احتمال استحباب وجود دارد یا احتمال می‌دهد عملی حرام است و از طرفی هم احتمال کراهت وجود دارد، تقلید واجب می‌باشد هر چند طریق احتیاط نیز وجود دارد به گونه‌ای که می‌تواند در شبهات و جوبیه آنرا اتیان کند و در موارد شبهات تحریمیه، ترک نماید.

تقلید در مستحبات صرفه - که شبهه در آنها وجود ندارد - واجب است چرا که باید شرایط و اجزاء و قواطع و موانع آنرا بداند و چنانچه علم به آنها داشته باشد دیگر تقلید لازم نیست.

به عنوان نمونه اگر در موضوعی مثل نماز لیلۃ الرغائب که امرش دائر بین استحباب و حرمت است و در واقع شبهه تحریمیه وجود دارد تقلید نمودن واجب است لکن اگر می‌داند که بدعت و جعل و کذب

است دیگر تقلید در آن راه ندارد و بر او حرام است اتیانش کند. اینکه برخی می‌خواهند آنرا از باب تسامح در ادله سنن یا اخبار مَنْ بَلَّغَ مستحب یا جایز بشمارند، عجیب است چرا که تسامح در مواردی جاری است که دلیلی بر استحباب وارد شده ولی در تمامیتش شک وجود دارد لکن در نماز ليلة الرغائب اصلاً دلیلی نیست تا بعداً در تمامیتش شک وجود داشته باشد. از طرفی هم اخبار مَنْ بَلَّغَ نیز نمی‌تواند آنرا در بر گیرد چرا که جعل و کذب بودن این نماز ثابت است و به آن علم داریم.

تقلید در مباحات نیز واجب است چرا که انتساب و استناد به شارع دارد. به عنوان نمونه در عصر ائمه اطهار (علیهم‌السلام) مردم از ایشان در مورد مباحات می‌پرسیدند و پاسخ می‌گرفتند و مثلاً می‌فرمودند: لا بأس، لا بأس.

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: تقلید در عادیات نیز واجب است. به عنوان نمونه استفاده از گرامافون یا میکروفون و بوق فرنگی و بلندگو یا ویدئو و ماهواره یا تماس تصویری از طریق گوش همراه یا ماشین و موتور و دوچرخه سواری بانوان که از عادیات محسوب می‌شود، نیاز به تقلید دارد.

ناگفته نماند که نحوه استفتاء و چگونه پرسیدن یک مسأله بسیار مهم و مؤثر در جواب است چرا که در روایت آمده که: رُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ... وَ حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ^۱ لذا ممکن است کسی سؤال را به‌گونه‌ای مطرح کند که مرجع تقلید و مجتهد چاره‌ای جز فتوا به حرمت یا عدم جواز نداشته باشد و لکن ممکن است همین سؤال را به‌نحوی مطرح کند که فتوا به جواز صادر شود.

۱. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۱۸۹.

فروع هفدهم

محقق یزدی قدس سره می فرماید: إذا علم أن الفعل الفلانی لیس حراماً و لم یعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مکروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً و برجاء الثواب و إذا علم أنه لیس بواجب و لم یعلم أنه حرام أو مکروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً.^۱

هرگاه بداند که مثلاً فلان فعل حرام نیست و نداند که واجب است یا مباح یا مستحب یا مکروه، جایز است که آن فعل را بجا آورد به جهت احتمال آنکه آن فعل مطلوب باشد و به رجاء ثواب. و اگر دانست که آن فعل واجب نیست و ندانست که حرام است یا مکروه یا مباح، از برای او است ترک آن به جهت احتمال مبعوضیت آن.

به عبارت دیگر ایشان می فرماید: اگر مکلف می داند که فلان فعل حرام نیست ولی نمی داند که آیا واجب یا مستحب یا مکروه است - یعنی می داند حرام نیست ولی امرش دائر مدار بین واجب و مستحب و مکروه و مباح از احکام خمسۀ تکلیفی است - جایز است که آنرا اتیان کند، چون در این فرض احتمال حرمت وجود ندارد لذا ارتکاب آن اشکالی نخواهد داشت و در فرض مسأله نیز می تواند فعل را به احتمال مطلوبیت شرعی و رجاء اتیان کند.

باید گفت: بیان ایشان عجیب است چون فرض مسأله در مواردی است که احتمال وجوب می رود لذا در این صورت باید گفت: اتیان چنین فعلی واجب است.

اگر احتمال حرمت منتفی باشد و امر دائر بین چهار مورد دیگر از موارد پنج گانه تکلیفی گردد، وظیفه او تقلید یا احتیاط می باشد و

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲، م ۳۰.

چنانچه احتیاط را اختیار کند، اتیان فعل واجب است چرا که احتمال وجوب در آنها می‌رود. لذا ما در این مسأله معتقدیم يجب له أن يأتي به لاحتمال وجوبه.

محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در ادامه می‌فرمایند: اگر بداند که این عمل واجب نیست و نیز نمی‌داند که حرام یا مستحب یا مکروه یا مباح است، اختیار داشته و می‌تواند آن را ترک یا اتیان کند.

در اینجا نیز می‌گوییم حکمش مانند مسأله قبل است چرا که در این فرض هم وظیفه مکلف تقلید یا احتیاط می‌باشد و در صورت احتیاط باید چنین فعلی را ترک نماید.

فرع هجدهم: تبدل رأی مجتهد

محقق یزدی محقق یزدی قدس سره می فرماید: إذا تبدل رأی المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول.^۱

هرگاه مجتهد در مسأله‌ای از رأی و فتوای خود برگشت، جایز نیست که مقلد بر رأی اوّل او باقی بماند و به عبارت دیگر اگر بر مجتهد تبدل رأی واقع شد، مکلف نباید بر فتوای قبلی باقی باشد.

به عنوان نمونه اگر مجتهدی در فتوای نخست خود بگوید: زناى محصنه - زنا با زن شوهردار - موجب حرمت ابدی می‌شود و سپس تبدل رأی پیدا کند و در فتوای دوم خود بگوید: احوط آن است که زناى مذکور موجب حرمت ابدی نمی‌شود، در این صورت مکلف نمی‌تواند فتوای قبلی را اخذ کند و به آن عمل نماید چرا که با وجود فتوای دوم، فتوای نخست حجّیت ندارد و البته ذکر فتوای بعدی نشانگر آن است که فتوای قبلی خطا بوده است.

قابل ذکر است که تقلید قبلی مکلف بر اساس همان فتوای نخست، مجزی است چراکه نمی‌دانیم کدام یک از دو فتوا طبق مّرّ شریعت است و نیز اینکه اصلاً ممکن است هیچ کدام از دو فتوا مطابق حکم الله واقعی نباشد بلکه این مسأله حکم دیگری دارد که هنوز مجتهد به آن نرسیده است چرا که عدم انطباق اعمال، با حکم به طریقیّت احراز نمی‌شود لذا در فرض عدول نیز چنین است.

بنابراین مکلف و مجتهد در فرض مسأله به حجّت شرعی عمل کرده‌اند و در صورت جهل به واقع، طریق معتبر است و شارع اعمال ایشان را مجزی و معذور می‌داند. لذا در فرض تبدل رأی یا عدول فتوای مجتهد، چنانچه تقلیدش از ابتدا طبق ضوابط بود و سپس خطا بودن آن مشخص شد، معذور است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲، م ۳۱.

فرع نوزدهم: عدول از فتوا

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد.^۱

هرگاه مجتهد از فتوای خود به توقف و تردد عدول کرد، بر مقلد واجب است که احتیاط کند یا به اعلم بعد از این مجتهد عدول نماید.

به عبارت دیگر اگر مجتهد بر حکم به توقف عدول کرد - یعنی گفت: در این مسأله فتوا ندارم - یا عدول کرد به تردد - یعنی گفت الآن مردد هستم - بر مقلد عمل به احتیاط یا رجوع به اعلم بعدی لازم است چرا که فتوای قبلی ساقط شده و فتوای جدید هم وجود ندارد. اگر شایع شود که مجتهدی از فتوای خویش برگشته یا توقف کرده یا تردید نموده ولی این شیوع به اثبات نرسیده است، مکلف به فتوای قبلی رجوع می‌کند چراکه در اینجا شک وجود دارد و با جریان استصحاب به یقین قبلی اخذ می‌کند. لذا مادامی که فتوای جدید به مقلد نرسیده باید طبق فتوای قبلی عمل نماید.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲، م ۳۲.

فروع بیستم: تبعیض در تقلید

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء و يجوز التبعض في المسائل و إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.^۱

هر گاه دو مجتهد، در علم متساوی باشند، مقلد مختار است که از هر کدامشان تقلید کند و نیز می‌تواند تبعیض در مسائل داشته باشد. اگر یکی از دو مجتهد در عدالت یا ورع یا نحو آن ارجح از دیگری باشد، پس اولی بلکه احوط اختیار اوست.

یکی از مسائل مهم و مورد ابتلاء تبعیض در تقلید است چراکه بسیاری از مسائل و مشکلات فقهی مردم بوسیله آن قابل حل است. محقق یزدی قدس سره قبلاً فرمود: اگر دو مجتهد مساوی باشند، عامی مخیر بین تقلید از هر کدام خواهد بود لکن احتیاط واجب آن است که اگر یکی اورع باشد از همو تقلید نماید.

باید گفت: مسأله تبعیض در تقلید مبتنی بر آن است که عامی چند مجتهد را مساوی بداند و در این مسأله نظر محقق یزدی قدس سره آن است که احتیاط مستحب در تقلید از اورع می‌باشد. قابل ذکر است که محقق یزدی قدس سره در دو مسأله دیگر هم متذکر این مسأله شده که به شرح زیر می‌باشد.

الف) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات و الآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد و كذا إذا كان أحدهما أعلم في

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲، م ۳۳.

بعض العبادات مثلاً و الآخر في البعض الآخر.^۱

هرگاه دو مجتهد باشند به نحوی که یکی از آن دو در عبادات و دیگری در معاملات اعلم باشد، احتیاط واجب تبعیض در تقلید است و هم چنین است هرگاه یکی از آن دو مجتهد اعلم باشد در بعض عبادات مثلاً و دیگری در بعض دیگر.

به عنوان نمونه اگر یکی از دو مجتهد در مسائل نماز و دیگری در مسائل حج اعلم است، احتیاط واجب آن است که در باب نماز از مجتهد نخست و در باب حج از مجتهد دیگر تقلید کند.

ب) في صورة تساوی المجتهدين يتخير بين تقلید أيهما شاء كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة و استحباب التلث في التسيحات الأربع و فتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التلث و الثاني في استحباب الجلسة.^۲

هرگاه دو مجتهد در همه جهت با یکدیگر مساوی باشند، عامی مخیر است ما بین تقلید هر کدام که خواسته باشد و جایز است نیز که حتی در احکام عمل واحد تبعیض در تقلید داشته باشد. به عنوان نمونه اینکه فتوای یکی از آن دو مجتهد مثلاً وجوب جلسه استراحت - نشستن پس از سجده دوم - و استحباب سه مرتبه گفتن تسیحات اربعه باشد و فتوای دیگری به عکس، جایز است که عامی در استحباب تثلث از مجتهد اول تقلید کند و در استحباب جلسه استراحت از مجتهد دوم تقلید نماید.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶، م ۴۷.

۲. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۴، م ۶۵.

اشکال محقق خوئی رحمته الله و پاسخ آن

ایشان می‌فرمایند: تبعیض در این مسأله - جلسه استراحت و تسبیحات اربعه - صحیح نیست چرا که اگر چنین نمازی به دو مجتهد عرضه شود هر دو به بطلان آن حکم خواهند کرد چرا که یکی بر جلسه استراحت اشکال دارد و دیگری بر تسبیحات اربعه و در واقع عمل مذکور با نظر هر دو مجتهد مخالفت دارد.^۱

لکن باید گفت اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که حکم به بطلان چنین نمازی وجود ندارد چون بواسطه تمسک به حدیث لَأْتَعَادُ^۲، نماز مذکور صحیح شمرده می‌شود.

از طرفی نیز چون عامی در مسأله تقلید نموده است و در آن تبعیض در تقلید داشته، در واقع نماز را با استناد به فتوای مجتهد و حجت شرعی اتیان نموده لذا معذور می‌باشد و نمازش صحیح خواهد بود. نیز باید گفت: در نمازی که اتیان نموده ترک یا اضافه شدن رکن وجود ندارد و از روی عمد و بدون دلیل تسبیحاتش را یک مرتبه نگفته و نیز جلسه استراحت را ترک نکرده، لذا نمازش صحیح است.

در نمونه دیگری راجع به مسائل حج می‌توان گفت: اگر عامی تبعیض در تقلید داشته باشد و عملش طبق نظر همه مجتهدان باطل شمرده نشود، اشکالی ندارد و البته اگر برخی باطل و برخی صحیح بدانند نیز اشکالی ندارد ولی اگر همه باطل بدانند، حجش صحیح نیست.

توضیح اینکه حج دارای دو رکن است. نخست وقوف به عرفات و

۱. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۹۱، ح ۵، باب ۲۹، ابواب القراءة فی الصلاة، صحیحه زراره.

دیگر وقوف به مشعر الحرام. شارع نیز برای هر دو وقوف، وقوفی اضطراری جعل کرده است به نحوی که برای وقوف به مشعر دو وقوف اضطراری - یکی قبل و دیگر پس از آن - قرار داده است. البته در نص آمده است که اگر کسی وقوف اضطراری را درک کند، صحیح است^۱ و برخی فقهاء نیز به آن فتوا داده‌اند و برخی دیگر آنرا کافی نمی‌دانند.

بنابراین اگر کسی وقوف اضطراری در مشعر را درک کند - یعنی وقوف هنگام طلوع فجر تا زوال خورشید - ولی به عرفات نرسد طبق نظر برخی فقهاء اشکالی ندارد و حجّش صحیح است و طبق فتوای بعضی دیگر اشکال دارد.

از طرفی فتوای برخی آن است که غسل مستحبی کفایت از وضو نمی‌کند و برخی دیگر قائل به اکتفای آن هستند.

حال اگر عامی در باب حجّ تبعیض در تقلید داشته باشد به نحوی که در وقوف خویش از مجتهدی تقلید کند که وقوف اضطراری را کافی می‌داند و در طواف و نماز خود از مجتهدی تقلید کند که غسل مستحبی را کافی از وضو می‌داند، اگر طبق نظر همه مجتهدان باطل شمرده نشود، اشکالی ندارد و البته اگر برخی باطل و برخی صحیح بدانند نیز اشکالی ندارد ولی اگر همه باطل بدانند، حجّش صحیح نیست چرا که در مقام - یعنی باب حجّ - نصّی - مانند باب صلاة و حدیث لا تعاد - وجود ندارد.

اگر عامی نسبت به دو عملی که لازمه یکدیگرند، تبعیض در تقلید داشته باشد جایز است. به عنوان نمونه در قصر نماز و لزوم افطار صوم، غالباً ملازمه وجود دارد به نحوی که افطار در مواردی جایز است

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۳۵، ح ۱، باب ۲۲، ابواب الوقوف بالمشعر، صحیحه معاویة بن عمار.

که نماز قصر باشد.

حال اگر دو مجتهد باشند که یکی در باب نماز مسافر به وجوب قصر فتوا بدهد و مجتهد دیگر نماز را تمام و روزه را نیز واجب بشمارد، اگر عامی تبعیض در تقلید داشته باشد به نحوی که نماز خود را قصر بخواند و روزه را اتیان کند، اشکالی ندارد.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: عمل مذکور صحیح نیست چرا که علم اجمالی در ملازمه بین قصر نماز و افطار روزه وجود دارد لذا مانع از تبعیض در تقلید است.

