



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

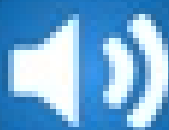
گامی



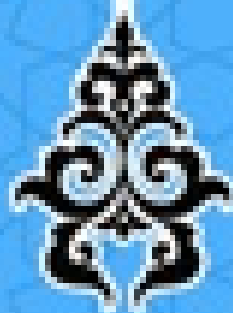
عمران  
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

درس خارج فقه استاد سید مجتبی نورمفیدی



همراه با صوت جلسات



# اجتهاد و تقلید

۱۳۸۹-۱۳۹۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 89-90 همراه با صوت جلسات

نویسنده:

## آیت الله سید مجتبی نورمفیدی

ناشر چاپی:

مؤلف

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۰	درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال ۸۹-۹۰ همراه با صوت جلسات
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	جلسه: ۱
۱۸	جلسه: ۲
۲۵	جلسه: ۳
۳۰	جلسه: ۴
۳۴	جلسه: ۵
۳۹	جلسه: ۶
۴۷	جلسه: ۷
۵۳	جلسه: ۸
۵۸	جلسه: ۹
۶۳	جلسه: ۱۰
۶۸	جلسه: ۱۱
۷۴	جلسه: ۱۲
۸۰	جلسه: ۱۳
۸۵	جلسه: ۱۴
۹۲	جلسه: ۱۵
۹۸	جلسه: ۱۶
۱۰۳	جلسه: ۱۷
۱۰۹	جلسه: ۱۸
۱۱۵	جلسه: ۱۹
۱۲۱	جلسه: ۲۰
۱۲۵	جلسه: ۲۱

۱۳۰	جلسه: ۲۲
۱۳۵	جلسه: ۲۳
۱۴۱	جلسه: ۲۴
۱۴۶	جلسه: ۲۵
۱۵۱	جلسه: ۲۶
۱۵۷	جلسه: ۲۷
۱۶۲	جلسه: ۲۸
۱۶۸	جلسه: ۲۹
۱۷۳	جلسه: ۳۰
۱۸۰	جلسه: ۳۱
۱۸۶	جلسه: ۳۲
۱۹۰	جلسه: ۳۳
۱۹۷	جلسه: ۳۴
۲۰۳	جلسه: ۳۵
۲۰۹	جلسه: ۳۶
۲۱۴	جلسه: ۳۷
۲۱۸	جلسه: ۳۸
۲۲۵	جلسه: ۳۹
۲۳۰	جلسه: ۴۰
۲۳۵	جلسه: ۴۱
۲۴۱	جلسه: ۴۲
۲۴۸	جلسه: ۴۳
۲۵۴	جلسه: ۴۴
۲۶۲	جلسه: ۴۵
۲۶۷	جلسه: ۴۶
۲۷۲	جلسه: ۴۷

٢٧٧	جلسه: ٤٨
٢٨٣	جلسه: ٤٩
٢٨٩	جلسه: ٥٠
٢٩٥	جلسه: ٥١
٣٠١	جلسه: ٥٢
٣٠٦	جلسه: ٥٣
٣١١	جلسه: ٥٤
٣١٧	جلسه: ٥٥
٣٢٢	جلسه: ٥٦
٣٢٧	جلسه: ٥٧
٣٣٣	جلسه: ٥٨
٣٤٠	جلسه: ٥٩
٣٤٦	جلسه: ٦٠
٣٥١	جلسه: ٦١
٣٥٨	جلسه: ٦٢
٣٦٥	جلسه: ٦٣
٣٧٣	جلسه: ٦٤
٣٧٩	جلسه: ٦٥
٣٨٦	جلسه: ٦٦
٣٩١	جلسه: ٦٧
٣٩٥	جلسه: ٦٨
٤٠٠	جلسه: ٦٩
٤٠٥	جلسه: ٧٠
٤١١	جلسه: ٧١
٤١٦	جلسه: ٧٢
٤٢١	جلسه: ٧٣

۴۲۷	جلسه: ۷۴
۴۳۵	جلسه: ۷۵
۴۴۰	جلسه: ۷۶
۴۴۵	جلسه: ۷۷
۴۵۱	جلسه: ۷۸
۴۵۶	جلسه: ۷۹
۴۶۲	جلسه: ۸۰
۴۶۸	جلسه: ۸۱
۴۷۴	جلسه: ۸۲
۴۸۰	جلسه: ۸۳
۴۸۵	جلسه: ۸۴
۴۹۱	جلسه: ۸۵
۴۹۵	جلسه: ۸۶
۵۰۰	جلسه: ۸۷
۵۰۵	جلسه: ۸۸
۵۱۱	جلسه: ۸۹
۵۱۷	جلسه: ۹۰
۵۲۴	جلسه: ۹۱
۵۳۱	جلسه: ۹۲
۵۳۶	جلسه: ۹۳
۵۴۲	جلسه: ۹۴
۵۵۰	جلسه: ۹۵
۵۵۷	جلسه: ۹۶
۵۶۲	جلسه: ۹۷
۵۶۷	جلسه: ۹۸
۵۷۳	جلسه: ۹۹



۵۸۲	جلسه: ۱۰۰
۵۸۸	جلسه: ۱۰۱
۵۹۴	جلسه: ۱۰۲
۶۰۰	جلسه: ۱۰۳
۶۰۸	جلسه: ۱۰۴
۶۱۴	جلسه: ۱۰۵
۶۲۱	جلسه: ۱۰۶
۶۲۸	جلسه: ۱۰۷
۶۳۵	جلسه: ۱۰۸
۶۴۱	جلسه: ۱۰۹
۶۴۹	جلسه: ۱۱۰
۶۵۴	جلسه: ۱۱۱
۶۶۰	درباره مرکز

## درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 89-90 همراه با صوت جلسات

### مشخصات کتاب

درس خارج فقه اجتهاد و تقلید استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی سال 89-90 همراه با صوت جلسات

111 جلسه

503 صفحه

110 صوت

ص: 1

### جلسه: 1

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مقدمات

تاریخ: 31 شهریور 89

موضوع جزئی: مقدمه اول: فقهی بودن بحث

اجتهاد و تقلید مصادف با: 13 شوال 1431

جلسه: 1

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

«قال الصادق (علیه السلام): الخشیه میراث العلم و العلم شعاع المعرفة و قلب الإیمان» خشیت میراث و نتیجه و اثر علم است یعنی در مقابل عظمت پروردگار خشیت و خوف داشتن نتیجه علم است و علمی که موجب این خشیت و خوف نشود و این اثر را نداشته باشد علم نیست. در دنباله روایت دارد که «من حرم الخشیه لا یكون عالماً» کسی که از خشیت محروم است، عالم نخواهد بود.

علم از اشعه معرفت و قلب ایمان است «من حُرِّم الخشیه لا یكون عالماً» کسی که از خشیت محروم باشد عالم نخواهد بود «وإن شقَّ الشعر بمتشابهات العلم» این تعبیر، تعبیر جالبی است که کسی که علم او موجب خشیت نشود عالم نخواهد بود اگرچه مویی را به

متشابهات علم بشکافد یعنی باریک بینی و دقت اش به اندازه ای باشد که به باریکی مو بتواند مسایل را از هم تمییز بدهد ولو اینکه در علوم متداوله و اصطلاحات علمیه و جزئیات دقیق باشد و به تمام فروع و شقوق آشنا باشد، اما اگر در وی خشیت نباشد، عالم نخواهد بود.

«قال الله تعالی إنّما یخشى الله من عباده العلماء» تنها علما هستند که از خداوند تبارک و تعالی خشیت دارند و از او خوف دارند و عظمت خداوند در دل آنها خشیت ایجاد می کند.

با این که علم، آن علمی است که موجب خشیت و خوف باشد، ده آفت از آفات علما را امام صادق (علیه السلام) ذکر می کنند که توجه به این آفات خصوصاً برای ما مهم و لازم است.

«آفة العلماء عشرة أشیاء» ده چیز آفت علما است، این آفت علما که گفته می شود علما به همین معنی، یعنی عالم که می خواهد علمش موجب خشیت شود برای این چنین علمایی علم حقیقی همین علم است، برای این چنین علمایی این ده آفت وجود دارد.

اول «الطمع» یعنی به آنچه دارد و از راه مشروع بدست می آورد قناعت نکند و به مال و عنوان و مُلک و مُلک دیگران طمع بورزد.

«و البخل» یعنی راضی نشود دیگران از علم و مال و موقعیت مادی و معنوی او بهره ببرند، بخل هم یکی از آفات علما است.

ص: 1

«و الریا» سومین از آفاتی که مربوط به علما است ریا است یعنی اینها همه مانع خشیت است و کسی که مبتلای به اینها باشد، در او آن خشیت و خوفی که به عظمت پروردگار لازم است بوجود آید، پدید نمی آید یعنی علمش و اعمالش همه را برای غیر خدا انجام دهد و بخواهد به دیگران این امتیازات خودش را نشان دهد.

«و العصبیه» چهارمین مورد از موارد آفات عالم عصبیت است. عصبیت یعنی اینکه در یک چهار چوبی خودش را قرار دهد و وابستگی های خویشاوندی و قومی و گروهی مانع رؤیت و دیدن حق و اظهار حق بشود و بخاطر وابستگی ها و به ملاک آن ها افکار و اعمال خودش را سامان دهد. عالم اگر گرفتار عصبیت شود و حقیقت را نادیده بگیرد دچار آفت شده است.

«و حبّ المدح» یعنی مورد شتایش قرار گرفتن را دوست داشته باشد، و علاقمند باشد از وی تعریف کنند. هدف این چنین فردی در همه رفتار و گفتار و کردارش این است که خودش را بزرگ کند و عنوان و اسم و رسم پیدا کند و از او تعریف کنند و همین که حب مدح در دل وی باشد آفت است و کاری به تحقق ندارد که محقق شود یا نه.

«و الخوض فی ما لم یصل الی حقیقته» ورود در مسایلی که تحقیق در آن ها بی نتیجه و فهم حقیقت آنها محال است مثلاً تفکر در ذات الهی، تفکر در جزئیات اخبار قیامت و اموری که دیگران هم به کنه آن نرسیده اند و اگر کسی بخواهد در این موارد و مواردی که تفکر در آن ها مورد نهی است تعمق و تفکر کند گرفتار آفت است.

«و التکلف فی تزیین الکلام بزوائد الألفاظ» یعنی در صحبت کردن و در نوشتن و گفتگوها اینقدر خودش را به زحمت بیندازد که کلامش کلام زیبا بشود و از حقیقت کلامش دور شود و همه توجه و حواس او متوجه به ظاهر و زیبایی های کلام باشد و از حقیقت کلام منصرف شود.

«وقله الحياء من الله تعالى» بی پروایی و بی باکی در مورد خداوند یعنی عالم باید در خلوت خودش یک شرم و حیایی نسبت به خداوند داشته باشد که مانع از ارتکاب بعضی از کارها و اعمال در محضر خداوند تبارک و تعالی شود، اگر این شرم و حیا کم شود آفت زده است.

«قله الحياء» فرموده و عدم الحياء نمی فرماید، عدم الحياء ممکن است برای انسان های غیر عالم باشد عدم الحياء یعنی رسماً معصیت خدا کند و مخالفت با فرامین الهی کند اما قله الحياء به این معنی است که به مقداری باید انسان رعایت کند، رعایت نکند. از علما این جهت بیشتر مورد انتظار است که شرم و حیا در پیشگاه خداوند بیشتر داشته باشند.

ص: 2

«و الإفتخار» یعنی فخر فروشی، به امور مادی و جهات مادی و عناوینی که او را احاطه کرده مباحات بنماید و خود را نسبت به دیگران برتر و ممتاز بداند و به خاطر این جهات یک برتری نسبت به دیگران در خود ببیند که می تواند به این جهت خود را در موقعیت برتر قرار دهد.

«و ترک العمل بما علموا» به دانسته خودش عمل نکند که بزرگترین آفت می باشد، یکی از آفات بزرگ علما این است که به آن چه می دانند عمل نکنند و رفتار و کردار شان بر خلاف علم شان باشد.

در ذیل روایت، امام صادق (علیه السلام) از حضرت عیسی (علیه السلام) نقل می فرماید: «قال عیسی ابن مریم (علیه السلام) أشق الناس من هو معروف بعلمه مجهول بعمله» بدترین مردم کسی است که در میان مردم به علم و فضل شهرت داشته باشد ولی در مقام عمل مقصر، سست و مجهول باشد. شقی ترین مردم کسی است که به علمش معروف باشد و شهرت علمی داشته باشد و همه او را به عنوان یک دانشمند بشناسند ولی از لحاظ عملی نه تنها هم پای علمش نیست بلکه فاصله زیادی از علمش و گاهی اوقات در نقطه مقابل علمش قرار دارد.

اینها آفاتی است که برای علماء ذکر شده است، با آن مقدمه ای که امام فرمودند که علم اثرش خشیت است و در واقع علمی که خشیت و خوف الهی را در دل ایجاد نکند ولو عالم به جزئیات باشد لا- یکون عالماً، موانع حصول این خشیت و علم واقعی و آفت علما و آفت رسیدن به علم حقیقی و موانع تحقق علم حقیقی و خشیت ده مورد بود که همه ما در معرض گرفتاری این آفات هستیم.

امروز که روز شروع سال تحصیلی جدید است و روزی است که بنا هست یک بحث علمی و یک بحث فقهی با هم داشته باشیم تیمناً و تبرکاً این روایت را هم برای خودم و هم شما خواندم که یک تذکر و یادآوری باشد که زحماتی که انسان متحمل می شود، یک محرومیت هایی را برای انسان به دنبال دارد و طبیعتاً مشقت های پیش آمده برای انسان در این راه کم نیست و نکند این زحمات را متحمل شویم ولی ناگهان چشم باز کنیم ببینیم که هیچ کدام این ها برای ما نافع نبوده و موجب خشیت نشده است یا از این طرف در کنارش این آفت ها آمده و این زحمات و ثمرات را از بین برده است.

لذا خیلی مراقبت می خواهد و باید توجه داشت که ببینیم آیا این علوم خشیت و خوف را در دل انسان ایجاد می کند یا خیر؟ آیا درس خواندن ما و درس دادن ما برای ریا است یا برای خدا؟ آیا حب المدح داریم یا نه؟ علی ایحال این جهاتی است که باید توجه کرد مخصوصاً در این شرایط و این ایام که نیاز به روحانیت عالم عامل روز به روز در تمام نقاط جهان قوی تر و شدید تر می شود یعنی همان طوری که مردم و بخصوص نسل جوان نیازمند پاسخگویی به پرسشهای فکری و دینی و عقیدتی هستند نیازمند یک الگوی عملی برای تکامل و تعالی هستند یعنی اینطور نیست که ما فقط وظیفه داشته باشیم، پرسش ها را پاسخ دهیم درست است که آنها را باید پاسخ داد ولی از منظر عملی نیز باید به عنوان الگوی رفتاری و عملی مراقب باشیم. یعنی باید با دوری از

هوای نفس و با محبت و با دوری از کینه و با دوری از آنچه به مظاهر دنیا مربوط می شود این حالت را در خود ایجاد کنیم. اگر می خواهیم الگویی برای آنها باشیم باید هم از نظر علمی و هم عملی الگو باشیم چه این که اگر از نظر عملی این قدرت در ما نباشد تأثیری نخواهد گذاشت و لو این که عالم به علوم هم باشیم لذا واقعاً انسان باید از فرصت های خود استفاده کند هم برای توانمند شدن از نظر علمی و هم برای قوی تر شدن از لحاظ عملی و لحظه لحظه های ما در این دنیا می تواند در این جهت به ما کمک کند و ما می توانیم این لحظات را از دست دهیم که باعث خسران ما هم در دنیا و هم در آخرت خواهد شد.

ما از خداوند تبارک و تعالی می خواهیم و دعا می کنیم و از ارواح ائمه اطهار (علیهم السلام) استمداد می جوئیم به خصوص وجود مقدس حضرت بقیه الله الأعظم که عنایت و تفضل شان را شامل حال ما بنمایند و ما را در استعلای علمی، در استکمال نفس، در تعالی روحی کمک کنند تا آن طوری که باید و شاید و شایسته این عنوان و این لباس است بتوانیم خدمت گذار باشیم.

ترتیب بحث ما بر اساس کتاب تحریر الوسیه امام (ره) می باشد ولی قبل از شروع در مسائل آن مقدمتاً لازم است مطالبی بیان شود.

مقدمه اول: فقهی بودن بحث اجتهاد و تقلید

بحث در رابطه با اجتهاد و تقلید می باشد که قبل از ورود به بحث های آن باید مقدمتاً اشاره کرد که بحث اجتهاد و تقلید هم در اصول و هم در فقه مطرح شده، در مباحث خاتمه علم اصول عمدتاً این مباحث مطرح می شود مثلاً در کفایه و برخی از کتب اصولی اجتهاد و تقلید را مطرح می کنند و در کتب فقهی هم به عنوان مقدمه بحث اجتهاد و تقلید مطرح می شود.

سؤال:

آیا بحث اجتهاد و تقلید یک بحث اصولی است یا فقهی و نسبت مسائلی که در اجتهاد و تقلید در اصول مطرح می شود با آنچه در فقه مطرح می شود چیست؟

در اصول که بحث از اجتهاد و تقلید مطرح می شود مباحثی مانند مشروعیت اجتهاد، امکان تجزی در اجتهاد، یا رد شبهات اخباریین نسبت به اجتهاد، آیا اساساً اجتهاد مشروع است یا نه؟ یک سری از اینها در اصول مطرح است.

ولی یک سری از مباحث در فقه و به عنوان فروع فقهی اجتهاد و تقلید مطرح می شود.

بالاخره این بحث ملحق به اصول است یا فقه؟ آیا اجتهاد و تقلید و مسائلی که در آن مطرح می شود اصولی است یا فقهی یا هیچ کدام و به عنوان علم مستقلی می باشد؟ چنانچه برخی اینگونه ادعا کرده اند مانند بقیه علوم که مستقل هستند.

ص: 4

جواب:

در کتب فقهی متقدمین اصلاً بحث اجتهاد و تقلید مطرح نبود چرا که هر چه عصر فقها نزدیک تر به عصر معصومین بوده این بحث کمتر مطرح بوده و بسیط تر بوده است و به مرور این بحث پیچیده تر شده است، اما در کتب متأخرین این بحث به عنوان مقدمه کتب فقهی قرار گرفته است مثلاً از زمان علامه به بعد بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

اما بطور کلی نسبت بین مسائل مطرح شده اجتهاد و تقلید در فقه و مسائل مطرح شده آن در اصول نسبت عام و خاص من وجه است، یعنی برخی از مسائل در اصول مطرح می شود که در فقه مطرح نمی شود و بالعکس و بعضی از مسائل مشترک می باشد.

اقوال در مسئله:

اول: داخل در مسائل علم اصول است.

دوم: داخل در مسائل علم فقه است.

سوم: اینکه علم مستقلی است.

حق در مسئله:

ما مدعی و معتقد هستیم که این یک بحث فقهی است و اگر به ملاک غلبه نگاه کنیم و لحاظ غالبی در موضوع اجتهاد و تقلید را در نظر بگیریم می توان گفت که تناسب مباحث اجتهاد و تقلید با فقه بیشتر است، به جهت اینکه فروع زیادی در اجتهاد و تقلید مطرح می شود که این فروع فقهی هستند گرچه بعضی از مسائل هم قابل انطباق بر مسئله فقهی نیستند.

سؤال:

چرا ما نمی گوئیم که اجتهاد و تقلید از مباحث علم اصول است؟

جواب و دلیل اول:

چراکه ضابطه علم اصول معلوم است و آن اینکه مسئله ای از مباحث علم اصول است که در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد که در بحث مورد نظر ضابطه مسئله علم اصولی بر آن منطبق نیست.

دلیل دوم:

مسئله دیگر اینکه اجتهاد غایت علم اصول فقه است چراکه می گوئیم علم اصول فقه عبارت است از علم به قواعد ممهده برای استنباط احکام شرعی، و غایت نمی تواند در مغیا داخل باشد در اینجا یک غایت داریم و یک مغیا علم اصول مغیا است و اجتهاد و استنباط غایت، آیا می توان گفت که اجتهاد و استنباط که غایت علم اصول است داخل در علم اصول است؟ اگر قائل به داخل بودن اجتهاد در علم اصول باشیم دخول بحث از غایت در بحث از مغیا لازم می آید.





نتیجه: پس اولاً ضابطه مسئله علم اصول بر آن منطبق نیست و ثانیاً اگر بخواهد داخل در مسائل علم اصول باشد تالی فاسدی دارد که غایت داخل در مغیا می شود و به این دو دلیل می گوئیم داخل در مباحث علم اصول نیست.

بحث جلسه آینده: چرا بحث اجتهاد و تقلید از مسائل علم فقه است و دلیل آن چیست؟ و کسانی که مدعی هستند که علم مستقلی است چه دلایلی دارند؟

باید بین این سه قول داوری کنیم و ادله آنها را بررسی کنیم و قول صحیح را انتخاب کنیم که بیان شد که به نظر ما بحث اجتهاد و تقلید داخل در مباحث علم فقه می باشد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 6

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مقدمات تاریخ: 3 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه دوم: معنای اجتهاد

مصادف با: 16 شوال 1431

جلسه: 2

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در این بود که آیا مباحث اجتهاد و تقلید بیشتر با علم اصول است تناسب دارد یا با علم فقه؟ و یا اساساً نه در داخل علم اصول است و نه در محدوده علم فقه چنانچه برخی قائل هستند که علم مستقلی است.

به نظر ما تناسب بحث اجتهاد و تقلید با فقه بیشتر است گرچه این بحث هم در اصول و هم در فقه مطرح شده اما اگر به لحاظ غالبی نگاه کنیم تناسب بحث اجتهاد و تقلید با فقه بیشتر از اصول است یعنی به لحاظ فروعاتی که در فقه مطرح می شود به بحث فقهی نزدیکتر است. چون اغلب مسائل اجتهاد و تقلید فرع فقهی است و اینها را در مقدمه کتب فقهیه و به عنوان مقدمه مباحث فقهیه قرار دهیم سزاوارتر است.

گرچه بعضی از مسائلی که در کتاب اجتهاد و تقلید مطرح می شود ربطی به علم فقه ندارد مثلاً مشروعیت اجتهاد و تقلید، امکان تجزی در اجتهاد و امثال اینها که ما در مقدمه بحث برخی از این موارد را اشاره خواهیم کرد.

ادله قائلین به استقلال اجتهاد و تقلید:

اما کسانی که قائل هستند اجتهاد و تقلید به عنوان یک علم مستقل می تواند مورد توجه قرار بگیرد ادله ای دارند.

عمده دلیل این است که می گویند برای اینکه یک موضوع و مبحثی داخل در محدوده یک علم قرار بگیرد باید ضابطه مسئله آن علم بر آن بحث صدق کند، اجتهاد و تقلید اگر بخواهد داخل در دایره اصول باشد باید ضابطه مسئله اصولی بر آن صدق کند اگر بخواهد در علم فقه

باشد باید ضابطه علم فقه بر آن صدق کند و هکذا.

ادله عدم دخول در علم اصول:

اولاً: در کثیری از مباحث اجتهاد و تقلید ضابطه علم اصول صدق نمی کند چون در تعریف علم اصول گفته می شود که علم اصول عبارت است از علم به قواعد ممهده برای استنباط احکام شرعیه، آیا این طریق واقع شدن قیاس استنباط در کثیری از مباحث اجتهاد و تقلید وجود دارد؟ قائل معتقد است که وجود ندارد.

ثانیاً: و نیز اجتهاد غایت علم اصول است و اگر قرار باشد در مباحث اصول داخل شود، لازم می آید بحث از غایت داخل در بحث از مغیا قرار بگیرد، به این دو جهت اجتهاد از مسائل علم اصول نیست.

ص: 7

دلیل عدم دخول در علم فقه:

اجتهاد از مسائل علم فقه نیست، زیرا اجتهاد نه یک موضوع خارجی است و نه یک حکم شرعی؛ در تعریف فقه می گوئیم فقه عبارت است از علم به احکام شرعیه از ادله تفصیلیه، اجتهاد چگونه می تواند داخل در این محدوده قرار بگیرد؟ آیا حکم شرعی است که شامل آن شود؟ آیا یک موضوع خارجی است که به اعتبار آن بگوئیم دارای یک حکم شرعی می شود تا مشمول تعریف فقه قرار بگیرد لذا داخل در علم فقه هم نیست.

دلیل عدم دخول در اصول دین:

برای اینکه اجتهاد استخراج حکم فرعی است و روشن است که احکام فرعیه ربطی به اصول دین و احکام اصلیه الهیه ندارد.

نتیجه: پس نه تعریف اصول و نه فقه بر آن منطبق است و نه تعریف کلام و اصول دین بر آن منطبق است چه اشکالی دارد ملتزم شویم که اجتهاد علم مستقلی از علوم اسلامی باشد (علم مستقل من علوم اسلامی).

در مورد تقلید نیز همین بحث را مطرح می کنند که تقلید قطعاً داخل در علم اصول نیست یعنی مباحثی که درباره تقلید مطرح می شود ربطی به علم اصول ندارد.

قواعد اصولی مانند حجیت ظواهر و حجیت خبر واحد ربطی به تقلید ندارد و داخل در علم فقه هم نیست، چرا که موضوع فقه فعل مکلف و افعال مکلفین می باشد، تقلید نفس فعل مکلف نیست بلکه از عوارض و طواری فعل مکلف است و نمی توان گفت خود تقلید، فعل من افعال المکلف است، این از عوارض فعل مکلف است، پس داخل در علم فقه هم نیست و علم مستقلی از علوم اسلامی است. هیچ مانعی از این مطلب نیست که اجتهاد و تقلید علم مستقلی باشد.

حق در مسئله:

ولی به نظر ما این قول صحیح نیست، حق این است که اجتهاد و تقلید تناسب بیشتری با علم فقه دارد گرچه مباحثی از آن در علم اصول

مطرح می شود و مباحثی از آن در علم فقه مطرح است و نسبت این مباحث عموم و خصوص من وجه است ولی اگر اینجا به ملاک غلبه بسنجیم مباحث اجتهاد و تقلید داخل در مباحث فقه است.

چرا که کثیری از فروع این بحث در فقه مطرح است مانند تقلید از میت و بقا بر میت اینها تعیین حکم شرعی است و اینکه بگوییم ضابطه مسئله فقهی و اصولی بر هیچکدام از مباحث و مسائل اجتهاد و تقلید نیست، سخن درستی نمی باشد و نمی توانیم به صرف این مطلب مدعی شویم علم مستقلی است.

لازم نیست موضوع همه مسائل، موضوع علم باشد و اگر همین ملاک غلبه را در نظر بگیریم برای ملحق کردن مسائل به یک علم کفایت می کند، چنانچه در بسیاری از مباحث و علوم مشاهده می شود در اجتهاد نیز همین طور می باشد.

لذا این سخن و این قول که اجتهاد و تقلید یک علم مستقلی است صحیح نمی باشد، چنانچه اکثریت قریب به اتفاق با این قول مخالف هستند.

ص: 8

معنی اجتهاد و تقلید چیست؟ اجتهاد به چه معنی است؟

مرحوم آخوند در تعریف لغوی اجتهاد فرمودند که یعنی تحمل مشقت و مرحوم محقق عراقی فرموده که اجتهاد مأخوذ از جهد است بمعنای مشقت است. ولی باید ملاحظه شود ارباب لغت، اجتهاد را چگونه معنی کرده اند:

ابن اثیر اجتهاد را اینگونه معنی کرده که «بذل الوسع فی طلب الامر و هو افتعال من الجهد و الطاقه» یعنی تلاش و کوشش در جستجوی یک چیزی، ریشه آن را هم جهد و طاقت قرار داده «الجهد بالضم الوسع و الطاقه و بالفتح المشقه» جهد یعنی توان و طاقت و جهد بمعنای مشقت داریم.

فیومی می گوید: «الجهد بالضم فی حجاز و بالفتح فی غیرهم» این اختلاف ضم و فتح را برده در دایره لغت اهل حجاز و غیر حجاز و معنی یکی است «الوسع و الطاقه» بعد در ادامه با گفتن «قیل» اشاره به قول ابن اثیر می کند و در ادامه می فرماید «و قال اجتهد فی الامر بذل وسعه و طاقته فی طلبه» یعنی وقتی گفته می شود که فلانی اجتهاد کرد لغتاً یعنی توان و طاقت و کوشش را در طلب آن امر به کار برد «لیبلغ مجهوده و یصل الی نهایته» تا به نهایت آنچه می خواهد برسد. در نقل دوم جهد یک معنی بیشتر ندارد.

در اقرب الموارد راغب اصفهانی اینگونه بیان کرده «الاجتهاد بذل الوسع فی تحصیل امر مستلزم للکف» اجتهاد تلاش و کوشش در تحصیل یک امری است که البته این تلاش و کوشش مستلزم مشقت است و در راه رسیدن به مقصود مستلزم تحمل مشقت و سختی است و در ادامه می گوید مثلاً برای یک جسم سنگین می گویند اجتهاد فی حمل الحجر و برای بردن یک چیز سبک مانند خردل نمی گویند اجتهاد پس اجتهاد برای حمل یک شیء سنگین که حمل آن سخت است بکار می رود. در ادامه می فرماید: «الجهد بالفتح مصدر جهد» بمعنای طاقت و بعد می فرماید «یقال افرد جهده ای طاقته و المشقه یقال اصاب جهداً ای مشقتاً و الجهد بالضم الطاقه». این نیز تقریباً شبیه به کلام ابن اثیر است. ولی برای جهد دو معنی ذکر نکرده است و می گوید تلاش و کوششی که مستلزم مشقت است.

«وقال العلائلی فی کتاب المرجع الاجتهاد مصدر بذل غایه الوسع و الاقصاه» کسی که نهایت تلاش و کوشش را بکار برد «فی نیل المقصود» در رسیدن به مقصود «ولا یستعمل الا فیما فیه کلفه و مشقه» فقط در جایی استعمال می شود که همراه مشقت باشد که این قول نیز شبیه به اقرب الموارد بیان کرده است که البته تفاوتی با سخن ابن اثیر دارد ولی در اینکه جهد به معنای مشقت است و جهد بمعنای وسع است با وی موافق نیستند.

نتیجه کلمات اهل لغت:

اجتهاد ریشه آن از جهد بمعنای وسع و طاقت می باشد هر چند مشقت همراه وسع و داخل معنای آن است ولی آنچه بدست می آید وسع و طاقت است که تاره همراه با مشقت است و تاره ممکن است همراه با مشقت نباشد هر چند معمول با مشقت همراه است و استعمال می کنند و ریشه آن جهد بمعنای بذل وسع است و نباید بر روی این جهت تأکید

کرد که بمعنای مشقت است اگر جهد باشد و اگر از جهد باشد بمعنای بذل و وسع است، اکثریت اهل لغت بذل الوسع را بیان کرده اند بغیر از ابن اثیر.

نتیجه: این که فرمایش مرحوم آخوند و محقق عراقی در بیان معنای لغوی اجتهاد صحیح نیست.

(ب) معنای اصطلاحی اجتهاد

تعریف اول: مشهور در تعریف اصطلاحی اجتهاد گفته اند «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی» این تعبیر هم در کتب عامه آمده مانند آمدی (1)

و هم در بین علمای شیعه این گونه معنی کرده اند مانند علامه حلی.

بررسی تعریف اول:

این تعریف هم بر طبق مبنای عامه و هم بر طبق مبنای شیعه اشکال دارد.

بر طبق مبنای عامه اشکال این است که در این تعریف استفراغ وسع و نهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی بیان شده در حالی که دلیل در احکام شرعیه منحصر به ظن نیست و اگر بخواهیم اجتهاد را به این معنی بگیریم اجتهاد را تعریف به اخص کردیم.

اما طبق مبنای اصحاب قابل قبول نیست برای اینکه کلمه ظن که در تعریف اجتهاد ذکر شده اگر مراد خصوص ظن معتبر باشد یعنی اجتهاد عبارت است از استفراغ وسع برای تحصیل ظن معتبر به احکام شرعی. این تعریف جامع نیست، برای اینکه طبق این تعریف، علم و قطع به احکام شرعیه داخل در این تعریف قرار نمی گیرد و فقط ظن معتبر را شامل می شود، در حالی که مواردی است که مفید قطع و یقین است و به علاوه بعضی امور هستند که مفید ظن نیستند و در عین حال دلیل بر اعتبار آنها بالخصوص داریم مانند برخی از موارد که ظن شخصی حاصل نمی شود ولی بخاطر افاده ظن نوعی معتبر است و این موارد نیز داخل در تعریف نمی شوند.

اگر بگوییم مراد از ظن مأخوذ در این تعریف مطلق الظن است و نه فقط ظن معتبر، اعم از معتبر و غیر معتبر باشد مشکل اصلی این است که ظنون غیر معتبره داخل در تعریف می شوند مثلاً کسی از راه قیاس ظن به حکم شرعی پیدا کرد آیا می توان گفت این اجتهاد است و این دلیل بر حکم شرعی است؟ مسلم این طور نیست پس اینجا هم مشکل عدم مانعیت مطرح است. ما دلیل داریم بر اینکه مطلق ظن اعتباری ندارد و مورد قبول نیست و ظنونی قابل اعتبارند که ما دلیل خاص بر اعتبارشان داشته باشیم.

پس اگر ما بگوییم مراد از ظن در این تعریف ظن غیر معتبر است باز هم تعریف محل اشکال خواهد بود.

به علاوه یک اشکال دیگری که وجود دارد این است که اگر در موردی نهایت تلاش و کوشش را کردیم و استفراغ الوسع محقق شد ولی ظن به حکم شرعی پیدا نشد مانند مواردی که تلاش می کند دلیلی پیدا نمی کند از راه اصل عملی یک حکمی را معلوم می کند مانند براءت و تخیر یا استصحاب یک حکم شرعی را معلوم می کند در این مورد دیگر داخل



تعریف قرار نخواهد گرفت چون شما اگر از راه استصحاب به حکم شرعی برسید دیگر ظن به حکم شرعی نخواهد بود تا این تعریف شامل شود چون وظیفه عملی است.

نتیجه: پس در مجموع این تعریف اول هم طبق مبنای عامه و هم طبق مبنای خاصه، محل اشکال است چرا که جامع و مانع نیست.

بحث جلسه آینده: به جهت این اشکالاتی که بر این تعریف وارد است، بعضی از این تعریف عدول کرده و تعریف دیگری را ذکر کرده اند و بجای کلمه ظن، کلمه علم را آورده اند و گفته اند اجتهاد عبارت است از «بذل الفقیه وسعه فی طلب العلم باحکام الشرعیه» والحمد لله رب العالمین.

ص: 11



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مقدمات

تاریخ: 4 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه دوم: معنای اجتهاد مصادف

با: 17 شوال 1431

جلسه: 3

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

از نظر لغوی ریشه اجتهاد از جهد بمعنای وسع و طاقت می باشد هر چند مشقت ملازم آن است ولی آنچه از قول لغویین بدست می آید این است که معنای آن وسع و طاقت است که تاره همراه با مشقت است و تاره همراه با مشقت نیست. هر چند معمولاً با مشقت همراه است و نباید بر روی این جهت تأکید کرد که بمعنای مشقت است اگر جهد باشد و اگر از جهد باشد بمعنای بذل وسع است، اکثریت اهل لغت بذل الوسع را بیان کرده اند بغیر از ابن اثیر.

اما از جهت اصطلاح عرض شد تعاریف مختلفی برای اجتهاد بیان کرده اند.

تعریف اول: مشهور در تعریف آن گفته اند «استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی» این تعبیر هم در کتب عامه آمده مانند آمدی (1) و هم در بین علمای شیعه این گونه معنی کرده اند مانند علامه حلی، این تعریف هم بر طبق مبنای عامه و هم بر طبق مبنای شیعه اشکال دارد چرا که جامع و مانع نیست.

تعریف دوم: اجتهاد عبارت است از «بذل الفقیه وسعه فی طلب العلم باحکام الشرعیه»، طبق این تعریف اجتهاد عبارت است از اینکه فقیه همه وسع و طاقت اش را برای بدست آوردن علم به احکام شرعیه بکار ببرد.

بررسی تعریف دوم:

اگر از مراد از علم که در تعریف اخذ شده، علم به معنای قطع و یقین باشد مشکل این است که در بسیاری از احکام شرعیه یقین پیدا نمی شود. پس مراد علم وجدانی نیست. اگر مراد از علم معنای اعم علم باشد هم علم وجدانی و هم علم تعبدی باشد (هم یقین و هم آنچه نازل منزله یقین است که شامل ظن معتبر شود) آنگاه اجتهاد طبق این تعریف این است: تلاش و کوشش فقیه برای تحصیل یقین یا ظن معتبر به احکام شرعیه، در این صورت این تعریف طبیعتاً از اشکالات تعریف گذشته مصون است ولی یک مشکل اساسی باقی می ماند و آن اینکه مواردی را که انسان از راه یک اصل عملی یک وظیفه ای را بدست بیاورد شامل نمی شود، بخشی از اجتهاد، استنباط وظایف مکلفین از روی اصول عملیه است مثلاً ما از راه استصحاب و تخییر یکسری وظایفی را استخراج می کنیم، این موارد در کجای این تعریف قرار می گیرد و لذا خروج این موارد از این تعریف به قوت خود باقی است.

ص: 12

1- . ارشاد الفحول، ص 250

اللهم إلا أن يقال که احکام شرعیه که در این تعریف آمده اعم از حکم واقعی و ظاهری است یعنی بگوییم فقیه تلاش بکند تا به حکم شرعی علم پیدا کند و منظور از حکم شرعی اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری باشد اگر اینطور معنی شود چون به مؤدیات اصول عملیه، اطلاق حکم ظاهری می شود لذا شامل استنباط وظایف عملیه از اصول عملیه هم خواهد شد، پس اگر حکم شرعی اعم از واقعی و ظاهری باشد شامل آنچه که از اصول عملیه بدست می آید هم می شود، لکن ما سابقاً گفتیم که حکم شرعی ظاهری را قبول نداریم، اطلاق حکم ظاهری بر مؤدیات اصول عملیه محل اشکال است. این هم تعریف دوم که محل اشکال است.

تعریف سوم: تعریف مرحوم آخوند است، ایشان به جهت اشکالات وارده بر تعاریف قبلی یک قیدی را در تعریف آورده اند، بجای کلمه ظن به حکم شرعی تعبیر الحجه علی الحكم الشرعی را بکار برده و فرموده که اجتهاد عبارت است از «استفراغ الوسع لتحصيل الحجه علی الحكم الشرعی» تنها تغییر ابدال کلمه حجت بجای کلمه ظن است. ما در اشکال بر تعریف مشهور بیان کردیم اخذ کلمه ظن در تعریف چه مشکلاتی دارد، مرحوم آخوند برای بر طرف کردن این اشکالات کلمه حجت را بجای ظن آورده اند و اینطور تعریف کرده اند که اجتهاد عبارت است از اینکه فقیه برای تحصیل حجت بر حکم شرعی تلاش کند.

بررسی تعریف سوم:

این تعریف هم مشکل عدم مانعیت را دارد. چرا؟ برای اینکه شامل تقلید هم می شود اگر بگوییم اجتهاد عبارت است از اینکه کسی تلاش کند تا حجت بر حکم شرعی پیدا کند اگر مقلد هم در تحصیل فتوای مقلد خود تلاش بکند، فتوای مجتهد برای مقلد حجت بر حکم شرعی است، که بنا بر این تعریف اجتهاد بر آن هم صدق می کند. لذا این تعریف مانع اغیار نیست و شامل تقلید هم می شود و از این جهت اشکال دارد. مقلد به دنبال این است که برئ الذمه شود در قیامت و حجتی در برابر خداوند داشته باشد و معنای حجت این است.

تا اینجا سه تعریف از تعاریف اجتهاد را بررسی کردیم.

اشکال مشترک بر تعاریف ثلاثه:

اشکال دیگری که در این تعاریف وجود دارد، این است که اجتهاد به «استفراغ الوسع» تفسیر شده است، در تعریف مختار بیان خواهیم کرد که این صحیح نیست. آیا نفس این تلاش و کوشش اجتهاد است؟ یعنی که کسی که تلاش کرد که حکم شرعی را تحصیل کند و این تلاش و کوشش وی به نتیجه نرسید آیا می توان اطلاق مجتهد بر این شخص کرد؟

در خود این مطلب نیز اشکال وجود دارد، آیا وقتی سخن از فقیه و عارف به حلال و حرام می شود، این عناوین به چه کسی اطلاق می شود؟ به کسی که معرفتش به حلال و حرام بالفعل است و علم وی، فعلیت پیدا کرده باشد و به صرف تلاش برای تحصیل حکم شرعی که اطلاق فقیه نمی شود. مجتهد مطلق کسی است که امهات احکام را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده باشد. این اشکال به این سه تعریف وارد است و نمی توان گفت که اجتهاد عبارت است از استفراغ و تلاش و کوشش برای بدست آوردن حجت شرعی یا برای تحصیل ظن یا علم به حکم شرعی، این اصلاً نمی تواند اجتهاد باشد چرا

ص: 13

که مجتهد کسی است که حکم شرعی برای او بالفعل حاصل شده باشد و به آن دسترسی پیدا کرده باشد که این از ادله فهمیده می شود که باید فعلیت داشته باشد و در حقیقت مانند علومی که مقدمه برای اجتهاد است این تلاش نیز مقدمه است نه مقوم آن و ممکن است که در مواردی همراه با تلاش نباشد هرچند غالباً با تلاش همراه است. مانند اینکه بخواهیم نماز را تعریف کنیم آیا وضو را در تعریف آن داخل می کنیم؟ نه بلکه وضو مقدمه است ولی در تعریف نماز نمی آید. قوه قدسیه نیز اجتهاد نیست بلکه مقدمه اجتهاد است.

نتیجه اینکه در این سه تعریف یکسری اشکالات مشترک داشت و بعضی اشکالاتی که مختص به بعضی از این تعاریف بود.

تعریف چهارم: تعریف مشهور متأخرین است، «ملکه یقتدر بها علی استنباط الأحكام الشرعیه» اجتهاد عبارت است از ملکه ای که به بواسطه آن ملکه، قدرت بر استنباط احکام شرعیه پیدا می کنیم، در این تعریف اجتهاد مساوی با ملکه دانسته شده است. این تعریف مشهور بین متأخرین است، تعابیر مشابه هم بیان شده است. مثلاً برخی اشاره کرده اند که «القدره علی اخذ الحكم من المدارک المعتمره» قدرت بر اخذ حکم از مدارک معتمره «و الأدله القابله للإستناد» و ادله قابل استناد «من الكتاب و السنه و الإجماع و العقل»<sup>(1)</sup>.

بحث در ملکه و قدرت است یعنی اجتهاد را یک توانایی و قدرت معرفی کرده اند.

بررسی تعریف چهارم: این تعریف از اشکالاتی که سابقاً گفتیم مصون است (عدم جامعیت، عدم مانعیت، شمول نسبت به تقلید و مسئله استفراغ الوسع) ولی اشکال اساسی دارد، این تعریف اجتهاد مورد نظر ما نیست، اجتهاد مورد نظر ما عدل احتیاط و تقلید است. سه راه برای بدست آوردن حکم شرعی داریم یا محتاط یا مقلد یا مجتهد باشیم که قائل به وجوب تخیری بین این سه مورد هستند. و اینکه این وجوب شرعی است یا عقلی محل بحث است برای توضیح اشکال مقدمه ای لازم است که مرحوم آیت الله خوئی آن را بیان کرده اند.

احکام واقعیه در حق ما یا با علم اجمالی یا احتمال منجز می شود یعنی ما اگر احتمال دهیم تکالیف در حق ما وجود دارد باید در پی این تکالیف جستجو کنیم، اگر علم اجمالی داشته باشیم که تکالیفی را خداوند بر عهده ما گذاشته است، باید به این جهت توجه کنیم که چون تکالیف در حق ما منجز و قطعی هستند عقل حکم به لزوم یقین به فراق ذمه می کند و باید کاری کرد که از اشتغال ذمه ای که از علم اجمالی بدست آمده فراق ذمه حاصل شود، فراق ذمه یا از احتیاط یا با علم به احکام بدست می آید که تاره بدون تبعیت است که اجتهاد است و تاره با تبعیت که تقلید می باشد. اگر مکلفی این سه راه را ترک کند، در فعل و ترکی که از وی سر می زند احتمال عقوبت وجود دارد، و به خاطر احتمال عقوبت، عقل حکم به دفع ضرر و عقوبت محتمل می کند و بر ما واجب است برای فراق ذمه و دفع عقوبت محتمل راهی را طی کنیم.

مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر ما اجتهاد را به معنای ملکه بگیریم و مجتهد را دارای ملکه استنباط بدانیم حتی اگر اینکه یک مسئله را هم استنباط نکرده باشد، اگر به چنین فردی مجتهد اطلاق شود این فرد هیچ فرقی با کسانی که

طرق مؤمن عقاب را ترک کرده اند، ندارد. اگر این معنا باشد نمی تواند عدل احتیاط و تقلید باشد. در سایر ملکات عمل مقدم بر ملکه است یعنی اول انسان عمل می کند بعد به مرور در اثر ممارست ملکه حاصل می شود مانند شجاعت ولی در مورد اجتهاد عکس آن است و متوقف بر عمل نیست، بلکه متوقف بر یکسری علوم است و کسی که برایش این علوم حاصل شد اجتهاد برای وی حاصل شده است و متوقف بر عمل نیست «ملکه یقندر بها علی الإستنباط الحکم الشرعی».

نتیجه: این ملکه مورد نظر در تعریف اجتهاد نمی تواند عدل احتیاط و تخییر و مؤمن از عقاب باشد.

بحث جلسه آینده: کلام مرحوم آقای خوئی را بررسی خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 15

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مقدمات

تاریخ: 5 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه دوم: معنای اجتهاد

مصادف با: 18 شوال 1431

جلسه: 4

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

مشهور متأخرین در مورد اجتهاد تعریفی ارائه داده اند که به نظر مرحوم آقای خوئی محل اشکال است. محصل اشکال ایشان این بود که اگر ما اجتهاد را به معنای ملکه بگیریم و بگوییم که اجتهاد عبارت است از ملکه ای که بواسطه آن اقتدار بر استنباط حکم شرعی پیدا می شود این اجتهاد نمی تواند عدل احتیاط و تقلید قرار بگیرد و همانند احتیاط و تقلید مؤمن از عقاب باشد. وجه سخن این است که ملکه اجتهاد و استنباط با سایر ملکات تفاوت دارند، ملکه استنباط وجوداً متوقف بر استنباط نیست اگر چه بر اثر ممارست و عملیات استنباط تقویت می شود بخلاف سایر ملکات که آنها وجوداً متوقف بر عمل هستند و با عمل و تمرین حاصل می شوند.

وقتی اینگونه شد دیگر نمی توان گفت کسی که ملکه را دارد و استنباط نکرده قول وی مؤمن از عقاب است. و به این دلیل می فرمایند اجتهاد عبارت است از تحصیل حجت بر حکم شرعی «تحصیل الحجه علی الحكم الشرعی» (1).

بررسی کلام محقق خوئی:

در برخی از نقاط با کلام ایشان موافق هستیم ولی در برخی نقاط موافق نیستیم.

اینکه کسی که ملکه اجتهاد برایش ایجاد شده و هنوز مسئله ای را از مسائل شرعی را استنباط نکرده است قول او مؤمن از عقاب نیست و نمی تواند عدل احتیاط و تقلید باشد در حالی که ما این اجتهاد را می خواهیم معنا کنیم، این اشکال بر مشهور وارد است چنانچه قبلاً

توضیح دادیم. آنچه که برای ما در ادله وارد شده عنوان عارف به حلال و حرام، فقیه به احکام شرعی است و اینها ظهور در فعلیت دارند لذا أخذ ملکه در تعریف صحیح نیست.

سؤال: ملکه متضمن فعلیت است مانند رانندگی کردن با ماشین یعنی عمل بر ملکه مقدم است؟

جواب: فرض این است که شما بگویید این توانایی را دارد ولی هنوز یک مسئله را استنباط نکرده باشد. یکسری علوم را کسی بداند و قواعد اصولی در دستش باشد، اگر این ابزار و قواعد در دست وی باشد ولی سراغ ادله نرود آیا می

ص: 16

#### 1- . التنقیح، اجتهاد و تقلید، ج 1، ص 10

گویید این توانایی ندارد؟ مگر کسانی که قائل به تجزی هستند طبق مبنای مشهور و می گویند اجتهاد استنباط در بعضی مسائل ملکه است و تجزی در اجتهاد را می پذیرند و می گویند این توانایی استنباط در بعضی مسائل را دارد این چه اشکالی دارد. سؤال من این است از شما که قائل هستید باید مجتهد ابتدا استنباط کند تا بعد اجتهاد و ملکه استنباط حاصل شود، همین استنباط کردن چه حکمی دارد آیا حجت است یا نه؟ مقدمه ندارد آیا قبل از این حصول ملکه یصدق علیه حکم شرعی؟ اگر استنباط کرده و بگوید فعلی است پس مسلم قبل حصول این ملکه مجتهد بوده است.

نتیجه: بنابراین أخذ ملکه در تعریف اجتهاد اشکال دارد، و مجتهد کسی است استنباط وی فعلی شده باشد، چنانچه از ادله استفاده می شود.

تعریف آقای خوئی مشکل دیگری هم دارد و شامل استنتاج و وظایف عملی از اصول عملیه نمی شود مگر با برخی توجیها که بگوییم مثلاً اصل عملی یک حجت است و حکم شرعی را نیز اعم از ظاهری و واقعی بگیریم و با یک تکلفاتی این قول را شامل وظایف عملیه قرار دهیم.

اما اشکال این بیان این است که: تعریف آقای خوئی شامل تقلید هم می شود یعنی مانع نیست. «تحصیل الحججه علی الحکم الشرعی» بر عمل مقلد هم صدق می کند زیرا مقلد هم بدنبال شناخت حکم مرجع تقلید است و با آن حکم شرعی را می فهمد و حجتی برای حکم شرعی پیدا می کند، پس «یصدق علیه تحصیل الحججه علی الحکم الشرعی».

نکته: به این ترتیب پنج تعریفی که ارائه شد، به نظر ما محل اشکال هستند، مسئله شمول نسبت به وظائف عملیه هم بالاخره مسئله مهمی است و اجتهاد فقط در مورد استنباط حکم شرعی نیست اگر یک مجتهدی از اصل عملی یک وظیفه عملی را استفاده کرد، این استفاده از اصل عملی و بعد استنتاج یک وظیفه عملیه در محدوده استنباط است، این مشکل در بسیاری تعاریف وجود داشت و شامل وظیفه عملی نبودند.

تعریف مختار:

علی ایحال مجموع این تعاریف خمسسه محل اشکال است و تعریف مختار ما با ملاحظه مطالبی که به عنوان اشکال در تعاریف قبلی

گفتیم و نکته ای که بر روی آن تأکید می کنیم و آن اینکه واقعاً مجتهدی که صرفاً ملکه اجتهاد را دارا است ولی حتی یک حکم از احکام شرعی را استنباط نکرده، افعال و ترک و قول او نه برای دیگران و نه خودش مؤمن از عقاب نیست چرا که سخن در اجتهادی است که عدل احتیاط و تخییر است و ادله را نیز وقتی می نگریم عنوان عارف به حلال و حرام، الناظر فی الحلال و الحرام و شبیه این عناوین در آن ذکر شده و اینها ظهور در فعلیت دارد یعنی مجتهد عارف به حلال و حرام کسی است که استنباط فعلی دارد و قول این فرد، مؤمن از عقاب خواهد بود.