اشکال مذکور در فرض وجود علم اجمالی وارد است لکن در فرض عدم آن - که معمولاً عامی چنین علمی ندارد - دلیلی بر بطلان نماز یا اتیان روزه وجود ندارد.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که تبعیض در تقلید از دو یا چند مجتهدی که به نظر عامی مساوی باشند جایز است چه اینکه تبعیض در دو باب مختلف یا یک باب و حتی در عمل واحد باشد - و البته تبعیض در عمل واحد در مواردی که از جانب همه فقهاء حکم به بطلانش صادر نشود - جایز است.

فرع بیست و یکم

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلّم ثمّ وجد أعلّم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلّم و إن قال الأوّل بعدم جوازه.^۱ هرگاه از مجتهدی تقلید کند که عدول - حتّی به اعلّم - را حرام می‌دانست و سپس مجتهدی را یافت که اعلّم از مجتهد او است، در این صورت احوط - احتیاط واجب - عدول به آن اعلّم است هر چند مجتهد اوّل - عدول را - جایز نداند.

محقق یزدی قدس سره قبلاً در مسأله تقلید از اعلّم نیز فرمودند: بنابر احتیاط واجب تقلید از اعلّم لازم است و در این مسأله نیز همان مطلب را تکرار می‌کنند که طبق مبنای خودشان صحیح نیست. توضیح اینکه در دوران حجّیت بین تعیین و تخییر آنچه مقدّم و اخذ می‌شود همان تعیین است و در ما نحن فیه تقلید از اعلّم متعیّن می‌شود. لذا در فرض مسأله احتیاط واجب اخذ و تقلید از همان مجتهد اعلّم نخست می‌باشد چرا که فتوای او در ابتدا برایش حجّت بوده و فتوای غیر حجّیتی ندارد و لذا چون فتوای اعلّم نخست بر عدم جواز عدول بوده، پس نمی‌تواند به دیگری عدول کند. بنابراین احتیاط واجب در تقلید از همان مجتهد اعلّم نخست می‌باشد. طبق مبنایی که ما اخذ کردیم و معتقد شدیم که تقلید از اعلّم متعیّن است و فتوای غیر در کنار او حجّیت ندارد، باید از اعلّم تقلید کند. لذا اگر مقلّد بعداً تشخیص داد که مثلاً عمرو اعلّم است، تقلید از همو متعیّن می‌باشد و اصلاً فتوای زید حجّیت ندارد.

بنابراین در بحث عدول با نظر محقق یزدی قدس سره موافقیم، لکن اشکال آن است که طبق مبنای خودشان مطلب تمام نیست.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲، م ۳۴.

فروع بیست و دوم

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إِذَا قَلَّدَ شَخْصاً بِتَخْيِيلٍ أَنَّهُ زَيْدٌ فَإِنَّ عَمراً فَإِنَّ كَانَا مُتَسَاوِيَيْنِ فِي الْفَضِيلَةِ وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ وَجْهَ التَّقْيِيدِ صَحِّحاً وَ إِلَّا فَمُشْكَلٌ^۱.

هرگاه از مجتهدی به خیال آنکه زید است تقلید نمود ولی بعداً معلوم شد که او عمرو است، پس اگر هر دو در فضیلت متساویند و تقلید او هم بر وجه تقیید نبوده، تقلیدش صحیح است و در غیر این صورت اشکال دارد.

فقهاء شبیه این مسأله را در فروع دیگری هم ذکر می‌کنند. به عنوان نمونه اگر زید را عادل می‌داند و به خیال آنکه او امام است در جماعتش به او اقتدا کرد ولی بعداً معلوم شد که عمرو امام بوده، جماعتش در صورتی که عمرو را هم عادل بداند و نمازش را به تقیید امامت زید اقامه نکرده باشد، صحیح است ولی اگر عمرو را عادل نداند یا تقیید به امامت زید داشته باشد، جماعتش اشکال دارد.

نمونه دیگر در باب قضاوت است به نحوی که اگر به خیال اینکه قاضی زید است، نزد او طرح دعوا نمود ولی بعداً معلوم شد که قاضی عمرو است، حکمش در صورتی که عمرو را نیز مجتهد بداند یا تقییدی به قضاوت زید نداشته باشد نافذ است و در غیر این صورت خیر.

نمونه دیگر در باب شهادت است به گونه‌ای که اگر در ادعای خود مبنی بر اینکه از زید متوقی طلبی دارد که برای اثباتش نیاز به شهود است، چنانچه ولی میت دو شاهد معین را درخواست کرد و آنان شهادت دادند ولی بعداً معلوم شد که دو شاهد، غیر از آنهایی‌اند که او

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲، م ۳۵.

طلب کرده بود، در اینجا اگر دو شاهد دیگر را عادل بداند یا تقیّدی به دو شاهد مورد نظر خود نداشته باشد، شهادتشان نافذ است و در این صورت بدهی میت به مدّعی اثبات می‌شود و در غیر این صورت خیر. بنابراین مسأله مذکور سیّال است و منحصر به باب تقلید نمی‌باشد. نظر محقق یزدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آن است که اگر از مجتهدی به خیال آنکه زید است تقلید نمود ولی بعداً معلوم شد که او عمرو است، پس اگر هر دو در فضیلت مساویند و تقلید او هم بر وجه تقیید نبوده، تقلیدش صحیح است و در غیر این صورت اشکال دارد.

چون اگر یکی اعلم و دیگری غیر اعلم باشد، اصلاً تقلیدش مجزی نیست و البته در فروع دیگر مثل امام جماعت یا قضاوت یا شهود همین حکم جاری است به نحوی که اگر دیگری را - مثلاً عمرو را - عادل نداند، جماعتش یا شهادتش باطل است و نافذ نیست یا اگر دیگری را - مثلاً عمرو را - مجتهد نداند، قضاوتش نافذ نیست. لذا در قسمت نخست کلام محقق یزدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اشکالی نیست لکن اشکال در قسمت دوم کلام ایشان است که تقیّد بر تقلید از یک مجتهد خاص را معتبر دانسته‌اند چرا که می‌گوییم تقیّد در اینجا مفهومی ندارد و جاری نیست چون اصولاً اطلاق و تقیید در باب مفاهیم جریان دارند و ما نحن فیه یعنی باب تقلید یا نماز جماعت یا قضاوت یا شهادت می‌باشد که جزء افعال مکلفین است و جزئی خارجی محسوب می‌شوند و قابلیت تقیید یا اطلاق ندارند.

بنابراین می‌گوییم اگر به خیال آنکه زید مجتهد است از او تقلید کرد ولی بعداً معلوم شد که از عمرو تقلید کرده، تقلیدش در صورتی که عمرو را نیز مجتهد بداند صحیح است و تقیّد به شخص خاص در اینجا دخالتی ندارد.

فرع بیست و سوم: راه‌های بدست آوردن فتوای مجتهد

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: فتویٰ المجتهد يعلم بأحد أمور؛ الأول: أن يسمع منه شفاهاً. الثاني: أن يخبر بها عدلان. الثالث: إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً. الرابع: الوجدان في رسالته ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط.^۱

فتوای مجتهد به یکی از چند امر دانسته می‌شود. نخست: به شنیدن از زبان او. دوم: به خبر دادن دو عادل. سوم: به خبر یک عادل بلکه کفایت می‌کند خبر شخص موثق که قول او موجب اطمینان باشد و اگر چه عادل نباشد. چهارم: یافتن در رساله او و باید مأمون از غلط باشد.

فتوای مجتهد به وسیله یکی از راه‌های زیر بدست می‌آید.

(۱) شنیدن فتویٰ از مجتهد

نخستین روش برای رسیدن به فتوای مجتهد آن است که مقلد فتوا را از شخص مجتهد بشنود به شرطی که سخن او صراحت در فتوا یا ظاهر در آن باشد تا دارای حجیت گردد.

(۲) خبر دادن دو مرد عادل

دومین روش برای رسیدن به فتوای مجتهد آن است که دو مرد عادل به فتوای مجتهد خبر بدهند.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۳، م ۳۶.

۳) خبر دادنِ یک مرد عادل یا یک راستگوی مورد اطمینان

سومین روش برای بدست آوردن فتوای مجتهد آن است که یک مرد عادل یا شخص مورد وثوق و راستگویی که از گفتار یا نوشتارش بر اینکه فتوای مجتهد چیست، اطمینان حاصل شود.

توضیح اینکه در موضوع اخبار، لازم نیست که مخبر - دو مرد عادل یا یک مرد عادل یا انسان راستگویی - واقعه را درک کرده باشد و فتوا را مستقیماً از مجتهد شنیده باشد. لذا از این باب داخل در حجیت بیّنه نمی‌باشد بلکه از موارد حجیت خبر واحد است. چرا که طبق مبنای ما شارع آنرا به عنوان طریق برای رسیدن به حکم شرعی - نه موضوعات - قرار داده است تا در احکام الهی خللی صورت نگیرد و از بین نروند چنانچه در توقیع شریف آمده است؛ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمَرَاغِيِّ قَالَ: وَرَدَ عَلَيَّ الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ وَ ذَكَرَ تَوْقِيعاً شَرِيفاً يَقُولُ فِيهِ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُويهِ عَنَّا ثِقَاتَنَا قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّا نَفَاوِضُهُمْ سِرّاً وَ نَحْمَلُهُمْ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ.^۱ احمد بن ابراهيم مراغي می‌گوید: نسخه‌ای از لعن ابن هلال به قاسم بن علاء رسید که امام عسکری (علیه السلام) در آن به کاردار عراقی خود نوشته بودند: هرگز بهانه‌ای برای دوستان ما باقی نمی‌ماند که در مورد اطلاعی که اشخاص مورد اعتماد از جانب ما به آنها می‌دهند، شک کنند.

قابل ذکر است که روش مذکور طریقی عقلائی و مورد امضای شارع است.

بنابراین حجّت برای مجتهد همان خبر ثقه‌ای - مثل زراره یا محمد بن مسلم و... - است که از امام (علیه السلام) نقل می‌کند و خبر واحد برای

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۹، ح ۴۰، باب ۱۱، ابواب صفات القاضي.

مقلد نیز خبر یک یا دو مرد عادل یا حتی انسان راستگویی است که احکام شرعی را طبق نظر مجتهد بیان می‌کند. محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در فرمایش خود معتقدند: در بدست آوردن فتوای مجتهد حتی خبر انسان راستگویی که سخنش اطمینان‌آور است، کفایت می‌کند هر چند او فاسق باشد و این همان مبنای ما در حجیت خبر واحد می‌باشد.

از طرفی نیز قید اطمینان‌آور بودن در مورد خبر ثقه به عنوان قیدی توضیحی محسوب می‌شود. یعنی آنچه مورد اطمینان است همان خبر ثقه می‌باشد. نیز می‌توان اطمینان‌آور بودن را به عنوان قیدی احترازی دانست، البته اگر مراد از آن، اطمینان نوعی - نه شخصی - باشد چرا که معمولاً به وسیله خبر ثقه اطمینان حاصل می‌شود و دلیلی مثل سیره، عقلاء هم بر اینکه مراد از آن، اطمینان شخصی باشد وجود ندارد و لذا این معنا خالی از وجه است.

توضیح اینکه شارع، خبر ثقه با هو ثقه^۲ را به عنوان طریق برای حکم شرعی جعل کرده است و هیچ قیدی را در آن اخذ نکرده و البته دلیل و شاهد بر این ادعا تمسک به آن در احتجاجات و اعتذارات است، به نحوی که سیره عقلاء در پذیرش دلیل یا معذور دانستن چنین کسی - یعنی کسی که به یک خبر از روی اینکه گوینده‌اش را ثقه دانسته عمل کرده و به خبر دیگر از روی اینکه گوینده‌اش را ثقه نمی‌دانسته ترتیب اثر نداده - جاری است و منوط به اطمینان نمی‌باشد.

۴) یافتن در رساله عملیه

روش چهارم برای بدست آوردن فتوای مجتهد آن است که فتوای او را در نوشتاری از مجتهد و رساله عملیه او - به شرطی که خالی از اشتباه باشد - بیابد، لذا چنانچه در رساله عملیه مجتهدی خط و امضای

مجتهد را مبنی بر اینکه إن شاء الله عمل به آن مُجزی و مبرء ذمه است ببیند، کفایت می‌کند و البته حجّیت این روش از باب حجّیت ظواهر است چرا که حجّیت آن علاوه بر گفتار، شامل نوشتار نیز می‌شود.

فروع بیست و چهارم: تقلید از غیر اعلم

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا قلّد من ليس له أهلية الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول و حال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل الغير المقلّد و كذا إذا قلّد غير الأعلم و جب على الأحوط العدول إلى الأعلم و إذا قلّد الأعلم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلم و جب العدول إلى الثاني على الأحوط.^۱

هرگاه از کسی که اهلیت و شایستگی برای فتوی را نداشت تقلید کرد و پس از آن ملتفت شد، عدول کردن بر او واجب است و حال اعمال سابقه او حال عمل جاهل غیر مقلّد است. و همچنین هرگاه از غیر اعلم تقلید کرد احتیاط واجب آنست که به اعلم عدول کند. و هرگاه از اعلم تقلید کرد و سپس کسی دیگر اعلم گردید، عدول به دومی بنابر احوط، واجب است.

این مسأله از سه بخش زیر تشکیل شده است:

الف) تقلید از غیر مجتهد

هرگاه از کسی که شایستگی ندارد، تقلید کند و سپس متوجه شود، لازم است که برگردد و از مجتهد جامع شرایط تقلید نماید و حکم اعمال گذشته‌اش مانند عمل شخص جاهلی است که اصلاً تقلید نداشته است.

دلیل حکم مذکور آن است که در فرض مسأله استناد مقلّد به نظر کسی است که فتوایش خالی از حجّیت می‌باشد. لذا چیزی که

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۳، م ۳۷.

مصحح برای اعمالش باشد و مجزی محسوب شود، در دست ندارد لکن اگر عملش از حُسن اتفاق مطابق با فتوای مجتهد باشد فبها و مجزی است و در غیر این صورت باید آنها را تدارک نماید.

ب) تقلید از غیر اعلم

اگر از مجتهدی غیر اعلم تقلید نموده، بنا بر احتیاط واجب باید به اعلم رجوع نماید.

بنابر مبنای محقق یزدی قده حکم مسأله صحیح است و طبیعتاً در مواردی جاری است که مقلد می‌داند نظرات دو مجتهد - اعلم و غیر اعلم - متفاوت است.

چنانچه مقلد با استناد به فتوای اعلم از غیر اعلم تقلید نماید اشکالی ندارد و اعمالش هر چند مطابق با نظر اعلم نباشد صحیح و مجزی است چرا که در واقع از اعلم تقلید نموده است و فتوای غیر اعلم بواسطه نظر اعلم در حق مقلد حجیت یافته است.

ج) تقلید از اعلم ماضی

چنانچه از مجتهدی تقلید نمود که اعلم بوده و پس از مدتی مجتهد دیگری اعلم گردید، بنابر احتیاط واجب باید به او عدول نماید.

اشکال

باید گفت: این فرع طبق مبنای محقق یزدی قده صحیح نیست چرا که ایشان معتقدند تقلید از اعلم بنابر احتیاط واجب لازم است. لذا در فرض مسأله، تقلید از اعلم قبلی در حق مقلد حجیت یافته است و در صورت وجود شک در سقوط حجیت فتوای او یا اثبات حجیت فتوای مجتهد اعلم لاحق، استصحاب بقای حجیت فتوای اعلم سابق و عدم حجیت فتوای اعلم لاحق جاری می‌شود. لکن طبق مبنای ما - که

معتقد شدیم با وجود مجتهدِ اعلم فتوای غیر فاقدِ حجّیت است. -
واجب است که در فرض مسأله به اعلمِ لاحق عدول نماید و البته مراد
از اعلم همان متلبّس به اعلمیت است نه کسی که قبلاً اعلم بود.

فرع بیست و پنجم: تقلید در احتمال علمیت چند مجتهد

محقق یزدی قدس سره می فرماید: **إِنْ كَانَ الْأَعْلَمُ مَنْحَصراً فِي شَخْصَيْنِ وَ لَمْ يُمْكِنِ التَّعْيِينَ فَإِنَّ أَمْكَنَ الْإِحْتِيَاظَ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ فَهُوَ الْأَحْوَطُ وَ إِلَّا كَانَ مَخِيراً بَيْنَهُمَا.**^۱

چنانچه مجتهد اعلم منحصر در دو نفر - یا بیشتر و حتی پنج نفر - باشد به نحوی که امکان تشخیص و تعیین اعلم امکان نداشته باشد، بنا بر احتیاط واجب وظیفه مقلد در صورت امکان، احتیاط است و در غیر این صورت او دارای اختیار می باشد و می تواند از هر کدام که بخواهد تقلید نماید.

بنابراین دو فرض زیر در مسأله وجود دارد:

(۱) امکان احتیاط

امکان احتیاط بر دو وجه زیر قابل تصور است.

الف) اینکه هر دو مجتهد در یک مسأله قائل به تکلیفاند ولی در متعلق آن اختلاف دارند. لذا مقلد می تواند به احوط دو فتوا عمل کند. به عنوان نمونه اگر در مسأله وجوب نماز، فتوای یکی از دو اعلم بر شکسته بودن نماز ولی فتوای دیگری بر کامل و تمام بودن نماز باشد، مقلد می تواند احتیاط کند و هر دو تکلیف را اتیان نماید و دو نماز بجای آورد به نحوی که یکی شکسته و دیگر کامل باشد.

نمونه دیگر اگر در مسأله وجوب کفاره، فتوای یکی از دو اعلم بر صیام شهرین باشد ولی فتوای دیگری بر صیام شهرین یا اطعام شصت فقیر - ستین مسکین - باشد، مقلد می تواند احتیاط کند و اخذ به صیام

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۳، م ۳۸.

شهرین نماید.

نمونه دیگر اینکه اگر در مسأله قضای رمی جمرات برای حاجی، فتوای یکی از دو اعلم بر قضای آن پس از غروب همان روز باشد و فتوای دیگری بر قضای آن در روز بعد باشد، مقلد می‌تواند احتیاط کند و بین دو فتوا جمع نماید به نحوی که هم پس از غروب رمی کند و هم اینکه فردایش رمی را قضاء نماید.

ب) اینکه فتوای یکی از دو مجتهد بر تکلیف ولی فتوای دیگری بر عدم تکلیف باشد، عمل به احتیاط بر مقلد امکان پذیر است. به عنوان نمونه اگر یکی از دو مجتهد فتوا به وجوب عمل و دیگری فتوا به استحباب آن بدهد، مقلد می‌تواند احتیاط کند و آنرا اتیان نماید. نیز در حرمت عمل و کراهت آن احتیاط بر ترک عمل است.

۲) عدم امکان احتیاط

چنانچه امکان احتیاط وجود نداشته باشد و به اصطلاح از موارد دوران امر بین محذورین محسوب شود، مقلد دارای اختیار است و می‌تواند از هر کدام از دو یا چند مجتهد - محتمل‌الاعلمیه - که بخواهد تقلید نماید.

دلیل بر این حکم - تخییر - آن است که در فرض مسأله امکان امتثال قطعی و تفصیلی منتفی است ولی امکان امتثال احتمالی و اجمالی باقی است، لذا امتثال همان اجمالی برای مقلد کفایت می‌کند و مجزی است.

ناگفته نماند - چنانچه قبلاً گذشت - تخییر در اینجا از موارد تخییر ابتدایی و در مسأله اصولی است. چرا که هر چند فرض ما از مسائل فقهی می‌باشد، لکن آنچه ملاک است اخذ به حجیت می‌باشد و

البته در فرضِ مسأله از آنجایی که می‌دانیم بنای شارع بر شریعتی سهله و سمحه است و عمل به احتیاط موجب خروج و فرار مردم از دین می‌گردد - که مورد پذیرش شارع نیست - لذا مقلد اختیار دارد که از هر کدام از دو یا چند مجتهدی که احتمال اعلییت دارند، تقلید نماید و نیازی به احتیاط در اقوال آنان نیست.

فروع بیست و ششم

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إِذَا شَكَّ فِي مَوْتِ الْمُجْتَهِدِ أَوْ فِي تَبَدُّلِ رَأْيِهِ أَوْ عَرُوضِ مَا يَوْجِبُ عَدَمَ جَوَازِ تَقْلِيدِهِ يَجُوزُ لَهُ الْبَقَاءُ إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ الْحَالُ.^۱

چنانچه مقلد در مرگ یا تبدل فتوا یا پیشامدی که موجب عدم جواز تقلید از مجتهدی شود - مثل زوال عقل یا زوال عدالت یا زوال اجتهاد - شک نماید، باقی ماندن بر تقلید از آن مجتهد تا زمانی که برایش حقیقت امر آشکار شود جایز است.

دلیل بر حکم مذکور تمسک به اصل استصحاب می‌باشد چرا که اگر مقلد نسبت به حیات یا عدم تبدل رأی یا عدم زوال اجتهاد در مورد یک مجتهد یقین داشته باشد و سپس در موارد مذکور شک نماید، بقای آنها را استصحاب می‌کند و در نتیجه بر تقلید خویش باقی می‌ماند. لکن عمل به اصل مذکور منوط به آن است که مقلد، استصحاب را بشناسد و بتواند آنرا به کار گیرد، لذا در غیر این صورت نمی‌تواند طبق فتوای همان مجتهد بر تقلید خود باقی باشد چرا که مستلزم دور خواهد بود.

ناگفته نماند که اگر مقلد از گروهی علماء و اهل خبره راجع به این مسأله پرس‌وجو نمود و آنها به او خبر بدهند که بر تقلیدش باقی باشد، کفایت می‌کند چرا که از این طریق علم پیدا کرده، لذا حجّت در حَقّش تحقق یافته است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۴، م ۳۹.

فرع بیست و هفتم: علم به عدم تقلید در عبادات و معاملات

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان و لم يعلم مقداره فإن علم بكيفيتها و موافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو و إلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط و إن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن.^۱

هرگاه علم حاصل کرد به آنکه مدتی از زمان در عبادت خود بدون تقلید بوده و لکن نمی‌داند مقدار آن مدّت را، پس اگر بداند کیفیت و موافقت آن را با واقع یا با فتوای مجتهدی که تکلیفش رجوع به او است، پس صحیح است و در غیر این صورت، قضا کند آن مقداری را که علم حاصل کند به برائت ذمه خود بنابر احوط و اگر چه بعید نیست جوازِ اکتفاء به قدر متیقن.

اگر مکلف متوجه شود که عباداتش - و به نظر ما معاملاتش - برای مدتی غیر معلوم بدون تقلید انجام می‌شده است، دو صورت زیر متصور است.

الف) علم به کیفیت عمل

در صورتی که علم به کیفیت عمل - صورت عمل - داشته باشد و نیز بداند که عملش موافق با واقع یا موافق با فتوای مجتهد کنونی بوده که باید از او تقلید کند، اعمالش صحیح و مجزی است. در صورت مذکور از هر طریقی که برای مقلّد علم حاصل شود و نیز بر فرض تمشی قصد قربت، عملش صحیح محسوب می‌شود چرا که

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۴، م ۴۰.

تقلید از شرایط صحت عمل شمرده نمی‌شود بلکه طریقی برای احراز امتثال تکلیف است.

قابل ذکر است که در مورد عبادتی مثل نماز معتقدیم اگر او غافل بوده و خلل موجود در آن راجع به موارد پنج‌گانه حدیث «لَا تُعَاد»^۱ - یعنی وقت، قبله، طهارت، رکوع و سجود - نباشد، نیازی به قضاء نخواهد بود و چنانچه غافل نبوده لازم به قضاء است و به عبارت دیگر حدیث لَا تُعَاد صرفاً در فرضِ غفلت جاری است.

لذا اگر کسی به جهت امر مهمّ دنیوی - مثل حفاظت از اموال یا جان - یا امری اخروی - مثل اطاعت فرمان والدین - خللی در غیر ارکان نمازش ایجاد شود، نیازی به قضاء ندارد. چرا که دلیل «لَا تُعَاد» در اینجا مصحح آن خواهد بود، ولی در صورتی که احتمال - هر چند ضعیف - بدهد که شاید چیزی واجب باشد ولی اتیانش نکرد و بعداً مشخص شد که باید آنرا انجام می‌داده، حدیث «لَا تُعَاد» نمی‌تواند مصححی بر آن باشد، چرا که این حدیث صرفاً شامل حالت غفلت در حین عمل - نه غیر آن - می‌شود.

ب) عدم علم به کیفیت عمل

در صورتی که علم به کیفیت عمل - صورت عمل - نداشته باشد و نیز نداند که عملش موافق با واقع یا موافق با فتوای مجتهد کنونی بوده که باید از او تقلید کند، بنا بر احتیاط مستحب بر او لازم است - به اندازه‌ای که علم به براءت ذمه برایش حاصل شود - عبادات و معاملات خود را قضا کند (یعنی حداکثر احتمالات را اتیان کند). هر چند بعید

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۷۱، ح ۸، باب ۳، ابواب الوضوء، صحیحه زراره.

نیست که بگوییم به قدر متیقن (یعنی به اندازه حداقل احتمالات) در قضای آنها اکتفاء کند.

چنانچه مرجع تقلید سابق - حین عمل - قائل به فساد عمل باشد ولی مرجع تقلید کنونی قائل به صحت عمل گردد، اعمالش صحیح خواهد بود چرا که او تقلیدی از مرجع سابق نداشته است.

در فرضی که صورت و کیفیت عمل در نظر مقلد محفوظ نباشد، معتقدیم از آنجایی که حکم به قضای اعمال نیاز به امر جدید دارد که در اینجا مفقود است، لذا بر مقلد لازم نیست آنها را قضا نماید چرا که طبق قاعده «إِقْضِ مَا فَاتَ كَمَا فَاتَ»^۱ که موضوعش عمل فوت شده می‌باشد، از آنجایی که این موضوع برای مقلد احراز نشده است لذا نمی‌توان قائل به وجوب قضاء در فرض مسأله گردید. بنابراین اعمالش در اینجا محکوم به صحت است.

به عنوان نمونه اگر در خسوف یا کسوف جزئی، نماز آیات از مقلدی به جهت عدم اطلاعش فوت شود نیازی به قضاء ندارد چرا که امر جدید برای قضای آن وارد نشده و البته این مسأله بر خلاف خسوف یا کسوف کلی است چرا که اگر نماز آیات از کسی فوت شود باز هم نیاز به قضاء دارد چون امر جدید برای قضای آن وجود دارد.

قضاء در مواردی لازم است که فوت عمل به نحو وجدانی - مثل جایی که علم به عدم اتیان تکلیف دارد - یا طریق معتبر فعلی - مثل فتوای مجتهد به لزوم قضاء - احراز شود و در غیر این صورت نیازی به قضاء وجود ندارد.

بنابراین در فرض عدم تقلید، چنانچه می‌داند به ارکان عمل خللی

۱. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۶۸، باب ۶، ابواب قضاء الصلوات.

ایجاد نشده یا جزء مستثنیات حدیث «لَا تُعَاد» نمی‌باشد، هر چند از روی فراموشی یا غفلت جزء یا شرطی از او فوت شده باشد، نیازی به اعاده یا قضاء نخواهد بود.

قابل ذکر است که حدیث «لَا تُعَاد» در موارد نسیان یا غفلت جاری بوده و البته جاهل - قاصر یا مقصر - نیز در صورتی که حین عمل احتمال لزوم جزء یا شرطی را ندهد، می‌تواند به عنوان غافل شمرده شود و بنابراین عملش صحیح بوده و نیازی به قضاء ندارد.

دیدگاه محقق نائینی رحمته الله و نقد آن

ایشان معتقدند حدیث «لَا تُعَاد» صرفاً شامل ناسی و فراموش‌کار می‌شود چرا که قابلیت انبعاث برای اتیان امر در او وجود ندارد.^۱ لذا شخص جاهل از شمول این حدیث خارج است، چرا که شارع موضوع را به نحوی مطلق جعل کرده و منوط به علم یا جهل مکلف نکرده است. به عنوان نمونه حدیث «لَا تُعَاد» شامل نمازگزاری که جاهل به جزء یا شرط نماز باشد، نخواهد بود، چرا که امر به نماز با تمام اجزاء و شرایطش به نحو مطلق برای مکلف واجب شده است و منوط به جهل یا علم او نیست ولی در مورد ناسی چنین نیست چرا که قابلیت انبعاث برای او مفقود است.

باید گفت: دیدگاه ایشان قابل پذیرش نیست چرا که ملاک عدم انبعاث علاوه بر ناسی شامل غافل و جاهل - قاصر و مقصر - نیز می‌شود چرا که آنان نیز در حین غفلت یا جهل، هیچ قابلیت برای انبعاث در انجام امر ندارند. هر چند جاهل مقصر استحقاق عقوبت دارد لکن در

۱. کتاب الصلاة (محقق الآملی)، ج ۳، ص ۵.

اینجا دو مطلب وجود دارد؛ نخست وجوب قضاء که از او ساقط است و دیگر استحقاق عقوبت که بر او - جاهل مقصر - ثابت است.

ناگفته نماند حدیث «لَا تُعَاد» در مورد کسی که احتمال وجود جزء یا شرطی در عمل را بدهد ولی آنرا ترک کند، نمی‌شود چرا که صرف احتمال وجود تکلیف، موجب تنجز آن می‌گردد.

نیز باید گفت: حدیث «لَا تُعَاد» شامل غافلی که راهی برای معرفت و شناخت جمیع اجزاء و شرایط فعل نداشته و آنرا اتیان کرده ولی گمان به صحت عملش داشته و نیز آنچه هم ترک کرده غیر از مستثنیات حدیث بوده نیز می‌شود.

از طرفی نیز مفاد حدیث «لَا تُعَاد» تکلیف نفسی نیست بلکه ارشاد به این مطلب است که همین نماز ناقص به جای تکلیف واقعی کفایت می‌کند و شارع گاهی نماز ناقص را به جای نماز کامل پذیرفته است.

از جهت دیگر حدیث «لَا تُعَاد» در مورد جاهل مقصری که احتمال می‌دهد جزئی از فعل، ناقص باشد جاری نمی‌شود چرا در غیر این صورت باید برخی خطابات شارع را بر فرد نادر حمل کنیم.

به عنوان نمونه امر شارع در اینکه گفته «مَنْ تَكَلَّمَ فِي صَلَاتِهِ مَتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ»^۱ بر عالم متعمد حمل می‌شود و نمی‌توان گفت مراد از آن شامل جاهلی که تکلم عمدی کند هم بشود، چرا که امر به نماز به نحو مطلق جعل شده و جهل مکلف در آن دخیل نیست.