بر این اساس به نظر ما اجتهاد یعنی «تحصیل الحکم الشرعی أو الوظیفه العملیه من الأدله الأربعة أو اصل العملی» تحصیل حکم شرعی یا وظیفه عملیه از ادله اربعه یا اصل عملی.



شرح قول مختار: توجه کنید سخن از ملکه نیست و طبق این تعریف مشکل اخذ ملکه در تعریف اجتهاد وجود ندارد و مشکل صدق و شمول تعریف بر تقلید را هم ندارد، درست است مقلد تحصیل حکم شرعی می کند ولی از ادله اربعه و معتبره نیست و اشکال عدم شمول نسبت به موارد اصول عملیه را نیز ندارد و در این تعریف، این مشکل حل شده چرا که می گوئیم «تحصیل الحكم الشرعی أو الوظیفه العملیه» بنابر این اشکالات مهمی که تعاریف قبلی مبتلا به آن بودند در این تعریف وجود ندارد.

این تعریف به نظر ما مصون از اشکالات سابق الذکر است و مخصوصاً این سه اشکالی که در مورد بعضی از تعاریف وجود داشت یعنی مسئله شمول تقلید، مسئله عدم شمول موارد اخذ به اصل عملی و مسئله اخذ ملکه در این تعریف وجود ندارد.

نکته قابل توجه:

به حسب عرف متشرعه و آنچه شایع در کتب فقهی است ممکن است کلمه مجتهد بر کسی اطلاق بشود که ملکه و توانایی استنباط را دارد ولی هنوز حکمی را استنباط نکرده است، ولی سخن و بحث ما در کتاب اجتهاد و تقلید در مورد مجتهدی است که عدل مقلد و محتاط است. و قرار است قول این مجتهد مؤمن از عقاب باشد و او کسی است که استنباط وی فعلیت پیدا کرده باشد. ملکه یعنی توانایی که قبل از استنباط حاصل می شود ولی ما به این اجتهاد نمی گوئیم و کسی مجتهد است که استنباط کرده باشد.

حقیقت اجتهاد:

پس اجتهاد فعلیت استنباط کردن و مبتنی بر توانایی است و قوه قدسیه و امثال اینها هم نیست چون این توانایی به قول مرحوم کمپانی هم برای مؤمن و هم غیر مؤمن پیدا می شود، این توانایی از مقومات اجتهاد نیست بلکه از مقدمات اجتهاد است. مرحوم صاحب هدایه المسترشدين(1)

می فرماید برخی آمده اند اجتهاد را به قوه قدسیه تعریف کرده اند که ایشان می گوید این قوه قدسیه جزء شرایط اجتهاد است نه مقوم اجتهاد، پس اجتهاد فقط و فقط همان فعلیت استنباط است. اجتهاد خود استنباط است و قوه قدسیه نیست.

بحث جلسه آینده: درباره مشروعیت اجتهاد و تقسیمات آن خواهد بود. والحمد لله رب العالمین.

ص: 18

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مقدمات تاریخ:

6 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه سوم: مشروعیت اجتهاد

مصادف با: 19 شوال 1431

جلسه: 5

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه بحث گذشته:

عرض شد قدرت و توانایی استنباط در برخی از تعاریف آمده و در همه نیست، عمده اشکالات ما ناظر به تعریفاتی است که توانایی و قدرت در آنها اخذ شده است. اگر مراد از ملکه آن قوه قدسیه باشد چنانچه بعضی اینطور می گویند که به واسطه آن قوه قدسیه می تواند احکام شرعیه را استنباط کند، حتی آن قوه نیز خود اجتهاد نیست چنانکه اشاره کردیم از قول صاحب هدایه المسترشدین. پس اجتهاد یعنی همان استنباط فعلی، اگر در تعریف قدرت و توانایی را اخذ کنیم اشکال به قوت خود باقی است که این توانایی مساوی با اجتهاد نیست.

اگر ملکه یا در تعریف اجتهاد اخذ کنیم تاره مراد ما از ملکه همان قوه قدسیه است، که این عین اجتهاد نیست و جزء شرایط و مقدمات اجتهاد است. اگر ملکه را به معنای قوه قدسیه نگیریم یعنی یک خصوصیتی در انسان این قدر رسوخ کرده باشد که از انسان زائل نمی شود آیا این معنی درست است؟ آیا می توان تحقق معنای اجتهاد را منوط بکنیم به حصول آن ملکه؟ در نتیجه مورد نظر ما فرق نمی کند و این تعریف به اخص می شود و برخی از موارد اجتهاد با این تعریف خارج می شود یعنی مجتهد متجزی از دایره اجتهاد خارج می شود.

سؤال: در تعریف شما اگر قبل از کلمه تحصیل استدلال در بیاورید جامع تر و مانع تر نمی شد؟ یعنی استدلال و تحصیل حکم شرعی؟

استاد: وقتی ما می گوئیم تحصیل حکم شرعی من الأدله این تحصیل در درونش استدلال وجود دارد، مهم این است که ما می گوئیم که نتیجه استدلال به ادله حصول حکم شرعی است و از طریق استدلال این را بدست می آوریم.

نتیجه بحث: به نظر ما بعد از بحث و بررسی پنج تعریف گذشته و اشکالات بر آن تعاریف، اجتهاد عبارت است از تحصیل حکم شرعی  
أو الوظیفه العملیه من الأدله الأربعة أو الأصول العملیه»

مقدمه سوم: مشروعیت اجتهاد

بحث دومی که اشاره به آن لازم است مشروعیت اجتهاد است، آیا اساساً اجتهاد مشروعیت دارد؟ بعد از آنکه معلوم شد حقیقت اجتهاد چیست آیا تحصیل حکم شرعی از ادله اربعه مشروعیت دارد؟ یعنی آیا یک دلیل محکم

ص: 19

شرعی یا عقلی نسبت به این عمل هست یا نه؟ بر مکلفین واجب است یا تقلید یا اجتهاد یا احتیاط کنند. قبل از اثبات وجوب اصل اجتهاد به عنوان عدل احتیاط و تخییر اصلاً اجتهاد مشروعیت دارد یا نه؟

ادله مشروعیت اجتهاد:

دلیل اول:

این از چهار مقدمه تشکیل می شود و با ضمیمه این چهار مقدمه اثبات می کنیم مشروعیت اجتهاد را.

مقدمه اول و دوم: ما علم اجمالی به ثبوت تکالیف و احکامی داریم و یقین داریم در این دنیا خداوند تبارک و تعالی تکالیفی را بر عهده ما گذاشته است، و ما عبث آفریده نشدیم. برای عمل به این تکالیف ابتدا باید این تکالیف را بشناسیم، پس لازم است نسبت به این احکام و تکالیف معرفت پیدا کنیم، علم اجمالی به تکالیفی داریم و بر ما لازم است نسبت به تکالیف معرفت پیدا کنیم.

این مسئله و علم اجمالی در علم کلام ثابت شده است و ما به عنوان یک اصل موضوعی می پذیریم و به واسطه این علم اجمالی بر ما واجب است به این احکام معرفت پیدا کنیم.

مقدمه سوم: معرفت احکام و تکالیف شرعی از امور بدیهیه و واضحه نیستند و مبتنی بر تحمل مشقات و زحمات مختلف است، البته این طور نیست که این شناخت همیشه همراه با مشقت باشد، شناخت احکام شرعی گاهی از راه تقلید است که راهی از راه های شناخت می باشد. اما در بعضی صور، شناخت احکام شرعی با مشقت و سختی همراه است، اینکه خودت در راه شناخت احکام شرعی قدم بگذاری دارای مشقت و زحمت است و از امور بدیهیه و واضحه نیست که نیاز به تلاش و زحمت و کوشش نداشته باشد.

مقدمه چهارم: این است که اگر کسی برای تحصیل حکم شرعی تلاش و جستجو کرد و از غیر راه تقلید احکام را بدست آورد، و مواردی که ظن به حصول حکم شرعی در آن است را جستجو کرد تا به حکم شرعی دسترسی پیدا کند، حالا یا به نحو علم وجدانی و یقین و قطع به این معنی که به حکم شرعی یقین پیدا کند یا از یکی از حجج و امارات معتبر، حکم شرعی را بدست آورد، هیچ وجهی برای منع از اتباع او وجود ندارد. چه دلیلی وجود دارد تا وی را منع کنند از این عمل به حکمی که بدست آورده است؟

خلاصه مقدمات:

اول: علم اجمالی به وجوب تکالیف.

دوم: لزوم شناخت این تکالیف.

سوم: ملازمه تحصیل شناخت این احکام با مشقت و زحمت.

چهارم: عدم وجهی برای منع از اتباع و عمل به حکم شرعی در فرض وصول به حکم شرعی.

ص: 20

نتیجه: این مقدمات را که کنار هم می‌گذاریم نتیجه می‌گیریم مشروعیت اجتهاد را، مشروعیت یعنی این راه و این طریق به عنوان یکی از طرق وصول به حکم شرعی و دسترسی به حکم شرعی از دید خداوند و شارع ممنوع نباشد. که با این مقدمات هیچ منعی بر سر راه اجتهاد نخواهد بود.

دلیل دوم:

سیره متشرعه مبنی بر افتاء از ناحیه عالمان به احکام، علما بزرگ و کسانی که به احکام شرعیه علم داشتند اینها در مسائل و موضوعات مختلف فتوی داده‌اند و این سیره در طول تاریخ فقه بوده است و حتی در عصر ائمه هم بوده و این سیره متصل به زمان معصوم است و هیچ منع و ردعی صورت نگرفته است، اگر سیره ای محقق بود و مورد تأیید شارع بود قطعاً اعتبار دارد. دلیل سیره متشکل از دو مقدمه است، تحقیق سیره عقلایی و اینکه رادع و مانع از طرف شرع نباشد یا به امضای شارع رسیده باشد. ما این سیره را داریم و در زمان معصوم هیچ منع و ردعی صورت نگرفته است و بلکه بالاتر که نه تنها منعی وجود ندارد، ما در عصر ائمه در برخی روایات می‌بینیم که امر به افتاء شده است مانند امر به افتاء به ابان بن تغلب و زراره بن أعین که در روایت به این دو بزرگوار امر به افتاء شده است. اگر اجتهاد و افتاء فی نفسه مشروع نبود و رجوع به افرادی که احکام و ادله را مستنداً به ادله بیان بکنند، مشروع نبود، چرا دستور به آن داده شده است؟

نتیجه: اگر این مسئله مشروع نبود امر به آن صحیح نبود و خود این امر به افتاء دلیل بر مشروعیت اجتهاد است.

این قلت:

ممکن است سؤال شود که اجتهاد مصطلح امروز با افتاء و اجتهاد عصر ائمه تفاوت دارد؟ کما اینکه این حرف درست است یعنی اجتهاد بعد از عصر های مربوط به ائمه طبیعتاً به خاطر دوری از عصر ائمه و پیدا شدن مسائل جدید خیلی فرق پیدا کرده است. چرا این تفاوت بوجود آمده است؟ زیرا در آن موقع حتی در کتب بیشتر به بیان احکام و فتاوا می پرداختند مانند کتب مثل مرحوم کلینی، صدوقین و بعضی کتاب های شیخ طوسی بیشتر عین الفاظ معصومین را بیان کرده اند.

قلت: درست است، ما نیز این تفاوت بین اجتهاد مصطلح و اجتهاد در آن عصر را قبول داریم، اجتهاد در آن عصر بسیط تر بوده است و در زمان و دوره های بعد پیچیده تر شده است ولی علی رغم این تفاوت ما در همان عصر ائمه مواردی از استنباط به همین معنی را مشاهده می کنیم، یعنی اجتهاد و استنباط از ادلها، ائمه تعلیم می دادند کیفیت استنباط احکام از ادله را به اصحاب خاصی که این شأنیت علمی را داشتند یاد می دادند چگونه استنباط و اجتهاد کنند. لذا اگر امر به افتاء می شود مسلماً صرف امر به بیان احکام نیست، چرا امر به بیان احکام را برای افراد خاصی را داشته باشند و این قدر نیاز به دستور و امر نبود و همه این کار را می کردند.

ص: 21

## تقسیم اول: اجتهاد بالقوه و اجتهاد بالفعل

یکی از تقسیماتی که آقای خوئی نیز به آن اشاره کرده اند، تقسیم اجتهاد به اجتهاد بالقوه و اجتهاد بالفعل است. (1) ایشان در تعریف دو قسم اجتهاد می‌فرمایند که گاهی از اوقات انسان دارای قدرت استنباط است، بلکه استنباط را دارد اما علی‌رغم قدرت استنباط استعمال قدرت نکرده و مسئله را استنباط نکرده است، حتی اگر از این توانایی هم استفاده کرده باشد به صورت محدود مثلاً یک مسئله را استنباط کرده است، اگر این چنین بود این اجتهاد بالقوه است ولی گاهی ضمن داشتن قوه، استنباط می‌کند و با دلیل به احکام شرعی دسترسی پیدا می‌کند که استنباط فعلی است.

بررسی این تقسیم:

آیا تقسیم اجتهاد به بالقوه و اجتهاد بالفعل اساساً درست یا نه؟ آیا ما می‌توانیم اجتهاد را از این منظر تقسیم کنیم که اجتهاد بالقوه داریم و اجتهاد بالفعل؟

به نظر ما این تقسیم درست نیست، هر چیزی را اگر به لحاظ قوه و به لحاظ فعلیت در نظر بگیریم قابل این انقسام است مثلاً می‌توانیم بگوییم علما دو دسته اند علما بالقوه و علما بالفعل و هكذا. تقسیمی که قابلیت جریان در همه عناوین را دارد و خصوصیتی در آن نیست را نمی‌توانیم به عنوان تقسیم آن شیء بدانیم. به نظر ما همه امور این قابلیت تقسیم به بالقوه و بالفعل را دارند. البته منظور از بالقوه، قوه قریب به فعل است و الا همه مردمی که در خیابان راه می‌روند، قوه اجتهاد را دارند که این قوه بعید از فعل است اما مثلاً کسی که درس فقه می‌خواند قوه قریب یا متوسط به فعل است.

مگر اینکه بخواهیم کلام آقای خوئی را توجیه کنیم به این که چون در برخی تعریفات ملکه و قدرت اخذ شده می‌خواهند به آنها بگویند آنچه شما دارید به عنوان اجتهاد تعریف می‌کنید اجتهاد بالقوه است و هدف ایشان از این تقسیم اشاره به این نکته باشد که شما اجتهاد بالقوه را معنی می‌کنید.

نتیجه بررسی: در مجموع به نظر می‌رسد این تقسیم هیچ وجهی برای ذکرش نیست که بگوییم که اجتهاد در یک تقسیم، تقسیم می‌شود به اجتهاد بالقوه و اجتهاد بالفعل و ما این را قبول نداریم.

بحث جلسه آینده: تقسیم اجتهاد به اجتهاد مطلق و اجتهاد متجزی یا تقسیم مجتهد به مطلق و متجزی که این بحث ما است. ابتدا در امکان خود این اقسام این که آیا امکان اطلاق و تجزی در اجتهاد هست یا نه؟ و بعد سراغ خود احکام می‌رویم. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد

حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی:

مقدمات تاریخ:

10 مهر 1389

موضوع جزئی: مقدمه

چهارم: اقسام اجتهاد مصادف با: 23 شوال 1431

جلسه: 6

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه بحث گذشته:

بحث در اقسام اجتهاد بود، عرض شد که اجتهاد دارای تقسیمات متعددی است. یک تقسیم، تقسیم به اجتهاد بالقوه و اجتهاد بالفعل بود که این را ما نپذیرفتیم. تقسیم دوم تقسیم به مطلق و متجزی است، مجتهد را به مجتهد مطلق و مجتهد متجزی تقسیم می کنند. طبق تعریفی که مشهور از اجتهاد دارند و مرحوم آخوند هم این تعریف را ارائه می دهند، اجتهاد مطلق عبارت است از «ما یقتدر به علی استنباط الأحکام الفعلیه من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً فی الموارد التي یظفر فیها بها» طبق این بیان مجتهد مطلق کسی است که توانایی استنباط همه احکام را داشته باشد و ملکه استنباط جمیع احکام را از روی اماره یا اصل داشته باشد. بر این اساس تجزی عبارت می شود از «ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحکام» این یک تعریفی است که راجع به اجتهاد متجزی و مطلق طبق مبنای مشهور ارائه شده است و اجتهاد متجزی و مطلق را این گونه معرفی کردند.

اصل این تقسیم در کلمات علمای اهل سنت هم بعضاً وجود دارد مانند غزالی که به این تقسیم صریحاً اشاره کرده است (1) اگر ما بخواهیم طبق تعریفی که از اجتهاد مطلق و اجتهاد متجزی ارائه کردیم آن را تعریف کنیم باید این طور بگوییم «اجتهاد مطلق عبارت است از استنباط فعلی همه احکام» و اجتهاد متجزی را این گونه معنا کنیم که یعنی «استنباط بعضی از احکام» زیرا ما در تعریفی که برای اجتهاد و تقلید ارائه دادیم ملکه و قدرت و توانایی را در تعریف اخذ نکردیم و گفتیم اجتهاد عبارت است از «تحصیل الحکم شرعی أو الوظیفه العملیه من الأدله الأربعة أو الأصل العملی» ما با این بیان باید اجتهاد مطلق را این طور معنا کنیم «استنباط جمیع احکام و کسی

که جمیع احکام را استنباط کرده باشد» و متجزی را باید این طور تفسیر کنیم که «کسی که بعضی از احکام را استنباط کرده باشد»، ولی از آنجایی که استنباط جمیع احکام عادتاً متعذر است و کسی نمی تواند از اول تا آخر آنها را و حکم جمیع مسائل را بدست آورد، لذا گفتیم «استنباط امّات مسائل فقه در اکثر ابواب فقه» یعنی «مجتهد مطلق کسی است که امّات مسائل فقه را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده باشد و لو اینکه در مسائل جزئی تر و غیر مهم تر استنباط نکرده باشد» و ما اجمالاً در بدو امر، تعریفی را که مشهور برای اجتهاد

ص: 23

1- المستصفی، ج 2، ص 103.

کردند و بر اساس آن تعریف، مطلق و متجزی را معنا کردند و تعریفی که خودمان گفتیم و بر اساس آن مجتهد مطلق و متجزی را بیان کردیم، ذکر کردیم.

امکان اطلاق و تجزی:

اما بحث مهمی که در اینجا وجود دارد این است که آیا اساساً اجتهاد مطلق ممکن است یا نه؟ آیا تجزی در اجتهاد امکان دارد یا نه؟

مقام اول: امکان اجتهاد مطلق

ما در دو مقام بحث می کنیم، مقام اول در امکان اجتهاد مطلق است: مشهور قائل شدند به اینکه اجتهاد مطلق ممکن است.

بیان قائلین به عدم امکان:

اما بعضی قائلند اجتهاد مطلق ممکن نیست، بیانی که اینها برای عدم امکان اجتهاد مطلق ذکر کرده اند، این است که بشر به حسب طاقت متعارف خود امکان استیعاب جمیع احکام که برای همه افعال مکلفین جعل شده، را ندارد و عادتاً نمی تواند همه احکام را استنباط کند و چون اینچنین است اساساً اجتهاد مطلق امکان ندارد.

بررسی قول به عدم امکان:

اگر کسی در مورد استنباط فعلیت را معتبر بداند و اجتهاد مطلق را به گونه ای معنا کند که فعلیت استنباط را در همه احکام قائل باشد طبیعتاً چاره ای جز قول به عدم امکان اجتهاد مطلق ندارد، یعنی قول به عدم امکان اجتهاد مطلق با دو فرض صحیح است اول اینکه ما فعلیت را معتبر بدانیم و دوم اینکه معتقد باشیم که باید استنباط در همه احکام فعلی باشد تا صدق اجتهاد مطلق کند لذا با توجه به این دو پیش فرض، چاره ای جز التزام به عدم امکان اجتهاد مطلق نداریم.

اما چنانچه مشهور قائل شدند و خود مرحوم آخوند قائل شده اند به اینکه اجتهاد عبارت است از «قدرت استنباط احکام از روی ادله در مواردی که به ادله دسترسی پیدا کند» اگر این فرض ما باشد طبیعتاً هیچ مشکلی در امکان اجتهاد مطلق نیست، زیرا آنچه در این فرض ملاک است توانایی و ملکه است نه فعلیت، اگر ما تعریف مشهور را بپذیریم که ملکه و قدرت استنباط در اجتهاد اخذ شده، ملکه و توانایی استنباط جمیع احکام امر مقدوری است.



سؤال: اما اگر گفتیم فعلی باشد باید تمام احکام فعلیت داشته باشد، وقتی دسترسی به ادله اربعه در برخی احکام نداشته باشد اصلاً اینجا اجتهاد معنا ندارد؟

استاد: ما با این مورد کاری نداریم، ما می‌گوییم اجتهاد مطلق با آن دو فرض امکان ندارد عادتاً، و شما فرض دیگری را می‌فرمایید که داخل در این بحث نیست. در فرض اجتهاد اگر ملاک توانایی و ملکه باشد قول به امکان اجتهاد مطلق قول صحیحی است و هیچ منعی در مقابل آن نیست. حتی اگر به بعضی ادله احکام هم دسترسی پیدا نکند اصل عملی وظیفه را معلوم می‌کند.

ص: 24

لکن صاحب فصول کلامی در اینجا دارند، از بیان ایشان استفاده می شود که قائل به عدم امکان اجتهاد مطلق به معنای قدرت استنباط جمیع احکام است، ما عرض کریم که اگر ملکه و قدرت را در تعریف اخذ بکنیم اجتهاد مطلق ممکن است، اما صاحب فصول می فرماید که مجتهد کسی است که «من كان له ملكه تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الأحكام» کسی که ملکه تحصیل ظن به یک قسمت قابل اعتنای از احکام را داشته باشد، می فرماید «جملة يعتد بها» و نمی گوید «جميع الأحكام»، بعد ایشان در ادامه می گویند «إنما لم نعتبر الظن بالكل» ما نگفتیم ظن به «كل الأحكام» گفتیم ظن به «جملة الأحكام لتعذره عادتاً» برای اینکه عادتاً ظن به كل احکام متعذر است «فإن الأدلة قد تتعارض» چرا که گاهی ادله با هم متعارض می شوند و در تعارض هم تساقط و رجوع به اصل عملی می شود و طبیعتاً برای ما ظن به حکم شرعی پیدا نمی شود. «ولتردد كثير من المجتهدين في الأحكام» بسیاری از مجتهدین در قسمت قابل توجهی از احکام تردد دارند و به نتیجه نرسیده اند و توقف کردند. «كالمحقق والعلامة والشهيدین وأضرابهم» ارکان از علمای فقه مانند محقق صاحب شرایع، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی و امثال اینها تردد پیدا کرده اند. «مع أن أحداً لم يقدر في إجتهدهم» در حالی که هیچ کس در اجتهاد اینها اشکال و خدشه وارد نکرده است.

بررسی کلام صاحب فصول:

صاحب فصول دو دلیل ذکر کرده برای اینکه در این جمله برای تعریف اجتهاد و مجتهد گفته تحصیل ظن به یک قسمتی از احکام و نگفته كل احکام، دلیل اول «لتعذره عادتاً» است این دلیل در مقام نفی امکان وقوعی است وقتی می گوید «لتعذره عادتاً» یعنی عادتاً برای مجتهد امکان اینکه ظن به كل پیدا شود نیست، در دلیل دوم «لتردد كثير من المجتهدين» در واقع می خواهد عدم وجود مجتهد مطلق را بیان کند و بگوید اصلاً مجتهد مطلق وجود ندارد.

ظاهر عبارت ایشان است که با اینکه در تعریف اجتهاد ملکه و توانایی را اخذ کرده ولی مع ذلك می گوید «ملکه تحصیل ظن بجملة الأحكام»، این با آن حرفی که عرض کردیم سازگار نیست، ما گفتیم اگر ملکه پیدا شد اگر قدرت بر استنباط احکام پیدا شد، می تواند ملکه و قدرت نسبت به همه احکام است. اما ظاهر کلام صاحب فصول این است که ملکه تحصیل ظن به همه احکام عادتاً متعذر است.

ایشان در تعریف صریحاً ملکه را در کلام اخذ کرده و فعلیت مورد نظرش نیست و وقتی ملکه را آورد، چرا دیگر «ظن بجملة من الأحكام» چه اشکالی دارد که ملکه تحصیل ظن به جمیع احکام باشد؟

از عبارت ایشان و ادله ارائه شده استفاده می شود که گویا ایشان تمایل دارند به اینکه اجتهاد مطلق امکان ندارد و لو اینکه ما در تعریف ملکه را اخذ کنیم، در حالی که ما می گوئیم اگر ملکه اخذ شود ملکه و توانایی نسبت به همه احکام هست و کسی که بتواند همه احکام را استنباط کند مجتهد مطلق است، اما ایشان این را قبول ندارند.

خلاصه بحث: بحث در امکان اجتهاد مطلق است، بعضی قائلند به عدم امکان اجتهاد مطلق، بیان آنها این است که عادتاً اجتهاد مطلق متعذر است، ما می گوئیم که این کلام مبهم است اگر منظور فعلیت باشد یعنی در اجتهاد فعلیت را معتبر

بدانید و فعلیت جمیع احکام مورد نظر باشد، این گونه اجتهاد مطلق هم امکان ندارد. ولی اگر ملکه را در تعریف اجتهاد اخذ کردید اجتهاد به نحو مطلق امکان دارد.

عرض شد صاحب فصول با اینکه در تعریف اجتهاد ملکه را اخذ کرده در عین حال به سمت عدم امکان اجتهاد مطلق تمایل پیدا کرده و بالاخره ما باید جواب دهیم.

ما دو اشکال به صاحب فصول وارد کردیم:

اشکال اول: ملکه تحصیل ظن به همه احکام عادتاً متعذر نیست، آنچه متعذر است ظن فعلی به همه احکام است، اما ملکه تحصیل ظن به همه احکام عادتاً متعذر نیست. بلکه ممکن است بگوئید ظن به همه احکام هم ملکه اش حاصل نیست زیرا ادله گاهی با هم تعارض می کنند، ما عرض می کنیم توانایی و استعداد غیر از فعلیت است، بلکه فعلیت با این مشکلات مواجه می شود اما در مقام ملکه و قدرت و توانایی ما اگر مدعی شویم که کسی ملکه تحصیل ظن به همه احکام را دارا است این چه اشکالی دارد؟ این عادتاً متعذر نیست، توانایی را دارد، حالا وقتی وارد میدان عمل می شود بخاطر بعضی از موانع و ادله ظن فعلی به همه احکام پیدا نمی کند، ما به این کاری نداریم بحث در ملکه است، ملکه تحصیل ظن به همه احکام یک امری که عادتاً هیچ متعذر نیست.

اشکال دوم: مسئله «تردد کثیر من المجتهدین» را هم که ایشان اشاره فرموده است، مرحوم آخوند در اشکال به صاحب فصول فرموده اند «اصلاً این مجتهدین تردد ندارند بلکه اینها ترددشان نسبت به حکم واقعی است و نسبت به حکم فعلی هیچ ترددی ندارند، اگر مجتهدی دلیل معتبری پیدا نکرد نسبت به حکم واقعی تردد دارد، اما نسبت به حکم فعلی که وظیفه مکلف را تعیین می کند هیچ تردیدی نیست» بنابراین ترددی که ایشان خواسته از آن استفاده کنند و نتیجه بگیرند که «پس باعث عدم حصول ظن به کل است» این دلیل قابل قبولی نیست.

«فتحصل من ذلک کله» حرف صاحب فصول محل اشکال است اینکه ایشان علی رغم ذکر قید ملکه در تعریف می گوید امکان اجتهاد مطلق نیست حرف درستی نیست.

نتیجه: بر اساس مبنای مشهور که ملکه را در تعریف اجتهاد اخذ کردند مسلماً و بدون تردید اجتهاد مطلق امکان دارد، بر اساس مبنای ما و تعریف ارائه شده از اجتهاد توسط ما هم، اجتهاد مطلق امکان دارد منتهی با یک توضیحی، ما گفتیم استنباط و تحصیل حکم فعلاً مراد است و اجتهاد یعنی اجتهاد فعلی و مجتهد کسی است که احکام را استنباط کرده باشد اگر فعلیت را معتبر دانستیم لکن نه فعلیت همه احکام استنباط بلکه فعلی نسبت به اکثر احکام و امهات احکام در اکثر ابواب فقه، در اینجا اطلاق امکان دارد یعنی به نظر ما مجتهد مطلق کسی است که «امهات مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده باشد»، بنابر این هم طبق مبنای مشهور و هم طبق مبنای ما با یک قید و توضیحی اجتهاد مطلق امکان دارد.

مقام دوم: امکان تجزی در اجتهاد

به این نتیجه رسیدیم که اجتهاد مطلق امکان دارد و ممکن است کسی مجتهد مطلق باشد، اما آیا تجزی در اجتهاد امکان دارد؟ یعنی آیا مجتهد متجزی داریم؟

مشهور و اکثریت قریب به اتفاق فقها قائل به امکان تجزی در اجتهاد شدند، محقق رشتی قول به عدم امکان اجتهاد متجزی را قول شاذ دانسته است. (1)

اما در عین حال بعضی قائل به عدم امکان تجزی در اجتهاد شده اند.

ادله قائلین به عدم امکان تجزی در اجتهاد:

از مجموع کلمات اینها دو دلیل استفاده می شود.

دلیل اول: این دلیل مبتنی بر تعریفی است که ملکه در آن اخذ شده باشد، اینکه در تعریف اجتهاد ملکه و قدرت استنباط اخذ شده ولی ملکه قابل تجزیه نیست و قدرت بر استنباط احکام قابل تفکیک نیست. اینها مدعی هستند اگر قدرت استنباط یک حکم حاصل بشود، قدرت بر استنباط همه احکام حاصل شده است چرا که ملکه قابل تجزی نیست، و در مورد وجه غیر قابل تجزیه بودن ملکه استنباط می گویند که ملکه یک کیف نفسانی است و کیف نفسانی بسیط است لذا قابل تجزیه نیست و آنچه قابل تجزیه است کم می باشد، اما ملکه که از قبیل کیف نفسانی است امرش دائر بین وجود و عدم است، یا ملکه هست یا نیست. نمی توان گفت این نصف ملکه یا ثلث ملکه را دارا است، نمی شود تجزیه کرد.

نتیجه: پس به نظر اینها کسی که متصدی استنباط است یا مجتهد مطلق می باشد یا اصلاً مجتهد نیست.

اشکال:

اولاً: اشکال مبنایی است طبق تعریف مختار ملکه و قدرت استنباط در تعریف اجتهاد اخذ نشده است، طبق تعریف ما مجتهد متجزی کسی است که احکام در بعضی از اقسام فقه را استنباط کرده است. اصل مبنای شما اشکال دارد چرا که ما ملکه را در تعریف اخذ نکرده ایم.

ثانیاً: اشکال بنایی است، سلمنا که در تعریف اجتهاد، ملکه استنباط اخذ شده باشد، این چنین نیست که اگر ملکه و قدرت استنباط در بعضی از احکام حاصل شده باشد، لزوماً ملکه استنباط جمیع احکام حاصل شود و بین اینها ملازمه نیست. برای اینکه مستندات و مدارک احکام مختلف است، بعضی از احکام مبتنی بر مقدمات کثیره و متعددی است و لذا استنباط آنها مشکل تر است، اما بعضی از احکام مبتنی بر مقدمات غیر متعدد و سهله است، لذا استنباطش آسان تر است. پس در اینکه استنباط بعضی از احکام مشکل تر است به خاطر مبتنی بودن بر مقدمات متعدده و اینکه استنباط برخی از احکام آسان تر است چون مدارک و مستندات و مقدمات آن به کثرت بعضی از احکام دیگر نیست، تردیدی وجود ندارد.

به این جهت تصویر اینکه کسی توانایی داشته باشد بعضی از احکام را استنباط کند و بعضی را نتواند این یک تصویر صحیحی است و نظیر هم دارد و نظیر این در مورد قدرت بر بقیه افعال خارجی است، مثلاً کسی قدرت بر جابجایی یک شیئی را دارد اما اگر یک شیئی سنگین باشد قدرت بر آن ندارد، پس قدرت و توانایی می تواند به افراد مختلف متعلق بشود. این بیان، بیان ارائه شده مرحوم آقای خوئی می باشد؛ تعبیر ایشان این است که ملکه استنباط یک کلی است که دارای افراد متعددی است، اینکه یک فردی از ملکه حاصل شود و فرد دیگر از ملکه حاصل نشود امکان دارد. و به تعبیر دیگر

---

1- حاشیه رشتی بر کفایه، ج 2، ص 350.

مراد از تجزی در اجتهاد تبعیض در اجزاء کلی است نه تبعیض در اجزاء کل، لذا بساطت ملکه هیچ منافاتی با تجزی به این معنا ندارد، یعنی ملکه می تواند بسیط باشد در عین حال افراد متعدد داشته باشد.

نتیجه: پس کسانی که مدعی امکان تجزی هستند منظورشان این نیست که اجتهاد قابل تجزیه است و متجزی ثلث یا نصف از آنرا دارد بلکه مراد این است که متعلق قدرت در متجزی دایره آن، اَضیق از متعلق قدرت در مجتهد مطلق است.

این اشکال دوم محصل اشکال آقای خوئی است (1).

ایشان می فرماید فرق بین اجتهاد مطلق و تجزی در افراد قدرت و متعلقات قدرت است.

بحث جلسه آینده: ما فی الجملة حرف آقای خوئی را قبول داریم. حالا آیا اشکال سوم می توان به این دلیل وارد کرد یا نه؟ که در جلسه آینده بررسی خواهد شد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 28

---

1- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج 1، ص 20 و 21.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی:

مقدمات تاریخ:

11 مهر 1389

موضوع جزئی: امکان

تجزی در اجتهاد مصادف با: 24 شوال 1431

جلسه: 7

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه بحث گذشته:

بحث ما در امکان تجزی در اجتهاد بود که آیا تجزی در اجتهاد ممکن است یا خیر؟ عرض شد که قائلین به عدم امکان تجزی در اجتهاد چند دلیل اقامه کرده اند.

دلیل اول:

دلیل اول ذکر شد و اشکالاتی که بر دلیل اول به نظر می رسید بیان شد. به هر حال محصل اشکال دوم این شد که کسانی مدعی تجزی در اجتهاد هستند و این تقسیم را پذیرفته اند در واقع نمی خواهند ملکه را تقسیم کنند، آنهایی که اجتهاد را به ملکه تفسیر کرده اند و می گویند اجتهاد یعنی ملکه ای که بواسطه آن اقتدار بر استنباط احکام شرعی پیدا می شود و معتقدند که مجتهد می تواند متجزی هم باشد منظورشان این نیست که ملکه قبول قسمت می کند و نمی خواهند بگویند ملکه قابل تقسیم شدن به نصف و ثلث و ربع است و مرادشان این نیست کسی که مجتهد متجزی است ربع ملکه یا نصف ملکه را دارد تا اشکال شود که ملکه از مقوله کیف است و کیف بسیط است و قابل تقسیم نیست، بلکه مراد این است که کسی که مجتهد متجزی است ملکه ضعیفه ای دارد و ملکه دارای مراتبی است که یک مرتبه آن اطلاق است و پایین تر از آن مراتبی است که صدق تجزی می کند پس اساساً اشکالی که در مورد امکان تجزی وارد شده صحیح نیست.

دلیل دوم بر عدم امکان تجزی:

اما دلیل دوم بر عدم امکان تجزی در اجتهاد این است که حقیقت اجتهاد یک امر واحدی است که با انتظام یک مجموعه ای پدید می آید یعنی مقدماتی باید فراهم شود و بعضی از علوم دانسته شود بعضی از تجربه ها فراهم شود، وقتی این مقدمات و این معدّات حاصل شود، ملکه حاصل می شود و اگر این مقدمات و معدّات حاصل نشود ملکه تحقق پیدا نمی کند، نه اینکه به شکل محدود تری ایجاد شود؛ مثال می زنند به اینکه فرضاً کسی در خصوص یک مبحث از مباحث علم اصول مثل مباحث الفاظ مجتهد شده ما نمی توانیم بگوییم این شخص مجتهد متجزی است چون بعضی از مصادیق ملکه اجتهاد را تحصیل کرده است، خیر اجتهاد حقیقت واحدی است که با تحقق اجزاء تحقق پیدا می کند، مادامی که این اجزاء حاصل نشود این ملکه اساساً محقق نمی شود.

مستدل به صورت سؤال و جواب به یک نکته توجه می دهد و یک ان قلت و قلت را در کلام ایشان می توان استخراج کرد.

ص: 29

ان قلت:

بالا-خره ملکه اجتهاد دارای مراتب مختلفی است و مانند سایر ملکات قوی و ضعیف دارد و این مراتب به جهت درجه اعمال آن است. مسلماً استنباط بعضی از مسائل سخت تر از برخی مسائل است و این قابل انکار نیست که بعضی ها نمی توانند مسائل مشکل را استنباط کنند، بعضی ها این توانایی را دارند که مسائل مشکل را استنباط کنند، کسی که نمی تواند مسائل مشکل را استنباط کند می شود مجتهد متجزی، چه ابائی در قبول و پذیرش مجتهد متجزی دارید؟

قلت:

مستدل در جواب می گوید ما منکر اختلاف رتبه نیستیم؛ ما قبول داریم در اجتهاد مراتبی و قوی و ضعیف وجود دارد، اما ایشان می گوید ادنی مراتب اجتهاد که حاصل شد برای صدق اطلاق کافی است یعنی وقتی مقدمات و معدّات اجتهاد پدید آمد و اساس آن شکل گرفت صاحب این ملکه قادر بر استنباط هر مسئله که بر او عرضه بشود، خواهد شد لکن استنباط بعضی مسائل مشکل تر از بعضی دیگر است و ما این را انکار نمی کنیم. در واقع ایشان می فرماید اولین مرحله اجتهاد که پدید آمد، همان مرحله اطلاق است منتها خود مجتهد مطلق دارای مراتبی است.

این مستدل در ادامه این طور ادعا می کند که آنچه باعث اشتباه شده است و سبب شده کسانی قائل به تجزی در اجتهاد بشوند خلط بین ملکه و اعمال ملکه می باشد، در مقام اصل وجود ملکه تجزی امکان ندارد یعنی حصول ملکه مبتنی بر مقدمات و معدّاتی است که اگر آنها تحقق پیدا کرد اجتهاد مطلق حاصل می شود. پس در مقام تحقق ملکه و اصل وجود ملکه تجزی امکان ندارد، اما در مقام اعمال ملکه تجزی نه تنها امکان دارد بلکه از ضروریات است، و اساساً در مقام اعمال اجتهاد اطلاق تحقق پیدا نمی کند یعنی در مقام اعمال مجتهد مطلق نداریم، چرا که اعمال ملکه یعنی اینکه کسی مسائل را یک به یک استنباط کند و از ملکه خود استفاده کند و ما کسی را نداریم که در همه مسائل از جمله مسائلی که هنوز موضوعاتش محقق نشده است استنباط کرده باشد.

پس در مقام اعمال، اطلاق معنی ندارد غیر از تجزی فرض دیگری نمی شود در نظر گرفت. اما در مقام تحقق تجزی ممکن نیست یا این مقدمات و اجزاء حاصل می شود که ملکه هست یا این مقدمات و لو یک مقدمه و یک جزء تحقق پیدا نکرده است پس ملکه حاصل نمی



شود. این بیان بعضی ها است که بر عدم امکان تجزی دلیل اقامه کرده اند. (1)

بررسی دلیل دوم:

اولاً: در این بیان نقاطی محل تأمل است. در صدر کلام مطلبی را ادعا کردند که کسی خلاف این را مدعی نشده تا ایشان بخواهد رد کند و همه قبول دارند اجتهاد یک حقیقت واحدی است که با انتظام یک مجموعه بدست می آید این عباره آخرای همان بساطتی بود که در دلیل قبلی ذکر شده بود در دلیل قبلی هم بر بساطت ملکه تأکید شد، این بیان که اجتهاد یک حقیقت واحدی است که با انتظام یک مجموعه ای بدست می آید بیان دیگری است برای بساطت ملکه، کسی منکر

ص: 30

---

1- حکیم، الأصول العامه للفقہ المقارن، ص 585.

نیست که ملکه به عنوان یک کیف قابل قسمت نیست بلکه بحث ادعای مراتب است. اینکه دارای مراتب است غیر این است که ملکه دارای اجزاء است و قابل قسمت است همان اشکال بر دلیل قبلی اینجا به ایشان وارد است.

البته گمان نشود که ایشان همان دلیل قبلی را بیان می کنند، ایشان در زمره ادله عدم امکان تجزی یکی دلیل قبلی را گفت و یکی این دلیل که خودشان بیان کرده اند یعنی خواسته اند دلیل دیگری ارائه دهند ولی فی الواقع همان دلیل را در یک قالب دیگر قرار داده و با یک عبارات دیگر بیان می کنند. پس اولاً- اینکه فرموده اجتهاد یک حقیقت واحدی است که با انتظام یک مجموعه بدست می آید تا این مقدمات و معدّات حاصل نشود اجتهاد حاصل نخواهد شد این امری است که ما نیز قبول داریم و نیازی نیست شما بخواهید بر آن تأکید کنید بلکه همان دلیل اولی است که ما نقل کردیم و اشکالش را بیان کردیم.

و اساساً کسی نمی تواند ملتزم به این بشود که اگر کسی در خصوص مباحث الفاظ مجتهد شد مجتهد متجزی است، و کسی اینچنین ادعایی ندارد. آن ملکه ای که می گویند مبتنی به حصول مقدمات و دانستن بعضی از علوم است این معنایش این نیست که مثلاً یک مصداق و یک فردی از افراد مقدمات را تحصیل کرده باشد بشود مجتهد متجزی، پس اصل این بیان به نظر ما همان دلیل قبلی است و همان اشکالات در اینجا نیز وارد است.

ثانیاً: ایشان خودش پذیرفته است استنباط برخی از مسائل مشکل تر از برخی دیگر از مسائل است اما مع ذلک معتقد شده که وقتی ادنی مراتب اجتهاد حاصل شد برای صدق اطلاق کافی است؛ این یک ادعای بدون دلیل است، چطور می شود که اگر ادنی مراتب اجتهاد حاصل شد این برای صدق اطلاق کافی باشد؟

اگر جعل و خلق اصطلاح جدید می خواهید بکنید مجال واسع است و این عنوان را منطبق کنید اما اگر بخواهیم بر طبق موازین و بر طبق معنای اطلاق و تعریفی که از اجتهاد مطلق ارئه شده قضاوت بکنیم، واقعاً به ادنی مراتب اجتهاد نمی توان اجتهاد مطلق را منطبق کرد. کسی که توانایی استنباط مسائل مشکل را ندارد می توان به او گفت مجتهد مطلق؟ اینجا در واقع یک ادعای بدون دلیل است.

ثالثاً: در مورد مسئله خلط بین ملکه و اعمال ملکه است، ایشان فرموده است که آنچه مورد اشتباه شده خلط بین ملکه و اعمال ملکه است، و اینکه تجزی در مقام اصل وجود ملکه امکان ندارد اما در مقام اعمال ملکه نه تنها ممکن است بلکه از ضروریات است و ادعا کرده اند در مقام تحقق، اجتهاد مطلق مقدور نیست.

اینجا بحث و سؤال این است که خود این سخن مبهم نا مفهوم است، که بین ملکه و اعمال ملکه خلط شده؟ کدامیک از این تعاریف، کدامیک از این بزرگان این خلط را صورت داده اند؟

آنهايي که ناظر به امکان تجزی در اجتهاد هستند، در واقع به خود ملکه نظر دارند؛ مسئله اعمال و استفاده از یک توانایی و قدرت فرع خود توانایی است، آنها دارند در خود توانایی بحث می کنند و الا این یک مسئله روشنی است که در مقام عمل کردن عمل به همه توانایی ها در همه مسائل اصلاً شدنی نیست. بعید به نظر می رسد کسی با توجه به اعمال ملکه

و استفاده آن در برخی موارد بخواهد در مورد خود ملکه و توانایی هم قائل تجزی شود، یعنی آنچه را که ایشان به عنوان منشأ اشتباه ذکر کردند به هیچ وجه قرینه و نشانه ای در کلمات بزرگان، که مؤید این برداشت و ادعای ایشان باشد، وجود ندارد. همه راجع به خود ملکه دارند حرف می زنند. لذا این حرف هم حرف درستی نیست.

رابعاً: اینکه گفته اند: اجتهاد مطلق عادتاً ممتنع است در مقام اعمال، چون نمی شود کسی در مورد همه مسائل و لو مسائلی که موضوعاتش حادث نشده، استنباط کند. این محل اشکال است چون کسانی که از اجتهاد مطلق سخن می گویند اولاً در خود ملکه بحث می کنند یعنی توانایی استنباط همه مسائل و لو مسائل حادث نشده باشد، و چنانچه در مورد اعمال ملکه هم بخواهند بحث کنند، نظرشان به آن موضوعات حادث شده و محقق شده است؛ نه اینکه موضوعات مسائل غیر مستحدثه هم در محدوده گفتگو قرار بگیرد.

البته استنباط همه موضوعات مستحدثه هم مشکل است اما ممتنع نیست ولی اینکه ما معیار را جمیع مسائل من الأول إلى الآخر قرار دهیم و حتی مسائلی که موضوعاتش هنوز محقق نشده بخواهیم در محدوده اجتهاد مطلق قرار می دهیم حرف درستی نیست.

لذا نتیجه این شد که این چهار نقطه و موضع از کلام ایشان محل تأمل و بحث است و این دلیل هم قابل قبول نیست.

نتیجه بحث: ما این دو دلیلی را که برای عدم امکان تجزی در اجتهاد ارائه شده را نمی پذیریم و قول قائلین به عدم امکان تجزی باطل است.

با اینکه قول قائلین به عدم امکان تجزی باطل شد ما می توانیم امکان تجزی را اثبات کنیم، اجتهاد متجزی یا تجزی در اجتهاد ممکن است برای اینکه مقتضی تجزی وجود دارد و مانعی هم در برابر آن نیست.

اثبات تجزی در اجتهاد:

اما مع ذلک ما با بیان چند مقدمه می توانیم امکان تجزی را اثبات کنیم.

اولاً: ابواب فقه مختلف و متعدد می باشد.

ثانیاً: مستندات و مدارک در ابواب مختلف فقه از حیث صعوبت و سهولت چه در عقلیات و چه در نقلیات مختلف هستند.

قطعاً فروعی که در علم اجمالی هست سخت تر از استنباط یک حکم شرعی در باب صلاه مسافر است که یک دلیل واضح و روشنی دارد، تردیدی نیست مستندات و مدارک در دسترس ما برخی کار استنباط را آسان می کنند به دلیل اعتبار سندی، دلالتی، عدم وجود معارض و امثال این ها و بعضی ها کار استنباط را مشکل می کنند، چون ادله گاهی سنداً، دلتاً مشکل دارند و گاهی متعارض هستند و راه جمع وجود ندارد.

ثالثاً: توانایی و احاطه اشخاص هم نسبت به مدارک و مستندات احکام یکسان نیست و ما قاطعانه می توانیم ادعا بکنیم که چه بسا شخصی در یکی از ابواب فقهی مهارت دارد و در باب دیگر فاقد مهارت یا حداقل از مهارت کافی

برخوردار نیست، مثلاً مواجه می شود با ادله ای که مشکلات کمتری دارند در مقایسه با ادله ای که مبتلا به بعضی مشکلاتی است که بیان شد، یک مجتهد کار کشته و با تجربه با یک مجتهد تازه کار با هم در استنباط و احاطه به مستندات و مدارک متفاوت نیست؟

مثلاً باب طهارت و فروعات مربوط به آن را نسبت به ابواب معاملات مقایسه کنید. چه بسا کسی در معاملات نسبت به عبادات این توانایی را داشته باشد که در آنجا نداشته باشد. بالاخره در اینکه توانایی ها مختلف است، شکی در این نیست. برای تقریب به ذهن مانند طیبی که تازه طبابت را آغاز کرده که امراض ساده را خوب تشخیص می دهد ولی هر چه پیچیده تر شود کمتر می تواند مداوا کند ولی طیب با تجربه نسبت به خیلی از امراض توانایی و تجربه کسب کرده است. و به کسی که توانایی اش کمتر است نمی توانید بگویید طیب نیست، این فرد طبابت می کند و صدق طیب بر او می شود.

نتیجه: ما با ملاحظه این مقدمات نتیجه می گیریم امکان اینکه قدرت بر استنباط در بعضی ابواب حاصل شود و در بعضی ابواب نباشد این یک امر واضح و روشنی است. این مقدماتی است که ما از مجموع آنها استفاده می کنیم توانایی و قدرت در افراد مختلف متفاوت است لذا تجزی در اجتهاد ممکن است. البته این ممشای مشهور است که در اجتهاد ملکه و قدرت و توانایی را اخذ کرده اند ولی طبق مبنای ما که فعلیت در استنباط ملاک است و تجزی را به معنای استنباط فعلی بعضی از احکام معنی کردیم، طبیعتاً امکان اجتهاد متجزی یک امری کاملاً واضح و روشن است.

نتیجه: اینکه هم اجتهاد متجزی ممکن است و هم اجتهاد مطلق، یک کلامی دارند مرحود آخوند مبنی بر لزوم تجزی در اجتهاد که این را بررسی خواهیم کرد که را کفایه مطالعه بفرمایید.

بحث جلسه آینده: در مقدمه سوم یعنی مبادی و مقدمات اجتهاد بحث خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی:

مقدمات

تاریخ: 13 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه پنجم: مبادی اجتهاد مصادف

با: 26 شوال 1431

جلسه: 8

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مسئله امکان تجزی تمام شد و عرض کردیم که نه تنها قول به عدم امکان تجزی در اجتهاد باطل است بلکه ما به ملاحظه چندین مطلب می توانیم قائل شویم به اینکه تجزی در اجتهاد ممکن است.

کلام محقق خراسانی در لزوم تجزی:

مرحوم آخوند در کفایه نه تنها مدعی امکان تجزی در اجتهاد هستند بلکه می گویند تجزی در اجتهاد لازم و ضروری است یعنی قول به تجزی یک امر لازم و ضروری است.

عبارت این است «بل یتحیل حصول اجتهاد مطلق عادتاً غیر مسبوقاً بالتجزی للزوم الطفره» می گویند: اجتهاد مطلق بدون تجزی امکان ندارد حاصل شود، آن وقت چطور بعضی ها می گویند ما مجتهد متجزی نداریم یا مجتهد مطلق داریم و یا اصلاً مجتهد نداریم؟ آقای آخوند می گوید اصلاً در تحقق اجتهاد مطلق، ابتدا باید اجتهاد متجزی حاصل شود بعد اجتهاد مطلق حاصل آید؛ منظور ایشان روشن است اینکه می فرماید وصول اجتهاد مطلق عادتاً بدون وصول اجتهاد متجزی مستحیل است به این جهت است که بالاخره هر مجتهد مطلق اول به مرحله تجزی رسیده و ملکه استنباط بعضی از احکام را پیدا کرده بعد قدرت و توانایی این ملکه بیشتر شده تا اینکه توانسته

نسبت به اکثر یا همه احکام قدرت استنباط پیدا کند.