۱. وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۲۷۱، ح ۲، باب ۲۵، ابواب قواطع الصلاة، مرسله شیخ صدوق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

حکم عبادات بدون تقلید

اجمال مسأله در مورد جاهلی که مدتی را بدون تقلید عبادت کرده به بیان زیر است:

(۱) در فرض علم به کیفیت عمل

اگر کیفیت و صورت عمل در نزدش محفوظ است و مطابق با فتوای مجتهد فعلی است، فبها و إلا باید اعاده یا قضاء نماید.

(۲) در فرض عدم علم به کیفیت عمل

اگر کیفیت و صورت عمل در نزدش محفوظ نیست، دو حالت زیر برایش متصور است.

الف) اگر می‌داند که جزء یا شرط رکنی در عبادت یا مستثنیات حدیث «لَا تُعَاد» را ترک کرده، لازم است اعاده یا قضاء کند.

ب) اگر نمی‌داند که جزء یا شرط رکنی در عبادت یا مستثنیات حدیث «لَا تُعَاد» را ترک کرده، لازم نیست اعاده یا قضاء کند.

ناگفته نماند در صورتی قضاء لازم است که مکلف فوت عمل را احراز نماید و این حالت - احراز فوت - برای کسی که صورت و کیفیت عمل در نزدش محفوظ نیست، مفقود خواهد بود لذا نیازی به قضاء ندارد.

یادآور می‌شود که در فرض مذکور نمی‌توان به وسیله اصل استصحاب اثبات نمود که عملش صحیح نیست، چرا که در صورت جریان اصل استصحاب، احراز فوت به عنوان لازمه عقلی این اصل محسوب می‌شود که همان اصل مثبت است، لذا اعتباری ندارد.

حکم معاملات بدون تقلید

در مورد معاملاتی - در مقابل عبادات - که مکلف آنها را بدون تقلید انجام داده است نیز دو صورت زیر متصور است.

الف) در فرض علم به کیفیت عمل

در فرض محفوظ بودن صورت معامله، چنانچه آن معامله مطابق با فتوای مجتهد فعلی باشد فبها و در غیر این صورت باید اعاده کند.

ب) در فرض عدم علم به کیفیت عمل

چنانچه صورت و کیفیت معامله در نزدش محفوظ نباشد، عملش محکوم به فساد است و باید آنرا اعاده نماید چرا که اصل در معاملات - یعنی فساد - در اینجا جاری می شود.

در فرض مسأله اصالة الصحة یا قاعدة فراغ به معنای اینکه اعمال گذشته کسی که تقلید نکرده صحیح باشد، جاری نمی شود چرا که او در حین عمل اذکر بوده و لذا از آنجایی که تقلید نکرده نمی توان حکم به صحت اعمالش نمود.

از طرفی هم قول به عدم قضاء در مواردی که صورت و کیفیت عمل در نزدش محفوظ نیست به جهت عدم احراز فوت عمل است چرا که صرفاً از این جهت دلیل «إقضى ما فات كما فات»^۱ آنرا شامل نمی شود.

ولی اگر صورت و کیفیت عمل در نزدش محفوظ باشد لکن مجتهد حکم به ابطالش نماید و او اعتنا نکند و سپس مجتهدش فوت کند و به دیگری رجوع کند که او عمل را صحیح بداند، نیازی به قضاء

۱. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۶۸، باب ۶، ابواب قضاء الصلوات.

ندارد چرا که مقلد در اینجا اخذ به حجت نموده است. محقق یزدی قدس سره در ادامه مسأله فرمود: احتیاط مستحب در آن است که در قضاء اخذ به حداکثر نماید و بعید نیست که اکتفاء به حداقل کند.

باید گفت: مستند حکم به کفایت حداقل از باب دوران امر بین اقل و اکثر است که در هر دو نوعش - ارتباطی یا استقلالی - اخذ به آن کافی است.

توضیح اینکه همه فقهاء در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به براءت در اکثر و اخذ حداقل می‌باشند، چرا که مکلف نسبت به حداقل علم دارد ولی نسبت به حداکثر مشکوک است، لذا اخذ به حداقل می‌کند و نسبت به حداکثر اصل براءت جاری می‌شود.

به عنوان نمونه اگر شک داشته باشد که آیا قنوت از واجبات نماز [کما علیه الشیخ الصدوق قدس سره] یا از مستحبات [کما علیه المشهور] محسوب می‌شود و به عبارت دیگر شک دارد که مثلاً اجزاء نماز نه جزء است یا ده جزء، باید حداقل را یعنی نه جزء را اتیان کند و نسبت به یک جزء بیشتر، اصل براءت جاری کند.

در دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی نیز نظر مشهور فقهاء آن است که باید اخذ به حداقل و قدر متیقن نمود و نسبت به حداکثر، اصل براءت جاری کرد.

به عنوان نمونه اگر کسی شک دارد که آیا پنج یا ده روزه قضاء بر عهده دارد - که هر کدام امر مستقل جداگانه دارند - می‌تواند به حداقل اکتفاء کند و نسبت به اکثر از آن، اصل براءت جاری نماید.

قابل ذکر است از آنجایی که احتیاط در هر حالی نیکو و پسندیده

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۶، ذیل حدیث ۹۳۲.

است، می‌تواند حداکثر را اتیان کند.

اشکال و پاسخ

برخی گفته‌اند: اصل برائت از اکثر، در مواردی جاری است که تردید و شک از همان ابتدا وجود داشته باشد و دفعة واحده تکلیف بر عهده‌اش بیاید ولی در غیر آن - مانند مسأله ما - نمی‌توان این اصل را جاری دانست، لذا مکلف باید حداکثر را اتیان کند تا برائت از ذمه برایش حاصل گردد. چرا که تکلیف بر ذمه‌اش مستقر شده و شک در اقل و اکثر دارد لذا صرفاً در اخذ به حداکثر ذمه‌اش برداشته می‌شود ولی در اخذ به حداقل، اصل عدم خروج از عهده تکلیف جاری می‌شود. به عنوان نمونه در باب دین و بدهی به دیگران، اگر به دفعات مکرر از کسی قرض بگیرد و سپس شک نماید که چقدر باید به او برگرداند، باید به مقدار حداکثر بدهی‌اش به دیگری اخذ کند و همان را برگرداند تا برائت ذمه برایش حاصل شود. لذا در این فرض اخذ به حداقل کفایت نمی‌کند. نیز در باب قضای روزه و همچنین قضای نماز هم باید به حداکثر اخذ کند تا یقین به برائت ذمه نماید. بنابراین مستند حکم محقق یزدی قدس سره مبنی بر احتیاط در اتیان به حداکثر، بر اساس بیان مذکور می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: اشکال مذکور قابل پذیرش نیست چرا که بر فرض قبول کبرای اشکال - یعنی در فرض اینکه تکلیف در دفعات مکرر بر عهده‌اش آمده لذا باید حداکثر را اتیان کند - اصلاً مسأله ما مربوط به صغرای آن نیست چرا که در این فرض هم اگر او به مجتهد رجوع کند و او به اتیان حداقل فتوا دهد، کفایت می‌کند.

از طرفی هم باید گفت: ما کبرای اشکال را قبول نداریم و معتقدیم در هر دو فرض - چه تکلیف به نحو دفعة واحده یا به نحو

دفعات مکرر بر عهده مکلف بیاید - می‌تواند مقدار اقل را اتیان کند، چرا که نسبت به حداقل یقین دارد ولی نسبت به حداکثر، اصل برائت را جاری می‌کند.

از آنچه گذشت چنین حاصل می‌شود که فتوای محقق یزدی قدس سره در اتیان به حداقل در مسأله و کفایت آن تمام است و احتیاط نیز اشکالی ندارد.

فرع بیست و هشتم: شکّ در تقلید

محقق یزدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌فرماید: إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة.^۱
چنانچه مکلف بداند اعمال گذشته او بر اساس تقلید بوده ولی شک کند در اینکه آیا بر اساس تقلید صحیح بوده یا نه، بنا را بر صحّت تقلید می‌گذارد.

شکّ مکلف در مورد تقلید سابق و گذشته‌اش، شامل موارد سه‌گانه زیر است:

- (۱) شک در شرایط مجتهد؛ اینکه مکلف شک نماید در این مطلب که آیا اصلاً مرجع تقلیدش دارای شرایط اجتهاد و افتاء هست یا نه؟
 - (۲) شک در صحّت طریق تقلید؛ اینکه مکلف شک نماید در این مطلب که آیا آن طریقی که برای انتخاب مرجع تقلید پیموده، صحیح بوده یا نه؟ به عبارت دیگر آیا کسی که او را راهنمایی به تقلید از فلان مرجع نموده اهل خبره و کارشناس در این امر بوده یا نه؟
 - (۳) جمع دو مورد گذشته؛ اینکه مکلف علاوه بر شک در وجود شرایط افتاء مجتهد، در مورد طریق تقلید هم شک داشته باشد.
ناگفته نماند که اگر مکلف در فرض مسأله قاعده اصالة الصحة را جاری نماید به فواید زیر دست پیدا می‌کند.
- الف) اجزاء نسبت به اعمال گذشته.
- ب) صحّت بقاء تقلید از مجتهد سابق و عدم لزوم مراجعه به غیر.
- ج) جواز یا وجوب بقاء بر تقلید از مجتهد سابقی که متوفی شده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۴، م ۴۱

اگر غرض و هدف از جریان اصالة الصحّة در تقلید سابق احراز اجزاء اعمال گذشته باشد، در فرضی این غرض تحقق می‌یابد که قائل به اجزاء باشیم و چنانچه قبلاً گذشت چنین نوعی از اجزاء در دو حالت و صورت زیر مترتب است:

(۱) احراز طریق معتبر در تقلید از همان ابتداء

در صورتی که مکلف بداند تقلید گذشته‌اش از همان ابتداء بر اساس طریقی صحیح - یعنی به دلالت دو یا یک نفر از اهل خبره - بوده است، می‌تواند با جریان اصالة الصحّة، حکم به اجزاء اعمال گذشته خود نماید.

(۲) احراز طریق معتبر در بقاء تقلید

در صورتی که مکلف بداند تقلید گذشته‌اش از همان ابتداء بر اساس طریقی صحیح - یعنی به دلالت دو یا یک نفر از اهل خبره - نبوده است ولی در بقاء و ادامه تقلید احراز کند که تقلید گذشته‌اش صحیح بوده، می‌تواند با جریان اصالة الصحّة حکم به اجزاء اعمال گذشته خود نماید.

بنابراین در دو صورت مذکور ادامه تقلید از همان مجتهد زنده و عدم جواز عدول از او - مخصوصاً اگر اعلم باشد - یا بقاء بر تقلید از همان مجتهد - چنانچه متوفی باشد - صحیح است.

باید گفت: موضوع قاعده اصالة الصحّة در تقلید سابق نسبت به مواردی که اوصاف معتبره در مرجع را احراز نکرده باشد و نیز وقتی که طریق معتبر در تقلید نداشته باشد، جاری نمی‌شود، چرا که به غفلت خود در حین عمل علم داشته و از طرفی هم احتمال خلل در اوصاف مرجع تقلید وجود داشته است، چرا که به دنبال شناخت اوصاف نبوده و

به عبارت دیگر اصلاً هیچ التفاتی به آن نداشته است. بنابراین دیدگاه و نظر محقق یزدی رحمته الله علیه مبنی بر صحت تقلید، ناظر به عکس دو مورد مذکور است.

چنانچه بنا را بر اجزاء بگذاریم، می توان گفت: در صورتی که مجتهد بعدی حکم به بطلان تقلید سابق نماید ولی مقلد در آن طریقی معتبر داشته یا علم به وجود شرایط در مجتهد داشت، تقلید گذشته اش - حتی با وجود حکم مجتهد بعدی به بطلان - صحیح و مجزی است. اگر در موارد اختلاف فتوا معتقد نشویم که وظیفه اش احتیاط بین دو قول یا همه اقوال است، حکم به اجزاء صحیح است و در غیر این صورت تقلیدش مجزی نخواهد بود. لکن اگر معتقد شویم که شارع چنین احتیاطی را - به جهت سهل و سمح بودن شریعت - جعل نکرده، می توان قائل به اجزاء چنین تقلیدی شد و به عبارت دیگر اگر کسی نسبت به مبنای اجزاء اشکال نماید و قائل به احتیاط شود، جریان اصالة الصحة در فرض مسأله ثمره ای نخواهد داشت.

فروع بیست و نهم: شک در شرایط مجتهد

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إِذَا قَلَّدَ مُجْتَهِدًا ثُمَّ شَكَّ فِي أَنَّهُ جَامِعٌ لِلشَّرَائِطِ أَمْ لَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْفَحْصُ.^۱

چنانچه از مجتهدی تقلید نماید ولی بعداً در وجود شرایط او شک نماید، باید فحص و بررسی کند و شرایط را احراز نماید و در صورت عدم احراز، باید به دیگری عدول کند.

باید گفت این مسأله دارای فروع سه‌گانه زیر می‌باشد لکن محقق یزدی قدس سره صرفاً یکی از آنها را مطرح نموده‌اند.

(۱) یقین به وجود شرایط در مرجع و سپس شک در آن

اگر کسی به اعلیت و عدالت و ایمان و دیگر ویژگی‌های مرجع تقلید اعتقاد و یقین داشته باشد و از او تقلید نماید، لکن پس از مدتی شک نماید که آیا هنوز آن ویژگی‌ها و شرایط در مرجعش باقی است یا آنکه از بین رفته است، باید بنا را بر یقین سابق خود بگذارد و اصطلاحاً استصحاب نماید و بگوید هنوز ویژگی‌های مرجعیت در کسی که از او تقلید می‌کرده باقی است و به تقلید خویش ادامه دهد.

(۲) در موارد شبهه حکمیه

اگر بداند که در حال حاضر برخی از ویژگی‌های مرجعی که از او تقلید می‌کند زائل شده است، لکن احتمال بدهد که باز هم فتوای او معتبر است، نمی‌تواند بر تقلیدش باقی بماند بلکه باید به مرجع جامع شرایط عدول کند.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۴، م ۴۲.

به عبارت دیگر، اگر بداند در حال حاضر، ویژگی‌های مجتهدی که از او تقلید می‌کند مانند علمیت یا عدالت یا امامی بودن از او زائل شده است، نمی‌تواند بر تقلید او باقی بماند بلکه باید به مجتهد جامع شرایط عدول کند و البته فتاوی گذشته که از او تعلّم نموده نیز اعتباری ندارد چرا که در مقام، شبهه حکمیّه وجود دارد.

توضیح اینکه مقامِ إفتاء با موضوع پذیرش روایت و خبر راوی یا شهادت او متفاوت است، چرا که در اولی وجود شرایط مرجعیت در حین عمل به فتوایش لازم است ولی در دومی چنین چیزی لازم نیست. لذا اگر خبر یا روایت یا شهادتی در هنگام عدالت از کسی صادر و اخذ شود لکن پس از مدتی او از عدالت ساقط گردد، خبر یا شهادتش هنوز معتبر است چرا که آن خبر و گزارش در زمان وجود شرایط صادر شده است. بنابراین اگر قرینه‌ای بر صدور خبر از یک راوی در هنگام استقامتش دلالت کند هر چند بعداً منحرف گردد، قابل اخذ و دارای اعتبار است و در غیر این صورت نمی‌توان به آن عمل کرد.