به نظر می‌رسد که فرمایش مرحوم آقای آخوند درست است؛ البته اینکه می‌گویند عادتاً محال است یعنی اینکه عقلاً محال نیست، به حسب متعارف محال است کسی بدون طی مرحله اجتهاد متجزی به اجتهاد مطلق برسد اما دفعتاً ممکن است کسی با تفضل الهی مجتهد مطلق شود. پس عقلاً امکان دارد هیچ محال عقلی لازم نیست ولی عادتاً این محال است پس فرمایش مرحوم آقای آخوند صحیح است یعنی نمی‌شود به حسب متعارف اجتهاد مطلق حاصل و محقق شده باشد، الا اینکه قبل از آن اجتهاد متجزی تحقق پیدا کرده باشد.

مقدمه پنجم: مبادی اجتهاد

بحث بعدی بحث مبادی و مقدمات اجتهاد است. در اینکه مقدمات و مبادی اجتهاد چه علمی هستند اختلاف است، مرحوم آخوند در کفایه به سه امر و سه علم اشاره کرده به عنوان مقدمه اجتهاد یکی علم عربیت، تفسیر و علم اصول، بعضی‌ها مانند مرحوم علامه در کتاب مبادی‌الاصول به نه امر اشاره کرده اند که بعضی‌های از آنها علم است و برخی علم

ص: 34

نیستند. این علمی که معمولاً ذکر می‌کنند این علوم را ایشان فرموده از جمله لغت، صرف و نحو، تفسیر، رجال، کلام، منطق این هفت علم را به عنوان مقدمات اجتهاد ذکر فرموده است و دو امر دیگر را به مقدمات اجتهاد اضافه کرده اند:

اول: یکی اینکه شخص باید عارف به اجماع باشد و موارد اجماع را بشناسد و این به عنوان یک علم مستقل نیست این یک معرفت و شناخت خاصی در یک محدوده خاص است.

دوم: اینکه باید عارف به برائت اصلیه باشد در مواردی که عقل بدون اینکه شارع حکمی داشته باشد یا حداقل حکم الزامی در آن موارد ندارد، عقل قبل از شرع حکم به برائت کرده است. خود این تتبع می‌خواهد که بدانند در چه مواردی عقل حکم به برائت کرده است؟

اما در بین بزرگان مخصوصاً متأخرین این دو موردی که فرمودند عرفان به اجماع و عرفان به موارد برائت اصلیه را ما اصلاً مشاهده نمی‌کنیم، باید ببینیم در بین علوم، علمی که به عنوان مقدمه اجتهاد مورد نظر هستند چه علمی هستند؟ و واقعاً کدامیک از این علوم لازم است و کدامیک لازم نیست؟

علم لغت و ادبیات عرب:

علم لغت و قواعد علم عربی قطعاً یکی از مقدمات علم اجتهاد است و این مورد توافق می‌باشد. و کسی نیست که در این خدشه کرده باشد و وجه آن نیز روشن است که عمده ادله احکام آیات و روایات هستند که به زبان عربی است و لذا آشنایی با این علم برای فهم کلام خداوند و رسول خدا(ص) و اهل بیت(علیه السلام) ضروری است.

حالا باید دید حد آن چیست؟ آیا در علم لغت و ادبیات اجتهاد لازم است؟ یعنی کسی باید در ادبیات و علم به قواعد عربی صاحب نظر باشد؟ یعنی تمام انظار و آرا را بررسی کند و خودش صاحب نظر باشد؟

خیر چنین چیزی لازم نیست، آشنایی به قواعد و لغت عربی لازم است، اما اینکه اجتهاد در علم لغت و ادبیات داشته باشد این امر لازمی نیست. اجتهاد و صاحب نظر بودن در مسائل علم لغت چه فایده دارد و خیلی از این مسائل لازم نمی آید، آن مقداری هم که بکار می آید با اتکای به قول لغویین و علماء عرب در این حد که این آیات و روایات را بشناسد کفایت می کند.

امام (ره) علاوه بر علم لغت به عنوان یکی از علوم مقدمی اجتهاد یک مطلب دیگر را به عنوان مبادی اجتهاد اضافه کرده اند آشنایی با محاورات عرفی و فهم موضوعات عرفی، اصلاً فقیه باید با محاورات عرفی و موضوعات عرفی آشنا باشد مثلاً فرض کنید فقیهی می خواهد استنباط کند اگر با موضوعات عرفی، محاورات عرفی آشنا نباشد، استنباط وی مشکل می شود. این آشنایی با محاورات عرفی و فهم موضوعات عرفی برای اجتهاد لازم است. چرا که هم موضوع را باید بشناسد و هم استظهاری که از ادله می خواهد کند باید یک استظهار درست و کامل باشد. پس اجتهاد در علم لغت به آن اندازه ای که گفته شود باید صاحب نظر باشد اصلاً لازم نیست.

ص: 35

اما در مورد علم اصول این هم مورد توافق همه است که یکی از امور مقدماتی اجتهاد علم اصول است لکن این نکته را باید توجه کرد که آیا در علم اصول اجتهاد و صاحب نظر بودن لازم است یا نه؟ اصل اینکه باید به قواعد اصولی آشنا باشد تردیدی در آن نیست، اصلاً قواعد اصولی کلیدها و ابزارهای استنباط هستند به تعبیر بعضی ها منطق استنباط است. ولی آیا در اصول صاحب نظر بودن لازم است یا نه؟

اینجا به نظر می رسد صاحب نظر بودن لازم است و الا نتیجه تقلید در احکام است؛ اگر کسی بخواهد قواعد اصولی را طبق نظر دیگران بکار بندد و تابع کسی دیگری باشد و خودش نظر نداشته باشد نتیجه تقلید در احکام است چون در اصل قاعده و مبنا تقلید کرده و وقتی در این تقلید کرد به تبع و با واسطه تقلید در احکام هم خواهد کرد. اصلاً علم اصول ابزار است و قواعد اصولی یاد می دهد مثلاً با خبر واحد چطوری معامله کنید.

سؤال: همانطور که در علم اصول اجتهاد لازم است در علم ادبیات و قواعد عربی هم باید صاحب نظر بود؟

استاد: آنچه برای ما مهم است فهم عرفی از ادله است. یعنی ما باشیم و این دلیل، این یک وقت قرآنی در کنارش وجود دارد می خواهد این ظاهر متعارف را تغییر دهد، شرایط صدور، قرائن و شواهدی که در آن زمان بوده است که بعضی بر شناخت آن تأکید دارند مانند آیت الله بروجردی لذا می فرماید ما در مورد روایات باید به شرایط زمان صدور توجه بکنیم که این کلام در چه جو و چه فضایی القا شده که این به فهم ما کمک می کند. بعضی از روایاتی که یک حکم خاصی را با توجه به شرائط زمانی خاص بیان می کند بعضی ها استظهار می کنند این الی الأبد یک امر دائمی است و این حکم ثابت است. اما ایشان و بعضی از اتباع ایشان توجه می کنند که در آن زمان صادر شده است و موضوع در آن زمان بوده است لذا بعد این موضوعیت خود را از دست داده است. اما مگر چه قدر از ادله ما محفوف به این قرائن هستند و با توجه به شرائط خاصی صادر شده اند که بخواهد اثر گذار باشد و الا به حسب غالبی اگر نگاه کنیم غالب ادله ما یک فهم عرفی از آنها کافی است و ظهور عرفی از آنها استنتاج می شود و صاحب نظر بودن ضرورتی ندارد.

پس علم ادبیات و علم اصول تردیدی نیست از مقدمات اجتهاد هستند، ولی در یکی صاحب نظر بودن لازم نیست، ولی در یکی صاحب نظر بودن لازم است.

در مورد بعضی از علوم هم محل اختلاف است مثلاً در مورد منطق، رجال، تفسیر اختلاف واقع شده است.

علم منطق:

اما در رابطه با علم منطق بعضی از بزرگان مثل مرحوم آیت الله خوئی می فرمایند اجتهاد اصلاً متوقف بر منطق نیست، چون آنچه در منطق مهم است ذکر مسائلی است که در استنتاج از اقیسه معتبر است، ما به غیر این شروط و اموری که در قیاس به آن نیاز داریم به چیزهای دیگر نیاز نداریم. و این را هر عاقلی حتی الصبیان می داند و در انسان ارتکازی



است و خواه ناخواه بدون توجه از منطق در استدلال ها و در کلمات استفاده می کنند. شاهدهی هم ذکر می کنند که اصحاب ائمه از کتاب و سنت استنباط می کردند بدون اینکه علم منطق را بیاموزند و اصطلاحات منطق را بدانند. (1)

چند نکته در کلام آیت الله خوئی: به نظر می رسد این سخن ناتمام است و اینکه اجتهاد اصلاً متوقف بر منطق نیست قابل قبول نمی باشد. مسلماً ما می توانیم بگوییم که اجتهاد به منطق فی الجمله اتکا دارد.

اولاً: ما در تعریف علم اصول تأکید بر قیاس استنباط شده است چون می گوئیم علم اصول عبارت است از علم به قواعد اصلیه و کبریات برای اینکه در طریق قیاس استنباط قرار بگیرد و اصلاً ضابطه مسئله اصولی این است که کبری قیاس استنباط واقع شود. قیاس هم از نظر شکل و هم از نظر ماده مباحث زیادی دارد و آشنایی به این مباحث مادتهاً و هیئتاً لازم است. لذا برای ما به نحو اجمالی آشنایی با منطق بویژه در این بخش لازم است. البته اینکه اصطلاحات منطق و همه بخش های منطق را بطور جدی فرا بگیرد و بداند این لازم نیست.

ثانیاً: اینکه ایشان می فرماید اصحاب ائمه علم منطق را یاد نگرفتند ولی استنباط می کردند حرف درستی نیست و ادعای بدون دلیل است اولاً از کجا می گویند علم منطق نمی دانستند و ثانیاً استنباط در آن عصر و دوره با استنباط در این زمان متفاوت است، پیچیدگی هایی که در این زمان وجود دارد در آن دوران نبود. لذا شاید ضرورتی نبوده تا بخواهند علم منطق را یاد بگیرند و رجوع به این علم داشته باشند.

نتیجه: بنا بر این به نظر می رسد نیاز اجتهاد فی الجمله به منطق معلوم است ولی اینکه همه علم منطق و اصطلاحات آن لازم باشد، ضرورتی ندارد.

بحث جلسه آینده: اما راجع به علم رجال و تفسیر و امور دیگر فردا بحث خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 37

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مقدمات

تاریخ: 14 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه پنجم: مبادی اجتهاد

مصادف با: 27 شوال 1431

جلسه: 9

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

در اجتهاد علوم و اموری مورد نیاز است که بعضی از آنها را بررسی کردیم.

یکی از این علوم علم ادبیات عرب می باشد. درباره نیاز اجتهاد به ادبیات عرب و علم لغت بیان شد که در حد آشنایی لازم است و نیازی به صاحب نظر بودن در این علم نیست. البته در کنار این مطلب عرض شد امام(ره) می فرماید آشنایی با محاورات عرفی لازم است البته این علم نیست ولی یک امری است که در استنباط تأثیر دارد.

علم دوم علم منطق بود که بر خلاف مرحوم آیت الله خوئی که معتقد بودند اصلاً اجتهاد متوقف بر آشنایی با علم منطق نیست، عرض کردیم مسلماً نیاز اجتهاد فی الجمله به علم منطق قابل انکار نیست.

سومین علم اصول بود که عرض شد برای استنباط نیاز به علم اصول است و آن هم نه در حد آشنایی بلکه صاحب نظر بودن در علم اصول الزامی می باشد.

علم رجال:

اما در مورد علم رجال آیا واقعاً در استنباط و اجتهاد ما محتاج علم رجال هستیم؟

در این مورد بطور کلی دو دیدگاه وجود دارد، بعضی از بزرگان مانند محقق همدانی صاحب مصباح الفقیه معتقدند نیازی به علم رجال در اجتهاد نیست چرا که برای عمل به روایت، لازم نیست روایت متصف به صحت به معنای اصطلاحی خودش باشد.

اصطلاحات مربوط به حدیث اصطلاحات جدید می باشد و مربوط به فقهای دوره اول تا دوره میانی نیست، صحت در اصطلاح جدید مقابل موثق و حسن و ضعیف غیر از صحت قدمایی است. مرحوم محقق همدانی معتقدند برای عمل به یک روایت نیازی نیست که متصف به صحت به معنای اصطلاحی باشد زیرا تحصیل این معنای از صحت برای روایات غیر ممکن است و آنچه به آن محتاج هستیم و وثوق به صدور روایات و لو بواسطه قراین خارجی است. همین که ما اطمینان به صدور روایت پیدا کنیم این کفایت می کند لذا روایاتی که در کتب اربعه ذکر شده مورد اعتماد هستند چون اصحاب بر طبق روایات کتب اربعه عمل کرده اند و در اسناد آنها مناقشه نکرده اند و همین مسئله موجب اطمینان به صدور روایت می شود.

لذا مرحوم محقق همدانی می فرماید ما در بحث های فقهی فحوص از حال روات را ترک کردیم.

ص: 38

اما در مقابل برخی می گویند علم رجال از اهم علومی است که اجتهاد متوقف بر آن است.

اختلاف این دو گروه بر یک اختلاف مبنایی در باب حجیت اخبار آحاد مبتنی است که ما اجمالاً به آن اشاره می کنیم:

مبنای حجیت خبر واحد:

بطور کلی در مورد حجیت اخبار آحاد دو مبنا وجود دارد.

مبنای اول: بعضی می گویند خبر ثقة برای ما حجت است یعنی خبری که مخبر آن ثقة باشد برای اینکه ما بفهمیم خبر یک مخبر ثقة است طبیعتاً باید مخبرین را جستجو کنیم و ثقة بودن و عدم وثاقت و سایر امور مربوطه را بررسی کنیم یعنی طبق این مبنا ما باید روایات را از حیث سند بررسی دقیق و جدی قرار دهیم چرا که فقط به اخباری می توان اخذ کرد که راوی آن ثقة باشد.

مبنای دوم: اما مبنای دوم حجیت خبر موثوق الصدور است یعنی اگر ما به هر ترتیبی و از هر راهی اطمینان به صدور یک روایت پیدا کردیم این خبر معتبر است و حجت می باشد. طبق این مبنا نیازی به بررسی راویان و مخبرین احادیث نیست و لازم نیست تک تک بررسی کنیم که کدام ثقة است و کدام ثقة نیست، شما از هر راهی و لو به واسطه قرائن خارجی به صدور خبر از معصوم اطمینان پیدا کنید همین در عمل به روایت کافی است. محقق همدانی مبنای دوم را قبول دارد یعنی می گوید همین که ما اطمینان پیدا کنیم که این روایت از معصوم صادر شده است کفایت می کند و لازم نیست در مورد راویان تحقیق کنیم و همین که در کتب اربعه آمده باشد برای اطمینان به صدور از معصوم کفایت می کند.

مرحوم شیخ در مکاسب خیلی از روایات را همین طور حل می کند مانند روایت تحف العقول در ابتدای مکاسب که اگر البته این روایت اشکالات دلالی و سندی مختلفی دارد ولی چون شیخ انصاری موثوق الصدوری است یعنی قائل به این است که از یک راهی اطمینان پیدا کنیم که از معصوم صادر شده است برای اخذ به آن خبر کافی می باشد.

راه های اطمینان به صدور این روایات متعدد است که از جمله وجود آن در کتب اربعه، عمل اصحاب که خود مرحوم شیخ عمل اصحاب را جابر ضعف سند روایت می داند مانند روایت تحف العقول که به قواعد عامه مستفاده از روایت تحف العقول در سراسر مکاسب استناد می کند.

پس این دو مبنا در باب حجیت خبر واحد مهم است و تأثیر دارد یکی حجیت خبر ثقه و دیگری حجیت خبر موثق الصدور که طبق مبنای اول موظف هستیم که در مورد راویان اخبار و احادیث به طور جدی تحقیق کنیم و حال روات را بدست بیاوریم طبق این مبنا اگر اصحاب هم به روایتی عمل کنند باعث جبران ضعف سندی روایت نمی شود مانند آقای خوئی که قائل به حجیت خبر ثقه هستند. ایشان همچنین در مورد اصحاب اجماع معتقد است نهایت چیزی که از نقل اصحاب اجماع استفاده می شود این است که یک اجماع منقول محقق شده و اجماع منقول هم حجت نیست.

ص: 39

اما بر طبق مبنای دوم که حجیت خبر موثق الصدور است تنها چیزی که مهم است اطمینان به صدور روایت از معصوم است و نیازی به کند و کاو سند روایت و راوی نیست و اگر توسط قرائن خارجی هم اطمینان پیدا شود کفایت می کند.

تأثیر این دو مبنا در نیاز به علم رجال در اجتهاد:

چون این دو مبنا در نیاز اجتهاد به علم رجال دو دیدگاه متفاوت ایجاد می کند مرحوم محقق همدانی و کسانی که معتقد به حجیت خبر موثق الصدور هستند چندان برای علم رجال در استنباط و اجتهاد اهمیتی قائل نیستند. اما در مقابل کسانی قائل به حجیت خبر ثقه هستند می گویند اجتهاد متوقف بر علم رجال است مثل مرحوم آیت الله خوئی. ایشان می فرماید علم رجال از اهم علوم است که اجتهاد بر آنها متوقف است. البته طبق نظر ایشان لازم نیست صاحب نظر باشد، بلکه آن را خوب بداند و آشنایی کافی با علم رجال داشته باشد.

حق در مسئله:

حق در مسئله حجیت خبر موثق الصدور است، در احتیاج اجتهاد به علم رجال به نظر می رسد نه می توان بطور کلی مثل صاحب مصباح الفقیه فحص از حال روات را ترک کرده و بگوییم نیازی به علم رجال نداریم و نه بگوییم علم رجال از اهم علوم است که اجتهاد بر آن متوقف است.

دانستن علم رجال لازم است و دخالت علم رجال در اجتهاد روشن است در حدی که اگر انسان در مواردی قرینه قابل اعتمادی پیدا نکند تا وثوق به صدور روایت برای انسان ایجاد شود نیاز به علم رجال است؛ زیرا حق با کسانی است که قائل به حجیت خبر موثق الصدور هستند و همین که وثوق به صدور خبر پیدا کنیم کفایت می کند.

فرض کنید در مواردی که قرائنی وجود دارد که برای انسان این اطمینان را ایجاد می کند از جمله عمل اصحاب، بیان اصحاب اجماع یا ذکر در کتب اربعه و آنچه که این اطمینان را ایجاد می کند و وقتی این قرائن وجود ندارد ما محتاج به فحص و اطلاع از حال روات هستیم تا اطمینان به وثوق صدور از معصوم پیدا کنیم، چرا که خبر واحد موثق الصدور حجت است.

بحث جلسه آینده: چند مقدمه در اجتهاد باقی مانده پس از آن ما وارد مسئله اول تحریر می شویم.

تذکر اخلاقی:

امام باقر (علیه السلام) وصیتی به جابر بن یزید جعفری دارند که در یک قسمت از این وصیت جمله ای دارند که واقعاً این جمله، از جملاتی است که باید در هر کوی و برزن نوشته شود و مخصوصاً در این شرائط، در هر صبح و شام با این جمله زندگی بکنیم.

امام باقر (علیه السلام) می فرمایند: «لا فقر كفقر القلب ولا غنا كغنا النفس»

توضیح روایت: روایات در باب مذمت فقر و آثار سوء فقر زیاد است. فقر واقعاً آثار خوبی ندارد و در این تردیدی نیست اما فقر و غنای واقعی چیست؟

از دید اهل بیت (علیه السلام) فقر واقعی فقر و نداری قلب است و غنای واقعی غنای نفس است؛ چه بسا کسانی که غنای مالی دارند ولی ذره ای قلب شان غنا ندارد و چه بسا کسانی که فقیر ترین مردم هستند و از مال دنیا بی بهره اند ولی قلب شان این قدر فراخ و غنا دارد که همه دنیا در برابر آنان ناچیز می آید.

واقعاً "إذا دار الأمر بين فقر قلبی و فقر مادی" غنای نفس و غنای مالی کدامیک مقدم است و کدامیک ویرانگر تر است؟ و کدامیک شخصیت انسان را متلاشی می کند و کدامیک باعث تنزل انسان و سقوط او می شود؟

از دید اهل بیت (علیهم السلام) فقر واقعی فقر و نداری و بی سرمایه بودن قلب و دل می باشد. سرمایه دل محبت و عشق و طاعت و بندگی خداوند است، محبت به مردم و محبت کسانی که به انسان نیازمند هستند اینکه انسان خودیت و منیت را از خود بیرون کند و خود محوری را از خود بیرون کند، هر چه خودیت در درون انسان کم رنگ تر شود خدا قوی تر می شود. فقر دل و فقر قلب ویران کننده ترین چیز برای انسان می باشد، و غنای نفس بهترین سرمایه برای انسان است که می توان با آن بهترین معاملات را انجام داد برای آخرت و در شاداند و گرفتاری ها از آن استفاده کرد. خداوند به همه ما غنای نفس عنایت بکند و ما را از جمله فقیرانی که در دلشان فقر دارند، قرار ندهد. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مقدمات

تاریخ: 17 مهر 89

موضوع جزئی: مقدمه پنجم: مبادی

اجتهاد مصادف با: 1 ذی القعدة 1431

جلسه: 10

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث جلسه گذشته در باره نیاز به علم رجال بود، و بیان کردیم که اجتهاد متوقف بر علم رجال است اما در همین حدی که بیان شد و نه نظر مرحوم محقق همدانی و نه قول مرحوم آیت الله خوئی را می پذیریم، فی الجملة اطلاع، کافی است چون مبنای ما حجیت خبر موثوق الصدور است، همین که قرائتی پیدا شود که به انسان کمک کند تا به صدور روایت وثوق پیدا کند کفایت می کند، نیاز به علم رجال به همین مقدار است نه بیشتر. می فرمایید دلیل، بالاخره این تبیین دارد، استدلال عقلی و نقلی که نمی شود اقامه کرد هر چند برخی روایات دلیل نقلی آن می تواند باشد.

ما می گوئیم برای این مدعا یک بیان و توضیحی داریم؛ اجتهاد را وقتی تجزیه و تحلیل می کنیم، استنباط احکام از روی ادله، تحصیل حکم شرعی از روی دلیل یا اصل، این استدلال و استنباط در اکثر مواقع به روایات است، روایات همه حکایت از سنت دارند و خود سنت نیست. کسانی قول و فعل و تقریر معصوم را نقل کرده اند، عمده ترین مسئله این است که به این نقل اطمینان کنیم که این روایات از معصومین صادر شده است و این در جای خودش باید بحث شود مثلاً حجیت خبر واحد که در اصول مطرح می شود و یکی از مهم ترین ادله اثبات احکام می باشد.

پس ما نیاز داریم به مراجعه به سنت و روایات، و همین که برای ما اثبات شود صدور شان از معصومین کافی است. این تجزیه و تحلیل عملیات استنباط است وقتی ما می بینیم برای استنباط نیازمند به این راه هستیم به علم رجال نیاز داریم، چون می خواهیم اطمینان به صدور روایات پیدا کنیم و درجه نیازمندی ما همین قدر می باشد.

این قول نزدیک به قول محقق همدانی است چون ایشان می گوید همین قدر که در کتب اربعه ذکر شود کفایت می کند یعنی خود ذکر در کتب اربعه را قرینه بر وثوق به صدور روایات می داند، حد وسط بین دو قول به این معنا است که بیان ایشان را کامل کردیم به اینکه نیاز به علم رجال داریم اما تا حدی که به طور کلی وثوق به صدور روایات پیدا شود و قرینه را منحصر در کتب اربعه نکردیم و اصلاً شاید این طور نباشد که همه روایاتی که در کتب اربعه ذکر شده حتماً اطمینان را برای انسان ایجاد کند غالباً این طور است ولی همیشگی نیست. لذا بیان ما یک مقداری متفاوت بود و الا ممکن است بگوییم روح و جوهره هر دو حرف یکی است.

ص: 42

تا اینجا ما در مورد مبادی اجتهاد عرض کردیم نیازمند علمی هستیم از جمله: علم ادبیات و علم به قواعد عربی در حد شناختن قواعد آن، علم منطق در حد شناختن مباحث مورد نیاز و نه در حد صاحب نظر بودن، علم اصول فقه در حد صاحب نظر بودن، علم رجال در حدی که اطمینان به صدور روایات از معصومین پیدا کنیم که این با رجوع به کتب رجالی در حال استنباط حاصل می شود.

علم تفسیر:

از جمله علوم دیگری که در اجتهاد تا حدی به آن نیازمندیم علم تفسیر است. قدر متیقن از علم تفسیر، تفسیر آیات الاحکام است. یعنی تفسیر در حد کامل و تام و اینکه یک دوره کامل تفسیر نیاز باشد، از نظر ما لازم نیست. آنچه لازم است شناخت تفسیر آیات مربوط به احکام شرعی است و آن هم نه به این معنا که یک جا همه را قبل از اجتهاد و استنباط دیده باشد و گذرانده باشد، بلکه حداقل بتواند از آیات مربوطه استفاده و استظهار کند و این می تواند در موقع استنباط حکم با رجوع به آیات در هر موردی محقق شود. این البته متوقف بر این است که از قبل با تفسیر و قواعد آن و مفسرین و کتب تفسیری یک آشنایی اجمالی داشته باشد، و این طور نباشد صرفاً سراغ یک کتاب تفسیر برود و همان را مبنا و ملاک قرار دهد. به هر حال اعتبار کتب تفسیری و خود مفسرین متفاوت است. پس رجوع به کتب معتبر تفسیری و مفسرین و شناخت تأویل و تفسیر هایی که از آیات الاحکام می شود لازم است.

البته مرحوم آقای خوئی در علمی که اجتهاد بر آنها متوقف است علم تفسیر را ذکر نکرده است. و فرموده اند دانستن بعضی از علوم فضل است اما اجتهاد متوقف بر آن نیست. ولی ما تصور می کنیم واقعاً تفسیر به ویژه مسئله آیات احکام و شناخت امور مربوط به آن در اجتهاد لازم و ضروری است.

سؤال: آیا در علم تفسیر باید صاحب نظر باشد؟ این هم مانند اصول می باشد و اگر بخواهد از نظر دیگران پیروی کند دیگر اجتهاد معنا نداشته و در مسائلی که در آیات مطرح شده مقلد می شود.

استاد: نه، شناخت کفایت می کند. استظهار از آیات و سنت مبتنی بر این است که با اصول شناخت کلمات عربی و احیاناً اگر ادبیات خاصی در بین معصومین رایج است آشنا باشد، با کلام خدا تا حدودی آشنا باشد. ولی اینکه بگوییم که باید یک مفسر صاحب رأی باشد، این لازم نیست؛ اما همان فرد می تواند در آیه ای از آیات نظر خاصی داشته باشد. همین مقدار که بتواند از آیه استظهار کند و مسائل مربوط به آن را بداند کفایت می کند و لازم نیست صاحب نظر باشد. استظهار از آیه برای کسی که آشنای به قواعد عربی و سایر مسائل مربوطه هست نیاز به صاحب نظر بودن ندارد.

برای تقریب به ذهن می گویم مثلاً لسان بعضی از بزرگان دینی با لسان بعضی دیگر از بزرگان متفاوت است، اگر با این لسان آشنا باشد



مطمئناً فهم بهتری از کلام گوینده خواهد داشت. با کلام خدا هم به عنوان یک منبع و دلیل باید آشنایی داشته باشد. کما اینکه بعضی ها گفته اند آشنایی با لسان اهل بیت و روایات هم لازم است که این با انس و برخورد و

ص: 43

ممارست با روایات باعث می‌گردد حاصل می‌شود، رجوع به کتب روایی و دیدن روایت و معنا کردن روایات با لسان آنها آشنا می‌شود.

کیفیت محاوره تفاوت دارد، معصومین با مردم محاوره داشتند و آشنایی با کیفیت محاوره مردم لازم است، اگر می‌گوییم باید با کیفیت محاوره آشنا شویم از این جهت است، یعنی کلام خدا را بشناسیم و کیفیت محاوره خدا با مردم را بشناسیم. ما باید با مقاصد معصومین آشنا باشیم تا بتوانیم کلمات شان را حمل بر مقاصد شان کنیم و این جز با آشنایی با این کلمات و انس حاصل نمی‌شود. مثلاً در یک جایی لا بأس را بکار برده اند تا آشنا نباشد نمی‌تواند مقصود را تشخیص دهد.

مؤیدی برای این بحث:

ذکر روایتی برای تأیید این کلام و این نظر مناسب است: «معانی الأخبار بسنده عن داوود بن فرقد قال سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: اتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» اگر معانی کلام ما را بشناسید شما فقیه ترین مردم هستید.

بعد برای این مسئله ایشان یک بیان شبه استدلالی ذکر می‌کند که «إن الكلمة لتصرف على وجوه» کلمه و سخن قابل بازگرداندن و جوه مختلفی است «و لو شاء لصرف كلامه» اگر بخواهد می‌تواند کلامش را برگرداند «كيف يشاء و لا يكذب» هر طور که بخواهد در حالی که دروغ هم نگوید. می‌خواهد بگوید کلمه و واژه‌ها و کلمات قابلیت حمل بر مقاصد متعدد دارند انسان می‌تواند کلامش را به هر جایی که می‌خواهد بکشانند و در عین حال دروغ هم نگوید، این قابلیت کلام است. (1) (2)

ذکر دو امر از مبادی اجتهاد:

امام (ره) بعضی از اموری که علم نیستند ولی برای اجتهاد به عنوان مقدمه لازم هستند را ذکر کرده اند و به نظر می‌رسد ذکر آن مفید باشد:

اول: تکریر تقریر فروع بر اصول، یعنی تمرین کردن مانند حل تمارین ریاضی که باعث توانایی بیشتر می‌شود برای موارد سخت تر، در عملیات استنباط می‌فرماید تکریر تقریر فروع بر اصول لازم است چرا که اجتهاد از علوم عملیه است. بعضی از علوم جزء علوم عملیه است یعنی در مقام عمل و بکار بستن استفاده می‌شوند و کار بردی هستند، و عمل در اینها دخالت تام دارد. این ممارست و تکریر تقریر فروع بر اصول در حصول قوه استنباط و تکمیل آن مؤثر است و باید تمرین کند. این تا حدی قابل قبول است و تردیدی در آن نیست.

دوم: فحص کامل از کلمات قوم به ویژه قدما، چون فتاویٰ قدما بر اساس متون اخبار بود لذا دانستن آرای فقهای قدیم به نظر ایشان لازم است، ایشان در علت لزوم آشنایی با کلمات قدما می‌فرماید: با این آشنایی از وقوع در خلاف شهرت قدیمه جلوگیری می‌شود و معتقد است که شهرت قدیمه مناط اجماع است و بسیاری از اجماعات ادعا شده و بیان

ص: 44

شده به مناط فتوای قدما است. البته ایشان می فرماید فحوص از فتاوی عامه مخصوصاً در مورد تعارض بین اخبار لازم است. (1)

سؤال: چرا باید فتوای عامه را بدانند؟

استاد: چون در موارد تعارض اگر بخواهیم سراغ مرجحات برویم باید ببینیم که کدام موافق عامه و کدام مخالف عامه است.

نتیجه: بطور کلی شناخت شهرت قدمایی برای عدم مخالفت اجماع لازم است. این مجموعه علوم و اموری است که به عنوان مبادی اجتهاد لازم است و باید تحصیل شود.

خلاصه جلسه آینده: مبادی اجتهاد به اتمام رسید و وارد اولین مسئله از تحریر خواهیم شد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 45

---

1- رساله اجتهاد و تقلید، ص 14-16.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

18 مهر 89

موضوع جزئی: چند نکته در عبارت تحریر مصادف

با: 2 ذی القعدة 1431

جلسه: 11

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

آشنایی با تفسیر به ویژه آیات الاحکام، به نحو اجمالی لازم است. ولی شناختن مسلک‌ها و انواع تفسیر، کار تخصصی علم تفسیر است که لزومی در اجتهاد ندارد.

سؤال: با توجه به اینکه معمولاً در ذیل آیات، روایاتی وارد شده که مفسر آیات می‌باشند دیگر نیازی به دانستن تفسیر نیست.

استاد: عمدتاً عمومات از آیات استفاده می‌شود و روایات مخصص‌ها و مقیدها را بیان می‌کنند لذا ما در آیات عمده عمومات را مشاهده می‌کنیم و برای آشنایی با اطلاقات احکام و عمومات مجبوریم به آیات رجوع کنیم و در واقع روایات، تفسیر و تحدید عمومات است. بنابراین این طور نیست که بگوییم چون روایاتی در ذیل این آیات آمده دیگر نیازی به آیات نداریم؛ نه اتفاقاً اینها مفسر آیات هستند و آیات را تبیین می‌کنند.

ما به مناسبت اینکه بحث از آشنایی با فتاوی قوم و کلمات اصحاب به ویژه قدما مطرح شد یک تنبیه را حول اصطلاح قدما و متأخرین ذکر می‌کنیم، چرا که کلمه قدما و متأخرین زیاد استعمال می‌شود.

تنبیه: اصطلاح قدما و متأخرین

اصلاً منظور از قدما و متأخرین یا متقدمین و متأخرین چیست؟ چون در متون فقهی ما اصطلاح متقدمین و متأخرین در ادوار مختلف بکار

رفته است. بر این اساس ما مختصری در رابطه با این دو اصطلاح و معنای متفاوتی که از این دو اصطلاح در دوره های مختلف اراده شده سخن خواهیم گفت. به طور کلی سه اصطلاح و سه معنای مختلف برای متقدمین و متأخرین در دوره های مختلف مطرح شده است:

اصطلاح اول:

مربوط به متون فقهی قرن ششم و قرن هفتم است که در این متون معمولاً منظور از متقدمین فقهای معاصر ائمه و مراد از متأخرین فقهای پس از دوران حضور امام (علیه السلام) می باشد، یعنی از سال 360 ه.ق به بعد. پس این یک اصطلاح اما الآن که ما این دو اصطلاح را بکار می بریم منظور این نیست.

ص: 46

اصطلاح دوم:

متقدمین به شیخ طوسی و فقهای قبل از شیخ مانند شیخ مفید، کلینی، شیخ صدوق و امثال اینها اطلاق می شود و متأخرین به فقهای بعد از شیخ طوسی اطلاق می شود.

اصطلاح سوم:

این اصطلاح در متون فقهی قرون بعدی رائج است که متقدمین به فقهای پیش از علامه یا خود علامه می گویند و متأخرین به فقهای بعد از آنها می گویند. آنچه در کتب زمان های اخیر می بینیم بیشتر این اصطلاح سوم یعنی متقدمین به فقهای قبل از علامه و متأخرین به فقهای بعد از علامه اطلاق می شود، این اصطلاح رایج تر است نسبت به اصطلاحات اول و دوم.

اصطلاح جدید: منتهی در اصطلاح فقهی قرن سیزدهم به بعد یک اصطلاح متأخری المتأخرین وارد شده است یعنی متأخرین از متأخرین وارد شده است که مراد از این اصطلاح شاید فقهایی باشند که بعد از صاحب مدارک آمدند و قبل از ایشان می شوند متأخرین و پیش از علامه متقدمین می شوند.

نکته:

به هر حال وقتی ما می گوئیم قدمای از اصحاب، منظور آنهایی هستند که نزدیک عصر ائمه بودند مانند شیخ طوسی و صدوقین و کلینی و شیخ مفید و فقهای قریب به عصر ائمه، و همچنان که امام (ره) هم فرمودند شهرت قدمائیه امر مهمی است چون خود شهرت قدمائیه در برخی موارد مناط اجماع است، لذا وقتی چیزی بین فقهای آن دوره مشهور بوده است طبیعتاً باید با اهتمام بیشتری به آن توجه شود.

تذکر چند مطلب:

در مباحث مقدماتی مربوط به اجتهاد چند بحث را اینجا عرض کردیم: یکی تعریف اجتهاد و بیان حقیقت اجتهاد بود و دیگری بحث از مشروعیت اجتهاد بود و سوم بخشی که بیان کردیم مربوط به تقسیمات اجتهاد بود و چهارمین مقدمه مبادی اجتهاد بود.

مطلب اول:

چند مطلب باقی مانده: یکی احکام اجتهاد است که ما در ذیل مسئله یک به آن اشاره می کنیم چرا که این احکام مبتنی بر یک بحثی است که در ذیل مسئله یک مطرح می شود، در مسئله یک می گویند «یجب علی کل مکلف غیر بالغ مرتبه الاجتهاد» اینکه مقلد باشد یا محتاط این وجوب چه وجوبی است؟ آیا وجوب شرعی است یا عقلی؟ آیا اصلاً امکان دارد وجوب شرعی باشد یا نه؟ لذا باید اول امکان وجوب شرعی اجتهاد اثبات شود و بعد سراغ احکام اجتهاد و مسائل مربوط به مجتهد رویم.

امر دائر است بین اینکه احکام اجتهاد را به عنوان امر پنجم ذکر کنیم یا به عنوان یکی از مطالبی که ذیل مسئله اول مطرح شود که به نظر می رسد در ذیل مسئله اول مطرح شود اولی می باشد چون مقدمتاً باید بحثی مطرح شود که در مسئله اول مطرح است.

پس ببینید مطلب پنجم در باب اجتهاد احکام اجتهاد است وقتی می گوئیم احکام اجتهاد منظور این است که آیا اجتهاد واجب است یا نه؟ آیا اجتهاد به لحاظ عمل خود انسان واجب است یا نه؟ آیا اجتهاد به لحاظ رجوع دیگران واجب است یا نه؟ آیا مجتهد می تواند تقلید کند یا نه؟ اینها فروض و شقوق مختلفی دارد که در ذیل مسئله یک مطرح خواهیم کرد.

مطلب دوم:

مطلب دیگری که مربوط به اجتهاد است مسئله اجزاء و تخطئه و تصویب است در بعضی از کتب اجتهاد و تقلید مسئله اجزاء و تخطئه و تصویب را مطرح کرده اند که حالا- آیا مجتهد اگر به فتوایی رسید اگر موافق با واقع بود یا اگر مخالف با واقع بود چه وضعیتی دارد؟ این بحث را ما سابقاً در بحث اصول سال گذشته مختصراً اشاره ای کردیم که البته در بحث اجزاء باید مفصلاً بررسی شود و ما در اینجا وارد نمی شویم و به محل خودش در علم اصول ارجاع می دهیم. ما درباره اجتهاد صحبت کردیم و برخی از مسائلی که به نظر طرح آن ضروری می رسید، را بیان کردیم.

مطلب سوم:

اما در رابطه با تقلید و حقیقت آن و احکام آن و اینکه آیا برای تقلید هم اقسامی متصور است یا نه؟ این مسئله را هم می توانیم در اینجا مطرح کنیم و هم در مسئله دوم به حسب نظم منطقی باید در اینجا مطرح شود چرا که وقتی درباره اجتهاد بحث کردیم طبیعتاً باید درباره تقلید و مسائل مربوط به آن بحث کنیم. ولی اگر در اینجا مطرح شود برخی از امور آن باید در جای دیگری مطرح شود و برای اینکه همه در یک جا مطرح شود و هم رعایت ترتیب کتاب شود در مسئله دوم تحریر بحث خواهیم کرد.

مطلب چهارم:

در مورد احتیاط هم همین طور، حالا- احتیاط معنایش معلوم است و خیلی اختلاف نظر در مورد حقیقت احتیاط وجود ندارد و اینکه احتیاط اتیان یا ترک مأمور به یا منهی عنه علی وجه القطع است. یعنی انسان اطراف احتیاط را به گونه ای عمل کند که یقین به حصول امثال پیدا کند اما خود احتیاط هم بحث هایی دارد که آیا احتیاط مشروع است یا نه؟ که در ذیل مسئله احتیاط طرح خواهد شد. پس ببینید چند مطلب باقی مانده که به نظر ما اولی این است که اینها در مقدمات بحث از اجتهاد و تقلید بحث شود اما فقط اشاره کردیم که این مسائل چه مسائلی است ولی از آنجا که ناچاریم ترتیب کتاب تحریر را رعایت کنیم بعضی از این امور را ارجاع می دهیم به آنجا و آنچه را ما مطرح کردیم بحث هایی بوده که در ضمن مسائل و فروع تحریر شاید به آن اشاره نشده باشد.

ص: 48

بر این اساس مسئله اول تحریر را شروع می کنیم و با هم می خوانیم و آنچه باید در ذیل این مسئله مطرح شود را بیان می کنیم.

سؤال: آیا احتیاط هم مراتب دارد؟

استاد: بعضی از احتیاطات هیچ مشکلی را ایجاد نمی کند ولی بعضی از احتیاطات عسر و حرج دارد و بعضی از احتیاطات ممکن است موجب اختلال زندگی بشود و بسته به اینکه کیفیت احتیاط و عملی که در مورد آن می خواهد احتیاط واقع شود چه عملی است این مراتب در احتیاط ایجاد می شود. که اصطلاحاً احتیاط مشروع و غیر مشروع نامیده می شود.

مسئله اول: «اعلم إنه يجب علی کل مکلف غیر بالغ مرتبه الإجتهد فی غیر الضروریات من عباداته و معاملاتہ و لوفی المستحبات و المباحات، أن یکون مقلداً أو محتاطاً بشرط أن يعرف موارد الإحتیاط و لا يعرف ذلک الا القلیل فعمل العامی غیر العارف بموارد الإحتیاط من غیر تقلید باطل بتفصیل یأتی».

مضمون این مسئله و محصل این مسئله این است که هر مکلفی که به مرتبه اجتهاد نرسیده است در امور غیر ضروری چه در معاملات چه در مستحبات و مباحات و واجبات و محرمات یا باید مقلد باشد یا محتاط، البته برای احتیاط شرط گذاشته شده و به نحو مطلق نیست. پس سه راه در مقابل مکلفین است: اجتهاد، احتیاط، و تقلید.

عبارت عروه: در مسئله اول عروه عبارت خیلی بسیط تر و واضح تر است «يجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ أن یکون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً» این دو متن یک تفاوت هایی با هم دارد که خیلی مهم نیست. تعبیرات متفاوت است مثلاً در متن تحریر آمده «کل مکلف غیر بالغ مرتبه الإجتهد» یا مقلد باشد یا محتاط ولی در عروه گفته هر مکلفی یا باید مجتهد باشد یا مقلد یا محتاط، این خیلی مهم نیست.

بررسی نکات در عبارت تحریر:

اما چند نکته در عبارت تحریر ذکر شده است؛

نکته اول: یکی اینکه دائره رجوع به این سه طریق در غیر ضروریات قرار داده شده است. چرا این قید آمده است؟ آیا در ضروریات نیاز به این سه طریق نیست؟

ضروریات مثل وجوب نماز و روزه و آن چیزی که انکارش اگر با توجه و با عنایت به استلزام نسبت به انکار خدا و نبی باشد موجب ارتداد است. در این ضروریات آیا اجتهاد، احتیاط و تقلید لازم نیست؟ ظاهر عبارت می گوید که نه در غیر ضروریات از عبادات و معاملات به این سه راه روی بیاورند.



دلیل:

در ضروریات انسان یقین دارد و ضروری دین خاصیتش این است که ما نسبت به حکم یقین و قطع داریم، و وقتی که یقین و قطع داشتیم طبیعتاً دیگر جایی برای طی طرق ثلاثه وجود ندارد چون که ملاک حصول علم و یقین است و ضروریات از باب اینکه متیقن است و حجیت قطع و یقین ذاتی است نیازی به استناد به این طرق سه گانه ندارند.

از این مسئله این نکته را می شود استفاده کرد که اگر در یک مسئله غیر ضروری هم انسان یقین پیدا کند از هر طریقی باز نیازی به اجتهاد و تقلید و احتیاط ندارد.

سؤال: همین حصول قطع و یقین اجتهاد نیست؟

استاد: خیر، اصلاً ممکن است فرضاً از امام معصوم بپرسد و به حکمی از این راه یقین پیدا کند که دیگر این طرق سه گانه معنا ندارد و تقلید اصطلاحی هم نمی شود. پس در غیر ضروریات هم مانند ضروریات اگر یقین و قطع حاصل شد رجوع به این طرق ثلاثه لازم نیست.

منتهی یک نکته را ملاحظه نمائید اینکه ما می گوئیم در ضروریات یقین حاصل می شود یا در غیر ضروریات یقین حاصل شود این طرق ثلاثه دیگر مورد نیاز نیستند. یا اینکه نمی شود به آنها رجوع کرد؟ آیا راه پیمودن این طرق ثلاثه باز است و ما نیازی نداریم یا اینکه اصلاً مجالی برای رجوع به این طرق نداریم؟ به عبارت دیگر ما که می گوئیم در ضروریات این سه راه لازم نیست آیا امکان هست کسی بگوید که درست است که لازم نیست اجتهاد، تقلید یا احتیاط ولی من می خواهم در این مسئله تقلید کنم. یا نه تنها مجاز نیست در این طرق سه گانه گام بردارد بلکه بالاتر اصلاً نمی تواند از این طرق برود و راه در مقابلش بسته است؟ کدامیک از این دو می باشد؟

اینجا به نظر می رسد که مجالی برای این طرق ثلاثه ندارد، چون وقتی که برای انسان علم و یقین حاصل شود این بنفسه برای ما حجت است و دیگر مجالی برای اماره نسبت به این عالم متیقن وجود ندارد اعم از اینکه این اماره فتوای غیر باشد یا یک روایتی باشد یا اجماع باشد فرقی نمیکند. دیگر وقتی شخصی عالم است نمی تواند رجوع به اماره کند و با اماره به حکم متعبد شود چون حکم ظاهری مختص جاهلی است که علم به واقع ندارد و اگر کسی علم پیدا کرد دیگر آن حکم ظاهری مستفاد از اماره یا مستفاد از فتوا یک مرجع تقلید برای او حجت نیست.

پس اگر ما بگوئیم در ضروریات، تقلید یا احتیاط یا اجتهاد لازم نیست بدین معنا است که مجالی برای این طرق نیست. یعنی هیچ احتمال خلاف در آن نمی دهد تا بخواهد به یک راه معتبری اخذ کند.

بحث جلسه آینده: چند نکته دیگر هست که در جلسه آینده بیان خواهد شد. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

19 مهر 89

موضوع جزئی: چند نکته در عبارت تحریر مصادف

با: 3 ذی القعدة 1431

جلسه: 12

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

مسئله اول تحریر را در جلسه گذشته خواندیم، و بعضی از نکات جزئی در عبارت را اشاره کردیم. عرض شد که چرا در غیر ضروریات اجتهاد یا تقلید یا احتیاط باید کرد و توضیح این مسئله داده شد.

نکته دوم: مطلب دیگری که ایشان فرموده ابدال ثلاثه را فقط در عبادات و معاملات منحصر کرده، آیا دایره اجتهاد و تقلید و احتیاط منحصر در عبادات و معاملات است؟ بقیه افعال و تروک چه می شوند؟ بعضی از افعال و تروک خارج از دایره عبادات و معاملات هستند لذا بعضی ها به این جمله این مطلب را اضافه کرده اند چون شبیه این در عروه نیز آمده است: «فی العبادات و المعاملات بل کل افعاله و تروکه» با این جمله خواسته اند دایره شمول اجتهاد یا تقلید یا احتیاط را کامل کنند. آیا نیازی به ذکر این قید «بل کل افعاله و تروکه» هست یا نه؟ یا همان عبادات و معاملات کافی است؟

اینجا معنای عبادات که روشن است؛ عبادات عبارت هستند از اعمالی که در آنها قصد قربت معتبر است، و هر عملی که قصد قربت در آن لازم باشد عبادت می شود.

اما معامله به چند معنا است؛ اگر معامله را به قرینه مقابله با عبادت این گونه معنا بکنیم: هر چیزی که قصد قربت در آن معتبر نیست، اعم از اینکه معامله به معنای اخص باشد که متقوم به طرفین است مانند عقود یا حتی متقوم به یک طرف مثل ایقاع باشد و یا اینکه هر فعل و ترکی که به مکلف منسوب است. اگر معامله را این گونه معنا کنیم که هر کاری که مکلف می کند که در آن عمل و کار قصد قربت معتبر

نیست. اما اگر بخواهد قصد قربت بکند موجب کمال عمل وی است ولی اعتبار ندارد، هر کاری که قصد قربت در آن معتبر نیست اعم از عقود، ایقاعات، افعال، تروک همه در مقابل عبادات صدق معاملات کند، در این صورت نیاز به تبدیل فی کل احلافه و تروکه نیست.

به عبارت دیگر آنهایی که ابواب فقه را به دو قسمت تقسیم کرده اند عبادات و معاملات نظرشان به این

معنای عام معامله است یعنی می گویند ابواب فقه در یک تقسیم کلی تقسیم می شوند به دو قسم عبادات و معاملات و وقتی ابواب فقهی را به این دو قسم تقسیم می کنند محدوده عبادات که معلوم است، معاملات می شود هر چیزی که قصد قربت در آن معتبر نیست این شامل معامله به معنای عام می شود و همه افعال و تروکی که در آن قصد قربت لازم نیست را نیز شامل می شود.

ص: 51

اگر کسی ابواب فقهی را به دو بخش تقسیم کند و قائل به تشبیه ابواب فقه باشد و معامله را هم این طور معنا کند که هر فعل و ترکی که محتاج قصد قربت نیست طبیعتاً این عبارت کامل و جامع است و دیگر نیازی به اضافه کردن «بل فی افعاله و تروکه» نیست، خود معاملات شامل کل افعال و تروک خواهد شد.

اما اگر ما معاملات را به معنای اعم نگریم و گفتیم مراد از معامله یعنی همان معاملات به معنی الاخص یعنی آن اموری که متقوم به انشاء دو طرف مثل عقود و متقوم به انشاء یک طرف مانند ایقاعات است، یعنی معاملات شامل بیع، اجاره، حتی نکاح و طلاق شود طبیعتاً یکسری از امور عادی انسان و امور اجتماعی و سیاسی انسان خارج از دایره معاملات باقی می ماند، طبیعتاً ما باید به این عبارت قید «بل فی افعاله و تروکه» را اضافه کنیم.

به عبارت دیگر اگر کسی ابواب فقهی را تثلیث کرد و گفت ابواب فقهی عبارتند از عبادات، معاملات و سیاسیات یا عادیات، طبیعتاً طبق این دیدگاه در متن باید به این «فی عباداته و معاملاته» این جمله را اضافه کنیم «بل فی افعاله و تروکه». این یک نکته که بسته به این که تثلیث ابواب فقه یا تشبیه ابواب فقه را قائل باشیم لزوم ذکر این جمله را معلوم می کند.

اما در متن تحریر دارد «یجب علی کل مکلف غیر بالغ مرتبه الاجتهاد، فی غیر الضروریات من عباداته و معاملاته» وجه اینکه در غیر ضروریات باشد را توضیح دادیم من عباداته و معاملاته را هم عرض کردیم که اگر معامله را به معنای اعم بگیریم ذکر قید دیگری لازم نیست. در ادامه می فرماید «ولو فی المستحبات و المباحات» اینجا برای رفع توهّم اختصاص اجتهاد یا احتیاط یا تقلید به احکام الزامیه این جمله را امام اضافه کردند «ولو فی المستحبات و المباحات» برای رفع این توهّم است که کسی ممکن است گمان کند در محدوده واجبات و محرمات باید اجتهاد و احتیاط و تقلید کنیم در مستحبات و مباحات و مکروهات نیاز به این طرق ثلاثه نیست، مهم این است که آنچه عقاب و پاداش دارد واجبات و محرمات است، هدف از این عبارت این است که این اختصاص وجود ندارد.

نکته سوم:

یک بحث این است که چرا مکروهات را ذکر نکرده است؟ آیا مکروهات نباید در محدوده این سه طریق حکمش محاسبه شود؟

به نظر می رسد که اولی این باشد که مکروهات هم ذکر شود و یا اینگونه گفته شود: «ولو فی غیر احکام الإلزامیه» که این شامل مباحات و مستحبات و مکروهات هم می شود.

نکته چهارم: آیا در مستحبات و مکروهات و مباحات باید اجتهاد و تقلید باشد؟ ما در دایره این سه امر می توانیم بدون یکی از این سه طریق و بدون استناد در این سه طریق عمل بکنیم؟

ظاهر این است که نه برای اینکه ما از ابتدا که اجتهاد و تقلید و احتیاط را می گوئیم واجب است، علم داریم اجمالاً تکالیفی وجود دارد و این تکالیف در حق ما منجز شده است. این تکالیف با وجود آن علم اجمالی و حتی احتمال آن در

ص: 52

حق ما منجز شده است و وقتی برای ما منجز شد وظیفه داریم که احکام را بشناسیم. عمل کنیم، و مؤمنی از عقاب داشته باشیم.

با وجود این علم اجمالی اگر کسی گفت بنده احکام الزامی؛ واجبات و محرمات را از این راه بدست آوردم مگر نمی گوید مؤمن از عقاب می خواهیم و علم اجمالی تکالیف را بر ما منجز کرده است، عقاب بر مخالفت واجب و انجام محرم حاصل می شود. اگر کسی به حکم مستحبی عمل نکند یا یک حکم مکروه عمل کند آیا این عقاب دارد؟ یک کمال و امتیاز است و از طرف مکروه نقص می باشد اما عقاب نیست، بیانی که ما را عقلاً ملزم می کند به احتیاط یا اجتهاد یا تقلید عمده تأکیدش بر تحصیل مؤمن از عقاب است. عقل ما با آن مقدمات می گوید باید دنبال مؤمن از عقاب باشید، اگر کسی همین مقدار واجبات و محرمات را استفاده کرد و از این سه راه بدست آورد مؤمن از عقاب است، به چه دلیلی لازم باشد مستحبات و مکروهات و مباحات را بدست آورد؟

سؤال: بالاخره وقتی اجتهاد یا تقلید یا احتیاط می کند قهراً مباح و مستحب و مکروه هم معلوم می شود.

استاد: فرض کنید در مظان و محل های امکان پیدا کردن حکم برود و بداند که ادله آنها کجاست، و بگوید علم اجمالی من انحلال پیدا کرد و من احکام الزامی را بدست آوردم و دیگر لازم نیست بدست آورم که این مستحب و مکروه یا مباح است، آیا به این مقدار مؤمن از عقاب حاصل نمی شود؟ شما می فرمائید بعد از بررسی ها با اجتهاد و تقلید و احتیاط معلوم می شود که کدام چه حکمی دارد؟ نه فرض کنید کسی می رود دفتر مرجع تقلید و تقاضای معرفی واجبات و محرمات می کند و به مستحبات و مکروهات و مباحات کاری ندارد. اصلاً تعلم نسبت به آنها پیدا نمی کند و فقط واجبات و محرمات را یاد می گیرد. این مؤمن از عقاب نیست؟ آیا لازم است در مورد مستحبات هم تقلید بکند و ببیند چه چیزهایی را مرجع تقلیدش می گوید مستحب است؟ در اجتهاد و احتیاط هم همین طور. در باره مستحبات و مکروهات و مباحات نمی خواهد نه تقلید کند و نه اجتهاد و نه احتیاط؟

بالاخره در این عبارت این که مکلف غیر بالغ مرتبه الاجتهاد در عبادات و معاملات و لو در مستحبات و مباحات باید یا مقلد باشد یا محتاط باشد. عرض شد که اولاً وجهی برای عدم ذکر مکروهات نیست و بعد ثانیاً این بحث اساسی که آیا واقعاً در مستحبات و مکروهات و مباحات استناد عمل یا ترک به تقلید یا اجتهاد یا احتیاط لازم است یا نه؟ آیا می شود همین طوری عمل کرد؟

ما برای اینکه عملی را به عنوان مستحب انجام بدهیم یا به عنوان مکروه ترک کنیم یا حتی عملی را مباح بدانیم که این فعل و ترکش علی السویه است و هیچ کدام رجحان ندارد، عمل با این وصف که عمل به وصف استحباب انجام شود، عمل به وصف کراهت ترک شود ما اگر این جهت را لحاظ کنیم یا باید اجتهاداً استحباب و کراهت را بدست آوریم یا

تقلیداً، یعنی ما به هر حال حتی در مستحبات و مکروهات و مباحات برای کشف رجحان عمل و مرجوحیت عمل و کشف تساوی ناچاریم از این طرق وارد شویم. یک وقت می‌گوییم باید برویم تمام احکام واجب و مستحب و مکروه و مباح و حرام را اجتهاداً و تقلیداً بفهمیم یا یاد بگیریم، در این مرحله می‌گوییم نه لازم نیست در مقام تعلم، فقط یادگیری احکام واجبات و محرّمات لازم است. و یک وقت می‌خواهیم فعلی را با وصف استحباب و با وصف کراهت و اعتقاد به اینکه این مستحب یا مکروه است و به این اعتقاد که این عمل پاداشی دارد یا یک نقصانی دارد انجام دهیم یا ترک کنیم در اینجا چاره نداریم جزء اینکه مستند به اجتهاد یا به تقلید باشد. لذا به نظر می‌رسد در این جهت که عمل ما بخواهد به عنوان مستحب یا مباح یا مکروه و با این وصف انجام شود یا با این وصف ترک شود ناچاریم که با اجتهاد یا تقلید انجام دهیم و بدون آن نمی‌شود که چیزی را که مستحب یا مکروه یا مباح نیست با اعتقاد به مستحب یا مکروه یا مباح بودن آن عمل کنیم. لذا به نظر می‌رسد این لازم است.

اما آنچه که در این عبارت مهم است و باید به آن پرداخته شود این است که این یجب که در متن مسئله یک آمده و مرحوم سید در عروه هم ذکر کرده است، این «یجب» به چه معنا است؟ اینکه می‌گوید بر هر مکلفی واجب است یا اجتهاد یا تقلید یا احتیاط بکند در عبادات و معاملات خود، این وجوب به چه معنا است؟

معنای وجوب ابدال ثلاثه:

احتمال اول: این وجوب وجوب عقلی باشد.

احتمال دوم: این وجوب، وجوب فطری باشد.

احتمال سوم: این وجوب، وجوب شرعی است.

بعداً بررسی خواهیم کرد که آیا وجوب عقلی با وجوب فطری با هم فرق دارند یا یک وجوب هستند. در بعضی کلمات اینها را یکی کرده اند اما در بعضی از عبارات اینها را جدا کرده و می‌گویند ما یک وجوبی داریم به نام وجوب عقلی و یک وجوبی داریم به نام وجوب فطری، و ملاکات اینها متفاوت است که این را بحث خواهیم کرد. پس سه احتمال وجود دارد وجوب عقلی، فطری و شرعی. اینجا باید ببینیم اساساً امکان وجوب شرعی وجود دارد یا نه؟ اصلاً اینکه مکلف باید مجتهد یا مقلد یا محتاط باشد می‌تواند وجوب شرعی داشته باشد؟

لذا اول ما در امکان وجوب شرعی وجوه ثلاثه بحث می‌کنیم.

مقام اول: امکان وجوب شرعی

قول اول: وجوب شرعی امکان ندارد.

قول دوم: وجوب شرعی امکان دارد.

ادله قائلین به عدم امکان:

کسانی که قائلند به عدم امکان وجوب شرعی دو دلیل ذکر کرده اند:

دلیل اول بر عدم امکان وجوب شرعی ابدال ثلاثه:

وجوب شرعی ابدال ثلاثه یعنی اجتهاد، احتیاط و تقلید مستلزم تسلسل است و تسلسل باطل و محال است، لذا وجوب شرعی امکان ندارد. یعنی اگر قائل شویم «وجوب شرعاً علیکم الإحتیاط أو التقلید أو الإجتهد» مکلف کنیم مردم را به اینکه شرعاً بر شما واجب است یکی از این سه کار را انجام دهید، مستلزم تسلسل است.

بیان تسلسل: اگر گفته شود "برای دسترسی به احکام شرعی واجب است یا اجتهاد یا تقلید یا احتیاط" معنای سخن این است که خود این سه عنوان واجب شرعی است، «الإحتیاط واجب، الإجتهد واجب، التقلید واجب» حالا- به نحو تخییر، ولی مهم این است که اینها متصف می شوند به وجوب که یک حکم شرعی است. اگر ما بگوییم اینها شرعاً واجب هستند معنایش این است که خود وجوب شرعی این سه یک حکم است حالا- اگر بخواهیم به خود این حکم دست پیدا کنیم، وجوب شرعی این سه را یا باید از راه احتیاط یا تقلید یا اجتهاد بدست بیاوریم. نقل کلام می کنیم به خود آن احتیاط، تقلید و اجتهاد، خوب خود این اجتهاد و تقلید و احتیاط از کجا پیدا شده است؟ باز باید نقل کلام کنیم به یک اجتهاد و تقلید و احتیاط دیگر و هکذا یتسلسل. پس اگر بخواهیم ملتزم شویم به وجوب شرعی ابدال ثلاثه موجب تسلسل است و تسلسل باطل است لذا وجوب شرعی اجتهاد و تقلید و اجتهاد محال است.

بحث جلسه آینده: این دلیل نیاز به تأمل دارد که جلسه آینده بررسی خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 55

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول

تاریخ: 20 مهر 89

موضوع جزئی: امکان وجوب شرعی در ابدال

ثلاثة مصادف با: 4 ذی القعدة 1431

جلسه: 13

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در امکان وجوب شرعی اجتهاد و تقلید و احتیاط بود. در مورد امکان وجوب شرعی گفته شد که دو قول وجود دارد، قول اول این بود که وجوب شرعی در اینجا امکان ندارد. قائلین به این قول هر کدام دلیلی برای این قول ذکر کرده اند. دلیل اول ذکر شد که بعضی گفته اند وجوب شرعی ابدال ثلاثة مستلزم تسلسل است و تسلسل باطل و محال است، بنابراین وجوب شرعی امکان ندارد. در مورد تسلسل این چنین می گویند که اگر گفته شود برای وصول به احکام و دسترسی به احکام اجتهاد یا تقلید یا احتیاط واجب باشد معنایش این است که این سه عنوان خود یک واجب شرعی می باشد، وجوب شرعی اگر برای این سه عنوان ثابت شد خود یک حکم است که به این حکم اگر بخواهیم دسترسی پیدا کنیم باز باید یا از راه احتیاط یا اجتهاد یا تقلید وارد شویم. چون فرض این است که این سه راه، راهای وصول ما به حکم شرعی هستند. باز نقل کلام می شود به آن وجوبی که به این سه متعلق شده است، خوب آیا این تسلسل الی ما لانهايه له نیست؟ این تسلسل است و باطل است، لذا ما اصلاً نمی توانیم قائل به وجوب شرعی بشویم.

اشکال مرحوم آیت الله فاضل بر دلیل اول:

اینجا بر این دلیل بعضی از بزرگان اشکال کرده اند، آیت الله فاضل اشکال کرده اند که این موجب تسلسل و انتهای بما لا نهاییه له نیست. می گویند روشن است که این موجب تسلسل نیست، برای اینکه هیچ مشکلی ندارد که این حالات سه گانه در این تکلیف هم جاری شود. یعنی این ادامه پیدا نمی کند و در یک حدی متوقف می شود، وقتی که در مرحله اول می گوئیم واجب است اجتهاد و تقلید و احتیاط و خود وجوب که یک حکم شرعی است هیچ مشکلی ندارد که در مورد این وجوب شرعی این سه هم یا احتیاط کنیم یا تقلید



کنیم یا اجتهاد کنیم و دیگر ادامه پیدا نمی کند. (1)

پاسخ: اما به نظر ما این فرمایش یک مقدار مبهم است، اینکه هیچ مانعی ندارد که این حالات سه گانه یعنی اجتهاد یا تقلید یا احتیاط در خود این تکلیف جاری شود یعنی چه؟ یعنی ما در وهله اول می گوییم احتیاط یا تقلید یا اجتهاد واجب بالوجوب الشرعی، سخن در این بود این وجوب شرعی به عنوان یک حکم چگونه و از چه راهی بدست می آید باز

ص: 56

1- تفصیل الشریعه، (اجتهاد و تقلید)، ص 4.

باید بگوییم خود این وجوب شرعی این سه از راه خود این سه یعنی اجتهاد یا احتیاط یا تقلید بدست بیاید. بالاخره خود اجتهاد یا تقلید یا احتیاطی که برای ما وجوب شرعی اجتهاد و تقلید و احتیاط را می خواهند ثابت کنند خود آنها چه حکمی دارند؟ آیا لزومی دارد شرعاً که ما وجوب شرعی این سه تا را از راه احتیاط یا اجتهاد یا تقلید ثابت کنیم؟ اگر بگویید شرعاً لازم نیست، خوب این نقض غرض است و اگر بگویید شرعاً لازم برای استفاده حکم ابدال ثلاثه لازم نیست یعنی ما باید یا اجتهاد یا تقلید یا احتیاط کنیم برای اینکه بفهمیم که اجتهاد و تقلید و احتیاط واجب شرعاً أم لا؟

اگر بگویید واجب شرعاً تسلسل پیش می آید و اگر بگویید واجب عقلاً خوب اینکه اثبات وجوب شرعی نمی کند لذا به نظر می رسد این اشکال و پاسخ به این دلیل تسلسل قانع کننده نیست. بالاخره در خود این حکمی که می خواهد در مرحله بعد روشن کند بحث داریم که واجب است شرعاً یا نه؟ لذا به نظر می رسد این دلیل تسلسل دلیلی است که تا حدی قابل قبول است.

دلیل دوم بر عدم امکان وجوب شرعی ابدال ثلاثه:

مرحوم آیت الله خوئی می فرماید (1) این وجوب شرعی از سه حال خارج نیست:

▪ یا وجوب نفسی است.

▪ یا وجوب طریقی است.

▪ یا وجوب غیری است.

اگر ما نتوانیم اثبات کنیم که این وجوب نفسی یا غیری یا طریقی است، احتمال چهارمی که در کار نیست اگر امکان هیچ یک از وجوب ها در اینجا وجود نداشته باشد، خواه ناخواه باید قائل به عدم امکان وجوب شرعی شویم چون وجوب شرعی بالاخره در قالب یکی از این سه نوع می باشد.

ایشان می فرماید این وجوب یا نفسی یا طریقی یا غیری است و یک یک اینها را باید بررسی کرد.

اما وجوب نفسی:

اگر مراد از این وجوب شرعی در اینجا وجوب نفسی باشد یعنی «ما وجب لنفسه» مانند صلاه که وجوب آن نفسی است و وجوب غیری و طریقی نیست، در این صورت این خودش به یکی از دو ملاک می تواند واجب باشد:

اول: یا به ملاک وجوب تعلم احکام شرعیه است یعنی اگر گفته شده احتیاط یا تقلید یا اجتهاد واجب است، ملاک واجب شدن این سه مسئله لزوم تعلم و تفقه احکام شرعیه می باشد که این وجوب تعلم از ادله ای همچون «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» (2) یا آیه «فستلوا اهل الذکر إن کنتم لا تعلمون» (3) استفاده شده است.

ص: 57

---

1- . التنقیح، ج 1، ص 2-4.

2- [2] وسائل، ج 27، ص 25، ابواب صفات قاضی، باب چهارم، حدیث 15.

3- نحل، آیه 42.

دوم: یا به ملاک مصلحت واقعیه ای است که در خود این امور وجود دارد و از این دو حال خارج نیست.

پس در مورد احتمال وجوب نفسی خودش دو صورت فرض می شود یکی اینکه ملاک این وجوب تعلم احکام است و دیگر اینکه ملاک این وجوب مصلحت واقعیه ای است که در این امور است که باعث بر ایجاب واقعی می شود.

اما ملاک اول:

صورت اول این بود که وجوب نفسی به ملاک وجوب تعلم احکام شرعیه باشد.

اولاً: در این فرض ایشان می فرماید که مسئله اصلی این است که ما در جای خود ثابت کردیم که تعلم احکام واجب نفسی نیست بلکه طریق به سوی عمل است اگر به ما گفتند لازم است احکام را یاد بگیرید، صرفاً برای این است که طریق به سوی عمل باز شود. لذا ایشان این را واجب طریقی می داند.

ثانیاً: سلمنا که تعلم وجوب نفسی داشته باشد آیا می توانیم این طرق سه گانه را به عنوان واجب نفسی بشناسیم و به عنوان وجوب نفسی تعلم اثبات وجوب برای آنها کنیم؟ اجتهاد و تقلید بر آن تعلم صدق می کند و می تواند به ملاک وجوب تعلم، واجب باشد چون یک نوع یادگیری تعلم است. ولی مشکل اصلی در مورد احتیاط است که آیا احتیاط می تواند واجب نفسی شود به ملاک وجوب نفسی تعلم؟ احتیاط تعلم مأمور به نیست بلکه حقیقتاً احتیاط اتیان به مأمور به و امثال حکم است.

پس وجوب نفسی در احتیاط معنا ندارد، البته در مورد تقلید یک توضیحی می دهند از جهت اینکه در تقلید مبانی مختلف است، اگر ما چنانچه طبق تعریف مختار عمل بکنیم که عبارت است از استناد در عمل به فتوای غیر، که در اینجا باز وجوب نفسی معنا ندارد چون استناد در عمل به فتوای غیر صدق تعلم بر آن نمی کند ولی در تقلید چنانچه مبنای دیگر را بپذیریم که تقلید را تفسیر می کنند به تعلم فتوای مجتهد آن وقت در آن صورت نسبت به تقلید وجوب نفسی معنا دارد.

این در صورتی که ما بخواهیم برای این سه وجوب نفسی را ثابت کنیم به ملاک وجوب تعلم احکام که دو جواب دادند که اولاً به نظر ما تعلم احکام وجوب نفسی ندارد. ثانیاً بر فرض هم تعلم احکام وجوب نفسی داشته باشد از آنجایی که در تقلید بر مبنای مرحوم خوئی و در احتیاط بر مبنای همه وجوب نفسی معنا پیدا نمیکنند لذا نمی توانیم به طور کلی ملتزم بشویم به اینکه اجتهاد و تقلید و احتیاط وجوب نفسی دارند.

اما ملاک دوم:

در صورتی که بگوییم این ابدال ثلاثه وجوب نفسی دارند و ملاک وجوب آن، مصلحت واقعیه ای است که در این طرق ثلاثه وجود دارد که باعث ایجاب واقعی اینها شده است، یعنی در تقلید و اجتهاد و احتیاط یک مصلحتی وجود دارد که به خاطر آن مصلحت شارع آمده حکم به وجوب شرعی این سه طریق کرده است، «الإجتهد أو التقلید أو الإحتیاط

واجبٌ شرعاً لوجود المصالح واقعیه فیها» مانند بقیه واجبات اگر نماز واجب است چرا واجب است؟ «لوجود المصلحه الواقعيه فی الصلاه» اگر خمر حرام شده چرا حرام شده؟ «لوجود المفسده واقعيته فی الخمر» در اینجا می گوئیم این ابدال واجب شده چون که یک مصلحت واقعیه ای در آنها هست که به خاطر آن واجب شده اند.

این سخن در صورتی صحیح است که وجوب شرعی این سه ثابت شده باشد؛ اگر وجوب شرعی چیزی ثابت بشود کشف مصلحتی واقعی در آن شیئی می کنیم. چرا می گوئیم نماز یک مصلحت واقعیه دارد؟ از کجا پی به مصلحت واقعیه در نماز بردیم؟ چون واجب شده است، یعنی ما از راه وجوب شرعی کشف آن مصلحت واقعیه می کنیم. پس باید اول وجوب آن ثابت بشود تا ما بتوانیم کشف وجود یک مصلحت واقعیه بکنیم. حالا- در مورد این سه اجتهاد و تقلید و احتیاط احتمال دارد در اینها یک مصالح واقعیه ای باشد که بخاطر آن مصالح واقعیه واجب شده باشند اما این اول الکلام است، یعنی اول باید ثابت شود اینها واجب شرعی هستند تا ما از این وجوب شرعی کشف کنیم وجود یک مصلحت واقعیه را در این سه تا مانند نماز.

البته بعضی ها در مورد تقلید قائلند به اینکه ما ادله شرعی بر وجوب تقلید داریم اما اجمالاً در مورد این سه می گویند ما دلیل شرعی نداریم، خوب وقتی وجوب شرعی این سه ثابت نشود آیا می توانیم ادعا کنیم اینها واجب شرعاً به ملاک وجود مصلحت واقعیه ای که در این سه وجود دارد آیا می توان این ادعا را کرد؟ خیر نمی شود.

نتیجه:

بنابراین محصل کلام ایشان این شد که اگر مراد از وجوب شرعی اجتهاد و تقلید و احتیاط وجوب نفسی باشد دو صورت دارد یا به ملاک وجوب تعلم احکام است که این احتمال دارای دو مشکل است یعنی دو اشکال ایشان بر آن وارد کرده اند که اولاً وجوب تعلم از نظر ما وجوب نفسی نیست و ثانیاً سلمنا که وجوب نفسی باشد این نسبت به احتیاط و نسبت به تقلید بر مبنای ایشان انطباق ندارد. و چنانچه به ملاک وجود مصلحت واقعیه باشد هذا اوال الکلام است این فرع ثبوت حکم شرعی است در حالی که ما در مورد اصل آن داریم بحث می کنیم.

بحث جلسه آینده: اما اگر مراد وجوب طریقی باشد یعنی بگوئیم «الإجتهد و التقلید و الإحتیاط واجبٌ شرعاً بالوجوب الطریقی» که در این باره بحث خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 59

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول

تاریخ: 21 مهر 89

موضوع جزئی: امکان وجوب شرعی ابدال ثلاثه مصادف

با: 5 ذی القعدة 1431

جلسه: 14

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل دوم عدم امکان وجوب شرعی در مورد امور ثلاثه بود. عرض شد که مرحوم آیه الله خوئی قائل به عدم امکان شده اند. ایشان فرموده اند: وجوب اجتهاد و احتیاط و تقلید، وجوب شرعی نمی تواند باشد چون وجوب شرعی از سه حال خارج نیست: یا وجوب نفسی است و یا وجوب طریقی و یا وجوب غیری می باشد.

عرض شد وجوب نفسی نیست، چون وجوب نفسی یا به ملاک وجوب تعلم احکام شرعیه است یا به ملاک وجود مصلحت واقعیه ای که باعث ایجاب این وجوه ثلاثه شده، هر کدام که از این دو که باشد محل اشکال است.

اما وجوب طریقی:

اما اگر وجوب طریقی باشد یعنی بگوئیم اجتهاد «واجب شرعاً» به نحو وجوب طریقی یا بگوئیم تقلید و احتیاط وجوب شرعی طریقی دارند. باید ببینیم که وجوب طریقی به چه به معنا است و آیا این نحوه وجوب در مورد امور ثلاثه ممکن است یا خیر؟ وجوب طریقی یعنی «وجوب لتنجیز واجب او وجوب لتعذیر واجب» یعنی چیزی یا به خاطر تنجیز واجبی واجب بشود، یا به خاطر معذرت از یک واجب واجب بشود. ما باید ببینیم آیا احتیاط و اجتهاد و تقلید به خاطر تنجیز یا تعذیر واجب وجوب پیدا کرده یا نه؟

اما در مورد احتیاط:

الف) بالنسبة الى التنجيز: در مورد احتیاط نسبت به تنجیز ایشان می فرماید که احتیاط منجز از واقع نیست، منجز از واقع یعنی اینکه واقع را در حق ما قطعی و حتمی کند و به دنبالش مسئله استحقاق عقوبت و ثبوت پیدا شود، یعنی اگر حکمی منجز شد اینجا بر مخالفت با آن عقاب و بر موافقت با آن ثواب مترتب می شود.

وقتی به احتیاط نظر می کنیم در می یابیم احتیاط منجز از واقع نیست؛ چون آنچه که باعث تنجیز احکام واقعی می شود: یا علم اجمالی به وجود تکالیف است، که اگر علم اجمالی به وجود تکالیف داشتیم این علم اجمالی واقع را در حق ما منجز می کند. یا احتمال وجود تکالیف بدیم که این احتمال واقع را برای ما منجز می کند به خاطر اینکه هنوز فحص نکردیم. و یا به واسطه قیام امارات بر احکام در مظان وجود احکام، احکام برای ما منجز می شوند.

ص: 60

پس تنجیز احکام یا با وجود علم اجمالی یا با احتمال وجود تکالیف قبل از فحص و یا به واسطه قیام امارات می باشد. پس اساساً قبل از اینکه احتیاط واجب بشود احکام برای ما از راههای دیگری منجز شده اند. این جور نیست احکام به واسطه احتیاط برای ما منجز شوند احتیاط نقشی در تنجیز احکام واقعی ندارد لذا منجزیت در مورد احتیاط معنا ندارد.

ب) بالنسبة الى التعذیر: احتیاط نسبت به تعذیر هم معنا ندارد، چون احتیاط در آن مخالفت واقع متصور نیست تا بخواهد وجوب احتیاط معذر باشد. معنای معذرت این است که اگر در مخالفت واقع افتادید این برای شما عذر درست می کند و جلوی عقوبت شما را می گیرد. آیا در مورد احتیاط مخالفت با واقع تصویر می شود تا بخواهد معذر باشد؟ احتیاط به معنای «اتیان الواقع علی وجه القطع» است احتیاط یعنی عمل کردن به گونه ای که یقین می کند واقع را اتیان کرده است، آن وقت چگونه امکان دارد با واقعیت مخالفت کرده باشد!

پس احتیاط را بگوئیم واجب است به نحو وجوب طریقی یا باید معذر باشد یا منجز، اگر بخواهیم بگوئیم وجوب طریقی دارد باید به یکی از این دو جهت بگوئیم، چرا که تعریف وجوب طریقی این است.

آیا می توان گفت احتیاط منجز است و به این خاطر واجب طریقی باشد و آیا می توان گفت احتیاط معذر است تا به این خاطر وجوب طریقی برای احتیاط ثابت شود؟ خیر، چرا که احتیاط یعنی انجام یک کاری که یقین می کند واقع را اتیان کرده است و اصلاً مخالفت واقع در احتیاط معنا ندارد. و چون در احتیاط تمام اطراف انجام یا ترک می شود از این جهت اطمینان و یقین پیدا می شود که واقع را اتیان کرده است. البته واقع را خبر ندارد مثلاً در مأمور به یا منهی عنه شک دارد که این است یا آن، هر دو را انجام می دهد یا هر دو را ترک می کند و لذا از این جهت اتیان به واقع علی وجه القطع است.

اما در مورد اجتهاد:

الف) بالنسبة الى التنجيز: اما نسبت به تنجیز معنا ندارد برای اینکه احکام شرعی قبل از امر به اجتهاد منجز شده اند یا به واسطه علم اجمالی یا احتمال وجود تکالیف و یا قیام امارات در مظان وجوب احکام منجز شده اند. پس اجتهاد نقشی در تنجیز واقع ندارد، اگر هم علم اجمالی نباشد یا انحلال پیدا کرده باشد تنجیز مستند به واسطه همان امارت می باشد.

ب) بالنسبة الى التعذیر: اما به نسبت معذرت اجتهاد معذر از واقع است این در این مورد برای اجتهاد درست است.

سؤال: بالا-خره در مواردی که علم اجمالی انحلال پیدا کند با امارات منجزیت حاصل شده که این در واقع به واسطه اجتهاد و بررسی امارات محقق شده است.

ص: 61

استاد: در رابطه با متعلق علم اجمالی؛ ما یقین داریم به وجود تکالیف، این تکالیف تارة معلوم می شود یعنی علم اجمالی منحل می شود نسبت به یکسری از امور یقین پیدا می کنیم به وجود تکلیف و یا عدم تکلیف، نسبت به یکسری از امور تردید داریم.

در مواردی که علم اجمالی از اول نباشد یا انحلال پیدا کرده باشد احکام مستنداً به امارت منجز می شود. خود این امارات چه ما بدانیم یا ندانیم منجز می باشند خود وجود امارات احکام برای ما منجز می کند. ایشان می فرماید کاری به علم ما ندارد. نفس قیام امارات بر این احکام این احکام را برای ما منجز می کند و خود این امارات استحقاق عقاب بر مخالفت با واقع را ثابت کرده، یعنی اجتهاد نقشی در تنجیز احکام ندارد. یعنی اگر کسی اجتهاد را ترک کند احکام در حق او منجز هستند و با ترک اجتهاد تنجیز احکام بر طرف نمی شود پس این تنجیز احکام به واسطه اجتهاد ایجاد نشده اند و به واسطه امر دیگری ایجاد شده است.

اما در مورد تقلید:

الف) بالنسبه الی التنجیز: تقلید نسبت به تنجیز معنا ندارد چون احکام واقعیه به سبب وجود فتوای شخصی که تقلیدش واجب است، منجز می شود و لو آنکه عامی ترک تقلید کند. همین که تقلید را کنار می گذارد ولی در عین حال احکام در حق وی منجز است معلوم می شود تقلید منشأ تنجز احکام نیست. پس منجزیت در مورد تقلید معنا ندارد.

ب) بالنسبه الی التعذیر: اما معذرت برای تقلید به یک معنا درست است، اگر یک مجتهدی فتوا دهد و آن فتوا مخالف واقع باشد در این صورت تقلید مقلدین مثل خود اجتهاد معذر از واقع هست.

نتیجه:

پس وجوب طریقی به معنای وجوب لتجیز واجبٍ أو لتعذیر واجبٍ در مورد احتیاط نه منجز و نه معذر است و در مورد اجتهاد و تقلید هم منجز نیست ولی فی الجملة معذر هستند.

البته این در صورتی است که علم اجمالی باشد، در موارد عدم علم اجمالی اگر تقلید بخواهد واجب طریقی باشد مبتنی بر این است که ما تقلید را عبارت از تعلم فتوای مجتهد یا اخذ فتوای مجتهد بدانیم ولی بر طبق مبنای مختار ایشان که تقلید عبارت است از استناد به فتوای مجتهد آن گاه تقلید عبارت می شود از نفس عمل و این نمی تواند منجز واقع باشد. طبق این معنا منجز امر به تعلم تقلید یا اجتهاد است نه عمل. این خلاصه فرمایش ایشان در این بخش بود.

اما از آنجا که معذرت در یک قسم از اینها معنا ندارد، لذا ما بطور کلی نمی توانیم وجوب شرعی طریقی را برای این سه ثابت کنیم چون حتی اگر یک قسم از اینها نتواند واجب طریقی باشد، این کفایت می کند برای اینکه بگوییم ابدال ثلاثه وجوب طریقی ندارند و لو اینکه معذرت نسبت به بعضی صور معنا داشت، ولی نسبت به احتیاط هیچ کدام معنا نداشت.



اما وجوب غیری:

یک احتمال این است که وجوب اینها وجوب غیری باشد چونکه یکی از راههای وجوب شرعی وجوب غیری است.

وجوب غیری یعنی «ما وجب لواجب آخر» وجوبی که به خاطر واجب آخر محقق می شود مثلاً می گوئیم «وجوب وضو بالنسبه الی الصلاه» وجوب غیری است. کلاً مقدمه واجب اگر بخواهد واجب باشد وجوبش غیری است. وجوب وضو برای صلاه، غیری است و خودش فی نفسه مستحب است اما واجب شده بخاطر واجب آخر پس وجوب غیری می شود. "این فرق می کند با وجوب طریقی این قسم یعنی وجوب طریقی را مرحوم آقای آخوند اضافه کرده اند."

آیا این ابدال ثلاثه وجوب غیری دارند یا نه؟

اینجا مرحوم آقای خوئی می فرماید:

اولاً: وجوب غیری یعنی همان مقدمه واجب و ما گفتیم که مقدمه واجب، وجوب شرعی ندارد و امرش مولوی نیست بلکه وجوب مقدمه عقلی است،

ثانیاً: سلمنا که وجوب مقدمه شرعی باشد باید بررسی کنیم آیا ابدال ثلاثه می تواند وجوب غیری شرعی داشته باشد یا نه؟

اما در مورد احتیاط:

احتیاط مقدمه هیچ واجبی نیست و نمی تواند مقدمه هیچ واجبی باشد. آنچه را که مکلف اتیان می کند در جایی که احتمال وجوب می دهد یا خود واجب یا یک امر مباح است. بله اتیان به اطراف و انجام هر دو فعل مقدمه علمی امثال هست چون با اتیان اطراف یقین به خروج از عهده تکلیف پیدا می کند اما مقدمه وجودی نیست مقدمه علمی امثال است یعنی کسی که احتیاط می کند در واقع برای این نیست که یک واجب دیگری را امثال کند بلکه احتیاط می کند که خود واجب محقق شود یعنی احتیاط مقدمه علمی است و مقدمه وجودی نیست، پس وجوب غیری ندارد.

اما در مورد اجتهاد و تقلید:

اجتهاد و تقلید یک نوع تعلم است و علم و معرفت به احکام است و علم و معرفت هیچ حکمی مقدمه وجود موضوع آن نیست یعنی این طور نیست که اگر کسی حکمی را نداند، نتواند موضوع آن را محقق کند مانند رد سلام، ممکن است کسی رد سلام بکند و جواب سلام بدهد و نداند جواب سلام واجب است.

آیا نمی شود کسی نداند جواب سلام واجب است اما در عین حال این کار را بکند؟ پس تحقق این موضوع رد سلام منوط به آشنایی با حکم رد سلام نیست.

پس وجود واجب متوقف بر معرفت واجب اجتهاداً یا تقلیداً نیست. البته در بعضی موارد ایشان می فرمایند اتیان متوقف بر علم هست، در مورد بعضی از موضوعات مرکبه شرعیه مانند نماز و حج، کسی که می خواهد به حج اتیان کند باید معرفت داشته باشد چون یک موضوع شرعی است و این غیر از موضوعات عرفی است. اما بطور کلی اجتهاد و تقلید، وجوب غیري ندارند، چون اینها مقدمه وجود هیچ واجبی نیستند.

نتیجه:

پس بطور کلی وجوب غیري نیز نسبت به این ابدال ثلاثه تصویر نمی شود.

محصل فرمایش آیت الله خوئی :

نتیجه کلی اینکه در موارد وجود علم اجمالی منجز احکام، اجتهاد و تقلید و احتیاط وجوب شرعی ندارند و فقط وجوب آنها عقلی دارند یعنی نه وجوب نفسی و نه وجوب طریقی و نه وجوب غیري دارند، البته وجوب طریقی فقط به معنای معذرت در دو صورت آن علی تقدیر خطا تصویر شد. در غیر موارد علم اجمالی و امارات این واجب طریقی است چون منجز واقع است و منجز دیگری هم در کار نیست.

پس نتیجه اینکه وجوب شرعی ابدال ثلاثه امکان ندارد چون وجوب شرعی از سه حال خارج نیست یا نفسی یا غیري یا طریقی است که اجمالاً این سه وجوب در احتیاط و اجتهاد و تقلید ممکن نیست. این محصل فرمایش آقای خوئی در عدم امکان وجوب شرعی این ابدال بود که به بررسی این کلام خواهیم پرداخت.

تذکر اخلاقی:

قال الامام حسین بن علی (علیه السلام): «من عبد الله حق عبادته آتاه الله فوق امانیه و کفایت» کسی که خداوند تبارک و تعالی را آنگونه که شایسته و بایسته است عبادت کند خداوند تبارک و تعالی بیش از آنکه او آرزو دارد و بیش از آنچه که نیاز دارد به وی عطا می کند.

حق عبادت خداوند را که امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرماید من هم نمی توانم انجام دهم، حق عبادت خداوند و عبادت مناسب و متناسب با عظمت خداوند را حتی حضرت (علیه السلام) هم می فرماید ما نمی توانیم انجام دهیم ما که دیگر جای خود داریم.

اما حق عبادت خداوند برای هر کس به حسب طاقتش معنا دارد، یعنی به حسب طاقت و وسع و ظرفیت وجودی و امکانی هر فردی. خوب معلوم است در حد وسع خودمان حق اطاعت خدا را اتیان کنیم.

اگر حق عبادت خدا انجام شود می فرماید «آتاه الله فوق امانیه» بالاتر از آرزوهایش «و کفایت» و احتیاج و نیازش یعنی واقعاً عبادات ما آیا آن نشاطی که باید ایجاد کند دارد یا ندارد؟ آیا عبادات را با کسالت انجام می دهیم؟ آیا برای رفع تکلیف انجام می دهیم؟ آیا عبادت را آن طور که مناسب با حق خدا باشد انجام می دهیم یا نه؟

این فرمایش امام حسین (علیه السلام) است، اگر می خواهیم خدا ما را کفایت کند در همه چیز مسائل معنوی و مادی، به معنای عام و تمام کفایت محقق شود، ببینیم که عبادات ما تا چه حد این نقش را در زندگی ما دارد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 65

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ:

24 مهر 89

موضوع جزئی: امکان وجوب شرعی ابدال ثلاثه مصادف

با: 8 ذی القعدة 1431

جلسه: 15

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در کلام آقای خوئی در بیان عدم امکان وجوب شرعی ابدال ثلاثه بود. ایشان فرمودند که اگر بخواهد اجتهاد یا تقلید یا احتیاط شرعاً واجب باشد، باید یا به وجوب نفسی باشد یا به وجوب طریقی یا به وجوب غیری، و فی الجمله هیچ یک از این سه نوع وجوب در موارد علم اجمالی امکان ندارد، فقط وجوب طریقی آن هم به معنای معذرت در بعضی از فروض تصویر می شود.

در غیر موارد علم اجمالی و امارات هم فرمودند اینها طریقی هستند و بعضی از ابدال چون منجز واقع است. فی الجمله این شد که به هر حال ما نمی توانیم قائل به وجوب شرعی این سه امر شویم چون وجوب شرعی باید یا به لحاظ وجوب نفسی یا غیری یا طریقی باشد و هیچ یک از اینها ممکن نیست.

بررسی کلام مرحوم خوئی: دو اشکال مرحوم آیت الله فاضل به دلیل دوم

مرحوم آقای فاضل دو اشکال به آقای خوئی وارد کرده اند:

اشکال اول:

در واجبات شرعیه لازم نیست معلوم شود آن امری که به لحاظ آن وجوب به واجبات متعلق شده است به چه لحاظی است، بحث ما در امکان تعلق وجوب است و نه بیشتر، کاری نداریم به اینکه وجوب شرعی به چه لحاظی به این امور ثلاثه متعلق شده، ما نیازی نداریم که بدانیم آیا این وجوب نفسی است یا طریقی یا غیره، آنچه که مهم است، اصل امکان تعلق وجوب است، و وقتی به این جهت نگاه می‌کنیم ملاحظه می‌کنیم هیچ وجهی برای عدم امکان وجوب نیست و هیچ مانعی عقلاً در برابر امکان تعلق وجوب نیست؛ چون اگر مثلاً یک دلیل شرعی یعنی آیه یا روایتی دلالت بر وجوب بکند چه مشکلی و چه مانعی بر سر راه آن وجود دارد؟

بر این اساس ایشان می‌فرماید لازم نیست بحث کنیم که این وجوب به چه لحاظ یا اعتباری است. مهم این است که اگر دلیلی دلالت کرد مانعی در برابر آن وجود ندارد تا ناچار شویم در دلالت و سند آن دلیل تصرف کنیم. اگر قرار بود عقلاً مانعی وجود داشته باشد، ناچار بودیم آن دلیل را توجیه بکنیم.

ص: 66

اصلاً ایشان کاری ندارد دلیلی هست یا نیست، می‌گویند امکان با این ثابت می‌شود. امکان حتی با فرض دلیل ثابت می‌شود و لازم نیست دلیلی باشد؛ فرض وجود یک آیه یا روایتی دال بر وجوب شرعی ابدال ثلاثه برای اثبات وجوب شرعی کفایت می‌کند، چون اگر مشکلی بود ناچار بودیم در آن ادله سنداً یا دلالتاً تصرف کنیم و واقعاً این گونه مشکلی را مشاهده نمی‌کنیم. و لازم نیست بدنبال این برویم که این وجوب غیره یا نفسی یا طریقی است. (1)

پاسخ به اشکال اول:

آیا این اشکال آقای فاضل وارد است یا نه؟

اولاً: به نظر ما درست است که در واجبات شرعیه لازم نیست معلوم شود تعلق وجوب به چه لحاظی است و آنچه که لازم است اصل وجوب است. اما وقتی احتمالات مورد توجه قرار می‌گیرد و وجوب در دایره این احتمالات واقع می‌شود، و فرض دیگری هم برای وجوب تصویر نمی‌شود. وقتی همه این احتمالات ممکن نبود، نتیجه این است که اصل وجوب ممکن نباشد، چون طبق فرض اگر بخواهد ابدال ثلاثه به نحو وجوب تخییری شرعی واجب باشد، این از سه حال خارج نیست یا وجوب نفسی یا وجوب غیره یا وجوب طریقی می‌باشد و وقتی هیچ کدام از این سه میسور نبود، چگونه می‌توانیم به نحو کلی ادعا کنیم که اگر دلیلی وجود داشته باشد چه مانعی در برابر آن است؟ بله، به نحو کلی می‌توان ادعا کرد که اگر دلیلی وجود داشته باشد چه مانعی دارد که وجوب شرعی استفاده شود ولی همین مطلبی که ایشان فرمودند در مانع بودن کفایت می‌کند.

همین که این وجوب یا باید به نحو وجوب نفسی یا طریقی یا غیره باشد و شق چهارمی ندارد، خود اینکه این وجوبی که می‌خواهد دلیل به آن دلالت کند خارج از این احتمالات نیست و این احتمالات هم به بیان مرحوم آقای خوئی مشکل دارد، بنابر این وجوب مشکل خواهد داشت.

سؤال: یعنی مرحوم آقای فاضل به مانعیت این امور توجه نکرده است؟

استاد: مرحوم آقای فاضل می‌خواهد بگوید چه محذور عقلی از رهگذر تعلق وجوب شرعی به واسطه اقامه یک دلیل ایجاد می‌شود؟

ایشان می گوید هیچ کدام و این بحث ها را کنار می گذارد و می فرماید ما باشیم و دلیل آیه و روایت مثلاً اگر یک دلیلی اقامه شود بر اینکه به شما دستور دهند در آن واحد هم بنشینید و هم ایستاده باشید، فرض کنیم که این طور قانونی باشد، معلوم است که این شدنی نیست چون می خواهد اجتماع ضدین از ما تحقق پیدا کند و این یک محذور عقلی است. حرف ایشان این است اگر یک دلیل شرعی بگوید که «ایها الناس یجب علیکم الإجتهد أو التقلید أو الإحتیاط» این چه محذور عقلی پیش می آورد و کدام یک از مشکلاتی که عقل برای این جور مواقع و مسائل می بیند از جمله اجتماع تقيضین، اجتماع ضدین، دور و تسلسل لازم می آید.

ص: 67

---

1- . تفصیل الشریعه، کتاب اجتهاد و تقلید، ص 3.

ما به ایشان عرض می کنیم: شما می گوئید هیچ محذور عقلی در مقابل قیام دلیل پیش نمی آید ولی ما می گوئیم:

اولاً: خود این وجوب ولو معلوم نشود که به چه لحاظی تعلق گرفته و ندانیم، بالاخره وجوب از این حالات که خارج نیست اگر از این انواع خارج نشد، این انواع آیا در اینجا ممکن است یا نه؟ اگر بگوئیم ممکن نیست دیگر چگونه می توان گفت که امکان این وجوب با یک دلیل ثابت می شود این خودش بزرگترین مانع است.

الا اینکه بگوئید ما شق چهارمی داریم غیر از این سه نوع وجوب که این چنین چیزی را ادعا نمی کنند.

پس به نظر ما مهمترین مشکل این بیان این است که ولو لازم نباشد ما بدانیم لحاظ تعلق وجوب را ولی بالاخره وجوب از این لحاظ ها خارج نیست و وجوب یا نفسی یا غیری یا طریقی است. و وقتی هیچ کدام ممکن نبود آن وقت چطور می تواند یک وجوبی اینجا متعلق بشود و هیچ یک از آن لحاظ ها هم مقدور و ممکن نباشد.

ثانیاً: به علاوه اینکه محذور تسلسل هم در اینجا وجود دارد، اگر بخواهد یک دلیلی دلالت بر وجوب شرعی این بکند همان مشکل تسلسل پیش می آید و آن دلیل را بالاخره یا باید اجتهاداً یا تقلیداً یا احتیاطاً استفاده کند و همین طور این تسلسل ادامه پیدا می کند.

ثالثاً: ادله ای که وجوب شرعی از آن ممکن است استفاده شود آیات و روایاتی است که دلالت بر وجوب تعلم و تفحص می کند. عمده دلیل این است یعنی آن دلیل شرعی که ایشان فرض می کنند اگر وجود داشته باشد امکان وجوب شرعی ثابت می شود چون مانعی و محذور عقلی پیش نمی آید، همین ادله است. حال سراغ ادله برویم.

چند آیه و چندین روایت در این مورد می شود ذکر کرد که در مورد تعلم و تفحص و تفقه وارد شده است که اینها باید در محل خود بررسی شود. اقوال مختلفی هم در مورد دلالت آیات و روایات وجود دارد.

" دسته اول: بعضی از این ادله وجوب طریقی تعلم و تفقه را استفاده کردند.

" دسته دوم: وجوب مقدمی تعلم و تفقه را بدست آوردند.

" دسته سوم: می گویند مستفاد از این ادله وجوب ارشادی است.

" دسته چهارم: معتقدند ادله دلالت بر وجوب مولوی تعلم می کند.

" دسته پنجم: وجوب تعلم و تفقه را استحبابی مولوی مؤکد می دانند.

ما فرضاً بتوانیم وجوب شرعی تعلم و تفحص و تفقه را بنابر یکی از این اقوال پنج گانه از ادله استفاده کنیم. باز هم نمی توان وجوب تخییری این امور ثلاثه را اثبات کرد، چون آنچه که از ادله فهمیده می شود بر فرض پذیرش دلالت این ادله بر وجوب شرعی، صرفاً وجوب شرعی تعلم و تفقه است. فرض کنیم یک وجوب شرعی مولوی خالص از این ادله استفاده می شود برای تعلم و تفقه.

اما آیا این مشکل را حل می کند؟ خیر، زیرا تعلم و تفقه صرفاً نسبت به اجتهاد و تقلید آن هم طبق یک مبنا معنا دارد و در مورد احتیاط تعلم و تفقه صادق نیست. یعنی این ادله شرعیه نهایتاً وجوب شرعی را از باب وجوب تعلم و تفقه در مورد اجتهاد و تقلید ثابت بکنند، اما در مورد احتیاط نمی توانند وجوب شرعی را از باب تعلم و تفقه ثابت کنند. و خود اینکه یکی از اینها نتواند به واسطه آن ادله شرعیه وجوبش ثابت شود این برای رد وجوب شرعی ابدال ثلاثه کافی است. چون مدعا وجوب شرعی امور ثلاثه است ولی حتی اگر یک مورد از این ابدال ثلاثه نتواند متعلق وجوب شرعی قرار بگیرد برای رد دلالت بر وجوب امور ثلاثه کفایت می کند.

نتیجه: پس مجموعاً سه جواب به اشکال اول آقای فاضل نسبت به کلام مرحوم آقای خوئی داشتیم:

اولاً: ایشان فرموده است که لازم نیست در واجبات شرعیه به چه لحاظ امر و تعلق پیدا کرده است، و صرف اینکه دلیلی دلالت بکند هیچ مانعی در برابر آن نیست. گفتیم بالاخره وقتی این وجوب ولو لازم نباشد بدانیم به چه لحاظی تعلق گرفته، خارج از این احتمالات نیست وجوب باید یا غیره یا نفسی یا طریقی باشد و شق چهارمی هم ندارد. وقتی هیچ یک از اینها در مورد وجوب ابدال ثلاثه ممکن نبود چطور ما می توانیم ادعا کنیم که هیچ محذوری در برابرش نیست! خود این عدم امکان وجوب به انحاء طریقی و نفسی و غیره یک محذور عقلی است.

ثانیاً: محذور تسلسل را برای آن پذیرفتیم.

ثالثاً: اصلاً آیا این ادله ای که فرضاً دلالت بکنند این ادله را بررسی می کنیم این ادله چنین دلالتی ندارد.

لغافل آن یقول: بحث ما در دلالت ادله نیست بلکه بحث در امکان است، ممکن است ملتزم باشیم به اینکه ادله دلالت بر وجوب مولوی نفسی نمی کند. امام (ره) قائلند به اینکه این وجوب تعلم و تفقه، وجوب استحبابی مولوی مؤکد است. مرحوم آقای فاضل هم می گویند وجوب شرعی ثابت نیست. ولی مع ذلک با این بیان می خواهند امکان را ثابت کنند. پس می توان در اشکال سوم یک فتأمل گفت به این معنا که اشکال سوم محل تردید باشد.

اشکال دوم:

مرحوم آقای فاضل می گوید: متعلق وجوب در امور ثلاثه عمل است، یعنی بر مکلف واجب است در مقام عمل یا بر طبق اجتهاد یا بر طبق تقلید یا با رعایت احتیاط عمل بکنند. اگر بر مکلف واجب است که در مقام عمل بر طبق یکی از این ابدال ثلاثه عمل کند آن وقت تفکیک بین احتیاط و تقلید و بین اجتهاد وجهی ندارد. مرحوم آقای خوئی در احتیاط و تقلید آنها را عنوان نفس عمل معرفی می کند، اما اجتهاد را عنوان برای نفس عمل نمی داند بلکه آن را طریق برای معرفت احکام می داند. چرا بین احتیاط و تقلید با اجتهاد تفکیک کردید؟ آن دورا در دایره عمل برده اید ولی این یکی را در دایره معرفت و شناخت بردید. وجهی برای این تفکیک نیست برای اینکه عقل این را می فهمد که صرف اجتهاد کافی نیست، چون در امثال تکالیف معلوم بالاجمال اجتهاد هیچ تأثیری ندارد بلکه آنچه که مؤثر است عمل بر طبق اجتهاد است، لذا باید عبارت حمل بر عمل شود.



این اشکال مرحوم آقای فاضل در حقیقت یک اشکال عبارتی است، ولو این اشکال هم وارد باشد تأثیری در بحث ما ندارد. بحث ما در مسئله امکان و عدم امکان و جوب شرعی است و اینجا واقعاً باید دید امکان دارد یا نه؟ اینجا مرحوم آقای خوئی می گویند وجوب شرعی امکان ندارد، مرحوم آقای فاضل می گویند امکان دارد. این اشکال ربطی به آن بحث ندارد و بر فرض وارد بودن این اشکال عبارتی در اصل بحث هیچ تأثیری ندارد.

بنابر این تا اینجا به نظر ما این اشکالاتی که به کلام آقای خوئی وارد شده است قابل قبول نیست و به نظر ما وجوب شرعی ابدال ثلاثه امکان ندارد. یعنی دلیل آقای خوئی دلیل نسبتاً تامی است و اشکالاتی هم که وارد شده اشکالات صحیحی نیست و این بیان وافی به مقصود یعنی اثبات عدم امکان وجوب شرعی هست.