به عنوان نمونه اگر قرینه‌ای بر صدور اخبار «علی بن ابی حمزه بطائنی» یا «زیاد قندی» یا «شلمغانی» در زمان استقامتشان دلالت کند، حجت محسوب می‌شود و قابل اخذ است، بر خلاف مواردی که این قرینه وجود نداشته باشد.

لذا از آنجایی که غالباً تاریخ صدور برای روایات ثابت نیست پس نمی‌توان به اخبار صادره از راویانی که پس از استقامت، منحرف شده‌اند اخذ کرد چرا که نتیجه تابع احسّ مقدمات - یعنی منحرف بودن - می‌باشد. نیز از آنجایی که مقامِ إفتاء متفاوت از مقام پذیرش خبر و شهادت است پس باید گفت: نمی‌توان به فتاوی کسی که شرایط مرجعیت از او زائل شده عمل کرد هر چند که مکلف آنها را در زمان وجود شرایط در مرجع تقلید تعلّم و اخذ کرده باشد، چرا که مقامِ إفتاء

به عنوان مقامی در امتداد و تالی تلو عصمت محسوب می‌شود ولی چنین جایگاهی در راوی یا شاهد وجود ندارد. از طرف دیگر حتی احتمال اعتبار فتوای کسی که شرایط مرجعیت از او زائل شده است وجود ندارد، لذا باید به مرجع جامع شرایط عدول کرد.

۳) در موارد قاعده یقین

آنچه محلّ کلام محقق یزدی قدس سره در مسأله می‌باشد همین فرع است، یعنی در مواردی که مکلف ویژگی‌های مرجع تقلید را احراز کرده و مدّتی از او تقلید نموده ولی بعداً در وجود این ویژگی‌ها از همان ابتدای تقلیدش شک می‌کند و اصلاً یقینی که قبلاً داشته است از بین می‌رود - و در واقع شکّ ساری دارد که به یقین سرایت کرده و آنرا زائل می‌کند - باید فحص کند، به نحوی که اگر شرایط مرجعیت وجود داشت پس بر تقلید خود باقی بماند و در غیر این صورت باید به مرجع جامع شرایط عدول کند.

ناگفته نماند که بیان مذکور اختصاصی به فرض مسأله ندارد بلکه در ابواب دیگر مانند حلیت و طهارت و... هم جاری می‌شود لکن اگر کسی قاعده یقین را معتبر بداند و بگوید پس از شک هم باید بنا را بر یقین بگذارد - هر چند خلاف نظر محققان است - نیازی به فحص نیست.

برخی در اشکالی گفته‌اند: روایت «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَ فَلْيَمُضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ»^۱ دلالت بر اعتبار قاعده یقین دارد، لذا در فرض مسأله نیازی به فحص نخواهد بود.
در پاسخ باید گفت: روایت مذکور هیچ دلالتی بر این قاعده ندارد

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۶، ح ۶، باب ۶، ابواب نواقض الوضوء.

بلکه ناظر به اصلِ استصحاب است، چرا که معنایش آن است که اگر کسی در مورد چیزی یقین داشت و سپس در زمانِ لاحق نسبت به یقینِ سابق شک نمود، باید بنا را بر همان یقینِ سابق بگذارد و قیدِ موجود در روایت - که ابتدا یقین ذکر شده و سپس شک - به عنوان قیدی غالبی محسوب می‌شود که اعتباری ندارد و نمی‌تواند اطلاقات را تقیید کند چرا که ممکن است در استصحاب، برای مکلف ابتدا شک حادث شود و سپس یقین. به عبارت دیگر ممکن است در استصحاب، زمانِ حدوثِ یقین برای مکلف مؤخر از شک باشد لکن اصلِ یقین در استصحاب همیشه بر شک مقدم است.

ناگفته نماند که قاعدهٔ یقین و قاعدهٔ استصحاب با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند که به شرح زیر می‌باشد:

تفاوت قاعده یقین با استصحاب

قاعدهٔ یقین یا شک ساری آن است که انسان یقین به چیزی داشته، سپس در صحتِ اصلِ آن یقین دچار تردید می‌شود، اما در استصحاب، انسان می‌داند که یقینِ سابقش صحیح بوده و در آن یقین دچار تردید نمی‌شود، ولی در بقای آن یقین، شک می‌کند.

به عبارت روشن‌تر، اگر انسان به چیزی یقین داشته باشد، سپس شک کند که آیا آن یقینش، صحیح و مطابق با واقع بود یا نه؟ قاعدهٔ یقین می‌گوید بنا را بر صحت آن یقین بگذارد.

به عنوان نمونه فردی روز چهارشنبه یقین می‌کند که فلانی عادل است، پس به او اقتدا کرده و نماز می‌خواند، اما روز بعد - پنج‌شنبه - در یقینِ سابقش شک می‌کند که آیا آن شخص واقعاً عادل بود تا این که اقتدا به او صحیح باشد، یا این که وی عادل نبود و باید نمازِ روزِ قبل را قضا کند و امروز نیز نمی‌توان به او اقتدا کرد؟

متعلق در قاعده یقین و استصحاب متفاوت است. در استصحاب، یقین باقی است ولی در قاعده یقین چنین نیست و اصلاً یقین زائل گردیده است.

لذا قید مذکور در روایت مانند قید موجود در آیه ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^۱ است به نحوی که غالباً فرزند خوانده در حجر و تحت کفالت شوهر زن قرار دارد، لذا یکی از محارم محسوب می شود.

از آنچه گذشت چنین حاصل می شود که دیدگاه محقق یزدی قدس سره در مسأله، صحیح و مورد پذیرش است. یعنی اگر مکلف از مجتهدی تقلید نماید ولی بعداً در وجود شرایط او شک نماید، باید فحص و بررسی کرده و شرایط او را احراز کند و در صورت عدم احراز، باید به دیگری عدول کند.

۱. سوره نساء، آیه ۲۳.

فرع سی‌ام: حرمت إفتاء و قضاوت برای نااهل

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: من لیس أهلاً للفتوی یجرم علیه الإفتاء و کذا من لیس أهلاً للقضاء یجرم علیه القضاء بین الناس و حکمه لیس بنافذ و لا یجوز الترافع إلیه و لا الشّهادة عنده و المال الذی یؤخذ بحکمه حرام و إن کان الآخذ محقاً إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالتّرافع عنده.^۱

فتوا دادن بر کسی که شایستگی و لیاقت فتوا و اظهار نظر در مسائل شرعی را ندارد، حرام است. همچنین قضاوت و داوری کردن بین مردم برای کسی که شایستگی و لیاقت قضاوت را ندارد، حرام است و البته حکمش هم نافذ نیست و طرح دعوا و گواهی دادن در نزد او جایز نمی‌باشد و مالی که بوسیله حکم او بدست بیاید - هر چند مُحق باشد - حرام است مگر آنکه نجاتِ حق و استنقاذ آن منحصر در طرح دعوا نزد او باشد.

از عبارت محقق یزدی قدس سره چنین بدست می‌آید که ایشان حرمتِ فتوا دادن و نیز حرمتِ قضاوت را از یک باب می‌دانند، یعنی برای کسی که اهلیت آنرا ندارد.

یادآور می‌شود که فتوا دادن و قضاوت کردن با یکدیگر متفاوتند چرا که إفتاء به معنای بیان حکم شرعی کلی است که به نحو قضیه‌ای حقیقیه جعل شده باشد. به عنوان نمونه در مقام فتوا می‌گوید: الحمر حرام، عَصِيرُ الْعِنَبِ إِذَا عَلَى و لم یذهب ثلثاهُ یجرُم یا عَصِيرُ الذَّبیبِ لَا یجرُم و... لکن قضاوت به معنای فصلِ خصومت و تعیین حکم جزئی در یک واقعه و انشای حکم در آن است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۴، م ۴۳.

به عنوان نمونه اگر بین دو نفر خصومتی واقع شود به نحوی که یکی مدّعی طلب از دیگری باشد ولی دیگری منکر آن باشد، قاضی بر اساس ضوابط شرعی، حکم به ثبوت یا عدم ثبوت دین برای مدیون می‌کند هر چند که ممکن است مجتهد در مقام قضاوت فتوای خود را در آن واقعه تطبیق نماید و حکم بدهد. مثل فتوای مجتهد در نزاع بر ارثِ زوجه از عِقار.

اینکه محقق یزدی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فرمودند: فتوا دادن برای کسی که صلاحیت و اهلیتِ آنرا ندارد حرام است و نمی‌تواند بر این مسند قرار بگیرد بر سه وجه زیر قابل تصوّر است.

(۱) حرمتِ اِفتاء بر غیر مجتهد

حرمتِ اینکه غیر مجتهد بر مسند افتاء بنشیند، بسیار واضح است چرا که چنین فتوایی نوعی افتراء و بیان حکم شرعی از طریق استحسان و قیاس و تأویلاتی است که حجّیتی ندارند و صرفاً به عقل قاصر او رسیده است و البته داخل در مفاد آیه است که فرمود: ﴿قُلْ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾^۱ بگو: آیا خدا به شما چنین چیزی را اجازه داده یا آن که بر خدا افترا می‌بندید؟

از طرفی نیز روایات هم بر این مطلب دلالت دارد که برخی از آنها به شرح زیر می‌باشد.

(الف) صحیحہ ابی عبیدہ

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ

۱. سوره یونس، آیه ۵۹.

عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُيَيْدَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ
وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَحِقُّهُ وِزْرٌ مِنْ
عَمَلِ بَنِي آدَمَ.^۱

امام باقر عليه السلام فرمود: کسی که بدون علم و بدون هدایتی از جانب
خدا برای مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب بر او
لعنت فرستند و گناه کسی که به فتوایش عمل کند به گردن اوست.

ب) صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحُجَّاجِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِيَّاكَ وَخَصَلْتَيْنِ
فِيهِمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينَ بِهَا لَا تَعْلَمُ.^۲

امام صادق عليه السلام به عبدالرحمن بن حجاج فرمود: از دو کار پرهیز،
چرا که هرکس هلاک شده با این دو کار به هلاکت رسیده است:
پرهیز از اینکه با رأی خود برای مردم فتوا دهی یا ندانسته از چیزی
پیروی کنی.

ج) معتبره سکونی

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يُعَذَّبُ اللَّهُ اللِّسَانَ بِعَذَابٍ لَا يُعَذَّبُ بِهِ شَيْئًا مِنَ الْجَوَارِحِ
فَيَقُولُ أَيُّ رَبِّ عَذَّبْتَنِي بِعَذَابٍ لَمْ تُعَذَّبْ بِهِ شَيْئًا فَيَقَالُ لَهُ خَرَجْتَ مِنْكَ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۰، ح ۱، باب ۴، ابواب صفات القاضی.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۱، ح ۳، باب ۴، ابواب صفات القاضی.

كَلِمَةً فَبَلَغَتْ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا فَسَفِكَ بِهَا الدَّمَّ الْحَرَامَ وَ انْتَهَبَ بِهَا الْمَالَ الْحَرَامَ وَ انْتَهَكَ بِهَا الْفَرْجَ الْحَرَامَ وَ عِزَّتِي لِأَعْدَبَنَّكَ بِعَذَابٍ لَا أُعَذِّبُ بِهِ شَيْئاً مِنْ جَوَارِحِكَ.^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند زبان را به کیفری عذاب می‌کند که هیچ یک از اعضا و جوارح را آن‌گونه کیفر نمی‌دهد. زبان گوید: پروردگارا! مرا به گونه‌ای عذاب کردی که چیزی را این‌گونه عذاب ننموده‌ای؟ خداوند به او می‌فرماید: سخنی از تو سرزد و به شرق و غرب عالم رسید و خونی که خداوند ریختن آن را حرام کرده، ریخت و مالی را از بین برد و ناموس حرامی را پرده درید. به عزت و جلالم سوگند تو را با کیفری عذاب می‌دهم که هیچ یک از اعضا و جوارحت را آن‌گونه عذاب نکرده باشم.

۲) حرمت إفتاء بر مجتهد غیر جامع شرایط

اینکه کسی صرفاً دارای اجتهاد باشد ولی دیگر ویژگی‌های معتبر برای یک مجتهد، مانند عدالت یا حلال‌زادگی یا امامی‌بودن یا ... را نداشته باشد، نمی‌تواند بر مسند افتاء بنشیند، هر چند فتوایش در حق خودش حجت است و نیز اگر آنرا اعلام کند ولی کسی را دعوت به تقلید نکند، اظهار نظرش در مسائل شرعی اشکالی ندارد. بنابراین در صورت مذکور إغراء به جهل و إضلال خلق وجود دارد لذا نشستن بر مسند إفتاء برای کسی که جامع شرایط نباشد، حرام است. محقق یزدی قدس سره در ادامه قضاوت را نیز برای کسی که صلاحیت و شایستگی آنرا ندارد حرام می‌دانند. چنانچه قبلاً گذشت ثابت شد که طبق نظر مشهور یکی از شرایط

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۲، ح ۴، باب ۴، ابواب صفات القاضی.

قضاوت اجتهاد می‌باشد و علاوه بر آن قاضی باید جامع شرایط إفتاء نیز باشد. هر چند حجّیت قضاوت بر خلاف إفتاء منوط به اعلمیت نیست. از ادلّه و روایات باب قضاوت چنین استفاده می‌شود که اصل اولی در چنین جایگاهی صرفاً برای پیامبران یا اوصیای ایشان یا مأذونین از جانب آنها مشروعیت دارد. برخی از روایات این باب به شرح زیر است.

الف) صحیحہ سلیمان بن خالد

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ^۱.

سلیمان بن خالد از امام صادق عليه السلام فرمود: از داوری کردن پرهیزید؛ زیرا [منصب] داوری در حقیقت از آن امامی است که در قضاوت دانا باشد و در میان مسلمانان به عدالت حکم کند؛ از آن پیغمبری یا وصی پیغمبری. روایت مذکور در مقام بیان اصل اولی در قضاوت است.

ب) موثقه اسحاق بن عمّار

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يَحْيَى ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لِشَرِيحٍ يَا شَرِيحُ قَدْ جَلَسْتَ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷، ح ۳، باب ۳، ابواب صفات القاضی.

مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٍّ^۱.

حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام به شریح فرمود: ای شریح! تو در جایی نشسته‌ای که جز پیامبری یا وصی پیامبری و یا شقاوتمندی در آن جا نمی‌نشیند.

نکته‌ای که از این روایت قابل برداشت می‌باشد آن است که حضرت امیر علیه السلام حتی در زمان حکومت خویش نسبت به برخی موارد در تقیه بوده‌اند و به عنوان نمونه قدرت برکناری قاضی شریح که منصوب از جانب خلفای جور گذشته بود را نداشتند.

ج) صحیحہ ابی خدیجہ

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ عليه السلام إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ.^۲

ابو خدیجہ گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: پرهیزید از این که برخی از شما از برخی دیگر، به نزد اهل ستم به محاکمه بروید. اما یکی از خودتان را در نظر بگیرید که چیزی از احکام ما را بداند و او را میان خود، قاضی قرار دهید؛ زیرا من او را قاضی قرار داده‌ام. پس نزد او برای محاکمه بروید.

۱. وسائل الشیعة، ص ۱۷، ح ۲، باب ۳، ابواب صفات القاضي.
 ۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، ح ۵، باب ۱، ابواب صفات القاضي.