نتیجه: وجوب شرعی ابدال ثلاثه امکان ندارد.

حالا باید دید این وجوب عقلی است یا فطری؟ البته ما اول بحث عرض کردیم یک قول، قول به امکان است و یک قول، قول به عدم امکان است. دو دلیل برای عدم امکان ذکر کردیم از پاسخ ها و اشکالاتی که به این دو دلیل شده است، می توان ادله قائلین به امکان را هم فهمید. مستقلاً برای امکان لازم نیست دلیل ذکر شود. اثبات امکان محتاج دلیل نیست، عمده این است که برای عدم امکان باید دلیل آورد و این ادله هم در واقع ادله بر عدم امکان است لذا دلیل خاصی هم برای اینها وجود ندارد الا همان کلماتی که در اشکال به مرحوم آقای خوئی گفتند.

نتیجه این شد که معتقدیم وجوب شرعی ابدال ثلاثه ممکن نیست. وقتی ممکن نبود دیگر از بحث از ادله ای که دال بر وجوب شرعی هستند، معنا ندارد.

چه ادله ای می تواند وجوب اجتهاد، تقلید و احتیاط را ثابت کند؟ اگر قائل به عدم امکان بودیم دیگر جایی برای ورود به این بحث نیست، چرا که می گوئیم امکان ندارد لذا هر دلیل شرعی در این رابطه وارد شود باید برای آن محتملی داشته باشیم. اگر هم بخواهیم طبق ممشای دیگران وارد شویم، اینجا جای این بحث هست که ادله داله ی بر وجوب شرعی این امور چه ادله ای هستند؟

آیات و روایات که در این خصوص وارد شده است را باید کنکاش کرد. که این را در بحث های مربوط به احکام اجتهاد و تقلید تا حدی اشاره خواهیم کرد.

بحث جلسه آینده: بررسی وجوب فطری و عقلی ابدال ثلاثه خواهد بود. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ:

25 مهر 89

موضوع جزئی: امکان وجوب فطری ابدال ثلاثه مصادف

با: 9 ذی القعدة 1431

جلسه: 16

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

باید ببینیم وجوب شرعی که ممکن نشد آیا این وجوب عقلی است یا فطری؟ چون از ابتدا گفتیم در مورد وجوب سه احتمال وجود دارد:

اول: اینکه وجوب شرعی باشد.

دوم: اینکه وجوب عقلی باشد.

سوم: اینکه وجوب فطری باشد.

معلوم شد که وجوب شرعی ممکن نیست، باید دو احتمال دیگر را بررسی کنیم. بسیاری از بزرگان معتقدند که وجوب در اینجا وجوب عقلی است؛ یعنی از نظر عقل بر ما لازم است یا مقلد باشیم یا مجتهد و یا محتاط. اما مرحوم آقای حکیم معتقدند این وجوب هم عقلی و هم فطری است.

پس به هر حال باید جداگانه خود وجوب فطری بررسی شود و اینکه معنای و ملاک وجوب فطری چیست و اینکه اساساً سخن از وجوب فطری در اینجا صحیح است یا خیر؟ و بعد از وجوب عقلی بحث شود و طبق ترتیب ما که اول از امکان وجوب شرعی سخن گفتیم حالا

که احتمال دوم وجوب فطری باشد را بررسی می کنیم.

## احتمال دوم: وجوب فطری

مرحوم آقای حکیم معتقدند که وجوب احتیاط یا اجتهاد یا تقلید هم فطری و هم عقلی است و برای فرق بین این دو نحوه وجوب، به فرق بین ملاک بین این دو وجوب اشاره کرده اند.

ایشان می گوید ملاک وجوب فطری وجوب دفع ضرر محتمل است، همان طوری که وجوب اطاعت این چنین است. معنای این سخن این است که فطرت انسان می گوید اگر احتمال ضرر را در جایی دادید بر شما لازم است آن را دفع کنید، این یک حکم فطری و لزوم فطری است که در اینجا با ترک جمیع ابدال احتمال ضرر یعنی عقاب وجود دارد لذا واجب الدفع است، یعنی باید این ضرر را که بیشتر مربوط به ضرر اخروی است ممکن است به نوعی طبق بعضی از تفاسیر دنیوی را هم بگیرد اما عمدتاً نظر به ضرر اخروی است چون احتمال ضرر اخروی یعنی عقاب می باشد واجب الدفع است و دفع این ضرر و عقاب احتمالی به پیمودن یکی از این طرق ثلاثه است. این وجوب فطری که ایشان فرمودند.

ص: 71

ایشان در مورد وجوب عقلی می گویند که وجوب این ابدال ثلاثه به نحو وجوب تخییری، وجوب عقلی است به ملاک وجوب شکر منعم.

نتیجه: پس احتمالی که در اینجا وجود دارد این است که این وجوب فطری باشد و ملاک آن به نظر مرحوم حکیم وجوب دفع ضرر محتمل است و این وجوب در جایی است که به تکلیف علم اجمالی داریم یا احتمال تکلیف الزامی می دهیم. اما در جایی که از تکلیف غفلت داریم یا احتمال تکلیف غیر الزامی می دهیم یا یک تکلیف الزامی غیر منجز را احتمال می دهیم، دیگر احتمال ضرر و عقاب در ترک این امور ثلاثه نیست. چون دیگر احتمال ضرر داده نمی شود و احتمال عقاب نیست بنابر این این وجوب فقط در صورتی است که احتمال تکلیف منجز وجود دارد. (1)

باید دید واقعاً دو نوع وجوب هست که یکی فطری باشد یکی عقلی؟ یا اینکه اصلاً هر دو وجوب عقلی می باشد منتها تاره به ملاک وجوب شکر منعم و آخری به ملاک وجوب دفع ضرر محتمل، حکم به لزوم امور ثلاثه می شود. و یا اساساً یک وجوب عقلی بیشتر نیست و آن هم به یک ملاک، عمده بحث، بررسی مسئله وجوب فطری است.

احتمالات سه گانه در مورد وجوب فطری:

در مورد این وجوب فطری چند احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مراد از فطری که در کلام مرحوم آقای حکیم به عنوان وجوب فطری ابدال ثلاثه مطرح شده همان قضایای فطری است یعنی همان اصطلاحی که در منطق و فلسفه در مورد قضایای فطری را اراده شده، در آنجا قضایایی فطری این گونه معنا می کنند: «التي قیاساتها معها» قضایای فطری، قضایایی هستند که قیاس های آنها به همراه آنهاست. یعنی قضایایی هستند که عقل در آن حکم می کند به واسطه ای که هیچ گاه آن واسطه از ذهن محو نمی شود، یعنی این حکم عقل مبتنی بر یک استدلالی و کبرایی است که در استدلال از آن استفاده می شود و همیشه ذهن به آن توجه دارد. به عبارت دیگر قضایای که شاید محتاج نظر و استدلال نیستند چون قضایای فطری از بدیهیات

هستند، بدیهیات منحصر در فطریات نیست اما یکی از اقسام بدیهیات قضایای فطریه است که احتیاج به استدلال ندارند پس این قدر واضح و روشن است که نیازمند به استدلال نیستند و اینکه می گویند «قیاساتها معها» یعنی قضیه ای که در آن قضیه حکم عقل مبتنی بر یک واسطه ای است که همیشه در ذهن حاضر است و ذهن هیچ گاه از این واسطه خالی نیست مثل اینکه عدد 4 زوج است و این مستند به یک واسطه ای است و آن اینکه عدد 4 منقسم به متساوین است، این در دل این استدلال وجود دارد و عقل به این واسطه حکم می کند و از ذهن کنار نمی رود. یا مثلاً- وقتی می گوئیم «العلم نور» یا «العلم کمال» اینها از قضایای فطری می باشد. پس یک احتمال در مورد وجوب فطری این احتمال است: قضایای فطری بر حسب اصطلاح صناعت منطقی، این احتمال را به یک مناسبتی مرحوم محقق اصفهانی در ذیل کلام آخوند داده اند و رد کرده اند. در بحث از جواز تقلید مرحوم آخوند

ص: 72

---

1- [1] مستمسک العروه، ج 1، ص 6.

فرموده: جواز تقلید یک حکم فطری و بدیهی و جبلی است، محقق اصفهانی به آخوند اشکال کرده در آن بحث که ما چنین حکم فطری نداریم که به ما بگوید «یلزم علیکم التقلید» حکم به لزوم تقلید بکند، آنچه که داریم قضایایی فطری است نه احکام فطری، قضایای که قیاساتها معها بعد ایشان به آخوند اشکال می کند، می گوید مسئله العلم نور یا العلم کمال یک قضیه فطری است ولی قضیه اینکه باید بوسیله علم رفع جهالت شود لزوم رفع جهالت بوسیله علم این قضیه فطری نیست، فطری معمولاً مربوط به آن اموری است که نفس یک شوقی به کمال ذات خویش یا کمال قوای خود دارد و این گونه فطری را معنا می کند. به هر حال این احتمال که مراد از فطری قضایای فطری باشد یک احتمالی است که اینجا در مورد کسانی که قائل به وجوب فطری ابدال ثلاثه می باشند وجود دارد از جمله در کلام مرحوم حکیم این احتمال هست. (1)

آیا واقعاً این احتمال درست است یا نه؟ آیا وجوب اجتهاد یا تقلید یا احتیاط از این سنخ است؟ معنای آن این می شود: «یجب علیکم الإجتهد أو الإحتیاط أو التقلید من قبیل قضایا الفطریه التي قیاساتها معها» آیا واقعاً از این سنخ هستند؟

به نظر ما بعید است منظور مرحوم حکیم این احتمال باشد، یعنی همان اصطلاح رایج در علم منطقی باشد. و اگر این احتمال مراد باشد محل اشکال است، واقعاً وجوب فطری احتیاط یا تقلید یا اجتهاد نمی توان گفت از قبیل قضایایی هستند که قیاساتها معها باشد. این خیلی واضح و روشن است که نمی تواند از این نوع قضایا باشند. این احتمال در مورد وجوب فطری می رود کنار و وجوب فطری به این معنا را نمی توانیم قائل شویم. نتیجه این است که وجوب فطری به این معنا و این احتمال باطل است.

احتمال دوم: این است که بگوییم منظور از وجوب فطری یعنی آن چیزی که از قبیل افعال صادر از غرائز می باشد یعنی افعالی که عقل دخالتی در صدور آن از انسان ندارد، یعنی یکسری کارهای را انسان به طور کلی به صورت غریزی انجام می دهد که صدور این کارها از انسان به نظر و استدلال عقل نیست. مانند بعضی از امیال، پس بگوییم منظور از فطری یعنی اموری که از انسان صادر می شود و عقل دخالتی در صدور آن ندارد. یعنی آنچه بر اساس طبیعت انسان انجام می شود. این احتمال اشکال دارد برای اینکه این احتمال در واقع مسئله فطری بودن را در دایره افعال قرار می دهد و ربطی به ادراکات نفسانی انسان ندارد، سخن ما در اینجا مربوط به ادراک است و می خواهیم ببینیم لزوم اجتهاد یا تقلید یا احتیاط چیزی است که طبیعت انسان به آن حکم می کند یعنی از قبیل افعال صادر از غرائز و طبیعت انسان است؟ این اصلاً یک ادراک است و فعل نیست که بخواهیم آن را از قبیل افعال قرار دهیم.

سخن در این است لزوم اجتهاد و تقلید و احتیاط آیا از قبیل لزوم خوردن و آشامیدن است؟ در آنجا فطرت ما این طور نیست که به ما یک حکمی بکند و یک درکی داشته باشیم که باید بخوریم، و بعد برویم بخوریم نه فعل خوردن و

ص: 73

آشامیدن از ما سر می زند و منشاء آن همان غرائز است پس احتمال دوم را گفتیم که از قبیل افعال صادره از غریزه و طبیعت انسان باشد. یعنی در آنجا سخن از یک ادراک نفسانی نیست و یک فعلی است که برخاسته از غریزه و طبیعت است، یک فعلی که منشاء آن طبیعت و غریزه می باشد آیا این وجوب فطری ابدال ثلاثه از قبیل این افعال صادره از انسان است؟ قطعاً نیست، چون این احتمال دوم بحث را در دایره افعال قرار می دهد و این مختص به فعل است در حالی سخن ما در دایره ادراکات نفسانی است و نمی توان گفت که این ابدال ثلاثه از قبیل خوردن و آشامیدن و امثال افعال غریزی است. اصلاً عقل دخالت در صدور این افعال ندارد و از طبیعت انسان این افعال صادر می شود.

اما احتمال سوم: مراد از فطری همان معنای عرفی بدون این پیچیدگی های در بحث های علمی باشد یعنی یک امر جبلی و ارتکازی، به این معنا که مسئله پرهیز از ضرر محتمل یک امر ارتکازی است برای همه موجودات ذی الشعور اعم از حیوان و انسان که در انسان بیشتر است. این یک امر ارتکازی است که در هنگام احتمال ضرر دفع ضرر محتمل می کند، این ارتکاز است دفع ضرر محتمل بطور ارتکازی برای همه از جمله انسان منشاء لزوم فطری می شود و در ابدال ثلاثه هم به خاطر اینکه ترک آنها ممکن است موجب ضرر و عقاب اخروی باشد فطرت یعنی ارتکاز ما بر این است که باید به یکی از این راهها تن داد تا ضرر محتمل محقق نشود. پس حکم فطری به معنای اینکه یک امر ارتکازی و جبلی و در نهاد همه موجودات ذی الشعور وجود دارد. اگر این احتمال باشد این دیگر از مقوله حکم نیست یک امر ارتکازی است و نمی شود گفت حکم فطری و با ظاهر کلمات ایشان نمی سازد لذا این احتمال سوم نیز باطل است.

نتیجه: کلاً سه احتمال در مورد معنای وجوب فطری دادیم به نظر ما هر سه احتمال باطل است: احتمال اینکه از قبیل قضایای فطری باشد که التی قیاساتها معها این باطل است، احتمال اینکه بگوییم که عقل در صدور آن دخالت ندارد و انسان بر اساس طبیعت و غریزه انجام می دهد این احتمال هم باطل است، احتمال سوم اینکه مراد از فطری یک معنای جبلی و ارتکازی و معنای عرفی فطری مراد باشد که در موجودات وجود دارد. اگر این معنا باشد نمی توان به آن گفت حکم فطری و خود این یکی از امور ارتکازی است که اطلاق حکم و وجوب و لزوم در مورد آن محل اشکال است. لذا بطور کلی این حرف آقای حکیم را که وجوب فطری باشد، قبول نداریم.

بحث جلسه آینده: پس وجوب شرعی که ممکن نشد، وجوب فطری هم که قابل قبول نیست می ماند وجوب عقلی، در مورد وجوب عقلی هم سه احتمال داده می شود که این سه احتمال را بررسی خواهیم کرد. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ:

26 مهر 89

موضوع جزئی: امکان وجوب عقلی ابدال ثلاثه مصادف

با: 10 ذی القعدة 1431

جلسه: 17

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

احتمال دوم: وجوب عقلی

بحث منتهی به اینجا شد که احتمال دوم در مورد وجوب ابدال ثلاثه یعنی وجوب فطری منتفی است، احتمال سوم این است که بگوییم وجوب، وجوب عقلی است.

در مورد وجوب عقلی هم سه احتمال داده می شود، اینکه وجوب عقلی باشد به یکی از این سه ملاک:

اول: به ملاک لزوم دفع ضرر محتمل.

دوم: به ملاک لزوم شکر منعم.

سوم: به ملاک لزوم رعایت حق المولیة یا حق الطاعة.

پس در مورد وجوب عقلی هم باید این احتمالات سه گانه مستقلاً بررسی شود، ببینیم آیا عقل ما به ملاک دفع ضرر محتمل می تواند حکم به وجوب ابدال ثلاثه کند یا به ملاک وجوب شکر منعم یا به ملاک لزوم رعایت حق مولویت؟

احتمال اول و جوب عقلی به ملاک دفع ضرر محتمل است. بیان این حکم و ادراک عقلی این است که بعد از آنکه علم به ارسال رسل و انزال کتب و اصل تشریح پیدا کردیم، علم اجمالی به ثبوت تکالیف الزامیه در شریعت پیدا می کنیم و به واسطه این علم اجمالی تکالیف و احکام در حق ما منجز می شوند و یا چنان چه در موردی احتمال تکلیف هم بدهیم مادامی که فحص نکرده ایم باز تکالیف در حق ما منجز است لذا بر ما لازم است رعایت این احکام و تکالیف را بنمائیم و اگر این احکام تحصیل نشود و در نتیجه ما گرفتار ارتکاب حرام یا ترک واجب شویم عقل ما را مستحق عقاب می داند، همان طور که در ارتکاب مشتبهات قبل از فحص هم احتمال عقاب می دهد. پس عقل چاره ای جز تحصیل مؤمن از عقاب نمی بیند و عقل می گوید باید یک کاری انجام بشود که به نوعی مؤمن از عقاب تحقق پیدا کند و این مؤمن یا از راه یقین و قطع حاصل می شود در مورد ضروریات، و یا از راه دلیلی که یقین به اعتبار او وجود دارد مانند امارات و اصول، که این تاره بدون تبعیت است و آخری همراه تبعیت یکی اجتهاد و دیگری تقلید می شود، احتیاط هم در واقع عملی است که انسان به سبب آن یقین به عدم استحقاق عقاب پیدا می کند.

ص: 75

این سه راه از نظر عقل مؤمن از عقاب می باشند، از طرف دیگر در خود شرع هم توعید بر ترک امثال مطرح شده است، در شرع وارد شده که اگر امثال ترک شود چه عواقبی در پی دارد. با ملاحظه این جهات که علم اجمالی به وجود تکالیف داریم، ترک امثال این تکالیف موجب استحقاق عقاب خواهد شد لذا باید بدنبال مؤمن باشیم این سه راه از دید عقل مؤمن از عقاب هستند. اگر این راه ها ترک شوند استحقاق عقاب و احتمال عقاب تحقق پیدا خواهد کرد لذا عقل برای فرار از عقوبت و احتمال عقاب حکم به لزوم این طرق ثلاثه به نحو تخییر دارد. پس ملاک عقل برای حکم به لزوم احتیاط یا اجتهاد یا تقلید عبارت است از دفع ضرر محتمل البته به معنای عقاب.

این احتمال آیا قابل قبول است یا نه؟ اگر کسی بگوید ما یک قانونی داریم به نحو کلی که در عقل پذیرفته شده است و حکم عقلی کلی است و آن این است که دفع ضرر محتمل واجب است و این ضرر محتمل را به یک معنای عام بگیرد، هر نوع ضرری دنیویاً کان أم آخرویاً. این را نمی توان پذیرفت کما اینکه مرحوم آقای آخوند نیز فرموده اند و شیخ هم اشاره دارد که به هر حال ضرر محتمل دنیوی به نحو مطلق دفع آن واجب نیست، حتی ضررهای مقطوع دنیوی از دید عقل دفع آن واجب نیست.

اگر قرار بود ضررهای محتمل دنیوی دفع آن از دید عقل واجب باشد شاید کثیری از کارهای انسان و امور عادی انسان که در آن احتمال ضرر وجود دارد باید ترک شود. یا حتی بالاتر در مواردی ضرر مقطوع دنیوی هست اما انسانها این کارها را انجام می دهند مثل اینکه بر فرض کسی برای دفاع از دین و شرف و وطنش متحمل ضررهای بزرگ دنیوی می شود اما این مانع او نخواهد شد یعنی از دید عقل این ضررهای دنیوی نه تنها واجب الدفع نیست بلکه تحمل آن لازم است. لذا اینکه بطور کلی بگوییم عقل یک ملاکی دارد و آن وجوب دفع ضرر محتمل است، این به نحو کلی قابل قبول نیست بلکه اگر گفته شود دفع عقاب محتمل یعنی دفع ضرر اخروی محتمل واجب است این قابل قبول است، و ملاک در اینجا این است که عقل به ملاک دفع ضرر اخروی محتمل حکم به وجوب این ابدال ثلاثه می کند.

سؤال: برای غیر مسلمانان که به عقاب اخروی ایمان ندارند نمی توان گفت دفع عقاب محتمل واجب است بلکه همین ضرر دنیوی محتمل واجب دفع است.

استاد: ما وقتی می گوییم حکم عقل، کاری نداریم که مسلمان است یا کافر، به عقیده او کاری نداریم حتی در مورد انسان های غیر



مسلمان هم این مسئله وجود دارد. وقتی می‌گوییم حکم عقل این است که مثلاً کل از جزء بزرگتر است این یک حکم عقلی است و در انسان‌ها بما اینکه عاقلند این حکم عقل قابل درک و این درک عقلی وجود دارد. در اینجا به عنوان یک انسان متدین و متشرع نمی‌خواهیم بحث کنیم، از منظر درون دینی نگاه نمی‌کنیم بلکه از منظر برون دینی نظر می‌کنیم و می‌گوییم عقلاً این سه راه واجب است با این مقدمات، می‌خواهیم ببینیم با قطع نظر از آن پاداش‌های اخروی حتی برای انسانی که اعتقادی به قیامت ندارد. عقل اگر گفت دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است باید به گونه‌ای باشد که

همه انسان ها این درک را داشته باشند در حالی که این طور نیست. آنجا یک مصلحت اهمی است حتی دنیایی، یعنی برای عزت، حفظ خاک و حفظ ناموس خود تن به این ضررها می دهد.

سؤال: می توان این گونه سؤال کرد که بگوئیم عقل می گوید دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است، یعنی مطلق ضرر محتمل دفع آن واجب است، منتها در جایی این تراحم پیدا می کند با یک مصلحت اعمی و آن بر این رجحان پیدا می کند. ممکن است اینگونه بگوئید که این اطلاق و این حکم به قوت خود باقی است و ضرر چه دنیوی و چه اخروی محتمل آن نیز واجب الدفع است.

استاد: اگر چیزی حکم عقل شد و اگر مطلبی به عنوان مدرک عقل محسوب شد، این استثنا بردار نیست. خاصیت حکم عقل این است که کلی است و به هیچ وجه قابل تخصیص و استثنا نیست. چه احکام بدیهی عقل و چه غیر بدیهی، اگر یک قانون عقلی بخواهد تبصره و استثنا بخورد این نشان دهنده این است که آن قانون عقلی نیست و بالاخره در اینجا به هر دلیل در مواردی دفع ضرر دنیوی واجب نیست یعنی عقل حکم به لزوم دفع این ضرر نمی کند بلکه تحریک به تحمل ضررهای دنیوی در بعضی موارد هم می کند. لذا نمی توان این را به عنوان یک ملاک برای حکم عقلی گرفت و به نحو مطلق نمی توان دفع ضرر محتمل را پذیرفت و آنچه قابل قبول است لزوم دفع عقاب محتمل است و به این ملاک عقل می تواند حکم به وجوب ابدال ثلاثه بکند.

نتیجه: اینکه آنچه می شود به عنوان ملاک برای حکم عقل پذیرفت لزوم دفع ضرر محتمل اخروی یعنی عقاب است.

احتمال دوم:

وجوب عقلی به ملاک وجوب شکر منعم است. بیان این حکم و ادراک عقلی این است که وقتی عقل می بیند خداوند تبارک و تعالی نعمت های فراوانی داده اعم از نعم ظاهری و باطنی، حکم می کند به اینکه شکر این منعم واجب است اعظم مصادیق شکر منعم اتیان به تکالیف و دستوراتی است که از ناحیه منعم صادر شده است، و اتیان به این تکالیف در گرو علم و معرفت نسبت به آن تکالیف است که این از راه احتیاط یا اجتهاد یا تقلید حاصل می شود و اگر این ابدال ثلاثه ترک شود نتیجه آن این است که تکالیف معلوم نشود و در نتیجه بواسطه عدم معلومیت تکالیف شکر منعم تحقق پیدا نکند. فلذا چون شکر منعم از دید عقل واجب است باید بوسیله این سه طریق تکالیف را معین و به آنها عمل کنیم.

سؤال: کسانی هستند که انواع و اقسام مصیبت ها و گرفتاری ها بر ایشان پیش می آید. در مورد آنها چگونه؟

استاد: ما از این جهت نگاه می کنیم که بالاخره در این دنیا حتی بر همان کسی هم که بلاهایی پیش می آید همان انسان نیز از نعمی برخوردار است یعنی هیچ کس در این دنیا نیست که محروم از نعمت باشد حتی آن کسی که بیشترین مصیبت ها بر وی وارد شده بالاخره به یک جهاتی مصیبت هایی بر او وارد می شود اما نسبت به غیر آن جهات یک نعمت هایی است که قابل انکار نیست مانند اصل حیات و زندگی و آنچه خداوند در این دنیا آفریده است و چه بسا برخی از

امور به حسب ظاهر بلاء و مصیبت و نعمت باشند اما در واقع نعمت باشند لذا نمی توانیم یک موجودی را در این عالم پیدا بکنیم که محروم از نعم الهی باشد ممکن است مراتب و درجاتش فرق بکند اما یک نعمی خداوند در این دنیا به انسان ها داده که این شامل مؤمن و مسلمان و کافر و همه می شود و همه از این نعم بهره مند هستند.

پس ببینید طبق این بیان، عقل ما را ملزم به احتیاط، یا اجتهاد یا تقلید می کند. وقتی از عقل سؤال شود چرا ما را مجبور به این سه راه می کنی؟ می گوید چون شکر منعم واجب است و در از سؤال اینکه چرا شکر منعم واجب است با این مقدمات به ما پاسخ می دهد.

ارجاع احتمال دوم به احتمال اول:

بعضی ها این ملاک را به ملاک قبلی برگردانده اند و می گویند در حقیقت حکم عقل به وجوب شکر منعم بازگشت به حکم عقل به ملاک وجوب دفع ضرر محتمل می کند و ارجاع داده اند احتمال دوم را به احتمال اول، بیان اینها این است که می گویند حکم عقل به لحاظ وجوب شکر منعم به این جهت است که چنانچه ابدال ثلاثه ترک شود این ترک شکر منعم است که از دید عقل قبیح می باشد و انسان را در معرض زوال نعمت و نزول نعمت قرار می دهد و چون چنین احتمالی وجود دارد و زوال نعمت و نزول نعمت از مصادیق بارز ضرر محسوب می شوند لذا حکم عقل مبنی بر لزوم شکر منعم بازگشت به حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل می کند.

به عبارت دیگر عقل می بیند که چون شکر منعم لازم است و اگر شکر منعم ترک شود موجب ضرر است یعنی ترک شکر منعم را موجب احتمال ضرر می داند پس می گوید شکر منعم واجب است. پس وجوب شکر منعم به لزوم دفع ضرر محتمل بر می گردد. نتیجه این سخن این است که عقل ملاک مستقلی برای عنوان وجوب شکر منعم ندارد و آنچه از دید عقل لازم است لزوم دفع ضرر محتمل است و این اساس حکم عقل است لذا این ملاک وجوب شکر منعم را ارجاع داده اند به مسئله لزوم دفع ضرر محتمل.

اشکال بر ارجاع:

آیا این ارجاع صحیح است یا نه؟ به نظر می رسد نفس این ارجاع صحیح نیست، ارجاع این ملاک به ملاک لزوم دفع ضرر محتمل صحیح نیست. چون این سخن درست است که ما می توانیم ادعا کنیم که ترک شکر منعم ممکن است موجب زوال نعمت بشود، اما اگر عقل حکم به وجوب شکر منعم می کند به خاطر دخول در قاعده دفع ضرر محتمل نیست، عقل از دید قائل به این احتمال و ملاک مستقلاً حکم به وجوب شکر منعم می کند، عقل وقتی می بیند که کسی به انسان نعم فراوان عطا کرده و مواهب عدیده به انسان داده، می گوید شکر این نعم بر تو واجب است و کاری هم به اینکه ترک شکر موجب زوال نعمت بشود یا نشود ندارد. این درک عقل است که انسان منعم را ملزم می داند به شکر نسبت به منعم. اصلاً بخاطر خود این عمل اعطاء نعمت می گوید که لازم است که منعم را شکر کند. حالا این منافات با آن لازم و اثری که بدنبال ترک شکر منعم پیدا می شود ندارد. لذا به نظر ما ارجاع این ملاک به ملاک قبلی صحیح نیست.

بحث جلسه آینده: آیا خود این احتمال درست است یا نه؟ یعنی عقل ما ملاکی به نام وجوب شکر منعم دارد که بواسطه آن ملزم به ابدال ثلاثه بکند یا نه؟ که إن شاء الله بررسی خواهد شد.

تذکر اخلاقی:

به مناسبت ولادت امام رضا (علیه السلام) تیمناً و تبرکاً روایتی را می خوانیم و در واقع این جملات و کلمات عیدی حضرات ائمه معصومین (علیهم السلام) به ما می باشد.

یک روایتی را از مسند امام رضا (علیه السلام) می خوانیم. مسند امام رضا (علیه السلام) کتابی است مربوط به سلیمان بن داوود قاضی از راویان از امام رضا (علیه السلام) و از جمله متجاوز از سیصد نفری که از حضرت (علیه السلام) روایت نقل کرده اند. امام (علیه السلام) سند را متصل کرده اند به پیامبر (ص) و از ایشان نقل می کنند؛ قال رسول الله (ص): العلم خزائنٌ و مفتاحه السؤال فاستلوا یرحمکم الله فإنه یوجز فیہ اربعه، السائل و المعلم و المستمع و المحب لهم».

علم خزائن و گنجینه ها است، گنجینه یعنی شیئی با ارزش و چیزی هایی که دارای قیمت بالایی هستند خزائن گویند. معمولاً شیئی با ارزش را در محفظه می گذارند تا حفظ شود و کلیدی دارد که با کلید می توان آن گنج را دید و از آن استفاده کرد. می گویند علم خودش یک گنجینه ای است و مفتاح و کلید این گنجینه سؤال است، یعنی سؤالی که برای کشف حقایق علمی باشد و اغراض دیگر در کنارش نباشد. سؤالی که برای کشف مجهولات باشد. «فستلوا» امر به سؤال می کند «یرحمکم الله» خدا شما را مورد رحمت قرار می دهد. حال چرا امر به سؤال شده و چرا خداوند در مورد سؤال کنندگان دعا می کند؟ ببینید کسی که سؤال می کند در سؤالش چهار نفر اجر و پاداش و نفع می برند، این هم نفع دنیوی و هم اخروی است. کسانی که منفعت می برند اول شخص سؤال کننده و دوم شخص معلم استاد و سوم شنونده و چهارم دوست داران علم و دانش همه نفع می برند. پس یک سؤال علاوه بر شخص سؤال کننده به بقیه این افراد هم نفع می رساند. لذا باید این امر مهم را که مورد تأکید پیامبر (ص) هست را بیشتر مورد توجه و دقت قرار داد. إن شاء الله بر همه مبارک باشد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 79

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ:

1 آبان 89

موضوع جزئی: امکان وجوب عقلی ابدال ثلاثه مصادف

با: 15 ذی القعدة 1431

جلسه: 18

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در وجوب عقلی ابدال ثلاثه بود که عرض شد در مورد وجوب عقلی ابدال ثلاثه سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه وجوب عقلی به لحاظ ملاک لزوم دفع ضرر محتمل باشد.

احتمال دوم: این وجوب عقلی به لحاظ ملاک وجوب شکر منعم باشد. بعضی ها این احتمال را ارجاع به احتمال قبلی داده اند که عرض شد این ارجاع صحیح نیست. اساساً از دید قائلین به وجوب عقلی از باب وجوب شکر منعم عقل مستقلاً و رأساً قائل به لزوم شکر منعم است، کما اینکه مستقلاً حکم به وجوب دفع ضرر محتمل می کند یعنی هیچ وجهی برای بازگرداندن این ملاک به ملاک قبلی نیست.

بررسی احتمال دوم:

توضیح این مطلب گذشت. اما ببینیم که آیا خود این احتمال و اینکه وجوب عقلی را برای ابدال ثلاثه قائل شویم و ملاک این وجوب هم مسئله وجوب شکر منعم باشد آیا این احتمال صحیح هست یا صحیح نیست؟ آنچه را که می توان ادعا کرد این است که این قاعده یک قاعده کلی عقلی نیست به این معنا که عقل بگوید شکر هر منعمی واجب است، یا بگوید هر چیزی که شکر منعم محسوب می شود، واجب است چون وجوب شکر منعم واجد دو حیثیت است که به نوعی از هر دو جهت یک کلیتی مشاهده می شود؛

یکی اینکه هر منعمی را باید شاکر بود، چرا که وقتی گفته می شود که شکر منعم واجب است این به این معنا است که «کل منعم یجب شکره».

جهت دیگری که از آن کلیت فهمیده می شود این است که هر کاری که شکر منعم محسوب می شود آن هم واجب است، شکر به نحو مطلق واجب است هم نسبت به همه منعم ها و هم در هر چیزی که به عنوان شکر محسوب می شود شکر را بجا آوریم.

اما کلیت این قاعده محل اشکال است، یعنی این طور نیست که بگوییم شکر هر منعمی واجب است یا هر چیزی که شکر محسوب بشود واجب است. آنچه که می توان به عنوان یک امر کلی و به عنوان حکم عقل پذیرفت این است که شکر منعم حسن است نه اینکه لزوم داشته باشد.

ص: 80

بله شکر هر منعمی ممدوح و حسن و نیک است و هر کار و عملی که شکر منعم محسوب بشود این هم حسن و ممدوح است، اما به چه دلیل بگوییم که شکر هر منعمی واجب و لازم است و خود این لزوم به چه دلیلی است؟ درست است که مقدماتی برای این حکم ذکر شده مثلاً اینکه کسی که به انسان نعمتی را عطا می کند باید از نعم او انسان تشکر کند و نسبت به این نعمی که خداوند تبارک و تعالی داده انسان شاکر باشد اما آیا این را به عنوان یک امر لزومی می توانیم بپذیریم؟ در جای خودش در علم کلام هم بحث شده که این به عنوان وجوب و لزوم قابل قبول نیست و نهایت چیزی که اینجا می توان گفت حسن شکر منعم است.

بله اگر ترک شکر منعم به عنوان کفران نعمت محسوب شود ممکن است حکم به استحقاق عقاب نسبت به تارک شکر منعم بشود والا هر ترک شکری کفران نعمت نیست چون اگر قرار بود هر کسی که تارک شکر منعم است کافر به نعمت باشد لازم می آمد همه انسان ها مستحق عقاب باشند زیرا واضح است که هیچ انسانی نسبت به نعمی که به او داده شده و به مقداری که بر او لازم است شاکر نیست چون نعم الهی نا محدود و یا آن قدر بی شمار است که ما حتی نسبت به جزء کوچکی از آن هم قادر بر شکر نیستیم.

پس اگر حکم عقل به استحقاق عقاب برای کافر نعمت باشد این ملازم با حکم عقل به استحقاق عقاب برای تارک شکر منعم نیست، دو مقوله جدای از یکدیگرند، ترک شکر منعم با کفران نعمت ملازم نیستند کسی ممکن است شکر منعم را ترک بکند اما کفران نعمت نداشته باشد بله می تواند این ترک شکر در یک درجه ای و مرتبه ای قرار بگیرد که کفران نعمت بشود اما ملازم با هم نیستند. وقتی ملازم نبودند دیگر مسئله استحقاق عقاب برای تارک شکر منعم مطرح نمی شود. پس وقتی دقت کنیم به این نتیجه می رسیم که حکم عقل به ملاک وجوب شکر منعم در اینجا محل تأمل است. یعنی این احتمال دوم برای وجوب عقلی ابدال ثلاثه قابل قبول نیست.

احتمال سوم:

احتیاط، اجتهاد و تقلید لزوم و وجوب عقلی دارند و ملاک این وجوب رعایت حق مولویت و زی عبودیت و رقیه است، یا به تعبیر مرحوم صدر (ره) «حق الطاعه» در توضیح این ملاک باید گفت که وقتی که انسان علم اجمالی به تکالیف پیدا می کند به واسطه ثبوت مبدأ و ارسال رسل و انزال نزل و تشریح شریعت و اینکه انسان ها در این عالم عبث و مهممل آفریده نشده اند آنگاه عقل می گوید رسم عبودیت و زی بندگی اقتضاء می کند که حق مولی رعایت شود. این مسئله رعایت حق مولی و زی بندگی، ربطی به احتمال عقاب و اینکه ممکن است بر مخالفت با تکالیف عقاب مترتب شود ندارد. یعنی در اینجا با قطع نظر از وجود احتمال عقاب سخن می گوئیم و به آن حیث

اصلاً توجهی نداریم.

می‌گویند مولی یک حقی بر بندگان خود دارد به نام حق مولویت و بندگان باید این حق مولویت مولی را رعایت کنند و باید در خودشان رسم عبودیت و نسبت به خودشان حق طاعت را رعایت کنند لذا عدم رعایت تکالیف و عدم توجه به احکام و امتثال احکام خروج از زی عبودیت و بندگی است و خروج از این زی ظلم بر مولی است و ظلم بر مولی هم

ص: 81

قبیح است. براین اساس کسی که احتیاط یا تقلید یا اجتهاد را ترک کند یعنی ترک تعرض بر امتثال کرده است و کاری که زمینه امتثال است را ترک کرده و این منجر به خروج از زی عبودیت و رقیّت می شود که ظلم است و قبیح. پس به حکم عقل طرق و ابدال ثلاثه واجب می شود.

بالاخره اگر این حق رعایت نشود و طاعت و عبودیت را بخواهیم انجام دهیم باید راه و رسم عبودیت و بندگی را بشناسیم و شناختن راه و رسم عبودیت به یکی از این سه راه است و ترک ابدال ثلاثه یعنی ترک حق مولویت و زیر پا گذاشتن حق طاعت می باشد.

این مسئله خودش محل بحث و تأمل است، در جای خودش باید بررسی شود که آیا اساساً مولی چنین حقی به گردن بندگان دارد یا ندارد؟ آیا اساساً خروج از زی عبودیت و رقیّت ظلم به مولی است یا ظلم به نفس است؟ این نظریه که حالا به نام نظریه حق الطاعه مشهور شده است و البته قبل از مرحوم آقای صدر نه به این عنوان و این بیان بلکه به شکل دیگری در کلمات علمای متقدم بر ایشان مطرح بوده مانند کلمات مرحوم آخوند و بعضی از شاگردان ایشان این نظریه باید رأساً در اصول مورد رسیدگی قرار بگیرد.

اما بطور اجمالی عرض می کنیم که این مسئله محل اشکال است و ادله و بیان آن در جای خودش باید بررسی شود. اگر نظریه حق الطاعه را به عنوان یک حکم عقلی و ملاک برای حکم عقلی نپذیریم طبیعتاً احتمال سوم هم مردود است یعنی نتیجه بحث ما در وجوب عقلی این است که تنها ملاکی که برای لزوم عقلی می توانیم بپذیریم همان ملاک اول یعنی لزوم دفع ضرر محتمل و به قید اخروی نه مطلق هر ضرری اعم از دنیوی و اخروی بلکه ضرر اخروی یعنی عقاب، لزوم دفع عقاب محتمل.

پس بعد از بحث هایی که تا اینجا داشتیم به این نتیجه رسیدیم که اینکه در مسئله اول فرمودند «یجب علی کل مکلف غیر بالغ مرتبه الاجتهاد» اینکه یا محتاط باشد یا مقلد، این وجوب، وجوب عقلی است نه وجوب شرعی و نه وجوب فطری و ملاک این وجوب عقلی هم لزوم دفع ضرر محتمل اخروی است. اولین جمله این مسئله ای که بررسی شد.

بیان چند نکته: برای اینکه بحث وجوب عقلی بعد از بررسی اصل آن به پایان برسد سه مطلب اینجا باقی مانده که اشاره می کنیم:

مطلب اول: وجوب ابدال ثلاثه در فرض عدم علم اجمالی

حکم عقلی به لزوم ابدال ثلاثه منحصر در صورت وجود علم اجمالی به تکالیف الزامیه نیست یعنی این چنین نیست که فقط در فرض علم اجمالی عقل حکم به لزوم ابدال ثلاثه کند و بعد از انحلال علم اجمالی هیچ یک از این ابدال ثلاثه واجب نباشد. خیر حتی اگر علم اجمالی منحل بشود بواسطه دسترسی به دسته ای از این تکالیف بوسیله اجتهاد یا تقلید یا احتیاط باز هم این حکم عقلی ثابت است. یعنی این طور نیست که گفته شود از راه احتیاط یا تقلید یا اجتهاد یکسری از تکالیف کشف شدند و آن علم اجمالی بعد از دسترسی به این تکالیف انحلال پیدا کرده و تبدیل به علم تفصیلی می شود،



نسبت به این تکالیف و نسبت به بقیه تکالیف که شک داریم اجتهاد و تقلید و احتیاط نمی خواهد. نه این چنین نیست و با وجود احتمال تکلیف الزامی قبل از فحص از این احکام در مظان وجود این تکالیف عقل باز هم احتمال عقاب را می دهد و به ملاک دفع عقاب محتمل حکم به لزوم ابدال ثلاثه می کند.

سؤال: چرا با وجود احتمال هم گفته می شود هنوز باید احتیاط یا تقلید یا اجتهاد بکنیم؟ یک وقت علم داریم بخاطر علم اجمالی اولی، که انسان را وادار می کند به اینکه به یکی از ابدال ثلاثه رو آوریم و احکام را بدست آوریم. اما وقتی این علم اجمالی منحل شد و بوسیله یکی از ابدال ثلاثه از بین رفت و تکالیف الزامیه را بدست آوردیم دیگر چرا احتیاط و اجتهاد و تقلید واجب باشد؟ در جایی که احتمال یک تکلیفی را می دهیم چرا باید به یکی از این ابدال ثلاثه اخذ کنیم؟

جواب: برای اینکه با وجود احتمال تکلیف هنوز عقل مؤمن از عقاب نمی بیند. اگر اجتهاد یا تقلید یا احتیاط را در فرض احتمال کنار گذارد عقل می گوید هنوز مؤمنی برای عقاب حاصل نشده است، البته این قبل از فحص و جستجو است. یعنی اگر انسان احتمال تکلیف دهد و در مظان وجود این تکالیف جستجو نکند مؤمن از عقاب برای او حاصل نمی شود. لذا می گوید لزوم عقلی ابدال ثلاثه منحصر در وجود علم اجمالی نیست. حتی اگر احتمال تکلیف هم بدهد قبل از فحص به حکم عقل اجتهاد یا احتیاط یا تقلید واجب است و مؤمن از عقاب وقتی حاصل می شود که از یکی از این سه راه طی طریق بنماید.

مطلب دوم: وجوب تخییری ابدال ثلاثه

این وجوب ابدال ثلاثه یک وجوب تخییری است. بعد از آنکه روشن شد وجوب ابدال ثلاثه عقلی است، مدعی هستیم از دید عقل این وجوب وجوب تخییری است یعنی عقل از آنجایی که بدنبال مؤمن از عقاب می باشد هر طریقی که تحصیل این مؤمن کند از دید عقل کافی است و فرقی نمی کند از چه راهی باشد بلکه عقل مؤمن می خواهد. از آنجایی که مؤمن به یکی از این طرق ثلاثه حاصل می شود لذا از دید عقل مکلف بین ابدال ثلاثه مخیر است. به عبارت دیگر عقل از ابتدا حکم به تخییر بین این امور سه گانه نمی کند بلکه آنچه عقل از ابتدا به آن حکم می کند لزوم اخذ راهی است که به سبب آن تخلص از عقاب محقق شود و لذا گفته اند حکم به تخییر به لحاظ محققات و به نظر ثانوی است یعنی این محقق مؤمن از عقاب است و این از ابتدا نیست و بعداً حکم تخییر بوجود می آید و به این معنا حکم ثانوی عقل است.

مطلب سوم: حصر استقرایی ابدال ثلاثه

آیا این حکم عقل به لزوم ابدال ثلاثه منحصر در همین سه امر است؟ یا اینکه نه بدل ها و راه های دیگری هم می شود در اینجا تصویر کرد؟ آیا این حصر که در اینجا مشاهده می شود یک حصر عقلی یا استقرایی است؟ مثلاً در خواب یا در مکاشفه ای حکمی از احکام را بدست بیاورد. یعنی از غیر این سه راه یقین به حکمی پیدا کند. آیا از طریق علم وجدانی می شود و امکان دارد یا نه؟ آیا با وجود این می توان گفت حصر عقلی است؟

ملاک حصر عقلی عدم امکان تصویر قسمی دیگر برای اقسام است یعنی امکان اینکه قسم دیگری اضافه شود وجود ندارد چون در تقسیم عقلی و حصر عقلی امر دائر بین نفی و اثبات است مثلاً می گوئید فلان شیئی یا موجود هست یا موجود نیست، و آنکه موجود است یا فضا اشغال می کند یا فضا اشغال نمی کند.

در تمام تقسیمات امر اقسام دائر بین نفی و اثبات است و امکان تصویر قسم دیگری نیست چون همیشه دائر بین نفی و اثبات است. و اگر بخواهید قسم دیگری را تصویر کنید محذور عقلی پیش می آید. آیا در مسئله حکم به لزوم و وجوب ابدال ثلاثه مسئله از این قرار است؟ آیا امکان تصویر قسم رابع نیست؟ آیا امر این تقسیمات و امر این اقسام دائر بین نفی و اثبات است؟ از تصویر مسئله قسم رابع چه محذوری پیش می آید؟

می توان تصور کرد که برای کسی از راه علم وجدانی تکلیف مشخص شود، در این صورت که کسی از این راه حکم مسئله برایش روشن شد هنوز هم لزوم دارد که یکی از ابدال ثلاثه را به پیماید؟ قطعاً چنین امری صحیح نیست، کسی که به علم وجدانی به حکم شرعی دست پیدا کند دیگر نه احتیاج به احتیاط و نه اجتهاد و نه تقلید ندارد. بنابراین نمی توان گفت حصر در ابدال ثلاثه حصر عقلی است چرا که امکان وجود اقسام و طرق دیگر برای تحصیل مؤمن از عقاب وجود دارد لذا معتقدیم که این حصر، یک حصر استقرائی می باشد.

نتیجه نهایی در باب وجوب در ابدال ثلاثه: اینها بحث هایی بود که راجع به وجوب داشتیم که تقریباً این بحث ها تمام شد و معلوم شد که وجوب عقلی است و ملاک آن چیست و وجوب آن تخییری است و حصر آن هم حصر استقرائی است و منحصر به موارد علم اجمالی هم نیست و حتی در موارد احتمال تکلیف قبل از فحص هم این مسئله و وجوب عقلی به قوت خودش باقی است.

بحث جلسه آینده: بحث بعدی راجع به ترتیب این امور سه گانه است که آیا بین این ابدال ثلاثه ترتیب وجود دارد یا خیر؟ که ان شاء الله در جلسه آینده بحث خواهد شد. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نور مفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

2 آبان 89

موضوع جزئی: ترتیب بین ابدال

ثلاثة مصادف با: 16 ذی القعدة 1431

جلسه: 19

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

معلوم شد که وجوب عقلی است و ملاک آن چیست و وجوب آن تخییری است و حصر آن هم حصر استقرائی است و منحصر به موارد علم اجمالی هم نیست و حتی در موارد احتمال تکلیف قبل از فحص هم این مسئله و وجوب عقلی به قوت خودش باقی است.

ترتیب بین ابدال ثلاثة:

سؤال این است که ترتیبی بین این امور ثلاثة وجود دارد یا نه؟ یعنی مثلاً بگوییم احتیاط مقدم بر اجتهاد و تقلید است، یا به عکس اجتهاد و تقلید مقدم بر احتیاط هستند یا اجتهاد مقدم بر تقلید است؟ در اینجا در دو مقام بحث داریم. مقام اول در مورد ترتیب بین احتیاط از یک طرف و اجتهاد و تقلید از طرف دیگر است که آیا احتیاط نسبت به اجتهاد و تقلید تقدم دارد و یا مسئله به عکس است. مقام دوم در مورد ترتیب و تقدم و تأخر بین خود اجتهاد و تقلید است. ولی قبل از ورود به بحث لازم است چند مطلب را متذکر شویم.

تذکر چند مطلب:

مطلب اول: بحث از ترتیب بین این امور ثلاثة مبتنی بر یک مسئله است و آن اینکه تخییر بین امور ثلاثة را تخییر عقلی ندانیم؛ سابقاً بیان کردیم وجوب ابدال ثلاثة عقلی است و مسئله تخییر عقلی را در این وجوب ثابت کردیم، دلیل شرعی نگفته که اجتهاد یا احتیاط یا تقلید بر شما واجب است مثل دلیل شرعی که در مورد کفارات ثلاث وارد شده است که در آنجا تخییر شرعی است اما در اینجا تخییر عقلی

است.

وقتی که بگوییم این تخییر عقلی است دیگر بعد از فرض عقلی بودن تخییر بحث از ترتیب معنا ندارد، در تخییر عقلی آنچه مهم است این است که یک قدر جامعی بین اطراف تخییر وجود دارد و آنچه برای عقل مهم است وصول به قدر جامع است حالا چه از راه اول باشد یا راه دوم یا راه سوم بخلاف تخییر شرعی، در این تخییر بین اطراف تخییر قدر جامع وجود ندارد لذا آنجا امکان ایجاد یک ترتیب بین اطراف تخییر هست.

اینجا بین این خصال ثلاث قدر جامعی نیست، سه وظیفه را شرع به عنوان کفاره مشخص کرده است می تواند ترتیب را هم در بین اینها قرار دهد اما در جایی که تخییر عقلی باشد دیگر نمی توان سخن از ترتیب به میان آورد. عقل یک ملاکی را در نظر گرفته است و این ملاک را در اطراف تخییر حاصل می بیند لذا فرقی برای عقل نمی کند تقدم و تأخری بین اطراف

ص: 85

تخییر نمی بیند. مانند حصول مؤمن از عقاب در اینجا عقل به ملاک دفع عقاب محتمل حکم کرده به لزوم اجتهاد یا احتیاط یا تقلید و قدر جامع اینها از دید عقل این است که اینها مؤمن از عقاب هستند.

سؤال: در کفارات ثلاث هم می توان قدر جامع تصویر کرد و همین طور در بقیه موارد تخییر شرعی.

استاد: قدر جامعی که می گوییم در آنجا خود عقل ابتدا این جهت را تصویر کرده و ملاک دفع ضرر محتمل را در نظر گرفته و بر ما لازم کرده از هر راهی که ممکن است این عقاب محتمل را دفع کنیم. حصول امن از عقاب قدر جامع ابدال ثلاثه است. اما در اینجا واقعاً بین این سه خصوصیت چه قدر جامعی وجود دارد؟ در نماز ظهر و نماز جمعه کسانی که قائل به وجوب تخییری هستند و هیچ ترتیبی هم از دید شرع در بین این دو لحاظ نشده چه قدر جامعی بین این دو وجود دارد، نگاه به این نشود که هر دو صلاه است و «الصلاه تنهی عن الفحشاء والمنکر».

قدر جامع که گفته می شود این قدر جامع به لحاظ خود عقل است. اما در اطراف تخییر شرعی قدر جامع نیست. یعنی شارع از اول آنچه که به عنوان کفاره قرار داده خود این افراد و اطراف است و نمی آید بگوید من کسی که افطار عمدی کند عقوبت می کنم و عقوبتش این سه می باشد بلکه از اول وجوب را بر روی اطعام ستین مسکین یا شصت روز روزه یا عتق رقبه قرار داده است. در مورد اطراف تخییر عقلی گفته می شود اینها مؤمن از عقاب هستند یعنی خود ابدال ثلاثه مؤمن از عقاب هستند و عقل چیزی غیر از این درک نمی کند و این طور نیست که یک حکمی باشد عقل یک درکی بکند و رای آن و یک هدفی از این درکش باشد، در محدوده شرع یک انشائی از ناحیه شارع صورت می گیرد و رای این انشاء و بعث غایتی است و مصلحتی است که این برای رسیدن به آن مصلحت یا اجتناب از مفسده است.

اگر قرار باشد مصالح قدر جامع باشد این قدر جامع بین تمام تکالیف شرعیه هست و همه تکالیف شرعیه طرف تخییر می باشند اینکه همه تکالیف انسان را در مسیر دستیابی به مفاصد قرار می دهد و از مصالح دور می کند، این نیست پس ملاحظه کنید اینکه می گوییم در اطراف تخییر عقلی قدر جامع وجود دارد، اصلاً خود درک عقل و حکم عقل یعنی لزوم تحصیل مؤمن از عقاب و گرنه عقل که نیامده اجتهاد و تقلید و احتیاط را نشان بدهد عقل یک درک دارد و آن لزوم ایمن بودن از عقاب است و این ابدال ثلاثه از باب گذاشتن چند مطلب در کنار یکدیگر است: علم اجمالی به تکالیف، باید تکالیف را بشناسی و امتثال کنی و هر چیزی که موجب ترک امتثال شود سر از

احتمال عقاب در می آورد، از آن طرف تا ما تکالیف را شناسیم نمی توانیم امثال کنیم و اینکه راه شناخت این تکالیف این سه تا است این را عقل نمی گوید و با این مقدمات، این نتیجه را می گیریم لذا گفتیم حصر آن استقرانی می باشد و حصر عقلی نیست.

مهم این است که وقتی می گوئیم باید احکام را بشناسیم معرفت احکام و شناخت احکام یا از طریق علم وجدانی است یا از طرق دیگر.

اینکه ما باید از خودمان احتمال عقاب را دفع بکنیم، این حکم عقل است منتهی ما می بینیم که چون مؤمن از عقاب در این موضوع بدون این ابدال ثلاثه امکان ندارد عقل می گوید این ابدال ثلاثه لازم و واجب است. تخییر هم عقلی است چرا

که برای عقل فرق نمی کند و یک چیز می گوید و آن لزوم ایمن شدن از عقاب است. پس قدر جامع وجود دارد و وقتی بحث قدر جامع مطرح شد ترتیب معنا ندارد.

پس در درجه اول عرض کردیم که ترتیب امور ثلاثه در فرض تخییر عقلی وجهی ندارد، اگر ما قائل به تخییر عقلی نشدیم و گفتیم یا لغوی یا شرعی در آن وقت جای این بحث است.

مطلب دوم:

مطلب دیگر اینکه احتیاطی که در اینجا به عنوان یکی از ابدال ثلاثه محل بحث است دو خصوصیت باید داشته باشد:

خصوصیت اول: یکی اینکه اساساً احتیاط امکان داشته باشد، از قبیل دوران بین محذورین که احتیاط در او ممکن نیست نباشد برای اینکه احتیاط اگر ممکن نباشد دیگر جای این نیست که بخواهد به عنوان عدل اجتهاد و تقلید قرار بگیرد.

خصوصیت دوم: اینکه این احتیاط مشروع باشد چون بعضی از انواع احتیاط موجب عسر و حرج یا اختلال به نظام است و اگر احتیاطی منجر به اختلال نظام و عسر و حرج بشود می توان ادعا کرد این احتیاط مشروع نیست، یا اگر این مطلب را نگوییم که مشروع نیست حداقل این است که این احتیاط واجب نیست. پس این دو مطلب در مقدمه و ابتدای بحث لازم به ذکر بود اول اینکه ترتیب بین اجتهاد و تقلید و احتیاط در فرضی صحیح است که ما قائل به تخییر عقلی نباشیم و دوم اینکه این احتیاط محل بحث طبیعتاً اولاً باید امکان داشته باشد و ثانیاً باید مشروع باشد.

با ذکر این دو نکته در این بحث در دو مقام وارد می شویم:

مقام اول: اینکه آیا بین احتیاط از یک طرف و بین اجتهاد و تقلید از طرف دیگر ترتیب وجود دارد یا نه؟ احتیاط را یک طرف و آن دورا طرف دیگر قرار می دهیم، این دو طرف را با هم مقایسه می کنیم.

مقام دوم: اینکه بین خود اجتهاد و تقلید آیا ترتیب وجود دارد یا ندارد؟ اما در پاسخ به اینکه فرمودید چرا ابتداءً احتیاط را با آن دو مقایسه می کنیم و بعد آن دورا با هم مقایسه می کنیم شاید علت آن این باشد که اساساً احتیاط در واقع راهی برای معرفت احکام نیست و یک نوع امثال و طریقی برای امثال است لذا بعضی ها از یک جهت گفته اند احتیاط مؤخر است و بعضی دیگر گفته اند چون احتیاط موجب یقین است مقدم است، لذا از این باب در دو مقام بحث می کنیم اصلاً جنس احتیاط متفاوت با آن دو می باشد.

پس مقام اول بحث این است که آیا بین احتیاط در یک طرف و بین اجتهاد و تقلید از طرف دیگر ترتیب وجود دارد یا ندارد؟ و مقام دوم در ترتیب بین خود اجتهاد و تقلید است؟

مقام اول ترتیب بین احتیاط و بین اجتهاد و تقلید:

سه قول در این مسئله وجود دارد:

قول اول: اینکه احتیاط بر اجتهاد و تقلید مقدم است.



قول دوم: این است که اجتهاد و تقلید بر احتیاط مقدم است.

قول سوم: این است که هیچ کدام بر یکدیگر تقدمی ندارند.

ادله قول اول و قول دوم را بررسی می کنیم اگر این ادله وافی به مقصود نبود و نتوانست تقدم احتیاط را بر اجتهاد و تقلید ثابت کند یا به عکس دیگر برای عدم ترتیب نیاز به دلیل نداریم و رد ادله آنها باعث اثبات قول سوم می شود که دیگر نیاز به ذکر دلیل نخواهد بود گرچه می توان از لابه لای رد ادله قول اول و دوم دلایلی را استفاده کرد.

بحث جلسه آینده: اما قول اول: که احتیاط بر اجتهاد و تقلید مقدم است، برای این تقدم مجموعاً سه دلیل وارد شده است که چه بسا بتوان به یکی برگرداند یا به بیانی دیگر اینکه سه بیان برای یک دلیل باشد. که در جلسه آینده این سه دلیل را بررسی خواهیم کرد.

ص: 88



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

3 آبان 89

موضوع جزئی: ترتیب بین ابدال ثلاثه مصادف

با: 17 ذی القعدة 1431

جلسه: 20

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

ادله تقديم احتياط بر اجتهاد و تقليد:

بحث در تقدم احتياط بر اجتهاد و تقليد بود عرض شد که بعضی قائل شدند به اینکه احتياط بر اجتهاد و تقليد مقدم است، و برای اثبات این مدعی سه دليل و سه بیان ذکر شده است:

دليل اول: احتياط یک حکم عقلی و طریق عقلی است، یعنی عقل حکم به حسن احتياط می کند و لذا محتاج جعل شارع نیست اما اجتهاد و تقليد نیازمند جعل شارع است یعنی باید شارع برای فتوای مجتهد حجیت جعل بکند و شارع باید تقليد را معتبر بداند و گرنه اگر شارع اجتهاد و تقليد را معتبر نداند و جعل حجیت در اینها نکنند، روشن است که اخذ به اجتهاد و تقليد معنا ندارد. پس امر دایر بین دو طریق است، یک طریق عقلی است و طریق دیگر مجعول شرعی است در دوران امر بین این دو طریق، طریق عقلی مقدم است چون اعتبار آن مسلم است و نیاز به جعل جاعل ندارد.

اشکال دليل اول: این دليل محل اشکال است کما اینکه بسیاری نیز اشکال کرده اند. اشکال این است که درست است که احتياط یک دليل عقلی است و نیازمند جعل جاعل نیست و در مقابل اجتهاد و تقليد محتاج جعل شارع هستند اما به یک نکته اساسی باید توجه کرد و آن اینکه اگر ما می توانیم به یک طریقی که شارع آن را معتبر کرده اخذ بکنیم این خودش به حکم عقل است، چرا ما به اجتهاد و تقليد اخذ میکنیم؟ این دو طریق را درست است که شارع معتبر کرده ولی چه چیزی دستور پیروی می دهد؟ عقل می گوید اکتفا به طریق معتبر جایز است و در این جهت فرق نمی کند که اعتبار طریق را از عقل گرفته باشیم یا اعتبار طریق را از شارع گرفته باشیم، مهم جواز پیمودن راه معتبر است و مهم جواز اخذ و تطرق به طریق معتبر است. خود مجوز اخذ به طرق معتبره از ناحیه عقل صادر می شود. پس اگر ما

اجتهاد و تقلید را هم بگوئیم محتاج جعل شارع است این دلیل تقدم احتیاط بر اجتهاد و تقلید نمی شود چون در همین جا که پای جعل در میان است باز به یک حکم عقلی بر می گردد.

دلیل دوم: این است که احتیاط یک امثال یقینی است برای اینکه عمل بر اساس احتیاط یعنی عمل به همه احتمالات و این موجب یقین به امثال است و به همین جهت است که می گوئیم احتیاط یک امثال قطعی و یقینی است. فرض کنید در هر جایی که احتیاط امکان دارد مثلاً در ظهر جمعه احتمال می دهید نماز ظهر واجب باشد و همچنین احتمال می دهید نماز جمعه واجب باشد اگر هر دو را بخوانید و اتیان به همه احتمالات بکنید طبیعتاً یقین به امثال پیدا می کنید، پس

ص: 89

احتیاط یک نوع عملی است که بواسطه آن امثال قطعی و یقینی حاصل می شود. اما عمل بر طبق اجتهاد و تقلید امثال ظنی است چون واقعاً ما نمی دانیم که آنچه را استنباط و امثال می نماییم وظیفه ما و تکلیف ما باشد، نمی دانیم که آنچه را که مرجع تقلید می گوید و ما به آن عمل می کنیم این وظیفه واقعی و تکلیف ما باشد. لذا امثالی که بواسطه عمل بر طبق اجتهاد و تقلید حاصل می شود یک امثال ظنی است در دوران بین امثال یقینی و قطعی با امثال ظنی از طرف دیگر معلوم است که امثال یقینی رجحان دارد پس احتیاط بر اجتهاد و تقلید تقدم پیدا می کند چون احتیاط امثال یقینی و اجتهاد و تقلید امثال ظنی است.

اشکال دلیل دوم: به این دلیل نیز اشکال وارد است، اشکال این است که در اصول منقح شده و بحث شده است که بین امثال قطعی و امثال ظنی هیچ فرقی نیست و هیچ کدام بر دیگری تقدم ندارد، ما در آنجا بیان کرده ایم که کسی که متمکن از امثال قطعی است در عین حال می تواند امثال ظنی هم بکند و وجه این مسئله هم روشن است چرا که امثال ظنی در واقع مستند به امارات معتبره است یعنی اگر ما مثلاً به استنباط خودمان رسیدیم که نماز جمعه واجب است ظهر جمعه خواندیم و نماز ظهر را ترک کردیم در اینجا ظن پیدا کردیم اما این ظن حاصل از اجتهاد یک ظن معتبر است و خود علم نیست ولی نازل منزله علم می باشد، ارزش علم را ندارد اما قائم مقام یقین است. ظنی که دلیل بر حجیت آن قائم شده معتبر است و نمی شود گفت که یقین حجت تر است و ظن حجیتش کمتر است چون حجیت که دارای مرتبه نیست ما حجت تر در مقابل حجیت نداریم پس ببینید عمل بر اساس اجتهاد درست است که امثال ظنی است ولی از آنجایی که مستند به یک اماره معتبره است به نوعی امثال قطعی محسوب می شود. عمل بر اساس تقلید نیز همین طور است، به نوعی امثال قطعی محسوب می شود چون مستند به اماره معتبره است، لذا می گوئیم فرقی بین امثال یقینی و امثال ظنی نیست، این طور نیست که در دوران بین این دو، امثال یقینی مقدم باشد چون هر دو معتبر هستند و امثال ظنی هم در واقع یک امثال قطعی تبعیدی است. گویا دو نوع امثال داریم یک امثال یقینی وجدانی در جایی که برای خود انسان قطع و یقین حاصل می شود و یک امثال یقینی تبعیدی داریم، آنجایی که برای انسان یقین حاصل نمی شود اما تعبداً ما این را نازل منزله یقین می دانیم. پس این دلیل دوم هم محل اشکال است.

دلیل سوم: این است که احتیاط همیشه موجب وصول به حکم واقعی است ولی اجتهاد و تقلید معلوم نیست موصل به حکم واقعی باشد برای ما چه بسا حکم ظاهری ثابت می کند در دوران امر بین راهی که موصل به حکم واقعی و راهی که ممکن است موصل به حکم واقعی نباشد بدیهی است که طریق موصل به حکم واقعی مقدم است. چرا احتیاط موصل به حکم واقعی است؟ موصل به تکلیف واقعی است؟ در مواردی که علم به اجمالی به تکلیف دارید و مکلف به معلوم نیست، می دانید یکی از این دو تکلیف بر عهده شماست اما نمی دانید کدامیک است اگر احتیاط بکنید یقین دارید تکلیف واقعی را انجام داده اید بالاخره نماز در روز جمعه بر شما واجب است و از این دو حال خارج نیست حال اگر هر دو را انجام دهید یقین دارید که تکلیف را انجام داده اید. اما اگر اجتهاد کنید، فرض کنید که بر اساس

اجتهاد رسیدید به

ص: 90

و جوب نماز جمعه آیا اینجا حتماً این حکم مستنبطه ی مجتهد یقین داریم که تکلیف و حکم واقعی است؟ نه ممکن است تکلیف واقعی و حکم واقعی نباشد، و تکلیف ما نماز ظهر باشد. هر چند معذر است ولی ما را به تکلیف واقعی هدایت نکرده است. احتیاط یک راهی است که ما را به تکلیف واقعی هدایت می کند اما اجتهاد و تقلید ممکن است ما را به حکم واقعی نرساند. روشن است که اگر انسان دو راه در مقابلش باشد راهی را می رود که رساننده او به تکلیف واقعی باشد و خیالش راحت باشد.

اشکال دلیل سوم: اشکال این است که اساس این دلیل مبتنی است بر اینکه وصول به احکام واقعی و تکالیف واقعی واجب باشد، اگر این پیش فرض را داشته باشیم که رسیدن به تکالیف واقعی واجب است طبیعتاً در اینجا باید اخذ به احتیاط کنیم چون فقط احتیاط است که ما را به تکالیف واقعی می رساند. اما دلیل نداریم که موظف به تکالیف واقعی هستیم و آنچه مهم است تحصیل تکالیف مؤمن از عقاب است و این مؤمن از عقاب حتی با اتیان به یک حکم ظاهری هم حاصل می شود و هیچ ترجیحی هیچیک بر دیگری ندارد، پس اگر ما قائل شدیم به اینکه وصول به تکالیف واقعی واجب نیست دیگر جایی برای تقدم احتیاط به عنوان امری که موصل به حکم واقعی است باقی نمی ماند.

نتیجه: هر سه دلیل و بیان که برای اثبات تقدم احتیاط بر اجتهاد و تقلید بیان شده بود محل اشکال است. و ما قبول نداریم که احتیاط بر اجتهاد و تقلید مقدم باشد.

سؤال: چه کسانی قائل به این قول اول یعنی تقدم احتیاط بر اجتهاد و تقلید شده اند؟

استاد: به طور مشخص کسانی که می توانند به این قول تمایل داشته باشند بخشی از اخباریین هستند چون بیشتر با مسلک اخباریین سازگار است مانند صاحب حدائق که ممکن است به این نظر متمایل باشد.

بنابراین این سه دلیل و سه بیان نمی تواند تقدم احتیاط بر اجتهاد و تقلید را ثابت کرد.

بحث جلسه آینده: اما قول دوم: «ربما يقال بتقدم الإجتهد و التقلید علی الإحتیاط» اینکه اجتهاد و تقلید مقدم بر احتیاط باشد. دو دلیل بر این مدعی ذکر کرده اند که در جلسه آینده بررسی خواهد شد. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی

نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

4 آبان 89

موضوع جزئی: ترتیب ابدال

ثلاثة مصادف با: 18 ذی القعدة 1431

جلسه: 21

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

قول دوم: در این مسئله محل بحث تقدم اجتهاد و تقلید بر احتیاط است. برای تقدم اجتهاد و تقلید بر احتیاط دو دلیل ذکر شده است:

دلیل اول: عمل به احتیاط امثال اجمالی است و عمل بر طبق اجتهاد و تقلید امثال تفصیلی است و امثال تفصیلی مقدم است بر امثال اجمالی، نتیجه اینکه اجتهاد و تقلید بر احتیاط مقدم است.

اشکال بر دلیل اول: اشکال این دلیل این است که هیچ فرقی بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی نیست یعنی ترتیبی بین اینها وجود ندارد، امثال اجمالی برای کسی که حتی متمکن از امثال تفصیلی است هیچ اشکالی ندارد و این بحث در جای خودش منقح شده که متمکن از امثال تفصیلی هم می تواند امثال اجمالی کند. وجه این مسئله هم روشن است که احتیاط و امثال اجمالی به عنوان یک طریق عقلی مورد نظر است و اکتفاء به امثال اجمالی به عنوان یک طریقی که از دید عقل معتبر است هیچ اشکالی تولید نمی کند همان طور که امثال تفصیلی به عنوان طریق معتبر برای امثال از دید عقل کفایت می کند لذا کاملاً روشن است که بین این دو نحو امثال هیچ فرقی وجود ندارد و این باعث نمی شود که تقدمی برای اجتهاد و تقلید نسبت به احتیاط ایجاد شود.

دلیل دوم: مسئله جواز احتیاط محل اختلاف است یعنی در اینکه مورد احتیاط کجاست اختلاف واقع شده است و در اینکه اصلاً احتیاط جریان پیدا می کند اختلاف است و اگر جریان پیدا کند در چه محلی جاری می شود؟ همه اینها محل اختلاف است. و چون این چنین است لذا مکلف یا باید در این مسئله مجتهد باشد یا مقلد، وقتی اختلاف است که آیا احتیاط جائز است یا نه برای اینکه در این مسئله

مورد اختلاف تکلیف را بدانیم یا باید تقلید کنیم یا اجتهاد، چون مسئله ای نیست که مورد اتفاق باشد، وقتی محل اختلاف است برای ما چاره ای جز اجتهاد یا تقلید باقی نمی ماند.

پس نتیجه اینکه حکم احتیاط هم باید از راه اجتهاد یا تقلید بدست آید و اگر در هر دو حال نظر شخص خود مجتهد یا مرجع تقلیدش جواز احتیاط باشد برای او احتیاط جائز است و اگر نظر مرجع تقلید یا خود او به عنوان مجتهد به عدم جواز باشد باید احتیاط را کنار بگذارد چون احتیاط جایز نیست. بنابراین وظیفه مکلف اجتهاد و تقلید است لذا اجتهاد و تقلید مقدم بر احتیاط می شود.

ص: 92

اشکال دلیل دوم: از این دلیل دوم دو جواب داده شده است:

جواب نقضی: این جواب را مرحوم محقق اصفهانی ذکر کرده اند. ایشان می فرمایند که صرف اختلافی بودن یک مسئله ای از حیث نظری مقتضی جریان تقلید در آن نیست، اینکه مثلاً دیده می شود در اصل مسئله احتیاط اختلاف است آیا باید در آن حتماً تقلید بکنیم؟ مثلاً اصل تقلید از حیث جواز و منع اختلافی است و حتی کسانی قائل به عدم جواز تقلید هستند و اصل این مسئله محل اختلاف است آیا اگر در اصل مسئله تقلید اختلاف بود این باعث می شود که این مسئله تقلیدی بشود؟ یک نمونه دیگر اینکه مسئله تقلید اعلم خودش محل اختلاف است آیا تقلید اعلم واجب است یا خیر؟ اما حال که محل اختلاف است پس تقلیدی باید باشد؟ تقلیدی بودن یک مسئله تابع ملاک دیگری است، اختلاف در یک موضوعی باعث نمی شود که حکم به لزوم جریان تقلید در آن بکنیم. لذا این دو نقضی است که بر این استدلال وارد است چون در اصل دلیل گفت چون محل اختلاف است باید یا مجتهد و یا مقلد شویم. بالاخره یک راه آن تقلید است پس تقلید مقدم بر احتیاط است لذا ایشان ذکر کردند که صرف اختلافی بودن باعث حکم به تقدم آن نمی شود.

جواب حلی:

اولاً: این احتیاطی که در این مقام محل بحث است خود عنوان احتیاط که اختلاف در جواز و حرمت آن واقع شده، نیست بلکه بحث در احتیاط به عنوان یک طریق امثال است یعنی می خواهد بگوید که گویا ما دو جهت در باب احتیاط داریم، آنچه که در این مقام به عنوان عدل اجتهاد و تقلید محل بحث است این یک چیز است و آن احتیاطی که مستدل می گوید محل اختلاف است یک امر دیگری است و ارتباطی با هم ندارد. آن احتیاطی که اینجا به عنوان یکی از ابدال ثلاثه بحث می کنیم به عنوان یک طریق امثال است.

پس احتیاط محل بحث به عنوان یک طریق امثال تکالیف برای خروج از احتمال عقاب و ایمن شدن از عقاب است. اما این احتیاطی که جواز آن محل نظر است این کاری به آن ندارد. به عبارت دیگر در اینجا می خواهیم بینیم آنچه که از مکلف در خارج به عنوان احتیاط صادر می شود و قطعاً در پی آن اثر مقصود حاصل می گردد برای امثال کافی است یا نه؟ قطعاً می شود در مقام امثال به این طریق و به این راه اکتفا کرد. آنچه که در اینجا به عنوان یک کبرای مورد پذیرش است این است که احتیاط به عنوان یک طریقی که با اتیان به آن اثر مطلوب قطعاً تحقق پیدا می کند این بحثی ندارد و احتیاطی که یک طریق برای امثال است عدل اجتهاد و تقلید است آیا تردید دارید که احتیاط عدل اجتهاد و تقلید است و اثر مطلوب با آن ایجاد می شود؟ ولی آنچه مورد اختلاف و محل بحث است این است که آیا اساساً احتیاط به نحو مطلق یا در عبادت امکان دارد یا نه؟

خلاصه جواب: آن احتیاطی که در آن اختلاف است که آیا جایز است یا نه در واقع به این معنی است که آیا این می تواند طریق امثال باشد

یا نهاینکه بحث می شود اصل احتیاط جایز است یا نه؟ یعنی اینکه ما می توانیم با احتیاط امثال کنیم یا نه؟ وظیفه ما امثال است خداوند دستوراتی داده است و ما باید به این دستورات عمل کنیم. بهر حال یک وقت ما

ص: 93

بحث می‌کنیم که آیا احتیاط به عنوان یک طریقی که بوسیله آن می‌خواهیم امثال کنیم جایز است یا نه؟ این بحث صغروی است چون می‌خواهیم ببینیم احتیاط یک مصداق از طرق امثال مجاز است یا نیست. ولی بحث ما یک بحث کبروی است و این بحث محل اختلاف نیست، احتیاط یک راه امثال قطعی است که اثر مقصود از آن قطعاً حاصل می‌شود. ولی بحث در این است که آیا از این راه می‌شود رفت یا نه؟

پس جواب حلی این شد که احتیاط محل اختلاف که شما گفتید ما باید یا در آن مجتهد باشیم یا مقلد و به این وسیله خواستید تقدم اجتهاد و تقلید را بر احتیاط ثابت کنید غیر از این احتیاطی است که محل بحث ما است.

ثانیاً: سلمنا که اجتهاد و تقلید در احتیاط جریان داشته باشد و احتیاط محتاج به این دو داشته باشد اما این در مقام امثال تأثیری ندارد و موجب تأخر رتبه احتیاط از اجتهاد و تقلید نمی‌شود. مثلاً مجتهد بعد از آنکه به این نتیجه رسید که احتیاط جایز است و مقلد بعد از سؤال به این نتیجه رسید که احتیاط جایز است، بالاخره این شخص در مقام عمل باز مخیر است بین عمل به احتیاط و استنباط حکم در همان مسئله مورد نظر یا مخیر است بین عمل به احتیاط و عمل به نظر مرجع تقلیدش در همان مسئله.

سؤال: اگر کسی از طریق اجتهاد یا تقلید به این نتیجه برسد که احتیاط جایز نیست آنگاه او در مقام عمل دیگر نمی‌تواند احتیاط کند می‌توان گفت احتیاط مؤخر از اجتهاد و تقلید است و این در واقع به نوعی پذیرش اشکال است.

استاد: می‌خواهم عرض کنم که آیا صرف اینکه ما گفتیم اجتهاد و تقلید در احتیاط جریان دارد و گفتیم سلمنا که اجتهاد و تقلید در احتیاط جریان دارد، بالاخره ما باید یا اجتهاداً و یا تقلیداً حکم احتیاط را بدست بیاوریم. می‌خواهیم ببینیم که این باعث ایجاد یک تقدمی برای اجتهاد و تقلید نسبت به احتیاط می‌شود یا نمی‌شود؟ این جواب می‌گوید سلمنا که اجتهاد و تقلید لازم در احتیاط است، صرف احتیاج ما در احتیاط به اجتهاد و تقلید سبب تقدم اجتهاد و تقلید بر احتیاط نمی‌شود. چون ولو ما احتیاج به اجتهاد و تقلید داشته باشیم اما این در مقام امثال تأثیری ندارد و موجب تأخر رتبه احتیاط از آن دو تا نمی‌شود، وقتی می‌خواهد عمل بکند آیا در مقام عمل که موضوع بحث ما هست تقدمی برای اجتهاد و تقلید بر احتیاط هست؟

شما می‌توانستید یک حرف دیگری بزنید بگویید که بازگشت این جواب به همان حرف قبلی است ببینید اگر مسئله، مسئله امثال و مقام امثال باشد و در مقام امثال می‌خواهید بگویید ما مخیر هستیم ترتیبی وجود ندارد و بحث ما در مقام امثال است نه آن مسئله احتیاط به عنوان اینکه آیا اصلاً مجاز است یا نه، بگویید که بازگشت جواب دوم به جواب اول است یعنی چیز مستقلی نمی‌گوید، احتیاطی که محل بحث ماست احتیاطی است که در مقام امثال به آن نگاه می‌کنیم، آیا در مقام امثال ترتیبی وجود دارد؟ ولو در اصل مسئله تقلید یا اجتهاد کرده باشید. این مطلب همان مطلب قبلی است فقط عبارات فرق دارد. در جواب اول نیز همین مطلب بیان شده است. این را می‌توانستید بگویید ولی اینکه این پذیرش اشکال است این درست نیست. این در واقع همان جواب قبلی است.



سؤال: مجتهد در بعضی از مواقع لازم می شود حکم به احتیاط کند و از آن استفاده می کند که این نشان دهنده این است که اجتهاد نیز بر احتیاط متوقف است؟

استاد: بله مجتهد در مواردی که به حکم نمی رسد و به دلیل دسترسی پیدا نمی کند، احتیاط می کند. ولی این احتیاط یک اصل عملی است که تعیین وظیفه می کند یعنی آن هم جزء محدوده اجتهاد است و با این احتیاط مورد بحث فرق می کند.

نتیجه: اینکه اجتهاد و تقلید بر احتیاط مقدم نیست.

قول سوم: احتیاط نه مقدم بر اجتهاد و تقلید است رتبتاً و نه مؤخر بلکه اینها در عرض هم هستند. و بیان کردیم که همین که ادله قائلین به تقدم اجتهاد و تقلید و ادله قائلین به تقدم احتیاط را رد کنیم قول سوم اثبات می شود و برای اثبات اینکه اینها تقدم و تأخری نسبت به یکدیگر ندارند دیگر نیازمند دلیل نیستیم. هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

بحث جلسه آینده: و اما الکلام فی المقام الثانی که در ترتیب بین خود اجتهاد و تقلید است که آیا بین اجتهاد و تقلید تقدم و تأخر و ترتیبی وجود دارد یا ندارد که ان شاء الله بررسی خواهد شد. والحمد لله رب العالمین.

ص: 95

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

5 آبان 89

موضوع جزئی: ترتیب ابدال

ثلاثه مصادف با: 19 ذی القعدة 1431

جلسه: 22

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

احتیاط نه مقدم بر اجتهاد و تقلید است و نه اجتهاد و تقلید مقدم بر احتیاط هستند.

سؤال: دلیل دوم این بود که مسئله جواز احتیاط چون محل اختلاف است پس اجتهاد و تقلید مقدم است، بعد جواب می گوید که صرف اینکه یک مسئله اختلافی است در بحث نظری دلیل نمی شود در مقام امثال مقدم باشد، محقق اصفهانی چرا می گویند که منظور فقط در بحث نظری است؟

استاد: برای اینکه در آن اختلاف است و مستدل می گوید اصل جواز احتیاط محل اختلاف است. ایشان می گوید آن احتیاطی که مورد بحث است این با احتیاطی که عدل احتیاط و تقلید است و مربوط به مقام امثال است متفاوت است نه اینکه بگوید دو نوع احتیاط داریم بلکه ما یک بحث کبروی داریم و یک بحث صغروی، اینکه کبرای این مسئله را همه قبول دارند که احتیاط یک طریق مطمئن برای امثال است و با احتیاط اثر مقصود قطعاً مرتب می شود و این حیث برای امثال لازم است یعنی اگر ما عمل بر اساس احتیاط انجام دادیم مطمئن هستیم که مؤمن از عقاب برای ما حاصل شده است. اما آنکه اختلاف در آن است یک بحث صغروی است که آیا اساساً احتیاط می توان کرد یا نمی شود؟ آیا احتیاط مجاز است یا نه؟ آیا احتیاط می تواند به عنوان یک طریق امثال محسوب شود یا خیر؟

مقام دوم: ترتیب بین اجتهاد و تقلید

آیا اجتهاد مقدم بر تقلید است یا از آن مؤخر است؟ و یا اینکه اجتهاد و تقلید در یک رتبه و در عرض هم هستند؟

یعنی کسی که متمکن از اجتهاد است می تواند تقلید هم بکند و کسی که متمکن از تقلید است می تواند اجتهاد هم بکند، بالاخره می خواهیم ببینیم که در دوران امر بین اجتهاد و تقلید کدامیک مقدم است؟

برای اینکه این بحث به نحو مستوفی طرح شود صور مختلفی را که در این مسئله وجود دارد ذکر کرده و حکم هر یک را مستقلاً بیان می کنیم. در اینجا چهار صورت برای اجتهاد تصویر می شود تقلید یک صورت بیشتر ندارد اینکه یک کسی برود فتوای یک مجتهد اعلم جامع الشرائط را اخذ کند و عمل کند یک فرض بیشتر ندارد. اما اجتهاد به اعتبار تقسیماتی که سابقاً گفتیم و اقسامی که گفتیم صور مختلفی پیدا می کند، که ما چهار صورت را ذکر می کنیم:

صورت اول: کسی که اصلاً ملکه استنباط و اجتهاد برای او حاصل نشده است.

ص: 96

صورت دوم: کسی که ملکه استنباط برای او حاصل شده ولی هنوز متصدی استنباط و اجتهاد نشده است اعم از اینکه ملکه استنباط همه احکام را یا ملکه استنباط بعضی از احکام را پیدا کرده باشد. این بر طبق مبنای مشهور در باب اجتهاد است و گرنه طبق مبنای ما اجتهاد به این شکل حاصل نمی شود.

صورت سوم: کسی که اجتهاد به نحو مطلق برای او حاصل شده و بالفعل معظم مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده است.

صورت چهارم: کسی که اجتهاد به نحو تجزی برای او حاصل شده است و بالفعل بعضی از مسائل را استنباط کرده است.

بررسی این صور:

اما صورت اول: در مورد کسی که ملکه استنباط و اجتهاد برای او حاصل نشده، اجتهاد و تقلید در عرض هم هستند البته این مبتنی بر این است که تحصیل قدرت استنباط برای چنین شخصی واجب عینی نباشد.

اما صورت دوم: در مورد کسی که ملکه استنباط برای او حاصل شده ولی هنوز استنباط نکرده است اعم از اینکه مجتهد مطلق باشد یا مجتهد متجزی، در مورد این شخص مسلماً اجتهاد بر تقلید مقدم است و او حق رجوع به دیگری و تقلید از دیگری ندارد بر طبق مبنای مشهور، اما بر طبق مبنای ما اجتهاد و تقلید در عرض هم هستند و هیچ ترتیبی ندارند.

اجمال مسئله این است که ما می گوئیم برای این شخص اجتهاد و تقلید در عرض هم هستند. چونکه این فرد عالم بالفعل به احکام نیست لذا چون علم فعلی به احکام ندارد دلیل جواز تقلید چه دلیل لفظی را قائل شویم و چه سیره عقلانیه رجوع جاهل به عالم شاملش می شود چرا که لایصدق علیه انه عالم. اما طبق مبنای مشهور چون این شخص متمکن از تحصیل احکام است ولو هنوز بالفعل عالم به احکام نیست اما چون ملکه استنباط احکام را دارد، احکام در حق او منجز شده است و باید از عهده این تکالیف منجزه خارج شود و مؤمن از عقاب تحصیل بکند. لذا این شخص حق تقلید ندارد چونکه نمی داند فتوای غیر برای او حجیت دارد یا ندارد. پس اینجا دوراه پیش روی اوست یکی اینکه اجتهاد کند و دیگر اینکه تقلید کند ولی چون احتمال عدم حجیت فتوای غیر را می دهد، و احتمال عدم حجیت برابر با عدم حجیت است که در این فرض اجتهاد مقدم بر تقلید است. پس در این فرض طبق مبنای مشهور اجتهاد مقدم است بر تقلید.

اما صورت سوم: مجتهدی که بالفعل معظم مسائل فقهی را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده است یعنی همان مجتهد مطلق بنا بر مبنای مختار، در این فرض قطعاً اجتهاد مقدم بر تقلید است.

اما صورت چهارم: مجتهد متجزی باشد طبق مبنای مختار یعنی بالفعل بعضی از مسائل را استنباط کرده باشد. نسبت به مسائلی که استنباط کرده است مسلماً حق تقلید و رجوع به فتوای غیر ندارد اما در مسائلی که استنباط نکرده است اجتهاد و تقلید در یک رتبه هستند.

ص: 97

تنبیه: البته توجه شود که اینکه می‌گوییم که مجتهدی یا به نحو مطلق استنباط کرده یا بعضی از احکام را استنباط کرده به یک معنا در مورد این شخص نمی‌توانیم بگوییم اجتهاد مقدم است یا تقلید، چون اجتهاد وی حاصل شده است و دیگر امر وی دائر بین اجتهاد و تقلید نیست این مطلب در بحث تقلید مجتهد از غیر مطرح خواهد شد. ما باید صوری را بیان کنیم در بین این دو راه قرار گرفته است. معنای این سخن این است که هنوز این شخص احکام را بدست نیاورده و می‌تواند از هر دو راه برود، آیا در درجه اول اجتهاد واجب است سپس تقلید یا بالعکس اول تقلید واجب است بعد اجتهاد یا در عرض یکدیگر هستند.

اگر اینگونه بنگریم صورت سوم و چهارم خارج از محل بحث است. چون اجتهاد وی محقق شده و باید به مستنبط خود عمل کند. اگر منظور از اجتهاد عمل به اجتهاد باشد می‌شود بحث کرد که آیا مجتهد بالفعل حق تقلید از غیر دارد یا نه؟ یعنی آیا وظیفه او عمل بر اساس اجتهاد خودش است یا می‌تواند تقلید هم بکند حتی در مسئله‌ای که اجتهاد کرده است، که بعداً این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

لذا دقت شود اینکه بحث می‌کنیم که اجتهاد مقدم است یا تقلید یعنی نفس اجتهاد مقدم است یا نفس تقلید؟ که این ناظر به فرضی است که هنوز اجتهاد نکرده است. ولی بحث عمل بر اساس اجتهاد و عمل بر اساس تقلید ناظر به فرضی است که اجتهاد کرده حال می‌خواهیم ببینیم که آیا می‌تواند تقلید بکند یا خیر؟ اینها با هم فرق دارد. اینکه از ترتیب بین اجتهاد و تقلید بحث می‌کنیم به این معنی است که آیا خود اجتهاد به عنوان وظیفه یک شخص برای شناخت احکام و کشف احکام مقدم است یا نه؟ اگر دوران امر بین خود اجتهاد و تقلید باشد و ترتیب این دو تا را بخواهیم بحث کنیم صورت چهارم و سوم خارج می‌شود. و حتی صورت دوم طبق مبنای مشهور و تنها فردی که باقی می‌ماند صورت اول است.

اما اگر ما بحث را ببریم در جایی که شخص مجتهد شده جای این سؤال هست که این شخص که مجتهد هم هست و احکام را استنباط کرده و می‌خواهد عمل کند آیا عمل بر اساس اجتهاد مقدم است بر عمل بر اساس تقلید می‌تواند تقلید هم بکند؟ که این بحث دیگری است. بعید است این جهت مورد نظر و بحث باشد.

خلاصه و نتیجه بحث: اجمالاً در ترتیب بین اجتهاد و تقلید در آن نقطه اصلی بحث اجتهاد نسبت به تقلید تقدم ندارد و بالعکس و ترتیبی بین این دو نیست.

تذکر اخلاقی:

امیر المؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید: «ثلاثه هنّ کمال الدین» سه چیز کمال دین است و با سه چیز کمال دین حاصل می‌شود، «الإخلاص و الیقین و التقنع» اخلاص در عمل یعنی عملی را که انسان می‌خواهد انجام دهد خالص باشد، پاک باشد برای خدا باشد و طبیعتاً هرچه درجه خلوص بیشتر باشد درجه کمال بیشتر است. کمال دین معنایش این است که اخلاص و یقین و قناعت در حد اعلی و هرچه میزان اخلاص کمتر درجه کمال هم در رتبه پایین تری قرار می‌گیرد. پس اخلاص در عمل یکی از علامات کمال دین است. یقین و اعتقاد یقینی و ایمان و باور قلبی که این به اعتقاد بر می‌گردد هم

از علامات کمال دین است اینکه خدا و معاد را باور داشته باشد و به اندیشه و اعتقاد مربوط است. و سومین علامت هم قناعت است. یک برنامه خیلی روشن و مهم در زندگی دنیا قناعت است، قناعت یعنی اینکه انسان طمع نورزد و به آنچه دارد و از آن بهره می گیرد قانع و شکر گذار باشد، حرص دنیا نزند.

ببینید این سه تا رکن هستند یکی در این دنیا زندگی خاصی را ترتیب می دهد و منشأ حل بسیاری از مشکلات است اگر انسان قناعت کند از نظر روحی و زندگی و همه چیز راحت است و اینکه هر روز به دنبال تحصیل یک سری از امور باشد. وابستگی ها برای انسان مضر است و قناعت به این معنا نیست که آدم هیچ کاری و تلاشی نکند نه این کسالت و تنبلی است. قناعت یعنی طمع نکند و تلاشش را بکند و آنچه برای او مقرر است به آن قانع باشد اما حرص نورزد. این سه کمال دین است. ما به درجات عالی اخلاص و یقین و قناعت که نمی توانیم برسیم و باید تلاش بکنیم ولی این باید در این دنیا تقویت شود و به این سمت حرکت کنیم که اعمال ما مخلصانه تر از گذشته باشد و یقین بیشتری از گذشته داشته باشیم و قناعت ما روز به روز بیشتر باشد و باید از پله های قناعت و یقین و اخلاص بالا برویم. این نشانگر ایمان و کمال است که ان شاء الله عاقبت به خیر شویم و با کمال دین از این دنیا برویم و لازمه این مطلب این است که در این سه رکن اصلی هر روز فکر کنیم و مراحل بالاتری را طی بکنیم. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

8 آبان 89

موضوع جزئی: تذیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 22 ذی القعدة 1431

جلسه: 23

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه مباحث گذشته:

در مسئله اول تحریر تقریباً آنچه که لازم بود طرح شود ما اشاره کردیم چند مطلبی که تا اینجا مطرح شد این بود که اولاً احتیاط یا تقلید یا اجتهاد واجب است و در مورد وجوب سه احتمال داده شد که دو احتمال را نپذیرفتیم، یعنی وجوب شرعی و وجوب فطری را انکار کردیم. معنای وجوب منحصر شد در وجوب عقلی در مورد ملاک وجوب عقلی هم سه احتمال داده شد که یک احتمال را پذیرفتیم و بیان کردیم که عقل ما حکم به وجوب ابدال ثلاثه می کند به ملاک لزوم دفع ضرر محتمل اخروی یعنی عقاب، این موضوع اولی بود که به تفصیل در ذیل مسئله اول اشاره شد.

همچنین بیان شد که این وجوب عقلی تخییری است به این معنا که آنچه که لازم است یکی از این طرق سه گانه است یعنی احتیاط یا تقلید یا اجتهاد.

بحث بعدی که به دنبال این بحث مطرح شد بحث ترتیب بین ابدال ثلاثه بود و بیان شد که بین ابدال ثلاثه یعنی اجتهاد و تقلید و احتیاط هیچ ترتیبی وجود ندارد، وجوب این امور ثلاثه در عرض هم است نه احتیاط مقدم است بر اجتهاد و تقلید و به عکس اجتهاد و تقلید مقدم است بر احتیاط، بین خود اجتهاد و تقلید هم هیچ ترتیبی وجود ندارد که این بحث تفصیلاً مورد بررسی قرار گرفت.

اینها مباحثی بود که به آن در مسئله اولی اشاره شد و نیز مسائل جزئی دیگری که ضمن این بحث به آنها اشاره شده، لکن یک تزییلی را در مسئله اولی لازم است داشته باشیم یعنی در ذیل مسئله اولی راجع به احکام اجتهاد بحثی داشته باشیم. راجع به اجتهاد در بحث های مقدماتی پنج مطلب را گفتیم:

مقدمه اول: بحث اینکه اجتهاد و تقلید یک بحث اصولی است یا فقهی.

مقدمه دوم: راجع به حقیقت اجتهاد بود و در معنای لغوی و اصطلاحی اجتهاد بحث داشتیم و معنای اجتهاد را از دیدگاه بزرگان مورد مناقشه قرار دادیم و یک تعریفی را برای اجتهاد ارائه دادیم.

مقدمه سوم: بحث مشروعیت اجتهاد بود.

ص: 100

مقدمه چهارم: راجع به اقسام اجتهاد بود و تقسیماتی که برای اجتهاد ذکر شده را بررسی کردیم مخصوصاً تقسیم اجتهاد به اطلاق و تجزی و در آن مقام بحث داشتیم که آیا امکان اجتهاد مطلق وجود دارد یا خیر؟ امکان تجزی در اجتهاد مورد بررسی قرار دادیم و آنچه که لازم بود از اقوال و انظار و مناقشه در انظار مطرح شد.

مقدمه پنجم: بحث مبادی اجتهاد بود.

تذییل: احکام اجتهاد

این پنج بحث را به عنوان مقدمه ذکر کردیم ولی یک بحث دیگری در باب اجتهاد لازم است اشاره شود و آن احکام اجتهاد است. چرا خصوص احکام اجتهاد را در اینجا ذکر می کنیم؟

برای اینکه راجع به احتیاط و تقلید و احکام اینها تفصیلاً در مسائل آتیه بحث می شود اما درباره اجتهاد و احکام آن بحث چندانی صورت نمی گیرد و امر دایر بود که این مباحث را در مقدمات بگوییم یا در اینجا ذکر کنیم ولی ما تعمداً در اینجا بحث می کنیم و به عنوان تذییل در ذیل مسئله اولی ذکر می کنیم برای اینکه منطقی‌تر از بحث وجوب عقلی و لزوم عقلی اجتهاد و تقلید و احتیاط است. یعنی ما در مسئله اول تاره بحث از اجتهاد داشتیم به عنوان عدل احتیاط و تقلید که اجتهاد به عنوان یک بدل در کنار احتیاط و تقلید چه حکمی دارد، یعنی سه راه وجود دارد که بوسیله این سه راه انسان تحصیل مؤمن از عقاب می کند یعنی از هر یک از این سه راه برود برای انسان یک اطمینانی نسبت به ایمن شدن از عقاب حاصل می شود و عقل حکم به لزوم تحصیل مؤمن می کند و چون راه های حصول مؤمن بودن از عقاب یکی از این سه راه است. لذا بحث از اجتهاد و تقلید و احتیاط مطرح شد.

عرض کردیم که از دید عقل این ابدال ثلاثه واجب هستند و یک وجوب عقلی برای اجتهاد ثابت شد منتها اجتهاد به عنوان عدل احتیاط و تقلید، اما اجتهاد خودش یک احکامی دارد. در این تذییل راجع به خود اجتهاد و احکام مجتهد بحث می کنیم چون در آینده ضمن مسائل موجود در تحریر این بحث مطرح نخواهد شد.

پس دو جهت را بیان کردیم یکی اینکه چرا به احکام مجتهد و احکام مربوط به اجتهاد می پردازیم؟ برای اینکه در مسائل آینده تحریر اشاره ای به آنها نشده است. و ثانیاً چرا اینجا باید بحث از اجتهاد و احکام آن بکنیم و چرا قبلاً این بحث را مطرح نکردیم عرض شد به خاطر اینکه این بحث به یک معنا باید منطقی‌تر بعد از بحث از وجوب عقلی اجتهاد مورد رسیدگی قرار می گرفت.

با این توضیحی که بیان شد می گوئیم در مورد احکام مربوط به اجتهاد در چند مقام بحث داریم:



مقام اول: در باره حکم اجتهاد فی نفسه در این بحث هم از دو جهت بحث می کنیم:

اول: آیا اجتهاد بالنسبه به عمل خود مجتهد چه حکمی دارد.

دوم: اجتهاد از حیث رجوع دیگران به او چه حکمی دارد.

ص: 101

مقام دوم: بحث حکم تقلید مجتهد از مجتهد دیگر که در این مسئله هم طبق مبنای مشهور و هم طبق مبنای مختار بحث خواهیم کرد. هم نسبت به مسائلی که مجتهد آن را استنباط کرده و هم نسبت به مسائلی که مجتهد آن را استنباط نکرده است.

مقام سوم: حکم رجوع به مجتهد است.

مقام چهارم: حکم قضاء و تصرفات مجتهد است که البته در این مقام خیلی بحث خاصی نداریم چرا که این بحث مربوط به کتاب القضاء است عمدتاً مرتبط با بحث هایی که در اثبات ولایت برای مجتهد و محدوده تصرفات برای مجتهد می شود لذا در این مقام در حد اشاره بحث خواهیم کرد.

این چهار مقامی است که در مورد اجتهاد بحث داریم.

مقام اول: حکم اجتهاد فی النفسه

همان طوری که بیان شد اصلاً این اجتهاد مورد بحث در اینجا با قطع نظر از اینکه عدل احتیاط و تقلید است، می باشد. می خواهیم بینیم اجتهاد فی نفسه چه حکمی دارد و معنای این مطلب چیست؟ اجتهاد عدیل احتیاط و تقلید از محل بحث ما خارج است چون اجتهادی که عدیل احتیاط و تقلید است تکلیفش معلوم است یعنی واجب عقلی است و امکان و جوب شرعی در موردش وجود ندارد نه جوب نفسی و نه غیری و نه طریقی الا- در یک صورت که بحث از آن گذشت. در موارد علم اجمالی به یک نحو و در موارد غیر علم اجمالی هم به یک نحو دیگر لذا بحث ما در اجتهادی است که عدیل احتیاط و تقلید نیست. منظور از اینکه اجتهاد فی نفسه چه حکمی دارد یعنی اینکه آیا لازم است کسی به دنبال این باشد که مجتهد شود و کسی وظیفه وی کسب آمادگی برای استنباط احکام شرعی باشد یا نه چنین چیزی لازم نیست.

عرض شد در این فرض در دو جهت بحث می شود:

جهت اول: نسبت به عمل خود مجتهد بحث می شود یعنی می خواهیم بینیم آیا برای انسان واجب است تحصیل اجتهاد بکند تا اعمال او بر اساس مستندات و ادله و استنباط خود او باشد آیا بر همه مردم واجب و لازم است هر کسی خودش احکام خود را استنباط کند. پس بالنسبه الی عمل نفسه اجتهاد را بررسی می کنیم.

جهت دوم: نسبت به رجوع دیگران به این شخص بحث می شود یعنی بگوییم بر انسان لازم است تحصیل اجتهاد بکند تا دیگران به او رجوع بکنند و احکام شرعی خود را از او تقلید بکنند در اینجا به عنوان محل مراجعه دیگران اجتهاد را بررسی می کنیم.

جهت اول: به لحاظ عمل خود مجتهد

اما در جهت اولی یعنی بالنسبه الی عمل المجتهد نفسه و نسبت به عمل خودش در اینجا به مقتضای حکم عقل و هم به مقتضای حکم شرع رسیدگی بکنیم و بینیم از نظر عقل آیا لازم است برای عمل خودش اجتهاد کند؟ و بعد بینیم نظر شرع چیست؟

از نظر عقل: تحصیل اجتهاد بالنسبه الی عمل نفسه از نظر عقل لازم نیست چرا که از نظر عقل مؤمن بودن از عقاب لازم است نه اجتهاد به عینه.

قبلاً اشاره کردیم که با علم اجمالی به ثبوت احکام برای مکلفین این تکالیف در حق مکلفین منجز می شود و عقل ما را ملزم می کند به اینکه به نوعی باید عهده و ذمه خود را از این تکالیف مبرا کنی و باید کاری کنی که اطمینان به دفع عقاب پیدا کنی و تحصیل مؤمن از عقاب بکنی. عقل این را می گوید که تو در معرض عقاب هستی و باید تکالیف را درست عمل کنی به این منظور باید کشف تکالیف کنی تا بتوانی امثال کنی. عقل لزوم تحصیل مؤمن از عقاب را می خواهد از هر راهی که باشد برای عقل فرقی نمی کند. اگر طرق مؤمن از عقاب متعدد بود اینجا دیگر هیچ کدام از این طرق تعیین پیدا نمی کند پس اگر اجتهاد به عنوان یک راه از راه های حصول اطمینان به عدم عقاب در نظر گرفته شود از دید عقل اجتهاد لازم نیست.

بله اگر یک راه باز باشد طبیعتاً راه مفتوح تعیین پیدا می کند، اگر از عقل سؤال شود که اجتهاد برای عمل خود انسان لازم است؟ عقل در جواب می گوید که این اجتهاد برای عمل خودت و بالنسبه الی عمل نفسک اگر در کنارش راه های دیگر باشد اجتهاد برای شما لازم نیست و اما اگر راه دیگری غیر از اجتهاد برای حصول مؤمن از عقاب در اختیار تو نیست در اینجا اجتهاد تعیین پیدا می کند چون فقط به این طریق است که مؤمن از عقاب حاصل می شود. و لذا اینجا تحصیل اجتهاد لازم است و عقل حکم به لزوم آن می کند. فی نفسه یعنی اجتهاد با قطع نظر از عدیل بودن برای آن دو می خواهیم ببینیم حکم آن چیست.