(د) مقبوله عمر بن حنظله

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ
 ابْنِ عِيْسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ
 قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ
 مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْحُلُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ
 فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَ
 إِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ
 اللَّهُ تَعَالَى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يُكْفَرُوا
 بِهِ﴾^۱ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ
 نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامِنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ
 عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ
 عَلَيْنَا رُدُّهُ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ الْحَدِيثُ.^۲

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق (عليه السلام) پرسیدم: بین دو نفر از
 یاران ما منازعه‌ای درباره بدهی یا میراث است. آنان نزد قاضیان
 محاکمه طرح دعوا نمودند؛ آیا جایز است؟ فرمود: هرکس برای
 محاکمه نزد طاغوت برود و به نفعش حکم گردد، همانا از روی ظلم و
 ستم آن را گرفته است؛ گرچه حقّ او اثبات شده باشد؛ زیرا او، آن را با
 حکم طاغوت به دست آورده است، در حالی که خداوند فرمان داده که
 به آن کافر شوند. عرض کردم: پس چگونه مسأله را حل کنند؟ فرمود:

۱. سوره نساء، آیه ۶۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۷، ح ۱، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

مردی از خودتان را در نظر بگیرید که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما بنگرد و از احکام ما آگاه باشد. پس او را به حکمیت پذیرید؛ زیرا من او را بر شما حاکم نمودم. پس هرگاه طبق حکم ما داوری نماید و یکی از دو طرف دعوی حکم را از او نپذیرد، همانا حکم خدا را سبک شمرده و بر ما رد نموده است و ردکننده بر ما، ردکننده بر خداوند است و این، در حد و اندازه شرک به خداوند است. حدیث ادامه دارد.

ناگفته نماند که اصل بر عدم نفوذ قضاوت کسی بر دیگری است لکن با توجه به روایات مذکور، کسی که مأذون از جانب امام (علیه السلام) و منصوب از طرف او باشد - یعنی فقیه جامع شرایط - از این اصل خارج بوده، لذا قضاوتش نافذ است.

مطلب دیگر آن است که اگر کسی مجتهد باشد ولی جامع شرایط نباشد، حق قضاوت ندارد، لکن می تواند در مورد نزاعی بگوید: طبق موازین شرع، حکم چنین است ولی نمی تواند بگوید: در این نزاع حکم من چنان است.

به عنوان نمونه اگر یک زن، مجتهد باشد نمی تواند بر مسند قضاوت بنشیند ولی می تواند بگوید: براساس موازین شرعی، حکم نزاع چنان خواهد بود.

نظر مبارک شیخنا الاستاذ رحمته الله آن است که حکم قاضی غیر مجتهد در زمان اضطرار و برای فصل خصومت نافذ است، لکن می گوئیم اضطرار موجب رفع تکلیف است ولی نمی تواند حکم را نافذ نماید. به عنوان نمونه اگر زنی به واسطه اضطرار حجاب را ترک کند، تکلیفش ساقط است لکن موجب محرمیت دیگران به او نمی شود.

از طرفی هم اضطرار در صورت وجود قاضی تحکیم قابل رفع است. توضیح اینکه اگر طرفین دعوا کسی را به عنوان قاضی انتخاب

کنند و به حکم او راضی باشند - هر چند او مجتهد نباشد - حکمش نافذ است و در واقع در اینجا قضاوت به معنای مصطلح فقهی نیست. نیز ممکن است یک نفر که خبره است محتوای نزاع و مدعی و منکر و اخذ شهود و دیگر مسائل دخیل در قضاوت را بررسی کند و سپس آنرا در اختیار مجتهد قرار دهد و صدور حکم و قضاوت نهایی را بر عهده ایشان قرار دهد، لذا اضطرار بر طرف می‌شود.

۳) حرمت طرح دعوا و گواهی نزد غیر مجتهد

محقق یزدی قدس سره در ادامه مسأله می‌فرماید: لا يجوز الترافع إليه و لا الشهادة عنده و المال الذي يؤخذ بحكمه حرام و إن كان الآخذ محققاً إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده.^۱

طرح دعوا و گواهی دادن در نزد کسی که شایستگی و اهلیت قضاوت را ندارد جایز نمی‌باشد و مالی که بوسیله حکم او بدست بیاید - هر چند محق باشد - حرام است مگر آنکه نجات حق و استنقاذ آن منحصر در طرح دعوا نزد او باشد.

مستند و دلیل فتوای ایشان همان مقبوله عمر بن حنظله است به نحوی که نظر مشهور نیز بر طبق آن می‌باشد. چنانچه در آن آمده است؛ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَ إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْلٌ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ

۱. العروة الوثقى، ج ۱، ص ۱۴، م ۴۳.

مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ
الطَّاعُوتِ وَمَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى
الطَّاعُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ﴾^۱ الحديث.^۲

شاهد در عبارت «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى
الطَّاعُوتِ» است به گونه‌ای که امام (علیه السلام) می‌فرماید: هر کس برای
محاكمه نزد طاغوت برود و به نفعش حکم گردد، همانا از روی ظلم و
ستم آن را گرفته است؛ گرچه حق او اثبات شده باشد؛ زیرا او، آن را با
حکم طاغوت به دست آورده است، در حالی که خداوند فرمان داده که
به آن کافر شوند.

ناگفته نماند که محقق یزدی رحمته الله در جای دیگری در مسأله قائل
به تفصیل شده و می‌فرماید: لا يجوز الترافع إلى قضاة الجور اختیاراً و لا
یحلّ ما أخذه بحکمهم إذا لم یعلم بکونه محقاً إلا من طرف حکمهم و أمّا
إذا علم بکونه محقاً واقعاً فیحتمل حلّیته، و یحتمل الفرق بین العین و
الدّین، حیث أنّ الدّین کلّی فی الذمّة و یحتاج فی صیورته المأخوذ ملکاً له إلى
تشخیص المدیون بخلاف العین، و ظاهر المقبولة حرمتها مطلقاً عیناً کان أم
دیناً لقوله علیه السلام: «فانّ ما يأخذه سحتٌ و إن کان حقه ثابتاً». لکنّه مشکّل
خصوصاً فی العین.^۳ احتمال دارد که بین عین مال و بدهی تفاوت وجود
داشته باشد چرا که بدهی نوعی کلّی فی الذمّه است که استیفاء آن نیاز

۱. سوره نساء، آیه ۶۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، ح ۴، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

۳. العروة الوثقی، ج ۶، ص ۴۲۴، م ۲.

به تشخیص و اذن مدیون دارد ولی در عین مال چنین نیست و اگر کسی مال خویش را نزد دیگری یافت - که حاضر به برگرداندن آن نیست - می‌تواند آنرا بردارد. از ظاهر مقبوله چنین استفاده می‌شود که در فرض مسأله تفاوتی بین عین یا دین نیست و رجوع به قاضی غیر صالح در هر حال - مطلقاً - حرام است. چنین رجوعی حتی برای استیفاء دین مشکل است و در استیفاء عین مشکل‌تر خواهد بود.

نظر مرحوم آیه‌الله بروجردی و حکیم علیه السلام آن است که رجوع به قاضی ناصالح در استیفاء بدهی حرام است لکن در استیفاء عین بلا مانع می‌باشد.

باید گفت: اگر مستند ما در مسأله، مقبوله عمر بن حنظله باشد آنگاه دیدگاه مشهور تمام است و تفاوتی بین عین و دین نیست چرا که منازعه در آن عبارت از دین و میراث می‌باشد به نحوی که غالباً منازعه در میراث شامل عین می‌شود، بنابراین سؤال شامل آن مورد هم می‌باشد و از طرفی در پاسخ امام علیه السلام هم تفصیلی وجود ندارد لذا بیان محقق یزدی و آیه‌الله بروجردی و حکیم علیه السلام در مسأله‌ی دیگر - که ذکر شد - ناتمام خواهد بود.

ناگفته نماند که در ادامه مقبوله آمده است: **قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا**. لذا شاهد در آن است که نزاع در میراث راجع به شبهه حکمیه - نه موضوعیه - است و به عنوان نمونه نزاع بر ارث زوجه از عقار می‌باشد به گونه‌ای که طرفین به دو نفر قاضی شیعه رجوع کرده‌اند و ایشان دو حکم متعارض

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۶، ح ۱، باب ۱۱، ابواب صفات القاضی.

داده‌اند، که با توجه به مقبوله عمر بن حنظله، حضرت (علیه السلام) موارد مرّج را ذکر می‌کنند و ایشان را راهنمایی می‌کنند.

به عبارت دیگر قرینه در ذیل روایت - یعنی عبارت «يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا» - نشانگر وجود شبهه حکمیّه در مسأله است، لذا در آن آمده که اگر عین مال خود را بوسیله حکم حاکم جور و ناصالح اخذ کند، بلا اشکال است ولی استیفاء دین به طریق مذکور جایز نیست، چرا که مستند عامه در اکثر موارد در تضاد با مستندات ما می‌باشد چون ایشان طبق قیاس یا استحسانات یا سدّ ذرایع یا برخی آیات یا روایات پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) از طریق خودشان حکم می‌کنند.

اشکال و پاسخ

در اشکالی گفته شده که مقبوله عمر بن حنظله اطلاق دارد و شامل عین و دین - هر دو - می‌شود، لذا تفصیل مذکور که مبنی بر وجود شبهه حکمیّه است قابل پذیرش نمی‌باشد. لکن باید گفت: اشکال مذکور مردود است چرا که دو روایت زیر به عنوان تقیید برای مقبوله محسوب می‌شود، لذا تفصیل در مسأله قابل پذیرش است.

الف) معتبره ابی بصیر

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمَزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ حَرِيْزِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: فِي رَجُلٍ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخٍ لَهُ مُمَارَاةً فِي حَقِّ فِدْعَاهُ إِلَى رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ فَأَبَى إِلَّا أَنْ يُرَافِعَهُ إِلَى هَوْلَاءَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ

يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ﴿الْآيَةَ ٢﴾

ابو بصیر گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس با برادر دینی خود نزاع کند و او را دعوت نماید تا به داوری قضات برادران ایمانی خودش رضایت دهد، ولی برادرش به چنین قضاوتی رضایت ندهد، مگر آن که به حکام جور شکایت نماید، به منزله کسانی است که خداوند می فرماید: «آیا به کسانی نمی نگری که پندارند به آنچه بر تو و پیامبران پیشین نازل کردیم ایمان دارند و می خواهند از طاغوت دادخواهی نمایند، با آن که دستور دارند که به طاغوت کافر شوند...؟!»

چنانچه واضح است در روایت نیامده که اگر کسی از طریق حکم جور به حق خویش برسد، مرتکب حرام شده بلکه می گوید: طرح دعوا و مراجعه به او - نه حکم به حق او - حرام است چرا که به معنای پذیرش و تأیید دستگاه جور است.

(ب) موثقه ابن فضال

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ أَبِي الْأَسَدِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّانِي عليه السلام وَ قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ سَأَلَهُ مَا تَفْسِيرُ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾^٣ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ الْحُكَّامُ الْقُضَاةُ ثُمَّ كَتَبَ تَحْتَهُ هُوَ أَنْ يَعْلَمَ الرَّجُلُ أَنَّهُ ظَالِمٌ فَيَحْكُمَ لَهُ الْقَاضِي فَهُوَ غَيْرُ مَعذُورٍ فِي أَخْذِهِ

۱. سوره نساء، آیه ۶۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱، ح ۲، باب ۱، ابواب صفات القاضی.

۳. سوره بقره، آیه ۱۸۸.

ذَلِكَ الَّذِي قَدْ حَكَمَ لَهُ إِذَا كَانَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُ ظَالِمٌ.^۱

شیخ طوسی، با سند خود، از محمد بن احمد بن یحیی، از محمد بن عیسی، از حسن بن علی بن فضال روایت می‌کند که گفت: در نامه ابو الاسد به امام هادی علیه السلام خواندم که ابو اسد با خط خود نوشته بود که: آیه‌ای که می‌فرماید: اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می‌دانید (این کار، گناه است)! تفسیرش چیست؟ و حضرت علیه السلام با دستخط خود در پاسخ نامه نوشت: منظور از حُکام، قاضیان می‌باشند. سپس حضرت در زیر آن نوشت: منظور، این است که آن مرد می‌داند که آن قاضی، ظالم است و با این وجود به نزد او می‌رود و قاضی، به نفع او حکم می‌کند، پس او نسبت به معتبر دانستن حکمی که قاضی به نفعش صادر کرده، هیچ عذری ندارد؛ چرا که او می‌دانست که او ظالم است.

بنابراین چنانچه از دو روایت مذکور استفاده می‌شود باید گفت: صرفاً از رجوع به حکام جور نهی شده است ولی اگر مدعی مُحق باشد و مال خود را استیفاء کند، اخذ آن اشکالی ندارد.

از آنچه گذشت چنین بدست می‌آید که فتوای مشهور ناتمام است و چنانچه کسی در ادعای خویش مُحق باشد، اخذ مال طبق حکم حاکمان جور بلا اشکال است و چنانچه مُحق نباشد، اخذ مال حتی طبق حکم پیامبر خاتم الانبياء و المرسلين بر او حرام خواهد بود چرا که ایشان در صحیح هاشم بن حکم فرمودند: **إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ وَ**

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۵، ح ۹، باب ۱، ابواب صفات القاضی.

بَعْضُكُمْ أَحْنُ بِحِجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتَ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئًا فَإِنَّهَا قَطَعْتَ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ.^۱

هشام بن حکم گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من در میان شما فقط به استناد گواهی گواهان و سوگند خوردن افراد داوری می‌کنم. چه بسا باشد که برخی از شما در طرح دعوا گویاتر و زبان‌بازتر از طرف دیگر باشد. پس اگر من با این استناد حق کسی را به دیگری بدهم، آتش دوزخ را به دامن او ریخته‌ام. محقق یزدی (قدس سره) در پایان مسأله می‌فرماید: *إلا إذا انحصر استنقاذُ حقه بالترافع عنده*. یعنی مگر آنکه رسیدن به حق و استنقاذ آن منحصر در طرح دعوا نزد او باشد.

دیدگاه مختار

دیدگاه ما در مسأله آن است که رجوع به قاضی ناصالح یا جائز مطلقاً حرام است - یعنی این طریق صحیح نیست - ولی در صورتی که مدعی ذوالحق باشد، اخذ مال اشکالی ندارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۳۲، ح ۱، باب ۲، ابواب کیفیت الحکم و احکام الدعوی.

فروع سی و یکم

محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً.^۱

هرگاه مدتی از بلوغ بگذرد و بعد از آن در این مطلب که اعمال او از روی تقلید صحیح بوده یا نه شک کند، جایز است که بنا را بر صحت در اعمال گذشته بگذارد و در اعمال آینده بالفعل بر او تصحیح آنها واجب است.

به عبارت دیگر محقق یزدی قدس سره می‌فرماید: اگر مقداری از بلوغش گذشته و او تکالیف را از روی تقلید انجام داده ولی نمی‌داند که آیا تقلیدش صحیح و براساس موازین شرعی بوده یا نه، می‌تواند بنا را بر درستی اعمال گذشته بگذارد و باید تقلید خود را نسبت به اعمال آینده تصحیح کند و برای آن حجّت شرعی کسب نماید.

تفاوت این مسأله با مسأله قبل آن است که در مسأله گذشته اصلاً تقلیدی وجود نداشته است لکن در اینجا اعمال بر اساس تقلید می‌باشد.