سؤال: تعیناً یا تخیراً است اجتهاد؟

استاد: شاید نظرتان این است که وقتی می خواهیم حکم اجتهاد را فی نفسه ببینیم نباید از حکم عقل بحث کنیم بالاخره مقتضای حکم عقل را که بحث می کنیم، سر از یک نحوه لزوم عقلی در می آورد یا تعیناً یا تخیراً، اگر راه های دیگری وجود دارد که عقل حکم به لزوم به نحو تخیری می کند، ولی اگر انحصار داشته باشد حکم به لزوم اجتهاد به نحو تعینی می کند. ولی ما تأکید می کنیم که اجتهاد فی نفسه محل بحث است و به عنوان بدل و عدل احتیاط و تقلید نیست و می خواهیم ببینیم که خود اجتهاد از دید عقل لازم است یا نه؟

وقتی می خواهیم این را بحث کنیم ناچاریم ببینیم که این طریق منحصر هست یا نیست، لذا می شود از این حیث از آن بحث کرد که به عنوان عدل احتیاط و تقلید نگاه نشود. این لزوم عقلی با این بیان که ما عرض کردیم یک لزوم نفسی نیست بلکه لزوم طریقی است یعنی اگر اجتهاد از دید عقل لازم است به خاطر حصول مؤمن از عقاب بواسطه مخالفت با تکالیف معلوم به اجمال است لذا این لزوم عقلی یک لزوم عقلی طریقی است و لزوم عقلی نفسی نیست.

اما از نظر شرع: مقتضای حکم شرع چیست؟ آیا شرعاً اجتهاد بر ما واجب است؟ آیا دلیلی داریم که بر ما اجتهاد را واجب کند به عنوان اینکه عمل ما مستند به استنباطات خودمان باشد؟ اگر این را قائل شویم بر همه واجب است که استنباط کنند برای اعمال خودشان نه برای اینکه مجتهد شوند برای رجوع دیگران و مرجع تقلید شوند. آیا در شرع دلیلی داریم بر

این مسئله؟ آیا این دلیلی که در شرع داریم به خود همین عناوین متعلق شده مثلاً روایتی بگوید «یجب علیکم الاجتهاد» یا نه امکان دارد این اجتهاد مصداق یک عنوان دیگری باشد که دلیل آن عنوان را بیان کرده است، هر دو اینها محتمل است ما وقتی دنبال دلیل شرعی می گردیم برای اجتهاد لازم نیست دلیل شرعی متکفل عنوان اجتهاد باشد و آن را صراحتاً بیان کرده باشد، بلکه این دلیل می تواند یک عنوان دیگری را مانند وجوب تعلم و تفقه واجب کرده باشد و اجتهاد یک مصداق از آن قرار بگیرد.

بحث جلسه آینده: که باید بررسی کنیم که چنین دلیلی برای اجتهاد وجود دارد یا نه و ادله را بررسی کنیم. والحمد لله رب العالمین.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

9 آبان 89

موضوع جزئی: تذیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 23 ذی القعدة 1431

جلسه:

24

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه مباحث گذشته:

بحث از حکم اجتهاد فی نفسه وقتی مطرح می شود این تا حدی در کلمات هم به روشنی تفکیک نشده است، یک مرحله بحث کردیم که «يجب الإجتهد أو التقليد أو الإحتياط» این وجوب نمی تواند شرعی باشد و امکان وجوب شرعی آن را نفی کردیم و قائل شدیم یک وجوب عقلی است یعنی اجتهادی که عدیل احتیاط و تقلید قرار می گیرد لزوم عقلی دارد حتی کسانی که قائل به امکان وجوب شرعی شدند فقط امکانش را پذیرفته اند و گر نه همان ها هم قائل به وجوب عقلی هستند. ما اجتهاد را به عنوان عدیل احتیاط و تقلید گفتیم وجوب عقلی دارد و وجوب شرعی ندارد، در اینجا بحث این است که وجوب اجتهاد فی نفسه بررسی شود و توضیح این گذشت که منظور از وجوب اجتهاد فی نفسه یعنی با قطع نظر از اینکه این اجتهاد عدل احتیاط و تقلید باشد با قطع نظر از این جهت اجتهاد را فی نفسه بررسی کرده و ببینیم چه حکمی دارد.

اجتهاد فی نفسه مقام اول بود و بیان شد که در دو جهت بحث می کنیم، جهت اول: اجتهاد بالنسبه الی عمل نفسه است یعنی آیا لازم است کسی برای شناخت اعمال و وظیفه خودش استنباط احکام شرعیه بکند و اجتهاد بالنسبه به اعمال خودش چه حکمی دارد؟

جهت دوم: مسئله اجتهاد است به لحاظ رجوع دیگران آیا کسی باید برود استنباط حکم شرعی بکند تا دیگران که می خواهند از یک مجتهدی سؤال پرسند و حکم شرعی خود را بدانند بتوانند به وی مراجعه کنند. پس در مقام اول در دو جهت بحث داریم بحث در جهت اولی بود که آیا استنباط برای عمل خود ما لازم است یعنی آیا لازم است بر ما برای شناخت اعمال و عمل به آنها و اتیان به احکام صحیح شرعی اجتهاد و استنباط کنیم یا نه؟

در اینجا عرض شد که کاری به اینکه اجتهاد عدل احتیاط و تقلید است نداریم، اجتهاد فی نفسه حکمش چیست؟ کما اینکه در مورد احتیاط و تقلید هم این بحث را خواهیم داشت. عرض شد که این مسئله را تاره از دید عقل بررسی می کنیم که عقل به ما می گوید که اجتهاد فی نفسه به عنوان یک طریق حصول مؤمن عقاب موضوعیت ندارد چرا که عقل مؤمن از عقاب می خواهد. اگر طریق منحصر در این صورت باشد عقل حکم به لزوم طی طریق از این راه می کند ولی اگر منحصر نباشد و طرق دیگر هم باشد طبیعتاً عقل لزومی در تعیین این طریق نمی بیند.

ص: 105

مقتضای شرع:

این راجع به مقتضای حکم عقل اما شرعاً آیا اجتهاد فی نفسه و با قطع نظر از اینکه عدل اجتهاد و تقلید است آیا واجب است یا نه؟ اجتهاد برای انسان به لحاظ عمل خودش وجوب شرعی دارد یا ندارد؟

در بین ادله باید جستجو کرد که آیا مستقیماً خود عنوان اجتهاد و استنباط متعلق دلیل واقع شده یا نه یعنی جایی امر شده باشد مثلاً اجتهاد وافی احکام الله و امثال این، یعنی خود اجتهاد و استنباط مستقیماً متعلق دستور واقع شده باشد؟ در بین ادله شاید به عنوان اجتهاد مصطلح نتوان در آیات و روایات دلیلی پیدا کرد، اما عمده ترین مسئله ای که می تواند به عنوان دلیل وجوب شرعی اجتهاد نسبت به عمل خود انسان اقامه شود مسئله وجوب تعلم و تفقه است یعنی اجتهاد یک مصداق روشن برای تعلم است و اگر تعلم واجب باشد چون یکی از مصداقیق تعلم، اجتهاد است آنگاه اجتهاد واجب خواهد شد. حال آیا تعلم و تفقه واجب است یا نه؟ پس اگر اجتهاد بخواهد وجوب شرعی پیدا کند به لحاظ عمل خود انسان مهمترین راه آن اثبات وجوب تعلم است که اگر تعلم واجب شد اجتهاد نیز واجب می شود.

وجوب تعلم:

در مورد وجوب تعلم احکام شرعی اقوال مختلف است که به پنج قول در اینجا اشاره می کنیم:

قول اول: بعضی قائل به وجوب شرعی نفسی می باشند. البته در مورد وجوب شرعی نفسی هم بعضی می گویند واجب نفسی است و بعضی می گویند واجب نفسی تهیی است. طبق این قول استحقاق عقاب بر نفس ترک تعلم است این گروه معتقدند که تارک تعلم مطلقاً مستحق عقاب است چه مصادف با واقع باشد و چه نباشد. اصلاً خود تعلم واجب است و کسی که این واجب را ترک بکند به عنوان ترک تعلم مستحق عقاب است در هر صورت چه موجب مخالفت با واقع باشد و چه موجب مخالفت با واقع نباشد. طبق قول اول نفس ترک تعلم و یادگیری اشکال دارد و استحقاق عقاب بر ترک تعلم است، مثل اینکه کسی نماز را ترک کند اینجا هم استحقاق عقاب بر ترک تعلم است. از جمله کسانی که به این قول ملتزم هستند که محقق اردبیلی هستند (1) و شاگرد ایشان صاحب مدارک (2) هستند. شیخ انصاری هم ادعای اجماع قطعی بر وجوب تعلم کرده اند. (3)

قول دوم: که به مشهور نسبت داده اند این است که تعلم و تفقه واجب طریقی است و لذا استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است. تعلم خودش موضوعیت ندارد اگر تعلم واجب شده برای عدم مخالفت با واقع است اگر تعلم ترک شود احتمال اینکه مخالفت با واقع شود زیاد است و برای اینکه مخالفت با واقع نشود باید تعلم و تفحص شود مثلاً ظهر جمعه نماز

ص: 106

- 
- 1- . مجمع الفائده و البرهان، ج 1، ص 42.
  - 2- . مدارك الأحكام، ص 123، س 31-32.
  - 3- . فرائد الأصول.

خوانندی و بعد معلوم شد نماز جمعه واجب است یعنی این ترک تعلم شما منجر به مخالفت واقع شد در اینجا مستحق عقاب هستی والا نفس ترک تعلم چنانچه سر از مخالفت واقع در نیاورد اشکال ندارد. پس استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است.

در همینجا محقق نائینی یک بیانی دارند که به نوعی تصحیح این قول دوم را خواسته اند بکنند. ایشان هم می گوید که واجب طریقی است ولی عقاب بر مخالفت واقع منافی با وجوب طریقی است، اگر خود ترک تعلم واجب طریقی است نمی توان بخاطر مخالفت واقع عقاب کرد و عقاب بر مخالفت واقع جایز نیست چون این شخص جهل به حکم واقع دارد. از یک طرف می گویند اگر کسی ترک تعلم بکند مستحق عقاب است و از یک طرف می گویند این واجب واجب طریقی است و نفسیت ندارد. به چه مناسبت این فرد را مؤاخذه کنند، آیا بخاطر مخالفت با واقع عقاب شود؟ این شخص جهل داشته چرا مؤاخذه شود.

ایشان می فرماید بهتر است اینگونه بگوییم که عقاب بر ترک فحص و تعلم مؤدی به ترک واقع است یعنی ترک تعلمی که منجر به مخالفت با واقع می شود. (1)

تفاوت بین این دو بیان در قول دوم این است که طبق آن بیان استحقاق عقاب بر مخالفت با واقع است و ترک تعلم موضوعیت ندارد و در بیان دوم استحقاق عقاب بر ترک تعلم مؤدی به ترک واقع است. فرق این دو بیان از نظر عملی چیزی نیست و فقط یک ثمره علمی دارد.

قول سوم: وجوب تعلم وجوب ارشادی است، بعضی از محققین از جمله محقق عراقی قائل به این قول شده اند یعنی می گویند در واقع اگر تعلم واجب شده این ارشاد به حکم عقلا است. (2) امام هم پس از نقل این کلام می فرمایند که این ادعا بعید نیست. (3)

قول چهارم: وجوب تعلم یک وجوب مقدمی است، امام (ره) این احتمال را در انوار الهدایه ذکر کرده اند. عبارت ایشان این است «هذا مضافاً الى أن الأمر إذا تعلق بالعناوين المرآتیه كالتفقه و التعلم يكون ظاهراً في المقدمیه» اگر امر به عناوین مرآتیه متعلق شود مانند تعلم و تفقه این ظهور در مقدمیت دارد منتها «للتحفظ على العناوين المستقلة الذاتیه» اگر امر به عناوین مرآتیه متعلق شد این یک امر مقدمی است برای عناوین مستقل ذاتی «فإذا قيل تفقهوا في الدين أو طلب العلم فريضه يكون ظاهراً في الوجوب المقدمی لحفظ الدين و أحكام الله و العمل بها» می گوید اگر بگویند در دین خدا تفقه کنید یا روایاتی که بعداً بررسی خواهد شد مانند «طلب العلم فريضه» اینها ظهور در وجوب مقدمی دارند یعنی تعلم واجب است اما برای یک چیز دیگر مانند مقدمه واجب یعنی وجوب آن غیری است. (4)

ص: 107

- 1- . فوائد الأصول، ج 4، ص 285.
- 2- . نهاییه الأفكار، ج 3، ص 474.
- 3- . انوار الهدایه، ج 2، ص 421.
- 4- . انوار الهدایه، ج 2، ص 421.



سؤال: این وجوب عینی است یا کفایی؟

استاد: بالا-خره اگر تعلم واجب باشد، اگر وجوب شرعی مولوی تعلم ثابت شود اجتهاد که یکی از مصادیق آن است واجب می شود. آنگاه در مرحله بعد بحث می کنیم که تخییری است یا تعینی، کفایی است یا عینی.

قول پنجم: بر استحباب نفسی تأکیدی یا مؤکد، نظر دارد و می گوید تعلم یک مستحب نفسی مؤکد است. امام(ره) در حاشیه انوار الهدایه می فرماید که به لحاظ دلالت ادله شرعیه اگر در اخبار کثیره که در ابواب مختلف وارد شده تدبر بکنیم معلوم می شود که تحصیل فقاهت و اجتهاد در احکام مستحب نفسی اکید و یا واجب کفائی نفسی است. (1)

سؤال: بالاخره نظر امام چیست؟ شما چند قول از امام نقل کردید.

استاد: در اینجا می فرمایند: «و دعوی اینکه ادله شرعیه ارشاد به حکم عقل باشد غیر بعیده» اشاره به فرمایش محقق عراقی دارد و می گوید این ادعا بعید نیست. بعد با این جمله «هذا مضافاً الی أن الأمر إذا تعلق بالعناوین المرآتیه یکون ظاهراً فی المقدمیه» وجوب مقدمی را بیان می کند. این اقوال با هم قابل جمع است و منافاتی باهم ندارد و بعد در حاشیه فرموده اند که ما می توانیم بگوییم اینها مستحب نفسی مؤکد است در آنجا ایشان می فرماید با قطع نظر از ادله شرعیه است یعنی اینکه اگر دلیل است ارشاد به حکم عقل است یا مقدمیتی دارد یکسری از ادله شرعیه را ندیده بگیریم.

اما وقتی سراغ ادله می آییم روایات متعددی که در فضل تعلم و تفقه وارد شده و اصلاً ثواب و عقاب برایش ذکر شده است وقتی اینها را نگاه می کنیم می بینیم که خودش مستقلاً و رأساً بر آن ثواب و فضل نوشته شده است.

ایشان می گوید: بعد از دیدن این روایات می توان ملتزم به استحباب نفسی شد و حتی بعضی از این ادله مانند آیه نفر بر وجوب نفسی کفائی دلالت می کنند.

نتیجه: پس اگر تعلم و تفقه واجب شد اجتهاد که یکی از مصادیق تعلم و تفقه است نیز واجب می شود.

بحث جلسه آینده: پنج قول را ذکر کردیم که این اقوال و ادله باید در جای خودش در اصول بحث شود در اصول عملیه و شرایط فحص باید بررسی شود. اما اینجا آن مقداری که لازم است بررسی ادله و آیات و روایات است که به بررسی آن خواهیم پرداخت. والحمد لله رب العالمین.

ص: 108

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

10 آبان 89

موضوع جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 24 ذی القعدة 1431

جلسه:

25

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اجتهاد فی نفسه چه حکمی دارد، یعنی با قطع نظر از اینکه عدل احتیاط و تقلید باشد حکم اجتهاد چیست؟ عرض شد که در دو جهت بحث می کنیم یکی حکم اجتهاد به لحاظ عمل نفسه و دیگری در اجتهاد به لحاظ رجوع دیگران بحث می کنیم. بحث در جهت اولی بود که اجتهاد به لحاظ عمل خود شخص چه حکمی دارد یعنی آیا لازم است کسی برای اینکه عمل خودش یک عمل قابل قبولی باشد برود و اجتهاد و استنباط کند و احکام شرعیه مربوط به اعمال خود را استنباط کند، به مقتضای حکم عقل در این رابطه رسیدگی شد.

اما از نظر شرع عرض شد که اقوال و آرا مختلف است که پنج قول اشاره شد و عرض شد که در صدد بررسی یکایک اقوال نیستیم که ادله آنها را مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم. بلکه ادله شرعیه ای که می تواند در این باره مورد رسیدگی قرار بگیرد ذکر می کنیم.

بعضی خواسته اند وجوب اجتهاد را از باب وجوب نفسی تعلم ثابت کنند یعنی اجتهاد را به عنوان یک مصداقی بارز از مصداقیق تعلم قرار دادند.

ادله وجوب تعلم:

در اینجا هم به آیات استناد شده و هم به روایات:

آیه اول: «و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحی إلیک فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» (1) ما قبل از شما نفرستادیم مگر کسانی را که به آنها وحی کردیم، این قسمت آیه در اینکه خطاب به چه کسی است «ما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحی إلیک» بعضی مانند علامه احتمال داده اند که مخاطب به این آیه پیامبر (ص) است البته بعضی ها هم احتمال داده اند که خطاب به مشرکین باشد. این قسمت محل بحث نیست. در ادامه آیه آمده «فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» از کسانی که اهل ذکر هستند سؤال کنید. در مورد اهل ذکر هم احتمالاتی داده شده است: یکی اینکه اهل ذکر کسانی هستند که

ص: 109

1- . نحل/43.

از اخبار گذشته مطلع می باشند، احتمال دیگر اینکه مراد مسیحیان و یهودیان هستند و احتمال دیگر اینکه خود پیامبر (ص) و ائمه (علیهم السلام) هستند. اقرب و اولی خود اهل بیت (علیهم السلام) هستند البته این جهت در بحث ما خیلی تأثیری ندارد اصل مسئله و استدلال به این آیه مربوط به «فاسئلوا» است که امر است و دلالت بر وجوب سؤال می کند و این سؤال کردن برای تعلم است یعنی در واقع امر شده به یادگیری، سؤال و پرسش به عنوان یک راه یادگیری می باشد بنابر این، امر به یادگیری ظهور در وجوب دارد پس وجوب سؤال و وجوب تعلم از این آیه فهمیده می شود.

آیا واقعاً به استناد این آیه تعلم وجوب نفسی مولوی پیدا می کند؟ حق این است که این آیه دال بر وجوب نفسی تعلم نیست بلکه مستفاد از آیه وجوب ارشادی است یعنی ارشاد به آنچه در بین عقلا رایج است که چیزی را که نمی دانند سؤال می کنند یعنی سیره عقلا این است که اگر چیزی را ندانند سؤال می کنند و آیه هم ارشاد به این می کند. قرینه بر اینکه این وجوب و این لزوم ارشادی است یعنی در واقع ارشاد به حکم عقل یا عقلا صورت می گیرد در ذیل آیه است که می گوید «إن کنتم لاتعلمون» اگر نمی دانید سؤال کنید یعنی اگر سؤال نکنید برای شما علم حاصل نمی شود، علم با سؤال پیدا می شود این امری است که با تأمل در آیه معلوم است. آیه نمی خواهد بگوید سؤال کردن فی نفسه ثواب بر آن مترتب است و ترک سؤال مستلزم استحقاق عقوبت است بلکه در مقام بیان این است که چیزی را که نمی دانید سؤال کنید و با سؤال رفع جهل می شود. که عقل و سیره عقلا به این حکم می کند لذا به هیچ وجه نمی شود از این آیه وجوب نفسی مولوی را استفاده کرد.

آیه دوم: «و ما کان المؤمنون لینفروا کافه فلولانفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوها فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» (1) از این آیه خواسته اند وجوب نفسی تقفه و تعلم را استفاده کنند، یعنی یک وجوب مولوی نفسی که خود تعلم و تقفه دارای ثواب است و ترک تعلم و تقفه مستلزم عقاب است.

ببینیم این آیه وجوب نفسی را اثبات می کند. طبق این آیه لازم نیست همه مردم به جهاد بروند بلکه باید یک گروهی هم به محضر پیامبر (ص) به مدینه رفته و به تقفه پردازند تا وقتی به نزد قوم خود برمی گردند آنها را انذار کنند «لعلهم یحذرون» چه بسا و امید این است که آنها متحذر بشوند. بعضی از این آیه استفاده وجوب نفسی تعلم کرده اند. می گوید ببینید چرا عده ای نمی روند تقفه در دین کنند این در واقع دلالت بر لزوم تقفه در دین می کند که بعد وقتی برگشتند قوم خود را انذار کرده تا آنها هم متحذر شوند. آیا این آیه دلالت بر وجوب نفسی تعلم دارد؟

در اینجا به نظر می‌رسد که «لیتفقها فی الدین» دلالت بر وجوب تفقه و تعلم ندارد یعنی این آیه وجوب نفسی مولوی را برای تعلم و تفقه ثابت نمی‌کند. شاهد آن هم دو نکته است:

اول: اینکه لینذروا قومهم» تفقه کنند تا قوم خود را انداز بکنند، اینکه این مطلب را می‌گوید این نشان دهنده این است که تفقه و تعلم به عنوانها لازم نیست یعنی این چنین نیست که بخاطر خود تعلم و تفقه حکم به وجوب شده باشد، این

ص: 110

---

1- . توبه/122.

مطلب نشان دهنده این است که امر ارشادی است که اگر کسی تفقه بکند این برای انذار قوم است و برای اینکه کاری بکند که آنها متحذر بشوند است نه اینکه خود تفقه لازم باشد.

دوم: غایت وجوب تفقه تحذر قوم قرار داده شده، درست است که می گوید «لیتفقها فی الدین لینذروا» اما انذار و غایت آن متحذر شدن قوم است «لعلهم یحذرون».

آیا نفس تحذر مطلوبیت دارد یا نه؟ تحذر فی نفسه و بدون عمل که مطلوبیت ندارد. آنچه که مطلوب است عمل به احکام است، تحذر قوم باید به صورت عمل به احکام نمایان بشود. پس غایت تفقه عمل به احکام است که اگر این غایت باشد دیگر حرف از وجوب تعلم نمی توان گفت.

البته ممکن است که قرینه اول و دوم را بگویید که یک چیز است و هر دو بر یک مطلب دلالت دارد و آن اینکه تفقه موضوعیت ندارد و لزوم نفسی ندارد. بهر حال هر دو می توانند قرینه شوند به اینکه تفقه وجوب نفسی ندارند.

سؤال: در آیه «وکتب علیکم الصیام» هم آخرش «لعلکم یتقون» ذکر شده پس آن هم باید وجوبش نفسی نباشد.

استاد: فرق این است که در آنجا که می گوید کتب علیکم الصیام» دیگر چیزی غایت برای صیام ذکر نشده است یعنی صیام مقدمه ای برای چیز دیگر قرار داده نشده است، یا بطور طبیعی صیام مسیر برای چیز دیگری نیست اما در اینجا کسی که چیزی را یاد می گیرد برای دیگران نقل می کند و انذار قوم یک امر عقلایی است یا اینکه انذار قوم غایت برای تعلم و تفقه است. نتیجه انذار هم تحذر است تفقه طریق برای آنها است. تحذر هم با تقوی فرق دارد، آنجا غایت تفقه در واقع عمل به احکام است ولی اینجا غایت صیام، تقوی است تقوی امری درونی است که در مورد همه واجبات وجود دارد.

پس همین که بگوییم واجب طریقی است یعنی دیگر واجب نفسی نیست و مؤاخذه بر ترک واجب غیر نیست واجب نفسی است که بر ترک آن انسان مؤاخذه و عقوبت می شود.

لذا ما اگر آیات را بررسی کنیم در آیات مطلبی که بتواند اثبات وجوب نفسی تعلم و تفقه کند و به تبع آن اجتهاد به عنوان یکی از مصادیق تعلم واجب شود، نداریم. آنچه که آیات اثبات می کند این است که وجوب تفقه و تعلم به نحو وجوب ارشادی است.

اما روایات:

اخباری که در مورد تعلم و تفقه وارد شده است در ابواب مختلف بسیار زیاد است که به بعضی از اینها اشاره می کنیم.

مرحوم کلینی یک بابی را به نام «باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث علیه» در کتاب فضل العلم ذکر کرده و نه روایت آورده که بعضی از این روایات ظهوری در وجوب نفسی دارند اما بقیه ظهور در وجوب نفسی ندارند.

روایت اول: که طلب العلم را به عنوان فریضه ذکر کرده است از جمله این روایت «عن ابي عبدالله (عليه السلام): طلب العلم فریضه علی کل مسلم الا ان الله يحب بغاه العلم»<sup>(1)</sup> از امام صادق (علیه السلام) وارد شده است که طلب علم بر هر مسلمانی واجب است و بدانید خداوند تبارک و تعالی بغاه العلم را دوست دارد، (بغاه جمع باغ به معنای طلاب العلم مثل هداه که جمع هاد است).

کلمه فریضه ظهور در وجوب دارد، آیا این روایت دلالت بر یک وجوب نفسی مولوی می کند؟

نکته: هنگامی که روایتی را بررسی می کنید ذهن را باید از قرائن خارجی خالی کرده بگویید من باشم و این روایت و هیچ چیز دیگری نباشد، این روایت در مقام بیان چه چیزی است و بعد در مقام جمع، ادله را با هم در نظر بگیرید و نتیجه بگیرید.

به نظر ما اینگونه دلالتی ندارد، این جمله ی «الا ان الله يحب بغاه العلم» قرینه است بر اینکه فریضه که در صدر روایت ذکر شده برای بیان اهمیت طلب است، امام در ذییش می فرماید که خداوند طالبین علم را دوست دارد، در حالی دوست داشتن در کتاب زیاد ذکر شده است مانند «ان الله يحب الصابرين» و امثال این آیه زیاد است. از این می توان فهمید که در واقع می خواهد یک اهمیتی را برای طلب علم ذکر کند و علم یک مطلوبیت نفسی دارد و این غیر از لزوم است و این قرینه است بر اینکه این یک کمال است.

سؤال: در بعضی آیات مانند «ان الله يحب من يقاتل في سبيل الله» معنای وجوب و لزوم و وجوب نفسی دارد و امکان اینکه معنای لزوم از آن فهمیده شود وجود دارد؟ صرفاً از تعبیر «يحب» نمی توان استفاده مطلوبیت و کمال کرد.

استاد: بله نمی خواهیم بگوییم يحب همه جا به این معنی استعمال شده ولی ظهور کلمه يحب چنانچه قرینه خاصی بر لزوم نباشد در مطلوبیت و رحجان است و این منافاتی ندارد که در بعضی موارد از آن اراده لزوم شود. بعد هم اصلاً فرض می کنیم این روایت ظهوری در مطلوبیت ندارد بلکه ظهور در لزوم و وجوب دارد چون یک روایت دیگری است که خالی از این ذیل است و در آنجا نمی توان این توجیه را کرد.

روایت دوم: روایت دوم را ببینید: «عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: طلب العلم فریضه»<sup>(2)</sup> این روایت ذیلی ندارد و ظهور در وجوب دارد و مانند چند روایت دیگر هم هست که فریضه بکار برده و فریضه ظهور در وجوب دارد، بالاخره اگر آن روایت را هم ما با مسئله «يحب» توجیه بکنیم سایر روایات را چگونه توجیه کنیم؟

بالاخره چند روایت داریم که «طلب العلم فریضه» دارند و این ظهور در وجوب دارد اینها را چه باید کرد آیا اینها ظهور در وجوب نفسی دارند؟ این را یک تأملی بفرمائید. بقیه روایات را هم إن شاء الله بررسی کنیم. والحمد لله رب العالمین.

ص: 112

1- . اصول کافی، ج 1، کتاب فضل العلم، باب اول، حدیث 1.

2- . اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب اول، حدیث 2.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

11 آبان 89

موضوع جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 25 ذی القعدة 1431

جلسه:

26

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در روایاتی بود که برای وجوب تعلم و تفقه به آنها استناد و استشهاد شده بود. دو روایت را بررسی کردیم در روایت اول که سخن از فریضه بودن طلب علم بود عرض کردیم ذیل روایت «الا ان الله يحب بغاه العلم» اشعار به این دارد که این یک کمال و یک امر مهم است که اهتمام به او موجب حب خداوند به طلاب علم می شود. یعنی ذیل این روایت نمی گوئیم تعلیل است، قطعاً تعلیل نیست ولی مشعر به این معنی است که مسئله طلب علم، مسئله ای است که به خاطر محبوب بودن در نزد خدا طالب مورد محبت خداوند متعال قرار می گیرد. اما در روایت دوم این ذیل نیست لذا دلالت بر وجوب نفسی می کند. حال اگر روایت اول را هم کسی دال بر طلب و وجوب نفسی تعلم بداند نتیجه این است که:

حداقل چند روایت در این باب از آنها استفاده می شود که تعلم واجب است. مرحوم امام(ره) در این مقام یک مطلبی دارند در مورد این تعبیر طلب العلم فریضه و امثال آن مانند تفقه فی دین الله که در بعضی از روایات آمده است.

کلام امام(ره):

ایشان می فرماید اگر امر متعلق به عناوین مرآتیه شود مثل تعلم و تفقه این ظاهر در مقدمیت است یعنی اینها مقدمیت دارند نسبت به عناوین مستقله ی ذاتیه و از مواردی که مقدمیت دارند تعبیر به عناوین مرآتیه می کنند، تفقه و تعلم را از عناوین مرآتیه می داند برای حفظ دین و احکام الهی و عمل به احکام الهی، و این موارد یک عنوان ذاتی است. تعلم یک عنوان مرآتیه است و مرآه و مقدمه احکام الهی و

عمل به احکام الهی است و در مواردی مانند این روایت که «طلب العلم فریضه» یا «تفقهوا فی دین الله» می فرماید اینها وجوب مقدمی دارد و قبلاً هم به این فرمایش در ذکر اقوال اشاره کرده بودیم.

معنای اینکه وجوب مقدمی دارند حداقل این است که وجوب نفسی مولوی ندارند. بالاخره امام نظرشان این است که این روایت ظهور در وجوب نفسی مولوی ندارد. فویش این است که یک نحوه وجوب مقدمی از آن فهمیده می شود و استدلال ایشان هم این است که اینها از عناوین مرآتی هستند و اگر امر به عناوین مرآتی متعلق شود این ظهور در مقدمیت دارد. (1)

ص: 113

1- . انوار الهدایه، ج 2، ص 421.

اشکال به امام(ره):

اما به نظر می رسد که ما باشیم و این کلام امام این فرمایش محل اشکال است برای اینکه ایشان می فرمایند که اگر امر متعلق به عناوین مرآتی شود ظهور در مقدمیت دارد، اصل این سخن مورد قبول است یعنی می توانیم این مطلب را به عنوان یک کبرای کلی بپذیریم اما بحث در صغری است، از کجا معلوم این عناوین، عناوین مرآتیه باشند و مرآتی بودن این عناوین اول الکلام است.

قائلین به وجوب نفسی معتقدند خود تعلم و تفقه وجوب نفسی دارد و از عناوین ذاتی است یعنی معتقدند تعلم و تفقه عنوان مرآتی نیست، منکرین وجوب تعلم و تفقه می گویند که نه این عنوان مرآتی می باشد و مقدمه برای احکام است. پس اصل مسئله بحث صغروی است که آیا تعلم و تفقه عنوان مرآتی هستند یا نیستند؟ کسانی که قائل به وجوب نفسی تعلم و تفقه هستند می گویند اینها مرآتی نیستند بلکه عنوان ذاتی هستند و خودشان مطلوبیت و لزوم دارند.

لذا اگر ما از ادله جداگانه این را استفاده کنیم مطلب دیگری است ولی ادله همین ها است و نمی توانیم از ادله ای مثل «طلب العلم فریضه» و «تفقهوا فی دین الله» که درباره خود موضوع تعلم و تفقه بحث می کند، از خود اینها استفاده کنیم اینها عنوان مرآتی هستند. داریم اینها را بحث می کنیم که ببینیم این ادله مرآتیت را برای تعلم و تفقه ثابت می کنند یا ذاتیت را؟ لذا به نظر می رسد این فرمایش امام دارای اشکال است و گرنه کبری سخن ایشان درست است. لذا به نظر می رسد که نشود در خصوص روایاتی که متضمن بیان حکم طلب علم و تفقه و امثال اینها است این استفاده را کرد.

پس ببینید با اینکه امام(ره) در مورد این دو تا روایت یعنی آنهایی که تعبیر «طلب العلم فریضه» دارند استظهار می کند وجوب مقدمی را، و می خواهد بگوید که اینها وجوب نفسی ندارد اما واقع اش این است که فرمایش ایشان که بیان کردیم قابل قبول نیست. ظاهر «طلب العلم فریضه» که ذیل را هم ندارد، یک وجوب نفسی است. یعنی خود عنوان تعلم و خود عنوان طلب العلم به حسب این روایت واجب است. ولو اینکه آن روایت اول را آنگونه معنی کردیم این روایت یک ظهور مشخصی دارد در وجوب نفسی.

اما روایت سوم: «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن بعض الأصحاب قال: سئل ابو الحسن (علیه السلام) هل یسع الناس ترک المسئله عمّا یحتاجون الیه، فقال (علیه السلام): لا» (1) از امام رضا(علیه السلام) سؤال شده که آیا مردم می توانند نسبت به آنچه احتیاج دارند ترک سؤال بکنند؟ آیا مردم این اجازه را دارند و در سعه هستند نسبت به آنچه که به آن احتیاج دارند سؤال نکنند



و رها کنند ترک مسئله را؟ امام (علیه السلام) می فرماید: «لا» آیا این روایت راجع به سؤال یک وجوب نفسی از آن استفاده می شود؟

ص: 114

---

1- . اصول کافی، ج 1، کتاب فضل العلم، باب وجوب طلب العلم، ص 34، حدیث 3.

بررسی روایت: به نظر ما در این روایت این قید «عما یحتاجون الیه» قرینه روشنی است بر اینکه ترک سؤال کردن نسبت به چیزی که احتیاج دارند محل اشکال است و از آن نهی شده و این ناظر به عمل است، یعنی از ترک مسئله فی نفسه منع و نهی نشده است. «ترک المسئله عما یحتاجون الیه الناس» این چیست؟ آن چیزی که مردم به آن احتیاج دارند قطعاً مربوط به عمل است. اگر عمل در کار نباشد احتیاج معنی ندارد، این نیاز برای اعمال و کارهای مردم است در این فرض روشن است در مواردی که مردم به آن محتاج هستند برای عمل شان به آن نیاز دارند که بدانند که چگونه باید عمل کنند اگر ترک سؤال بکنند نتیجه این خواهد شد که آن عملی که مطلوب شارع است ترک می شود و اینها به وظیفه خود عمل نمی کنند و مستحق عقاب می شوند.

پس با عنایت به این قرینه نمی توان گفت که این روایت دلالت بر وجوب نفسی سؤال دارد. بله ترک مسئلت و ترک تعلم اشکال دارد، اما چرا اشکال دارد؟ در چه موردی اشکال دارد؟ اگر می گفت ترک مسئلت و رها کردن تعلم و یادگیری محل اشکال است، می توانستیم حکم به وجوب نفسی آن بکنیم اما می گوید «ترک المسئله عما یحتاجون الیه» معلوم است که این احتیاج در مقام عمل است، پس وجوب نفسی از آن استفاده نمی شود. یا حداقل اگر مربوط به مقام عمل نباشد «ترک المسئله عما یحتاجون الیه الناس» یعنی اینکه چیزی را که نمی دانند باید پرسند تا جهل شان برطرف شود. بالاخره وجوب نفسی از آن فهمیده نمی شود و به نظر ما این روایت یک دلالت روشنی دارد بر اینکه وجوب تعلم و وجوب نفسی نیست. ببینید عما یحتاجون الیه» اگر برای رفع جهل باشد این وجوب ارشادی می شود مانند «إن کنتم لاتعلمون» که در آنجا عقل خودش این را می فهمد. جایی که چیزی را که نمی دانیم عقل حکم می کند که رفع جهل به سؤال و تعلم است، و اگر دلیلی هم می آید ارشاد به حکم عقل است.

پس در این عبارت «ترک المسئله عما یحتاجون الیه» اگر «ما یحتاجون» را بالنسبه الی العمل در نظر بگیریم این وجوب نفسی نیست و می شود مقدمه عمل، اگر هم به این معنی بدانیم که یعنی چیزهایی را که نمی دانید حق ندارید ترک سؤال از آن بکنید، برای رفع جهل باید سؤال در مورد آن بکنید باز هم وجوبش ارشادی می شود و ارشاد به حکم عقل است. گرچه ظهور در احتمال اول دارد ولی اگر این احتمال هم باشد وجوب نفسی از آن استفاده نمی شود.

روایت چهارم: «سمعتُ أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: أيها الناس إعلموا، إنَّ كمال الدين طلب العلم» کمال دین طلب علم است، کمال دین را نمی گوید عبادت است و کمال دین را علم معرفی می کند. هیچ چیز بالاتر از علم نیست و علم به معنای عام یعنی آگاهی که در دین چیزی به اندازه این دارای ارزش نیست.

«و العمل به... الا و إن العلم أوجب علیکم من طلب

المال» طلب علم برای شما واجب تر است تا طلب مال «...وقد امرتم بطلبه من أهله فاطلبوه»<sup>(1)</sup> شما امر شدید به طلب علم و امر شدید به اینکه علم را از اهلش طلب بکنید، پس آن را طلب کنید.

بررسی روایت: باید ببینیم وجوب نفسی تعلم از این روایت استفاده می شود؟ اولاً: در قسمت اول روایت گفته است کمال دین طلب علم است، پس از تعبیر به کمال استفاده وجوب و لزوم نمی شود. تعبیر به لزوم که اینجا دارد «أوجب علیکم من طلب المال» طلب علم لازم تر است از طلب مال و اوجب از طلب مال است. از این هم وجوب نفسی استفاده نمی شود، برای اینکه خود طلب مال وجوب نفسی ندارد تا این از آن واجب تر باشد. این در واقع می خواهد اهم بودن طلب علم را از طلب مال بیان کند و اساساً اینکه خود طلب مال یک چیزی است که جزء چیزهای مهم برای ادامه حیات است و به آن نیاز است و عقل و عقلا این را می گوید و اگر شارع هم بگوید که علم از آن مهمتر است یعنی همان طوری که شما نیاز داری برای ادامه حیات به طلب مال به تحصیل علم هم نیاز داری. از این هم وجوب نفسی استفاده نمی شود.

سؤال: ما انواع کسب داریم، کسب حلال و حرام و کسب واجب این کسب واجب چیست؟ که این را شیخ در مکاسب محرمه بیان می کنند.

استاد: در همان جا به شیخ اشکال می کنند که کسب واجب نداریم. آنچه مثلاً واجب است پرداخت نفقه است ولی این منحصر در کسب نیست. طلب مال اعم از کسب است، حال اینجا سخن از طلب مال است. خود طلب مال هم واجب نیست و چنانچه واجب هم باشد این وجوب و لزوم از باب حکم عقل یا عقلا است. اگر طلب مال واجب بود پس باید ترک آن حرام باشد در حالی که حرام نیست. مثلاً کسی برود و گدایی بکند و زندگی کند درست است کار شریفی نیست و با کرامت انسان سازگار نیست ولی کار حرامی نیست. لذا وجوب را نمی شود از آن استفاده کرد.

ممکن است کسی بگوید: در ذیل روایت هم که آمده است «قد امرتم بطلبه» شما امر شدید به طلب علم، این امر ظهور در وجوب دارد آیا از این می شود وجوب نفسی را ثابت کرد؟

خیر اینچنین نیست چون: در اینجا این قید «من اهله» که بدنبالش آمده در واقع می خواهد این را بگوید که اگر می خواهید طلب علم بکنید باید از اهلش طلب کنید. ما حتی اگر از این «امرتم» وجوب را استفاده کنیم این در واقع می خواهد بگوید «طلب العلم از اهل واجب است، نه اینکه مطلق طلب العلم واجب باشد. اگر خواستید طلب العلم کنید باید از اهل علم طلب کنید.

لذا آن «فاطلبوه» هم که آمده اشاره به «امرتم» قبلش است، یعنی فاطلبوا العلم من اهله» اینجا روی سخن و تأکید سخن بروی «طلب العلم من اهله» است. اگر این باشد وجوب ارشادی را می رساند و ارشاد به حکم عقل است. پس این روایت به هیچ وجه دلالت بر وجوب نفسی ندارد.

ص: 116

روایت پنجم: روایت دیگری وارد شده که البته در سند این روایت علی بن حمزه ذکر شده که اگر علی بن ابی حمزه بطائنی باشد محل بحث است. در این روایت این طور آمده «قال سمعتُ ابا عبدالله(عليه السلام) يقول: تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه في الدين فهو أعرابي» در دین خدا تفقه کنید کسی که در دین تفقه نکند اعرابی است و بعد در ذیل روایت دارد که «إن الله يقول في كتابه "ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون"»<sup>(1)</sup>

بررسی روایت: در این روایت می فرماید «تفقهوا في الدين» در دین تفقه کنید که از این جمله به تنهایی اینگونه استفاده می شود که این امر ظهور در وجوب نفسی دارد پس این واجب است. ولی به نظر ما این وجوب نفسی مولوی ندارد. برای اینکه در ادامه این جمله آمده «من لم يتفقه في الدين فهو أعرابي» اگر کسی از شما در دین تفقه نکند اعرابی است، آیا اگر شارع هم این بیان را نداشت عقل ما این را درک نمی کرد؟ اعرابی یعنی بادیه نشین و کنایه است از کسی که از احکام و امور اطلاع ندارد، طبیعی است که کسی که در دین خدا تفقه و تعلم نکند مانند اعرابی است و حکم اعرابی را دارد از حیث جهلش. نتیجه قهری عدم تفقه جاهل بودن و اعرابی بودن است و دارد می گوید که ترغیب به تفقه برای این است که اعرابی و جاهل نباشید و این مانند «إن كنتم لاتعلمون» در ذیل آیه است، چطور آن را قرینه بر این گرفتیم که «فستلوا» امر ارشادی است، در اینجا هم می گوئیم که امر به تفقه کرده اما این امر ارشادی است. این یک قرینه روشنی بر ارشادی بودن امر به تفقه است.

نتیجه: پس تا اینجا از این پنج روایت یک روایت وجوب نفسی را می رساند و بقیه وجوب یا مقدماتی و یا ارشادی را می رساند.

بحث جلسه آینده: دو روایت دیگر باقی مانده که بعد از بررسی این دو روایت از مجموع این ادله باید ببینیم که وجوب نفسی تعلم ثابت می شود یا خیر؟ والحمد لله رب العالمین.

ص: 117

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ:

12 آبان 89

موضوع جزئی: تذیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 26 ذی القعدة 1431

جلسه:

27

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در روایات مربوط به تعلم بود که آیا از این روایات وجوب نفسی تعلم استفاده می شود؟ تا اینجا پنج روایت را خواندیم و بررسی کردیم. به نظر ما به غیر از روایت «طلب العلم فریضه» بقیه روایات دلالت بر وجوب نفسی نداشتند.

اما روایت ششم: روایت ششم تقریباً نظیر روایت پنجم است ولی ذیلش متفاوت است و بخش دوم آن فرق می کند. «مفضل بن عمر قال سمعتُ ابا عبدالله (عليه السلام) يقول: عليكم بالتفقه في دين الله و لا تكونوا اعراباً فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة و لم يرك له عملاً» (1).

بررسی روایت: صدر این روایت مانند روایت قبلی است در آن روایت بود «تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه في الدين فهو أعرابي» در اینجا تعبیر اینگونه است «عليكم بالتفقه في دين الله» تعبیر تقریباً همان است، «و لا تكونوا اعراباً» در رابطه با این بخش به نظر ما کما اینکه در مورد روایت پنجم اشاره کردیم «و لا تكونوا اعراباً» قرینه بر این است که «عليكم بالتفقه» وجوب نفسی ندارد و می خواهد بگوید برای خارج شدن از جاهلیت و برای رفع جهل تفقه در دین خدا کنید این لسان، لسان وجوب ارشادی است، مثل آیه «فاسئلوا اهل الذكر إن كنم لا تعلمون» در اینجا نیز هم همینطور است. یعنی اگر کسی تفقه در دین خدا کند نتیجه آن رفع جهل است و خروج از اعرابی بودن است.

اما در ذیل این روایت «فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة» اینجا ممکن است کسی بگوید برای ترک تفقه در دین در

این روایت غضب و سخط الهی در نظر گرفته شده «لم ينظر الله اليه يوم القيامة» کسی که تقفه را ترک کند خداوند اصلاً به او نگاه نمی کند که این کنایه از سخط و غضب الهی و عقاب است و یعنی ترک تقفه خودش موجب عقاب خواهد شد، این ظهور در وجوب نفسی دارد. ولی به نظر ما اینچنین نیست، در اینجا منظور این است که کسی که تقفه در دین خدا نکند روز قیامت از مقام قرب خدا دور است «لم ينظر الله اليه يوم القيامة» این کنایه از محرومیت از اکرام و احسان خدا است یعنی در واقع می خواهد بگوید که این به مقام قرب الهی نخواهد رسید. بالا-خره در اینکه علم یک کمالی است و یک ارزشی دارد و انسان عالم بر غیر عالم رجحان دارد «هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون» این گواه

ص: 118

1- . اصول کافی، ج 1، ص 35، حدیث 7.

روشنی است بر اینکه بین انسان عالم و غیر عالم فرق است اما محرومیت از درجات قرب غیر از عقاب بواسطه ترک تقفه و تعلم است، این به نظر ما اثبات عذاب و عقاب نمی کند کسی که تقفه در دین خدا نکند در واقع از این مقام دور خواهد بود تعبیر «و لم یزک له عملاً» این هم قرینه است بر اینکه عمل او یک عمل کامل و پاک و تزکیه شده ای نیست، اگر می گفت عملش مقبول نیست یک معنای دیگری داشت ولی می گوید کسی که تقفه نکند یک عمل تزکیه شده ای نخواهد شد و عمل صافی نخواهد داشت. البته یک احتمالی هم می توان در اینجا داد که اساساً تقفه مقدمه عمل است و این «و لم یزک له عملاً» در واقع اشاره به همین جهت دارد که اگر تقفه ترک شود در نتیجه عمل او مشکل داشته باشد.

پس در مورد این فقره از روایت «لم ينظر الله اليه يوم القيامة...» ما سه احتمال می دهیم:

احتمال اول: اینکه «لم ينظر الله اليه يوم القيامة...» اشاره به این است که عذاب و سخط الهی برای ترک تقفه ثابت است. این احتمال اگر باشد وجوب نفسی را ثابت می کند.

احتمال دوم: اینکه «لم ينظر الله اليه يوم القيامة...» کنایه از عقاب و عذاب و سخط الهی نیست بلکه کنایه از محرومیت از مقام قرب است البته محرومیت از مقام قرب خودش عذاب است و روز قیامت که می گویند یوم الحسره این حسرت حتی برای کسانی که اهل جهنم نیستند پیش می آید که چرا اعمال شان بهتر و بیشتر نبوده تا در اینجا مقام بالاتری پیدا کنند. تأسف و ناراحتی از این محرومیت پیش خواهد آمد و محرومیت از مقام قرب بالاخره خودش یک نوع ناراحتی و عذاب است اما این غیر از آن عقابی است که بر ترک واجبات و ارتکاب محرمات نصیب انسان می شود. پس طبق احتمال دوم «لم ينظر الله اليه يوم القيامة» می خواهد این را بگوید که کسی که در این دنیا تقفه نکند و این کمال را کسب نکند در آن دنیا هم از بعضی از کمالات محروم خواهد شد. با این احتمال اصلاً وجوب نفسی تقفه و تعلم ثابت نمی شود مانند بقیه روایات.

احتمال سوم: «لم یزک له عملاً» را قرینه بگیریم بر اینکه تقفه یک وجوب مقدمی دارد و وجوب نفسی ندارد یعنی این «لم یزک له عملاً» قرینه است بر اینکه که اگر ترک تقفه موجب عذاب و سخط الهی می شود بخاطر این است که سبب نقص در عمل است. اگر هم تقفه واجب است بخاطر عمل است چون تقفه مقدمه عمل است. طبق این احتمال سوم «لم ينظر الله اليه يوم القيامة» باز کنایه از عذاب و عقاب خواهد بود. آن وقت این عذاب و عقاب دیگر بر ترک تقفه نیست بلکه برای ترک عمل است.

پس در اینجا سه احتمال ذکر کردیم که بر اساس دو احتمال اول و سوم «لم ينظر الله اليه يوم القيامة» کنایه از عذاب و عقاب است بر اساس احتمال دوم «لم ينظر الله اليه يوم القيامة» کنایه از محرومیت از مقام قرب الهی است و عقاب و عذاب نیست. بر اساس احتمال دوم و سوم روایت دلالت بر وجوب نفسی نمی کند یا دلالت بر کمال بودن تفقه می کند طبق احتمال دوم و یا دلالت بر وجوب مقدمی دارد بنا بر احتمال سوم، فقط طبق احتمال اول ممکن است کسی ادعا کند که در اینجا

و جوب نفسی ثابت می شود ولی به نظر ما این روایت با این توضیحاتی که بیان شد در بین این سه احتمالی که وجود دارد احتمال سوم اولی و راجح است.

اگر هم کسی این را نپذیرد، با وجود احتمالات متعدد استدلال مشکل خواهد بود.

روایت هفتم: روایتی است که در ذیل آیه «فَللَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>(1)</sup> و در تفسیر این آیه وارد شده است. «إِنَّهُ يُقَالُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَلْ عَلِمْتَ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قِيلَ فَهَلَّاعْمَلْتَ وَإِنْ قَالَ لَا قِيلَ لَهُ هَلَّاعْتَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ»<sup>(2)</sup>.

«إِنَّهُ يُقَالُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَلْ عَلِمْتَ» روز قیامت از بنده سؤال می شود آیا می دانستی، علم پیدا کردی، «فَإِنْ قَالَ نَعَمْ» اگر بنده در جواب بگوید بله «قِيلَ فَهَلَّاعْمَلْتَ» چرا عمل نکردی. آنجاست که دیگر انسان نه می تواند پنهان کاری کند و نه توجیه و عذر بیاورد و همه چیز مکشوف و عیان است و حقیقت آشکار می شود. اگر بگوید بله من می دانستم می گویند پس چرا عمل نکردی «فَهَلَّاعْمَلْتَ» این هم فرصت است هم تهدید است، دانستن مقدمه تعالی و کمال است اما اگر دانستیم آثار و عواقب اعمال را و لزوم حفظ حرمت مؤمنین و رعایت مال مردم را که باید بر این اساس عمل کنیم و اگر عمل نکنیم می پرسند پس چرا عمل نکردی؟ «وَإِنْ قَالَ لَا» اگر بگوید که نه من نمی دانستم «قِيلَ لَهُ هَلَّاعْتَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ» چرا نرفتی یاد بگیری تا عمل بکنی؟ روایت زیبایی است. روز قیامت انسان را می آورند در دادگاه عدل الهی و اول سؤال می کنند که می دانستی یا نه، که اگر بگوید می دانستم می گویند پس چرا عمل نکردی؟ و اگر هم بگوید نمی دانستم، می گویند چرا نرفتی یاد بگیری تا عمل کنی؟

بررسی روایت: این روایت صریح در این است که تعلم و جوب نفسی ندارد. دو قرینه بر این مطلب وجود دارد:

قرینه اول: در ابتدا سؤال کرده که «فَهَلَّاعْمَلْتَ» سؤال از عمل کرده است. و بعد گفته «هَلَّاعْتَلَّمْتَ»

قرینه دوم: اما روشن تر ذیل این جمله است که گفته «هَلَّاعْتَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ» چرا یاد نگرفتی تا عمل کنی؟ این نشان میدهد که تعلم و تفقه برای عمل است و مقدمه و طریق برای عمل است و تعلم و جوب نفسی ندارد و عقاب و عذاب برای ترک خود تعلم نیست بلکه عقاب بر عمل نکردن است. آنچه در اینجا بدست می آید این است که تفقه مقدمه عمل است. از بعضی عبارات کفایه بدست می آید که این حدیث ناظر به این است که مؤاخذه بر خود ترک تعلم است اما حق این است به نظر ما که این روایت به هیچ وجه ظهور در جوب نفسی تعلم ندارد و یک وجوب طریقی یا مقدمی برای وجوب تعلم ثابت می کند.