محقق یزدی قدس سره در این مسأله برای تصحیح اعمال گذشته به قاعده اصالة الصحة که مفاد قاعده فراغ است، تمسک کرده‌اند.

راه‌های تصحیح اعمال گذشته

باید گفت: در فرض مسأله برای تصحیح اعمال گذشته سه راه وجود دارد که به شرح زیر می‌باشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۵، م ۴۵.

۱) از آنجایی که مکلف، از اعمال گذشته فارغ شده و الان شک دارد که آیا آنها به نحو صحیح انجام شده یا نه، به معنای آن است که اجزاء اعمالش منوط به تقلید صحیح است و به عبارت دیگر مکلف در فرض مسأله می‌داند و یقین دارد که تقلید کرده لکن شک می‌کند که آیا تقلیدش صحیح بوده یا نه، اگر صحیح بوده اعمالش مجزی است و در غیر این صورت مجزی نمی‌باشد، لذا چون احتمال صحت تقلیدش وجود دارد لذا با جریان اصالة الصّحة که به معنای جریان قاعده فراغ است، حکم به صحت و مجزی بودن اعمال گذشته می‌شود و به عبارت دیگر عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و دیگر اعمالش صحیح خواهد بود.

۲) اگر در جریان قاعده مذکور تردید شود، باز هم می‌گوییم قاعده اصالة الصّحة در نفس اعمالش جاری می‌شود. یعنی اگر شک شود که اعمال گذشته‌اش که از آن فارغ شده - و بر اساس تقلید بوده - آیا به نحو صحیح انجام شده یا نه؟ باید گفت: بر اساس جریان قاعده فراغ، حکم به صحت آنها می‌شود.

۳) در مواردی که نیاز به قضا دارد، حتماً نیاز به امر جدید است چون موضوع قضا مبنی بر فوت عمل است؛ چنانچه قاعده «إقضى ما فات كما فات»^۱ بر آن دلالت دارد. لذا مکلف باید فوت عملش را إحراز کند تا قضا واجب شود، لکن در فرض مسأله اصلاً مکلف شک دارد که چیزی از او فوت شده یا نه؟ لذا چون فوت عمل إحراز نشده است پس نیاز به قضا هم نخواهد بود و حکم به صحت اعمال قبل می‌گردد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۶۸، باب ۶، ابواب قضاء الصلوات.

وظیفه نسبت به اعمال آینده

در فرض مسأله که مکلف شک دارد آیا تقلیدش در ادامه صحیح است یا نه، بر او لازم است که حجّت شرعی برای ادامه تقلید تحصیل کند.

مطلب دیگر آن است که اگر یقین به تقلید داشته ولی حالا در بقای اعلیّت یا دیگر ویژگی‌های مرجعش مثل عدالت یا وجود ملکه اجتهاد یا... شک کرد، باید استصحاب بقاء آنها را جاری کند چرا که قبلاً این شرایط را احراز کرده و حالا در بقای آنها شک نموده و از طرفی یقین به خلاف ویژگی‌های قبل هم ندارد، لذا استصحاب بقاء جاری است.

ناگفته نماند که با وجود حکم به صحت اعمال گذشته، نمی‌تواند صحت تقلید را تصحیح کند. به عبارت دیگر شک در اوصاف قابل استصحاب است ولی با اثبات اوصاف - به وسیله اصالة الصحة - نمی‌تواند حکم به صحت تقلید سابق کند چرا که استصحاب حکم نمی‌تواند برای ما موضوعی را درست نماید چون در این صورت منجر به اصل مثبت می‌شود که اعتباری ندارد و لازمه عقلی آن محسوب می‌شود، لکن حکم شرعی بر آن بار نمی‌شود. هرچند در خارج وقتی حکم می‌آید که موضوع وجود داشته باشد لکن استصحاب برای ما چیزی را در خارج به وجود نمی‌آورد بلکه صرف تعبد شرعی است.

فرع سی و دوم: وجوب تقلید از اعلم

محقق یزدی رحمته الله در پایان مسأله می‌فرماید: يجب على العامي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم أو عدم وجوبه و لا يجوز أن يقلد غير الأعلّم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلّم في الفرعيات.^۱

در مسأله وجوب تقلید اعلم یا عدم وجوب آن، بر مکلف واجب است که از اعلم تقلید کند و جایز نیست که اگر اعلم فتوی به واجب نبودن تقلید از اعلم بدهد، از غیر اعلم تقلید نماید. بلکه اگر اعلم به واجب نبودن تقلید از اعلم فتوی دهد، جواز اعتماد بر او مشکل است. پس قدر متیقن برای مکلف تقلید از اعلم در فرعیات است.

در اصل تقلید - یعنی اینکه باید در مسائل شرعی از متخصص فن تقلید نمود - تقلید معنا ندارد چرا که مستلزم دور است، بلکه مکلف باید بر اصل تقلید برهان و استدلال داشته باشد و همین مقدار که بداند باید در شرعیات تقلید کند، کافی است.

چنانچه قبلاً گذشت صرفاً فتوای اعلم در حق مکلف حجیت دارد و فتوای غیر، فاقد اعتبار برای اوست. حال اگر فتوای مجتهد اعلم بر آن بود که تقلید از غیر هم جایز است مکلف می‌تواند با اذن او از غیر اعلم تقلید نماید و چنین تقلیدی صحیح است.

محقق یزدی رحمته الله در ادامه مسأله می‌فرماید: بلکه اگر مجتهد اعلم به واجب نبودن تقلید از اعلم فتوی دهد، جواز اعتماد بر او مشکل است.

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶، م ۴۶.

پس قدر متیقن برای مکلف تقلید از اعلم در فرعیات است. به عبارت دیگر اگر مجتهدی اعلم تقلید از غیر اعلم را جایز بداند، اعتماد و عمل به این فتوای او مشکل است و مکلف نمی‌تواند با مراجعه به این فتوا از غیر اعلم تقلید کند چرا که آنچه قدر متیقن در مسأله است و دارای حجت قطعی می‌باشد، تقلید کردن از اعلم است.

اشکال

باید گفت: بیان مذکور قابل پذیرش نیست و دارای تناقض است چرا که در مسائل دیگر نیز چنین قدر متیقنی وجود دارد در حالی که ایشان در آنها به قدر متیقن تمسک نکرده‌اند و موارد خارج از آنرا نیز جایز دانسته‌اند.

به عنوان نمونه قدر متیقن در مسأله تقلید آن است که باید از مجتهدی زنده باشد در حالی که محقق یزدی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و نیز برخی دیگر از فقهاء معتقدند بقاء بر تقلید از مجتهد متوفی بر اساس فتوای اعلم زنده جایز و در صورت اعلم بودنش واجب است. بنابراین ظاهراً اشکال ایشان در ذیل مسأله قابل پذیرش نخواهد بود.

فرع سی و سوم: خطا در نقل فتوا

محقق یزدی رحمته الله علیه در پایان مسأله گذشته می‌فرماید: إذا نقل شخص فتوی المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه و كذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.^۱

اگر کسی در نقل فتوای مجتهد اشتباه کرد، بر او واجب است که آنرا به کسانی که از او آن فتوی را آموخته‌اند اعلام کند و نیز هرگاه مجتهد در بیان فتوای خود خطا کرد اعلام بر او واجب است. نقل فتوا گاهی راجع به الزامیات و ضروریات است و گاهی راجع به غیر آنها می‌باشد.

چنانچه گوینده، فتوایی را در الزامیات و ضروریات بصورت خطا نقل کند، لازم است که آنرا برای شنوندگان و مخاطبان خود اعلام و تصحیح کند.

دلیل بر این حکم آن است که نباید دیگری را به خطا و اشتباه بیندازد. یعنی اینکه ظاهر از ادله و متفاهم عرفی از خطابات شرعی در تکالیف - واجبات و محرمات - عدم تفاوت در ارتکاب مستقیم یا غیرمستقیم خطا برای دیگران است.

به عبارت دیگر هیچ تفاوتی بین ترک واجب یا انجام حرام بین مباشرت و تسبیب نمی‌باشد، لذا در فرض مسأله اعلام و تصحیح اشتباه بر ناقل فتوا لازم است.

بنابراین در الزامیات اگر چیزی که واجب نیست را به نحو واجب نقل کند یا بالعکس، اعلام و تصحیحش بر ناقل لازم است و در وضعیات نیز اگر آنها دارای موضوعی لازم باشند ولی آنرا به نحو غیر لزوم نقل

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶، م ۴۸.

کند، باید اعلام و تصحیحش کند.

در مواردی که ناقل فتوا علم یا اطمینان دارد یا به نحوی إحرار کند که دیگران به گفتارش در نقل فتوا عمل می‌کنند نیز باید اشتباه خود را اعلام کند.

به عنوان نمونه اگر فتوای مجتهد بر لزوم عربیت در انشای عقد نکاح است ولی ناقل آنرا خطا نقل کند و بگوید عربیت لازم نیست، باید خطای خود را اعلام و آنرا تصحیح کند.

در غیر الزامیات اعلام خطا لازم نیست و دلیلی بر آن وجود ندارد چرا که صدق مباشرت یا تسبیب در ارتکاب حرام یا ترک واجب بر این موارد وجود ندارد. لکن اگر این کار او موجب سلب اعتماد خلق از نوع ناقلان فتوا شود یا موجب ضرر یا حرج برای آنها گردد، باید خطای خود را اعلام کند.

به عبارت دیگر اگر فتوای مجتهد بر استحباب چیزی باشد ولی ناقل آنرا به نحو واجب نقل کند یا آنکه فتوای مجتهد بر کراهت چیزی باشد ولی ناقل آنرا به نحو حرام نقل کند، لزومی در تصحیح و اعلام آن وجود ندارد مگر آنکه موجب سلب اعتماد خلق از ناقلان فتوا یا موجب زیان یا مشقت و حرجشان گردد.

به عنوان نمونه اگر فتوای مجتهد بر استحباب سه مرتبه در تسبیحات اربعه باشد ولی ناقل آنرا به نحو واجب نقل کند، اعلام و تصحیحش لزومی ندارد.

چنانچه خطا از جانب مجتهد باشد - یعنی فتوای خود را به نحو اشتباه نقل کند - و آن در موارد الزامیات باشد، اعلامش بر او لازم است و دلیل بر آن مانند سابق است، علاوه بر اینکه روایاتی که مُفتی را

ضامن دانسته و فرموده «كُلُّ مُفْتٍ ضَامِنٌ»^۱ بر وجوبِ اعلامِ دلالت دارد. چنانچه خطای مجتهد در غیر الزامیات باشد، دلیلی بر لزوم اعلام و تصحیح آن بر او وجود ندارد مگر آنکه ارشاد جاهل به تکلیفش یا بیان حکم شریعت برای مکلف را واجب بشماریم که در این صورت حتی در موارد غیر لزوم هم اعلام اشتباه واجب است. در مواردی که بر خطای مجتهد احتمال تکلیف واقعی وجود نداشته باشد نیز اعلام خطا و تصحیح آن لازم نیست.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۲۰ باب ۷، ابواب آداب القاضی.

آنچه در این دفتر گذشت تقریر حقیر از بحث اجتهاد و تقلید دوره دوم دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیه الله آقای حاج شیخ هادی نجفی دامتله است. از بذل عنایت و محبت های بی دریغ حضرت استاد ارجمند که حقیر را در تمام مراحل این نوشتار همراهی نمود، کمال تشکر را داشته و برای ایشان از درگاه ایزد متان ادمه توفیقاتشان را خواستارم و همواره در حقشان دعای خیر خواهم داشت. و همچنین از مساعدت و همکاری سرکار خانم تهمین نصرآزادانی دامت عقبتها که در تهیه این اثر به جهات فنی چاپ من را راهنمایی کردند، نیز کمال سپاسگزاری و قدردانی را دارم و توفیق الهی را برایشان خواستارم.

وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَي سَيِّدِنَا وَ نَبِيِّنَا
 مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَي أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ
 ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾

۱۷ ربیع الاول ۱۴۴۵ ق

روز میلاد رسول خدا حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله
 و ولادت امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیه السلام
 اصفهان
 مصطفی اله دادی دستجردی

فهرست برخی از منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- الآراء الفقهية، هادی نجفی، تهران: چتر دانش، ۱۳۹۸ش.
- آئین ما (ترجمه اصل الشیعة)، ناصر مکارم شیرازی، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۳۸۸ش.
- الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي و ولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۶ق.
- الاجتهاد، محمد بحر العلوم، چاپ سوم، بيروت: دار الزهراء (عليها السلام)، ۱۴۱۲ق.
- اجود التقريرات (تقريرات درس ميرزا محمد حسين غروي نائيني)، سيد ابوالقاسم خوئي، چاپ اول: صاحب الامر (عليه السلام)، ۱۴۱۹ق.
- الاحتجاج، ابو منصور احمد بن علي بن ابوطالب طبرسي، بيروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۳ق.
- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، القاهرة: دار الحديث، بی تا.
- الإحكام في اصول الاحكام، ابن حزم ظاهري، بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.
- الإحكام في اصول الاحكام، سيف الدين أمدي، بيروت: دارالكتب العلمية،

- بي تا.
- إحياء علوم الدين، ابو حامد محمد بن محمد غزالي، داراحياء التراث العربي، بي تا.
- إرشاد الفحول، محمد بن علي بن محمد شوكاني، بيروت: دارالفكر، بي تا.
- الأربعون حديثاً، شيخ بهائي، قم: جامعه مدرسين، ١٤٣١ق.
- الاقبال بالاعمال الحسنة، علي بن موسى ابن طاووس، مصحح: جواد قتيومي اصفهاني، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٦ش.
- الامّ، أبو عبدالله محمد بن ادريس شافعي، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠ق.
- الأمالي، محمد بن علي بن حسين بن بابويه (شيخ صدوق)، قم: مؤسسة البعثة، ١٤٣٤ق.
- الأمالي، محمد بن حسن (شيخ طوسي)، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٠ق.
- الأمالي، محمد بن محمد مفيد، محقق و مصحح: حسين استاد ولي و علي اكبر غفاري، قم: كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- اصطلاحات الاصول، مشكيني ميرزا علي، چاپ چهارم، قم: الهادي، ١٣٦٧ش.
- اصطلاح نامه اصول فقه، چاپ اول، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨ش.
- اصول البحث، فضلي عبدالهادي، چاپ اول، دارالكتب الاسلاميه، ١٤١٠ق
- اصول السرخسي، سرخسي ابوبكر، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٤ق.
- الاصول العامة، محمدتقي حكيم، چاپ دوم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ١٩٧٩م.
- اصول الفقه، بك محمد خضري، چاپ ششم، مصر: مكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٩ق.
- الهيات شفا، ابوعلی حسين بن عبدالله سينا، بيروت: بي تا، ١٤٠٠ق.
- إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، فخر المحققين، قم: نشر اسماعيليان، ١٣٨٧ق.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسي، بيروت: مؤسسه الوفاء، ١٤٠٣ق.
- البحث النحوي عند الاصوليين، مصطفى جمال الدين، قم: دارالهجرة،

- ۱۴۰۵ق.
- بحوث في الاصول، محمدحسين اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- بحوث في الملل و النحل، جعفر سبحانی، چاپ اول، قم: مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۱ش.
- بدايع الافكار، ميرزا حبيب الله رشتی، موسسه آل البيت (علیهم السلام)، بی تا.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني الحنفي، بی جا: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۶ق.
- بداية الحكمة، سيد محمدحسين طباطبائی، چاپ دوم، بی جا: دارالمعرفة الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
- بداية المجتهد و نهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ابن رشد الحفيد)، القاهرة: دار الحديث، ۱۴۱۵ق.
- تاريخ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد طبري، بيروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۳ق.
- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوی، چاپ اول، بی جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ق
- التفسیر، منسوب به امام عسکری، قم: مهر، مؤسسه الامام المهدي، ۱۴۰۹ق.
- تفسير العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ۱۳۸۰ق.
- تفسير المنار، محمد رشید رضا، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۲۶ق.
- تقریرات مجدد شیرازی، ملاعلی روزدری، چاپ اول، بی جا: آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
- تلخیص الحبير، احمد بن علی بن حجر العسقلانی، قاهره: قرطبة، ۱۴۱۶ق.
- تمهید القواعد، زين الدين بن علی عاملی (شهید ثانی)، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ش.

- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبدالله حلّي، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ١٤٠٤ق.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى، ميرزا علي غروي، (تقرير درس سيد ابوالقاسم خويي)، قم: انصاريان، ١٤١٨ق.
- تهذيب الأحكام، شيخ طوسي، إعداد السيد حسن الموسوي الخراسان، چاپ سوم، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ش.
- تهذيب الاصول، جعفر سبحاني (تقرير درس امام خميني) چاپ سوم، قم: دارالفكر، ١٣٦٧ش.
- تهذيب الاصول، سيد عبدالاعلى سبزواری، چاپ سوم، بيروت: المنار، ١٤١٧ق.
- الجامع لاحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ق.
- جامع الشتات، ميرزای قمی، تهران: نشر كيهان، ١٤١٣ق.
- جامع الشتات، ميرزای قمی، قم: انتشارات فقه الثقلين، ١٤٠١ش.
- جمع الجوامع، ابن سبکی تاج الدين عبدالوهاب، چاپ اول، ١٣٦٩ش.
- جواهرالكلام، محمد حسن نجفی، چاپ دوم، اسلاميه، ١٣٦٥ش.
- الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، علامه حلّي، نصيرالدين طوسي، بيدار، ١٣٦٣.
- الحاشية على كفاية الاصول، بهاء الدين حجتی بروجردی (تقرير درس حسين بروجردی)، چاپ اول، انصاريان، ١٤١٢ق.
- حبل المتين في احكام الدين، شيخ بهائي، تحقيق: سيد بلاسم موسوي حسيني، مشهد: آستان قدس رضوي، ١٣٨٢ش.
- الحدائق الناضرة، يوسف بحراني، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٥ش.
- حقائق الاصول، سيد محسن حكيم طباطبايي، چاپ پنجم، بصيرتي، ١٤٠٨ق.
- حكمة الاشراف، شهاب الدين يحيى سهروردي، دانشگاه تهران، ١٣٦٧ش.
- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي القفال الفارقي، (فخر الإسلام، المستظهری

- الشافعي)، بيروت: مؤسسة الرسالة دارالأرقم، ۱۴۰۱ق.
- حواشي كفاية الاصول، ميرزا ابوالحسن مشكيني، چاپ اول، لقمان، ۱۴۱۳ق.
 - خاتمة مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۷ق.
 - الخلاف، محمد بن حسن طوسی (شيخ طوسی)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۸ش.
 - دانشمندان بزرگ، کان، فیلیپ، ترجمه سيد مهدي امين و عباسعلي رضایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.
 - دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، حسن امين، چاپ اول، بيروت: دارالتعارف، ۱۴۱۰ق.
 - الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، سيد علي خان بن احمد مدني شيرازی، بيروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
 - الدرر النضيد، محمد حسن مرتضوی لنگرودی، چاپ اول، علمیه، ۱۴۱۲ق.
 - دروس في مسائل علم الأصول، آية الله جواد تبریزی، قم: دار الصديقة الشهيدة، ۱۳۸۳ش.
 - الذريعة إلى اصول الشريعة، سيد مرتضى علم الهدی، تصحيح: ابوالقاسم گرجی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
 - ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، شمس الدين محمد بن مكّي العاملی (شهيد الأول)، آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۹ق.
 - رجال، تقی الدین الحسن بن علی بن داود الحلّی، قم: الرضی، ۱۳۹۲ق.
 - رجال، أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالشيخ الطوسي، قم: الرضی، ۱۳۸۱ق.
 - رجال الكشي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح و تعليق: ميرداماد استرآبادی، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۴ق.
 - رجال النجاشي، ابوالعباس احمد ابن علی بن العباس النجاشي، چاپ

- ششم، انتشارات اسلامي، ١٤١٨ق.
- رساله الاجتهاد و التقليد، شيخ مرتضى انصاري، نشر مفيد، ١٤٠٤ق.
- الرواشح السماوية، سيد محمد باقر ميرداماد، تحقيق: نعمت الله جليلي و غلامحسين قيصريه، قم: انتشارات دارالحديث، ١٣٨١ش.
- رياض العلماء و حياض الفضلاء، عبدالله بن عيسى بيگ جيران (ميرزا عبدالله افندي)، كتابخانه آية الله مرعشي، ١٤٠١ق.
- زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليه، محمد بن حسين شيخ بهايي، محقق: علي جبار گلباغي ماسوله، قم: دار البصير، ١٣٨٣ش.
- سفينة البحار و مدينة الحكم و الآثار، عباس قمي، بيروت: دارالمرتضى، بي تا.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد ابن ماجه، بيروت: دارالجبل، ١٤١٨ق.
- سنن ابى داوود، ابو داوود سليمان بن اشعث سجستاني، بيروت: دارالفكر، ١٤١٠ق.
- سنن الترمذى، محمد بن عيسى بن سوره ترمذى، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ق.
- سنن الدارمى، عبدالله بن عبدالرحمن دارمى، رياض: دارالمغنى، ١٤٢١ق.
- السنن الكبرى، بيهقى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٤ق.
- سنن النسائى، احمد بن شعيب بن على نسائى، بيروت: داراحياء التراث. بي تا.
- سيرة النبوة، عبدالملك ابن هشام بن ايوب حميرى معافرى، بيروت: دارالمعرفة، بي تا.
- شرح التلويح، سعدالدين مسعود بن عمر تفتازانى شافعى، بيروت: دارالكتب، ١٤١٦ق.
- شرح الكافي، ملا محمد صالح سروى مازندراني، تهران: اسلاميه، ١٣٨٢ق.
- شرح مصطلحات فلسفى، على شيروانى، چاپ اول، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٣ش.
- شرح المنظومة، محقق سبزواري، تصحيح و تعليق: حسن زاده آملی،

- تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، تهران: ناب، ۱۳۷۹ش.
- صراط النجاة، شیخ اعظم مرتضی انصاری، قم: کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
 - العدة في اصول الفقه، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
 - العروة الوثقی، سید محمدکاظم طباطبائی یزدی، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۹ق.
 - عناية الاصول، سید مرتضی حسینی فیروزآبادی، چاپ ششم، ۱۳۶۸ش.
 - عوالي اللآلي العزیزية، ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسائی، چاپ اول، سیدالشهدا علیه السلام، ۱۴۰۳ق.
 - عوائد الايام، ملا احمد نراقی، قم: بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
 - عیون اخبار الرضا علیه السلام، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (شیخ صدوق)، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
 - فرائد الاصول، مرتضی انصاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
 - فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، عیسی ولایی، نی، ۱۳۷۴ش.
 - الفصول الغرورية في الاصول الفقهية، محمدحسین بن محمد رحیم الاصفهانی الرازی الحائری، تحقیق: الشیخ علی جاسم شکاره الساعدي، چاپ اول، نجف: مرکز المرتضی لاحیاء التراث و البحوث الاسلامیة، ۱۴۴۲ق.
 - فوائد الاصول (تقریر درس میرزا محمدحسین غروی نائینی)، محمدعلی کاظمی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
 - الفوائد الحائریة، وحید بهبهانی محمد باقر بن محمد اکمل، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
 - الفوائد المدنیة، محمدامین استرآبادی، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
 - الفهرست، شیخ طوسی، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبائی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۲۰ق.
 - قواعد الأحكام، علامه حلّی، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه

- مدرسين، ١٤١٣ق.
- قوانين الاصول، ميرزا ابوالقاسم قمى، قم: احياء الكتب الاسلاميه، ١٤٣٠ق.
- الكافي، ابوجعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق كلينى، انتشارات علميه اسلاميه، ١٣٤٤ق.
- كتاب البيع، سيد روح الله موسى (امام خمينى)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار، ١٣٨٨ش.
- كتاب السرائر، محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٠ ق.
- كشف القناع عن وجه حجية الاجماع، شيخ اسدالله كاظمى تسترى، چاپ سنگى.
- كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن ابن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان، دمشق: دار الخير، ١٣٢٢ق.
- كفاية الاصول، محمد كاظم خراسانى، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤٣٠ق.
- كنز العمال، علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى، مؤسسه الرسالة، ١٤٠٥ق.
- كنز الفوائد، أبو الفتح الشيخ محمد بن على بن عثمان الكراچكى الطرابلسى، قم: دار الذخائر، ١٤١٠ ق.
- لسان العرب، ابن منظور ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، چاپ اول، دمشق: دارالفكر، ١٤١٠ ق.
- مبادي علم الفقه، عبدالهادى فضلى، چاپ اول، ام القرى. ١٤١٦ق.
- مبادى فقه و اصول، عليرضا فيض، چاپ دوم، دانشگاه تهران ١٣٦٦ش.
- مبادى الوصول الى علم الاصول، جمال الدين ابومنصور حسن مطهر حلى، چاپ سوم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.
- المبسوط، محمد بن احمد شمس الاثمة سرخسى، بيروت: دارالمعرفة، ١٤٢١ق.
- المبسوط، شيخ طوسى، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ق.

- مجمع البيان في تفسير القرآن، طبرسی، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
- مجمع الفوائد، حسینعلی منتظری، تهران: سایه، ۱۳۸۴ش.
- محاضرات، محمد اسحاق الفیاض، (تقریر درس سید ابوالقاسم خویی)، چاپ سوم، دارالهادی ۱۴۱۰ق.
- المحدث الفاضل، حسن بن عبدالرحمن رامهرمزی، تحقیق: محمد عجاج الخطیب، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
- المحرر في اصول الفقه، ابوبکر سرخسی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- المحصول، فخرالدین محمد بن عمر بن حسین رازی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
- المحصول في علم الأصول، سید محسن بن حسن بن مرتضی اعرجی، تحقیق: هادی الشیخ طه، نجف اشرف: مرکز المرتضی لإحياء التراث والبحوث الإسلامية، ۱۴۳۷ق.
- مرآة العقول، محمدباقر مجلسی، چاپ سوم، کتابخانه اسلامیه، ۱۳۷۰ش
- المسائل السروية، شیخ مفید، تحقیق: صائب بن عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، چاپ اول، آل البيت (ع)، ۱۴۰۷ق.
- المستصفی، ابوحامد محمد بن محمد غزالی، چاپ اول، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵م.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- مسند البزار (البحر الزخار)، ابوبکر احمد بن عمرو بزار، تحقیق: محفوظ الرحمن زین الله، بیروت: مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۹ق.
- مصباح الاصول، سید محمد سرور واعظ حسینی (تقریر درس سید ابوالقاسم خویی)، چاپ ششم، داوری، ۱۴۲۰ق.
- المصباح المنیر، ابوالعباس احمد بن محمد بن علی فیومی، چاپ اول، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- مطارح الانظار، ابوالقاسم کلانتری (تقریر درس مرتضی انصاری)،

- پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- معارج الاصول، جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هزلی محقق حلّی، چاپ اول، آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۳ ق.
 - معالم الاصول، جمال الدین ابو منصور حسن بن زین الدین شهید ثانی، چاپ دوم، علمیه اسلامیة، ۱۳۶۴ش.
 - المعالم الجدیدة، محمّد باقر صدر، چاپ دوم، تهران: النجاشی، ۱۳۹۵ق.
 - معالم العلماء، ابن شهر آشوب مازندرانی، مشهد: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۳۸۹ق.
 - معالی السبطين، محمّد مهدی مازندرانی حائری، تبریز: راه آسمان، ۱۳۸۱ش.
 - معانی الاخبار، شیخ صدوق، دفتر انتشارات اسلامی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
 - المعجم الاصولی، علی محمّد صنقور، چاپ سوم، الطیار، ۱۴۲۸ق.
 - المعجم الاوسط، ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمّد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره: دارالحرمین، بی تا.
 - معجم رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خوئی، بیروت: دارالزهراء (علیها السلام)، ۱۴۰۳ق.
 - معجم الفروق اللغویة، ابو هلال عسکری، چاپ اول، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
 - معجم مفردات الفاظ قرآن، ابوالقاسم حسین بن محمّد بن مفضل راغب اصفهانی، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
 - المغنی المحتاج، ابن قدامة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
 - مفاتیح الشرائع، ملا محسن فیض کاشانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۹۵ش.
 - المکاسب، مرتضی انصاری، تهران: سازمان تبلیغات، ۱۳۷۳ش.
 - المکاسب المحرّمة، سید روح الله موسوی خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۴۱۵ق.

- من لايحضره الفقيه، شيخ صدوق، چاپ دوم، انتشارات اسلامي، ۱۴۰۴ق.
- مناهج الوصول، سيد روح الله موسوي امام خميني، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار، ۱۳۷۳ش.
- منتهى الدراية في توضيح الكفاية، سيد محمدجعفر جزائري مروج، نجف: مؤلف، ۱۳۸۸ق.
- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، بيروت: دار الفكر، بی تا.
- المنطق، محمد رضا مظفر، چاپ سوم، نجف: النعمان، ۱۳۸۸ق.
- منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، محمد بن علي استرآبادي، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۲۲ق.
- منية المرید، زين الدين بن علي شهيد ثاني، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۹ق.
- الموضوعات، جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ضبط و تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، چاپ اول، مدينه منوره: المكتبة السلفية، ۱۳۸۸ق.
- مهذب الاحكام، سيد عبدالاعلی موسوی سبزواری، المنار، ۱۴۱۳ق.
- نصب الراية، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، بيروت: مؤسسة الريان، ۱۴۱۸ق.
- نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة في النظام السياسي الاسلامي، محمد اسحاق فياض، بی جا: بی نا، (سایت معظم له)، ۱۴۲۷ق.
- نهاية الأحكام، علامه حلی، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۱۹ق.
- نهاية الاصول، حسينعلى منتظري (تقرير درس حسين طباطبائي بروجردی)، چاپ اول، تفکر، ۱۴۱۵ق.
- نهاية الافكار، محمدتقی بروجردی نجفی (تقرير درس آغاضياءالدين عراقی)، چاپ دوم، انتشارات اسلامي، ۱۴۱۴ق.
- نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمدحسين اصفهانی، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث، ۱۳۷۲ش.

- الوافي، محسن فيض كاشاني، اصفهان: كتابخانه اميرالمؤمنين (عليه السلام)، ١٤١٢ق.
- الوافيه، مولى عبدالله محمد بشروي خراساني (فاضل توني)، چاپ دوم، مجمع الفكر، ١٤١٥ق.
- وسائل الشيعة، محمد بن حسن حر عاملي، چاپ ششم، داراحياء التراث العربي، ١٤١٢ق.
- وقاية الاذهان، محمدرضا نجفي اصفهاني، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ١٤١٣ق.
- هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، محمّدتقى رازي نجفي اصفهاني، قم: جامعه مدرّسين، ١٤٢٠ق.