روایت هشتم: روایتی است به عنوان صحیحہ فضلاء، در برخی موارد می گویند صحیحہ زرارہ یا صحیحہ محمد بن مسلم اما در بعضی روایات می گویند صحیحہ الفضلاء، فضلاء معمولاً این سه شخص زرارہ، محمد بن مسلم و برید العجلی

ص: 120

1- . انعام/149.

2- . تفسیر نور الثقلین، ج 1، ص 775 - امالی شیخ طوسی، ج 1، ص 8-9.



هستند. یعنی هر سه این روایت را از امام(علیه السلام) نقل کرده اند و افراد دیگر از هر سه نفر اینها نقل کرده اند. «قال ابو عبدالله(علیه السلام) لحرمان بن أعین فی شیئی سنله إثمًا یهلک الناس لأنهم لایستلون» امام(علیه السلام) به حرمان در یک موردی که سؤال کرده بود فرمودند که مردم هلاک می شوند چون سؤال نمی کنند.

بررسی روایت: این روایت هم به نظر ما یک دلالت روشنی دارد بر اینکه عدم سؤال منجر به هلاکت می شود یعنی دارد ارشاد می کند که سؤال نکردن و عدم تعلم و ترک تقفه نتیجه آن هلاکت است. اگر در یک دلیلی این مطلب را گفت یعنی بفرماید ترک تعلم موجب هلاکت است آیا این وجوب نفسی را می رساند؟ این بطور واضح دارد ارشاد می کند به اینکه ترک تقفه نتیجه آن هلاکت است مانند روایتی که در مورد احتیاط داشتیم. در اینجا هم ارشاد است در اینجا نیز ارشاد به نتیجه ترک تعلم دارد. این یعنی اگر این را ترک کنی هلاک می شوی و این را نمی رساند که اگر ترک کنی مستحق عقاب هستی.

سؤال: مگر هلاکت خودش همان عذاب و مؤاخذه نیست؟ پس می توان گفت که وجوب نفسی دارد چون که ترک آن عقاب دارد.

استاد: ببینید در مورد آنها تعبیر هلاکت بکار نمی برند، هلاکت مانند این می ماند که می گوید ببینید از این راه نرو در این راه چاه وجود دارد که اگر بروی خطر از بین رفتن است، هلاکت در اینجا به این معنی نیست که یعنی «إنما یعاقب الناس لأنهم لایستلون» ظهور هلاکت و یهلک در عقاب نیست در چیزی است که یا در این دنیا موجب هلاکت می شود و یا اینکه نه این نپرسیدن موجب این می شود که کاری بکند که عقاب بر آن پیدا شود، تعبیر به «یهلک الناس» به معنای یعاقب نیست اگر به این معنی باشد ظهور در وجوب نفسی بودن داشت. (1)

نتیجه: تا اینجا در مجموع اگر به روایات نظر بکنیم حتی اگر ملتزم بشویم این روایات تماماً از حیث سند معتبر هستند چون در مورد بعضی از روایات اشکالات سندی وجود دارد. اما در بین این هشت روایتی که گفتیم غیر از روایت «طلب العلم فریضة» باقی روایات به هیچ وجه دلالت بر وجوب نفسی ندارند. یا دلالت بر وجوب ارشادی و یا دلالت بر وجوب مقدمی داشتند و یا استفاده وجوب طریقی از آنها می شد بالاخره وجوب نفسی تهیی از آنها استفاده نمی شود. در مجموع فقط یک روایت دلالت بر وجوب نفسی می کند.

بحث جلسه آینده: در اینجا چه باید کرد و چه نتیجه ای بگیریم؟ الآن ما مواجه هستیم با آیاتی که دلالت بر وجوب نفسی ندارد و روایاتی که غالباً از آن وجوب نفسی استفاده نمی شد، در این بین یک روایت داریم که دلالت بر وجوب نفسی می کند، آیا این روایت می تواند قرینه شود بر بقیه روایات؟ کدام را مقدم بر دیگری بدانیم؟ والحمد لله رب العالمین.

ص: 121

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ:

15 آبان 89

موضوع جزئی: تذیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 29 ذی القعدة 1431

جلسه:

28

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد روایات دال بر وجوب تعلم به این نتیجه رسیدیم که دو دسته روایت در اینجا وجود دارد، یک طایفه ی از روایات بر وجوب نفسی تعلم دلالت می کنند، مثل «طلب العلم فریضة» و طایفه ی دیگر از روایات حداقل وجوب نفسی را برای تعلم و تقفه ثابت نمی کنند و آنچه از طایفه دوم روایات مستفاد است یا وجوب ارشادی است و یا وجوب مقدمی است و یا وجوب طریقی، در این طایفه هیچ دلالتی بر وجوب نفسی نیست.

نتیجه گیری و ترجیح بین دو دسته از روایات:

در این مقام آیا می توانیم طایفه دوم را قرینه بگیریم بر اینکه در دسته اول هم مراد وجوب ارشادی و طریقی و مقدمی است یا نه؟ واضح است که ما نمی توانیم اینها را از قبیل مطلق و مقید بگیریم، چون در اینجا شرایط حمل مطلق بر مقید وجود ندارد. اما آیا این دو دسته روایات را متعارض بدانیم یا یکی را بر دیگری ترجیح دهیم؟

آنچه به نظر می رسد این است که طایفه دوم روایات بر طایفه اول ترجیح دارند که با دو قرینه قابل اثبات است:

قرینه اول: مهمترین وجه ترجیح این روایات بر روایات دال بر فریضة بودن طلب علم، کثرت این روایات است. یعنی از یک طرف در

مقایسه با دسته دوم تعداد روایاتی که بیان می کند «طلب العلم فریضه» می بینیم که دسته دوم اکثر و مشهورتر از طایفه اول هستند. البته نه یک اکثریت قاطع و شهرت قاطعی وجود داشته باشد در این جهت ولی فی الجمله این کثرت روایات و این شهرت در دسته دوم خود یک قرینه ای است بر اینکه طلب العلم و التفقه و جوب نفسی ندارد. این تقریباً نزدیک به یک شهرت روایی به حساب می آید.

قرینه دوم: علاوه بر این یک شهرت فتوایی قاطعی در این زمینه وجود دارد. شهرت فتوایی خودش حجیت ندارد مخصوصاً شهرت فتوایی بین متأخرین، اما شهرت فتوایی قدما که اصطلاحاً شهرت قدمائیه گفته می شود این یک مؤید محکمی است بر اینکه تعلم و جوب نفسی ندارد. تقریباً اکثریت قریب به اتفاق فقها حکم به عدم جوب شرعی اجتهاد کرده اند. در بین فقها چه در بین متقدمین و چه در بین متأخرین این فتوا مشهور است و فقط یک جمعی از فقهای حلب حکم به جوب عینی اجتهاد کرده اند و غیر اینها کسی به جوب نفسی اجتهاد بالنسبه الی عمل نفسه فتوا نداده است. البته جوب کفایی را قائل شده اند که این به اعتبار رجوع دیگران است نه به اعتبار عمل نفسه؛ پس یک مؤید مهم دیگر این است که فتوای

ص: 122

مشهور فقها حتی متقدمین و قدما اصحاب بر این است که اجتهاد واجب نیست و این شهرت قدمائیه به نظر برخی از بزرگان ملاک اجماع می تواند قرار بگیرد و از این شهرت کشف رأی معصوم می شود چرا که در عصر نزدیک به عصر معصوم شکل گرفته است و تا این حد از آراء قدما اینچنین استفاده می کنند. در مجموع به نظر ما طایفه دوم روایات نسبت به طایفه اول مقدم هستند و وجه تقدم و مؤید تقدم کثرت روایات در این باب است و شهرت فتوایی هر چند قابلیت استدلال را ندارد ولی چون شهرت فتوایی قدمائیه هم وجود دارد می تواند یک مؤیدی برای طایفه دوم از روایات باشد چرا که همه آنها با ملاحظه با همین روایات این فتوا را داده اند.

نتیجه بحث: محصل بحث تا اینجا این شد که با ملاحظه آیات و روایاتی که در باب تعلم و تفقه وارد شده معلوم می شود تعلم و تفقه و جوب نفسی و جوب شرعی مولوی ندارد و جوب نفسی تهیی هم ندارد و آنچه می شود از این ادله استفاده کرد این است که تعلم و جوب ارشادی یا مقدمی و یا طریقی دارد. همه اینها یا ارشاد به حکم عقل است که عقل می گوید تعلم و سؤال لازم است؛ برای اینکه فرض ما این است که بیان از ناحیه مولوی وارد شده است و مولی حجت را بر عبد تمام کرده و وظیفه ما است که تعلم و سؤال کنیم تا به این تکالیف و احکام برسیم. یا حداقل این است که این تعلم و تفقه برای عمل به احکام است و جوب هم اگر دارد بواسطه عمل به احکام است و استحقاق عقاب بر ترک عمل به احکام است.

پس در مجموع تعلم و تفقه واجب نیست. در نتیجه اجتهاد و جوب شرعی ندارد، اجتهاد بالنسبه الی عمل نفسه یعنی اینطور نیست کسی به خاطر عمل به تکالیف خود ملزم باشد شرعاً که احکام و تکالیف خود را اجتهاداً بدست آورد. پس نفی و جوب نفسی و نفی و جوب شرعی مولوی شد. یعنی به این معنی که مکلفین باید علم و اطمینان پیدا کنند که عقاب نمی شوند و باید مؤمن از عقاب پیدا کنند، این ایمن بودن از عقاب از هر راهی می خواهد پیدا شود مهم نیست یکی از آنها اجتهاد است.

سؤال: صرف نظر از اینکه اجتهاد عدل احتیاط و تقلید، و جوب عقلی هم نداشت اینطور گفتیم آنچه که واجب است این است که مؤمن از عقاب حاصل شود حالا اگر از راه غیر اجتهاد هم باشد مانعی ندارد.

استاد: بله، گفتیم اگر طریق منحصر باشد خود این تعیین دارد یعنی خود تخییر را هم عقل ابتداءً حکم نمی کند، تخییر از دید عقل در رتبه ی بعد قرار دارد و در رتبه دوم حکم به تخییر می کند. در درجه اول آنچه عقل می گوید تحصیل مؤمن از عقاب است. در مرحله بعد عقل

مواجهه با چند طریق می شود، با چند راه مواجهه می شود در اینجا است که در مرتبه بعد حکم به تخییر می کند و گرنه در ابتدا حکم به تخییر ندارد و ابدال ثلاثه و تخییر معنی ندارد و عقل فقط می گوید مؤمن از عقاب را باید تحصیل کنید.

استدراک: ما گفتیم وجوب شرعی ندارد، نعم که نه با اینکه وجوب شرعی ندارد ولی در بعضی از روایات برای وجوب تعلم و تقفه ثواب ذکر شده است، ذکر ثواب و اجر برای تعلم و تقفه با ارشادی و طریقی و مقدمی بودن چطور می سازد؟ باید دقت شود چون ما می گوییم یکی از ملاک های مولوی بودن احکام مسئله ترتب استحقاق عقاب و ثواب دارد که یعنی

ص: 123

حکم ارشادی حکمی است موافقت و مخالفت با آن موجب استحقاق ثواب و عقاب نیست ولی در فرض مولوی بودن این ترتب هست. پس مسئله این است که ذکر ثواب و پاداش برای تفقه و تعلم به نظر می رسد که با ارشادی بودن و طریقی بودن این احکام سازگار نیست.

بررسی روایات: در این باب روایاتی است:

روایت اول: روایتی است «عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: قال رسول الله (ص) من سلک طریقاً یطلب فیہ علماً سلک الله به طریقاً الی الجنة و أن الملائکه لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به و أنه یتستغفر لطالب العلم من فی السماء و من فی الأرض حتی الحوت فی البحر و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلہ البدر و أن العلماء ورثه الأنبیاء إن الأنبیاء لم یورثوا دیناراً و درهماً و لكن ورث العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر» (1).

در این روایت امام (علیه السلام) از قول پیامبر (ص) نقل میکنند که پیامبر فرمودند کسی که از یک راهی برود و طریقی را طی کند که در آن طریق طلب علم باشد، این طریق می تواند طریق راههای این دنیا باشد و یا نه روشی را که در آن طلب علم در کار باشد «سلکه الله به طریق الجنة» یعنی «أی سلکه الله طریق موصل الی الجنة» خداوند او را در یک طریق موصل به بهشت قرار می دهد همچنان که در اینجا دارد طریق علم را می رود گویا دارد طریق به بهشت را می رود و خداوند او را در این مسیر قرار می دهد.

«و أن الملائکه لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به» ملائکه بالهای خود را برای طالب علم پهن می کنند «رضاً به» احتمالاتی در این وجود دارد از جمله اینکه حال باشد یعنی با طیب نفس و با نشاط و انبساط این کار را می کنند و بالشان را برای طالب علم در آن طریقی که می رود پهن می کنند و این یعنی یک نوع بزرگداشت و تکریم که ملائکه هم از این کار راضی هستند. و اگر با این دید انسان کار و علم را بنگرد و با این دید هر روز آموزش و علوم را بنگرد یک سرمایه بسیار عظیم و غنی برای طالب علم خواهد شد و ما باید در این راهی که قرار گرفته ایم این دقت و توجه را داشته باشیم تا از این سرمایه محروم نشویم و از ابتدا با این نگاه وارد شویم و قصد مان از علم و دانش و طلب علم برای خدا و رضایت او باشد و اگر در این راه سعی کنیم سرمایه بسیار بزرگ و عظیمی را جمع خواهیم کرد که برای روز تنگ دستی ما مفید خواهد بود.

«و أنه یتستغفر لطالب العلم من فی السماء و من فی الأرض حتی الحوت فی البحر» برای طالب علم هر آنچه در آفاق آسمان و زمین است استغفار می کند، عجیب است استغفار و طلب مغفرت چیز کمی نیست و ما همیشه می خواهیم که هر کسی که به جایی می رود برایمان دعا کند و امید می بندیم به این التماس دعاها، اما «یتستغفر لطالب العلم من فی السماء و من فی الأرض حتی الحوت فی البحر» موجوداتی که در این دنیا و عالم هستند حتی ماهی در دریا برای طالب علم استغفار

ص: 124

می‌کند. این خیلی معنای بلندی دارد که موجودات عالم حتی ماهی در دریا برای انسان استغفار کند و این چطور برای انسان استغفار می‌کند و این به چه معنی و چه اثری دارد که جای بحث و گفتگو دارد.

«و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیله البدر» ببینید لیله البدر یعنی شبی که ماه کامل است و آسمان تاریک را روشن می‌کند. نسبت این ماه کامل با ستاره‌ها به گونه‌ای است که اصلاً ستارگان به حساب نمی‌آید و می‌گوید فضل عالم بر عابد و نمی‌گوید بر هر کسی، بلکه کسی که بندگی خدا را می‌کند نسبت عالم به عابد مثل نسبت قمر و ماه شب چهارده نسبت به سایر ستارگان است.

«و أن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً و درهماً و لكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر» و اینکه علما وارثان انبیاء هستند و انبیاء دینار و درهم را به ارث نگذاشته‌اند و لکن علم را به میراث گذاشته‌اند و کسی که به این اخذ بکند به یک حظ وافر دست پیدا کرده است البته باید توجه شود آن علمی مؤثر است و به حساب می‌آید که موجب خشیت شود همچنان که قبلاً در ضمن حدیثی اشاره کرده‌ایم. و گرنه مطلق علم مورد نظر نیست و موجب خشیت نیست بلکه علم برای بعضی از افراد موجب طغیان و فخر فروشی و ... است. که این ارزش را ندارد.

شاهد کلام: اما عمده شاهد ما این است که «من سلک طریقاً یطلب فیہ علماً سلک الله به طریقاً الی الجنة» و آنچه که بعد ذکر شده پاداش و اجر و ثوابی است که برای علم در نظر گرفته شده است.

روایت دوم: «عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: إن الذی یعلم العلم منکم له اجر مثل الأجر المتعلم و له الفضل علیه» کسی که یک علمی را تعلیم می‌کند همان اجری را که متعلم می‌برد برای معلم هم هست «و له الفضل علیه» و البته معلم نسبت به متعلم یک برتری دارد. (1)

و روایات دیگری هم هست که دلالت بر ثواب و اجر برای عالم و متعلم می‌کند.

نکته: این روایات مستقیماً اجر و پاداش برای معلم ذکر کرده‌اند اما در بعضی از روایات ثواب و اجری که به عالم و متعلم داده شده به نوعی متوجه اعمال آنها شده است. مثلاً در روایتی از ابی بصیر نقل شده که «قال سمعتُ ابا عبدالله (علیه السلام) یقول: من علّم خیراً فله مثل أجر من عمل به» اگر کسی خیری را تعلیم دهد مثل اجر کسی که به این خیر عمل کرده به او نیز داده می‌شود یعنی اینجا مهم تر از تعلم عمل است. اگر به یک علمی عمل شد اجر آن عمل به این معلم نیز داده می‌شود مثل اجر او داده می‌شود. اما اگر عمل نشود و متعلم عمل نکند این روایت در این مورد چیزی را نمی‌گوید. (همان، حدیث 3) و حدیث 4)

«من علّم باب هدیّ فله مثل اجر من عمل به و علّم باب ضلالٍ کان علیه أوزار من عمل به» کسی که باب هدایتی را تعلیم کند مثل اجر عامل به آن داده خواهد شد و کسی که باب گمراهی را تعلیم کند وزر متوجه عامل به این شخص هم خواهد

رسید. در اینجا در واقع مدار ثواب و اجر بر عمل قرار گرفته است یعنی به این معنی عمل متعلم موجب تعلق ثواب و اجر به معلم می شود. اگر متعلم عمل نکرد چطور؟ از این روایت این بدست نمی آید که ثواب می برد ولو که متعلم عمل نکند.

پس اجمالاً و صرف نظر از این دو روایت اخیر که البته قابل توجیه هستند، مجموعه از روایات وارد شده که در این روایات برای عالم و تعلم و تعلیم اجر و پاداش در نظر گرفته شده است. ذکر ثواب و اجر برای تعلیم و تعلم هیچ منافاتی با وجوب ارشادی تعلم ندارد و هیچ منافاتی با طریقی و مقدمی بودن وجوب تعلم ندارد. تعلم و تفقه به عنوان یک تفضلی که از خداوند تبارک و تعالی شده دارای ثواب و اجر می باشد. مسئله، مسئله ی استحقاق نیست خداوند تبارک و تعالی تفضلاً و عنایتاً برای کسی که در این مسیر قرار می گیرد و تفقه می کند، اجر و پاداشی در نظر می گیرد لذا این هیچ منافاتی با آن مسئله ندارد.

نتیجه:

«اجتهاد لیس بواجب شرعاً بالوجوب النفسی المولوی و إن كان الإجتهد مطلوب نفساً و له ثواب و مستحب نفسی مؤکد» اگر چه پاداشی نفسی داشته باشد پس بر آن مترتب شود و مستحب نفسی مؤکد است چنانچه بعضی قائل شده اند.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 126

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 16

آبان 89

موضوع

جزئی: تدبیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 30 ذی القعدة 1431

جلسه: 29

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بعد از آنکه عدم وجوب شرعی اجتهاد به لحاظ عمل خود شخص ثابت شد و معلوم شد اجتهاد برای مکلفین ضرورت شرعی ندارد و اینطور نیست که همه مکلف باشند برای اعمالشان احکام شرعی را خودشان استنباط کنند و واجب نیست عمل بر اساس استنباط خودشان باشد، بلکه رجحان می تواند داشته باشد که اینک طبق بعضی از روایات معلوم شد یک ثواب و پاداشی تفضلاً از طرف خداوند تبارک و تعالی برای کسی که تفقه در دین می کند ثابت است.

بعد از آن که معلوم شد استنباط و اجتهاد وجوب شرعی ندارد دیگر بحث از اینکه آیا وجوب اجتهاد به لحاظ عمل نفسه وجوب عینی است یا کفایی دیگر معنی ندارد، چون بالاخره عینی و کفایی بودن متفرع بر وجوب شرعی است و وقتی وجوب شرعی را انکار کردیم دیگر نمی توان گفت که این وجوب عینی است یا کفایی.

این بحث را داریم که اجتهاد به لحاظ رجوع دیگران وجوب عینی دارد یا کفایی؟ اما به لحاظ عمل خود شخص دیگر معنی ندارد بگوئیم این وجوب کفایی است یا عینی، اصلاً به این لحاظ کفایی دیگر معنی ندارد و اگر گفتیم بر همه مکلفین واجب است خودشان احکام را استنباط بکنند این دیگر معنی ندارد که در عین حال کفایی باشد یعنی یک عده ای بروند این کار را انجام بدهند مثل اینکه نماز خواندن واجب است اگر یک عملی واجبی شمرده شد دیگر معنی ندارد که در یک عده ای منحصر شود و با عمل آن عده از بقیه ساقط شود لذا ما



در این مقام یعنی به لحاظ عمل نفسه نمی توانیم بگوئیم که این اجتهاد و جوب عینی دارد یا کفائی. پس این بحث در مورد وجوب اجتهاد به لحاظ عمل نفسه منتفی است.

جهت ثانیه:

ما از اول بحث کردیم که سخن ما در احکام اجتهاد است و گفتیم که در چند مقام بحث می کنیم:

مقام اول مربوط به احکام اجتهاد فی نفسه بود و در این مقام گفتیم دو جهت مورد رسیدگی قرار می گیرد در جهت اول احکام اجتهاد به لحاظ عمل شخص بحث می شود و جهت دوم حکم اجتهاد به لحاظ رجوع غیر می باشد. آیا اجتهاد به لحاظ اینکه دیگران به او مراجعه بکنند نه صرفاً برای عمل خودش لازم است یا نه؟ یعنی برای اینکه بتوان پاسخ دیگران را داد آیا اجتهاد و استنباط لازم است و لازم است کسی برود تحصیل اجتهاد بکند یا خیر؟ در اینجا هم مانند جهت اولی از دو ناحیه بحث می کنیم یکی مقتضای حکم عقل و یکی مقتضای شرع.

ص: 127

اما از نظر عقلی:

از نظر عقلی ببینیم اجتهاد برای پاسخ دادن و جواب دادن به سؤالات دیگران و به لحاظ رجوع دیگران لازم است یا نه؟ وجوب ندارد، در اینجا آنچه عقل در این مرحله حکم به آن می کند چیست؟ کاری به ملاکش نداریم، عقل با وجود علم اجمالی به تکالیف و لزوم امتثال آن تکالیف حکم می کند به ضرورت تحصیل مؤمن از عقاب، و می گوید باید کاری کنی که از عقاب خودت را رها کنی و احتمال عقاب را در مورد خودت منتفی سازی. این تحصیل مؤمن از عقاب و تخلص از تبعات مخالفت تکالیف مولی نسبت به خود شخص است و باید نسبت به خود مؤمن از عقاب حاصل بشود و هیچ ملاکی نداریم که لازم باشد بر اساس آن ملاک عقل حکم بکند که بواسطه آن باید کاری کرد که دیگران از تبعات مخالفت تکالیف رهایی پیدا بکنند.

پس در اینجا می خواهیم ببینیم که آیا عقلاً لازم است کسی برود تحصیل اجتهاد کند برای اینکه دیگران عقاب نشوند؟ این ملاک لزوم تحصیل مؤمن از عقاب به هیچ وجه نمی تواند اثبات کند لزوم اجتهاد را به لحاظ رجوع دیگران.

اما مقتضای شرع:

آیا شرعاً اجتهاد واجب است برای اینکه دیگران رجوع به او بکنند؟ اصل وجوب اجتهاد را بحث می کنیم که آیا اجتهاد واجب است و کسی باید تحصیل کند احکام را از روی ادله تا بتواند در هنگام رجوع دیگران پاسخگوی آنها باشد؟ حکم شرع در اینجا چیست؟

در اینجا دو دلیل برای اثبات وجوب شرعی اجتهاد می توان ذکر کرد:

دلیل اول: ادله داله ی بر لزوم حفظ شریعت از اضمحلال و اندراس است و همچنین ادله ای که دلالت می کند بر وجوب تلاش و کوشش برای ابقای دین، در اینجا ادله ای داریم هر چند لسان این ادله متفاوت است اما این ادله دلالت می کنند بر اینکه باید شریعت و دین را حفظ کرد و باید آن را از اندراس و اضمحلال نگه داشت. حفظ دین و ارکان و پرچم دین خدا از واجبات شرعی است که در روایات

اگر این کبری اثبات شود و ادله ای داشته باشیم مبنی بر ضرورت حفظ دین از اضمحلال مصون و اندراس آنگاه راهها و طرقی که موجب حفظ دین هستند واجب می شود. اجتهاد و استنباط احکام یکی از راهها و طرق موجب بقای دین و حفظ شریعت از اضمحلال و اندراس است.

بیان ذلک:

برای اینکه اگر ما حکم به وجوب اجتهاد نکنیم و اگر شرعاً واجب نباشد، از طرفی رجوع مردم به میت ابتداءً جایز نیست و مجتهدینی که بوده اند اینها از دنیا می روند نسل بعدی که می خواهد احکام شرعی را عمل بکند باید برگردند به همان مجتهدینی که قبلاً زندگی می کردند. کسانی که تقلید می کردند می توانند باقی بمانند اما تقلید ابتدائی از میت که جایز نیست و را بعداً بررسی خواهیم کرد ولی در اینجا به عنوان یک اصل موضوعی می پذیریم. اجتهاد اگر واجب نباشد تقلید یا احتیاط باید شود، تقلید هم منجر به تقلید ابتدائی از میت می شود و باید حکم کرد که تقلید ابتدائی از میت جایز است. در حالی که

ص: 128

تقلید ابتدائی از میت جایز نیست احتیاط هم در بعضی از موارد امکان ندارد و در مواردی که احتیاط ممکن است این در واقع متوقف است بر شناخت کیفیت و طریق احتیاط که این هم برای عامی مقدور نیست و هر کسی نمی تواند احتیاط کند و باید طریقه آن معلوم شود.

مشکل دیگر احتیاط این است که اگر قرار باشد در همه امور احتیاط شود این یا عسر و حرج و یا اختلال نظام را به دنبال خواهد داشت و اساساً چنین احتیاطی مشروعیت ندارد و ما از اول گفتیم که احتیاطی که مخل نظام اجتماعی باشد این اصلاً مشروعیت ندارد. پس احتیاط این محاذیر را دارد و تقلید هم به عنوان ابتدائی از میت محل اشکال است. اگر قرار باشد کسی حق تقلید نداشته باشد، احتیاط هم برایش مستلزم عسر و حرج باشد و از طرفی هم کسی نباشد که عامی به آن شخص رجوع کند و سؤالات خود را بپرسد و احکام خود را از وی یاد بگیرد لازمه آن این است که باب احکام شرعیه و استناد عمل به شرع منسد بشود که این قطعاً قابل قبول نیست.

سؤال: بالاخره طریق منحصر در اجتهاد نیست تا با ترک آن دین مضمحل شود.

استاد: اینکه بیان شد دلیل ما به نحو کلی می گوید ضرورت دارد بقای دین و تلاش برای حفظ دین و جلوگیری از اضمحلال دین و ادله بر این عناوین کلی دلالت می کنند و ما اجتهاد را یکی از مصادیق آن می دانیم، اگر شما در این مقدماتی که ما برای اثبات این مدعی گفتیم اشکالی دارید بیان کنید ولی ما این گونه بیان کردیم که اگر اجتهاد واجب نباشد و بالاخره کسی نباشد که این مسیر را بداند و استنباط احکام را یاد بگیرد بالمآل سر از اضمحلال در خواهد آورد زیرا هرکدام از احتیاط و تقلید مشکلاتی دارند و نمی توانند در اینجا جاری باشند و حتی اگر تقلید ابتدائی میت هم جایز باشد در موضوعات حادث جدید چه باید کرد؟

پس ما می گوئیم که اگر اجتهاد واجب نباشد موجب اضمحلال خواهد بود. دلیل دیگر هم دارد اینکه اگر قرار باشد کسی مسائل یک علم را بررسی نکند و آن علم پاسخگوی سؤالاتی که در مورد آن علم است و مسائلی که در آن علم نوپدید است نباشد و صرفاً همه سخن های گذشته را بگویند به مرور این علم از بین می رود که در همه علوم از جمله اجتهاد این گونه است و موجب اضمحلال است. این صغری و کبری ما در این دلیل بود.

اگر این دو مطلب را بپذیریم اول اینکه احتیاط مستلزم عسر و حرج است و دیگر اینکه اگر این دو را ثابت کنیم اجتهاد خود به خود به عنوان یک راهی برای حفظ دین لازم است و فرض ما این است که یکی از راه های بقای دین و تلاش برای جلوگیری از اضمحلال دین این است که این احکام دانسته شوند و به آنها عمل شود و در طول زمان این جریان پیدا کند. راه های شناخت احکام اینها است که چنانچه ترک شود عملاً در طولانی مدت منجر به اندراس خواهد شد بواسطه مشکلاتی که برای احتیاط و تقلید بوجود می آید. پس نتیجه اینکه اجتهاد واجب نباشد این است که کسی برای یادگیری اجتهاد اقدام نمی کند و به مرور زمان اجتهاد ترک شود سر از انهدام در می آورد.

عملاً در جایی که مجتهدی از دنیا برود و احتیاط مشکلاتی داشته باشد تقلید از او هم در مرور زمان چه سرانجامی پیدا خواهد کرد؟ به هر دلیلی که ثابت شده باشد تقلید از میت ابتداءً ثابت نیست ولو همان مجتهدی که از وی تقلید می شده است این را گفته است، نتیجه این می شود که باب تقلید هم بسته شود و اجتهاد هم که طبق فرض ترک شده احتیاط هم که ضرورت ندارد و نمی شود چون باعث عسر و حرج است و نتیجه ی آن اندراس خواهد بود.

اشکال به دلیل اول: به این دلیل اشکال کرده اند و گفته اند که این دلیل نمی تواند وجوب نفسی اجتهاد را ثابت کند چون آنچه که واجب نفسی است ابقاء دین و لزوم جلوگیری از اضمحلال و اندراس دین است و این واجب نیست و اجتهاد به عنوان واجب نفسی مطرح نشده است و آنچه که در ادله وجوب نفسی آن اثبات شده است، مسئله ی ابقای دین و جلوگیری از اضمحلال آن است و اجتهاد مقدمه آن است.

اگر گفتیم اجتهاد مقدمه حفظ دین و مقدمه ی جلوگیری از اندراس دین است آن وقت دیگر وجوب نفسی نخواهد داشت و وجوب مقدمی دارد در حالی که مدعی این بود که می خواستیم وجوب نفسی مولوی را برای اجتهاد بالنسبه الی رجوع دیگران ثابت بکنیم اما این دلیل اثبات یک وجوب مقدمی می کند یعنی ترک اجتهاد خودش موجب استحقاق عقاب نیست بلکه آنچه موجب عقاب این است اندراس دین است. پس اجتهاد یک وجوب مقدمی پیدا می کند. (1)

جواب این اشکال: اما به نظر ما این اشکال بر دلیل اول وارد نیست و حق این است که با این دلیل وجوب نفسی اجتهاد ثابت می شود چون به نظر ما و همان گونه که در تقریر دلیل ذکر شد اجتهاد مقدمه حفظ دین و ابقای آن نیست بلکه یکی از مصادیق بارز و روشن حفظ دین و جلوگیری از اضمحلال و اندراس است. یعنی حفظ دین یک عنوان کلی است که تحقق آن راهها و طرق گوناگون دارد که یکی از آن راهها اجتهاد است و راههای دیگری هم دارد مانند جهاد و همین طور بقیه اموری که باعث حفظ دین می شود.

حفظ دین یعنی اینکه احکام دین و دین در بین مردم جریان پیدا کند و آن وقت بر این اساس هر علمی از علوم که به دین مربوط باشد در واقع یک مصداق و راهی است برای حفظ دین، فرق می کند که بگوییم که یک چیزی مقدمه ی حفظ دین است یا یک مصداقی از مصادیق حفظ دین است و اگر مصداق شد دیگر وجوب مقدمی نیست.

اگر کسی گفت اکرم العلماء بوجوب نفسی اکرام علما را واجب کرد اگر سراغ زید بروی و وی را اکرام کنی یا وجوب اکرام زید در اینجا به چه عنوان است؟ آیا وجوبی که به اکرام زید متعلق می شود وجوب مقدمی است؟ وجوبی که به افراد و مصادیق طبیعت متعلق می شود وجوب مقدمی است؟ اگر اجتهاد را مصداق حفظ دین بدانیم دیگر نمی توان گفت که وجوب آن مقدمی است. لذا به نظر ما این اشکال وارد نیست و دلیل اول تمام است.

بحث جلسه آینده: اما دلیل دوم که در جلسه آینده بحث خواهد شد ان شاء الله. «والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ:

17 آبان 89

موضوع جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 1 ذی الحجه 1431

جلسه: 30

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در این بود که اجتهاد به لحاظ رجوع غیر چه حکمی دارد؟ آیا لازم است انسان برای پاسخگویی به دیگران احکام را یاد بگیرد؟ آیا اجتهاد از این نظر واجب است یا نه؟

عرض شد که عقلاً هیچ لزومی ندارد. اما شرعاً گفتیم دو دلیل بر وجوب اجتهاد اقامه شده است یعنی اگر ما بخواهیم بگوییم از دید شرع استنباط احکام شرعی و اجتهاد واجب است برای اینکه دیگران بتوانند مراجعه کنند و کسی باشد که پاسخگوی سؤالات دیگران باشد یک دلیل این بود که اجتهاد یکی از مصادیق بارز و روشن حفظ دین و جلوگیری از اندراس و اضمحلال دین است و ادله ای داریم که بر ضرورت حفظ دین و جلوگیری از اندراس دین دلالت می کند. اشکالی به این دلیل شده بود که بررسی شد.

دلیل دوم: آیه نقر

«فلولا نفر من کل فرقه طائفه لیتفقوها فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون».

این آیه نقر در این بحث ها از آن زیاد استفاده می شود همچنانکه در بحث قبلی نیز از آن استفاده شده بود. البته مناسبت آن با این بحث بیشتر است چون در اینجا بحث از این است که اجتهاد بالنسبه الی رجوع غیر واجب است یا نه که آیه مدلولش همین است که چرا یک عده ای نمی روند به مدینه خدمت پیامبر (ص) و تفقه در دین بکنند و وقتی که بر می گردند قوم خود را انداز کنند «لعلهم یحذرون» یعنی

لازم نیست همه نفر برای جهاد داشته باشند عده ای هم باید نفر برای تقفه بکنند.

بالاخره این آیه بیان می کند که باید یک گروهی بروند و تقفه در دین بکنند و به بقیه بگویند یعنی این بیان برای دیگران همان حیثی است که ما داریم بحث می کنیم، اجتهاد بالنسبه الی رجوع الغیر لذا استدلال به این آیه در این بحث از بحث گذشته بیشتر است. آیا به این آیه می شود استدلال کرد و وجوب شرعی مولوی و وجوب نفسی را برای اجتهاد به لحاظ رجوع غیر ثابت کرد؟ خیر نمی شود:

بررسی دلیل دوم:

اولاً: ما سابقاً هم بیان کردیم که وجوبی که از این آیه مستفاد است یک وجوب شرعی نفسی نیست، بلکه وجوب ارشادی است. قرائنی هم در آیه وجود دارد، همان «لعلهم یحذرون» «لینذروا قومهم» اینها قرائنی است بر اینکه وجوب تقفه و تعلم

ص: 131

در آیه یک وجوب ارشادی است و وقتی وجوب ارشادی شد فرقی نمی کند که به چه لحاظی باشد، به لحاظ عمل نفسه یا به لحاظ رجوع دیگران. آیه که از این دو جهت فرقی نگذاشته گرچه از این دو جهت دلالتش آشکار تر است ولی به لحاظ عمل خود شخص هم می تواند مورد استناد قرار بگیرد. اگر بگوییم که وجوب در آیه نفر یک وجوب ارشادی است، دیگر نمی توان استفاده وجوب نفسی مولوی به لحاظ رجوع غیر کرد لذا به نظر می رسد این آیه مهمترین مشککش این است که وجوب ارشادی را دارد بیان می کند.

ثانیاً: این تقفه که در آیه ذکر شده به معنای تعلم احکام است و ما نمی توانیم این تقفه را مطلق بدانیم و بگوییم اعم است از اینکه احکام را یاد بگیرند و تقفه به معنای اصطلاحی را هم شامل شود چون حداقل در زمان پیامبر (ص) این اجتهاد و تقفه اصطلاحی رایج نبود یا صرف یادگیری احکام بود یا نقل روایت و در عصر پیامبر بیشتر به این جهت شناخته می شد. البته نمونه هایی را ذکر می کنند مانند اجتهاد عمار یاسر و سعد بن معاذ ولی اینها اجتهاد مصطلح نیست لذا بر فرض وجوب مولوی نفسی از این آیه فهمیده بشود، اجتهاد مصطلح ما را شامل نمی شود و وجوب آن را ثابت نمی کند. به نظر ما با این آیه وجوب شرعی اجتهاد ثابت نمی شود. نتیجه اینکه دو دلیل ارائه شد، که دلیل اول وجوب حفظ دین و جلوگیری از اندراس دین بود که پذیرفتیم اما دلیل دوم که آیه نفر بود را نپذیرفتیم و گفتیم دلالت بر وجوب نفسی اجتهاد ندارد.

وجوب عینی یا کفائی اجتهاد:

این وجوب شرعی که در اینجا برای اجتهاد ثابت شد کفائی است یا عینی؟ قبل از بررسی اقوال لازم است نکاتی را بیان کنیم.

نکته اول:

ما بحث از کفائی بودن وجوب اجتهاد و یا عینی بودن وجوب اجتهاد را در این قسمت از بحث مطرح کردیم یعنی در بحث اجتهاد به لحاظ رجوع غیر و در قسمت اولی بحث که اجتهاد به لحاظ عمل نفسه بود این بحث را مطرح نکردیم. در آنجا فقط مطرح کردیم که آیا اجتهاد به لحاظ عمل نفسه وجوب شرعی دارد یا نه؟ که رسیدیم به اینکه وجوب شرعی ندارد اما دیگر وجوب کفائی و عینی بودن آن را بحث نکردیم و در اینجا متعرض آن می شویم. زیرا امکان وجوب کفائی در آنجا وجود ندارد برای اینکه:

اولاً: در آن جهت اولی اصلاً وجوب کفائی معنی ندارد چون بحث از اجتهاد به لحاظ عمل خود شخص است یعنی برای تکالیف خودش اجتهاد می کند اگر فرض این شد دیگر نمی شود تصویر کرد که با تصدی برخی از مکلفین از بقیه ساقط شود.

ثانیاً: در آنجا اصلاً وجوب شرعی نفسی را نفی کردیم، اجتهاد به لحاظ وجوب تعلم هم وجوبش ثابت نشد و گفتیم وجوب ارشادی است. بر فرض ارشادی بودن یعنی ارشاد به حکم عقل یا عقلاً دیگر کفائی و عینی بودن معنی ندارد.

ص: 132

البته بعضی خواسته اند و جوب کفائی را در دایره احکام ارشادی هم قرار بدهند، یعنی می گویند مقسم و جوب عینی و کفائی حکم شرعی مولوی نیست.

لقائل آن یقول: واجب ارشادی هم می تواند تقسیم شود به واجب کفائی و واجب عینی. ولی این حرف محل اشکال است و مشهور و بلکه همه فائند به اینکه واجب مولوی شرعی تقسیم می شود به واجب عینی و واجب کفائی. لذا این بحث را ما در اینجا مطرح می کنیم به این دو جهتی که بیان کردیم.

نکته دوم:

بعد از این تذکر ببینیم این وجوب شرعی که برای اجتهاد به لحاظ رجوع غیر ثابت شده است آیا عینی است یا کفائی؟ در مقام استدلال بر عینی بودن یا کفائی بودن وجوب اجتهاد، وقتی به عبارات فقها و کتب مراجعه می شود بعضاً بین این دو جهت تفکیک نشده است. گاهی ادله ای را ذکر می کنند برای وجوب کفائی اجتهاد که هیچ معلوم نیست این ناظر به کدام جهت از آن دو جهت است و بطور مطلق می گویند که مشهور این است که اجتهاد واجب نفسی کفائی است به این دلیل و چند دلیل را ذکر می کنند. اما این دو جهتی که ما در بحث مان تفکیک می کنیم در مسئله کفائی بودن این خیلی روشن تفکیک نشده است شما که دارید دلیل می آورید که اجتهاد واجب کفائی است، آیا این به لحاظ رجوع غیر است؟ ما بیان کردیم که به لحاظ عمل نفسه وجوب شرعی ندارد اما بعضی در ادله این را رعایت نکرده و این جهات را روشن نکرده اند. این را گفتیم تا با این نگاه به ادله بنگرید و ببینید که این ادله ناظر به کدام جهت می باشد؟ یا اصلاً جهتی نمی شود در آن تصویر کرد و کلی یک مطلبی را گفته اند؟

پس دو نکته را قبل از بیان اقوال ذکر کردیم که اولاً ما این بحث وجوب کفائی و عینی در اجتهاد را در جهت ثانی متعرض شدیم و در جهت اولی متعرض نشدیم که دو دلیل هم برای این مسئله گفتیم. ثانیاً اینکه در مقام استدلال بر وجوب کفائی یا عینی چندان بین این دو جهت محل بحث تفکیک نشده که آیا این از حیث عمل خود شخص است یا از حیث رجوع دیگران؟ که ما عرض کردیم این از حیث رجوع دیگران است.

بعد از ذکر این دو نکته عرض می کنیم در اینجا دو قول وجود دارد:

قول اول: وجوب عینی اجتهاد

قول دوم: وجوب کفائی اجتهاد

قول اول: وجوب عینی اجتهاد

قول به وجوب عینی اجتهاد، توسط بعضی از فقهای حلب و قدمای اصحاب ارائه شده است اینها قائل بودند که اجتهاد وجوب عینی دارد. به نظر آنها بر همه مکلفین و عوام استدلال واجب است و مردم می بایست احکام را با استناد به ادله بدست بیاورند. اما چرا به این مطلب ملتزم بوده اند شاید یک جهت آن این باشد که اجتهاد این قدر پیچیده و مشکل نشده بود بلکه یک امر بسیط و قابل تحصیل بود. بهر حال این حرف را گفته اند. قریب به این قول از ناحیه کسانی که تقلید را تحریم کرده بودند نیز بیان شده است. آنها می گفتند که شخص عامی باید به عارف عادل رجوع بکند و عارف عادل هم





مدارک احکام و مستندات احکام را برای این عامی بیان بکند، اگر توانست مدلول ادله را بفهمد فبها و اگر نتوانست باید این عالم عادل به او مدلول ادله را بفهماند و چنانچه ادله متعارض بودند باید راه جمع بین المتعارضین را به آنها بیاموزد و اگر جمع امکان نداشت از راه اخبار علاجیه روش ها و راه های ترجیح را برای آنها بیان بکند. این اگر بخواهد اتفاق بیفتد برای اشخاص عامی چه مشقتی دارد ولی بالاخره این را قائل شده اند مثلاً اینکه حکم نماز و روزه در بلاد کبیره چیست این کافی نیست. باید ادله آن را بیان کند.

پس در اینجا در واقع در ذیل این عنوان دو نظر وجود دارد: قول به وجوب عینی اجتهاد با قول به حرمت تقلید تقریباً نزدیکند و وقتی گفتیم اجتهاد واجب است دیگر راه دیگری را نمی توان پیمود ولی وقتی بگوئیم تقلید حرام است دو راه دیگر باقی می ماند. قائلین به این قول برای بیان خود دلیل روشنی ذکر نکرده اند.

اشکالات قول به وجوب عینی اجتهاد:

نسبت به این قول اشکالات متعددی وجود دارد که ما پنج اشکال را ذکر می کنیم:

اولاً: وجوب عینی اجتهاد در این عصر و زمانه امکان عادی ندارد. عادتاً برای همه ممکن نیست که خودشان احکام را بدست بیاورند و نسبت به بسیاری از مردم تکلیف بما لایطاق است چون توانایی و استعداد افراد مختلف است. و اگر عالم عادل بخواهد این را بیان کند در مورد بسیاری از احکام حاصل نشدنی است.

آن قلت: که اجتهاد برای کسانی که می توانند واجب است ولی نسبت به کسانی که نمی توانند وجوب از آنها ساقط می شود.

قلت: آیا خود این تخصیص، تخصیص مستهجنی نخواهد بود؟ یک حکمی جعل شود و کثیری یا حداقل نیمی از افراد را خارج شوند این یک تخصیص مستهجن است.

ثانیاً: بر فرض امکان حصول چنین امری این مستلزم مشقت و عسر و حرج است یعنی فرض کنیم امکان عمل به این تکلیف هست و عادتاً ممکن است، اگر سخن از شناخت مستندات احکام است می توان گفت که راه آن باز است و این امکان عادی فراهم است اما یک مسئله اساسی دارد و آن مشقت و عسر و حرج است. اینکه همه مردم بخواهند اجتهاد کنند ببینید چه مشقتی دارد. کارهای زندگی و امور روز مره چگونه انجام شود؟ بعد از آنکه تعلم کردند در هر مسئله که پیش می آید باید اجتهاد کرده و این تا آخر عمر ادامه دارد که موجب عسر و حرج و بلکه بالاتر موجب اختلال نظام است. قطعاً حکمی که موجب عسر و حرج یا اختلال نظام باشد در دین جعل نشده است.

ثالثاً: اگر ما قائل به وجوب عینی اجتهاد شویم لازمه آن این است که بگوئیم تقلید لغو باشد. چون وقتی اجتهاد واجب عینی باشد دیگر جایی برای تقلید باقی نمی ماند. قول به وجوب عینی اجتهاد یعنی تنها راه معرفت به احکام اجتهاد است و هیچ راه دیگری نیست و موجب لغویت ادله جواز تقلید می شود. بالاخره این قول منافات دارد با ادله جواز تقلید که در جای خود قابل قبول و مورد توجه است. اطلاق ادله تقلید اقتضاء می کند که هر کسی اعم از اینکه قادر به تحصیل علم باشد یا چنین قدرتی نداشته باشد، حق تقلید دارد که بعداً بحث خواهیم کرد. اگر بگوئیم شرع تقلید را مشروع کرده و یک

اطلاقی دارد و ثابت است و از این طرف هم شما بگویید که اجتهاد واجب است اینها با هم سازگار نیست. یا باید از ادله اجتهاد دست برداریم یا از ادله تقلید لذا وجوب عینی اجتهاد با ادله تقلید منافات دارد.

رابعاً: این قول مخالف با سیره عقلا مبنی بر رجوع جاهل به عالم است. سیره عقلا این است که در اموری که نمی دانند به اهل علم مراجعه کنند و این طور نیست که در همه امور لازم باشد انسانها خودشان علم پیدا کنند و این سیره هم توسط شارع ردع نشده و نهی از آن صورت نگرفته است. اگر ما قائل به وجوب عینی اجتهاد شدیم یعنی بر خلاف این سیره امضاء شده توسط شارع قولی را اختیار کرده ایم.

خامساً: سیره متشرعه نافی وجوب عینی اجتهاد است. چون در زمان خود معصومین هم افتاء صورت گرفته است حتی اگر اجتهاد و استنباط و افتاء را در عصر رسول اسلام نفی کنیم اما فی الجمله افتاء و اجتهاد در عصر ائمه وجود داشت حتی خود ائمه امر به افتاء کرده اند. مثلاً در مورد ابان بن تغلب و زراره که مامور به فتوا دادن برای مردم شدند و خود ائمه (علیهم السلام) تعلیم دادند چگونه استنباط و اجتهاد صورت بگیرد. اگر قرار بود اجتهاد واجب باشد دیگر امر به افتاء از ناحیه ائمه معنی نداشت. چون افتاء یعنی بیان فتوا برای دیگران، دیگران فتوا می خواهند برای تقلید و عمل کردن و نفس امر به افتاء نشان دهنده این است که تقلید به رسمیت شناخته شده و اگر رسمیت نداشت افتاء و امر به آن چه معنایی داشت؟ پس خود سیره متشرعه مبنی بر افتاء نافی وجوب عینی اجتهاد است و امر معصومین به افتاء هم نافی آن است و عمل مسلمین در طول این سالها مبنی بر رجوع به مجتهدین رسمیت داشته است.

نتیجه: لذا به نظر می رسد این قول با این اشکالات پنج گانه مواجه است و قابل پذیرش نیست و ما آن را نفی می کنیم.

بحث جلسه آینده: که بررسی قول دوم یعنی قول به وجوب کفائی اجتهاد و ببینیم که اجتهاد وجوب کفائی دارد یا ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 18

آبان 89

موضوع

جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 2 ذی الحجه 1431

جلسه: 31

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد در مورد اجتهاد به لحاظ رجوع غیر ادله اقتضاء می کند واجب شرعی مولوی باشد. و بحث شد که آیا این یک واجب کفائی

است یا واجب عینی؟

دو قول در اینجا وجود داشت:

قول اول: اینکه اجتهاد واجب عینی است که این قول را ذکر کردیم و اشکالاتی که بر این قول وارد بود را بیان کردیم.

قول دوم: وجوب کفائی اجتهاد

قول دوم: این است که اجتهاد واجب کفائی است که این قول تقریباً بین فقها مورد اتفاق است یا می توان گفت اکثر علما به این قول قائل

هستند. مطابق این قول اجتهاد حتماً بر یک جمعی لازم است و مکلفین همه نمی توانند اجتهاد را ترک بکنند و اگر چنانچه گروهی متکفل

امر اجتهاد شدند وجوب از بقیه ساقط می شود که این قول هم بین متقدمین و هم بین متأخرین شیوع دارد. مرحوم سید در الذریعه، شیخ

در عده الأصول، محقق در معارج، فخر المحققین در ایضاح، شهید در الذکری، شهید ثانی در المقاصد العالیه و کثیری از فقهای متأخر

این قول را پذیرفته اند.

این است که چنانچه اجتهاد توسط همه مکلفین ترک بشود این موجب اضمحلال و اندراس دین است در حالی که بر طبق ادله حفظ دین و جلوگیری از اضمحلال آن لازم است. اگر بخواهیم این دلیل را توضیح دهیم، توضیح آن متوقف بر چند مقدمه است که باید دقت شود. پس مدعا این است:

ترک اجتهاد و استنباط موجب اضمحلال و اندراس دین می شود در حالی که حفظ دین و جلوگیری از اندراس آن لازم است.

مقدمه اول: اینکه اگر همه مکلفین اجتهاد و استنباط را کنار بگذارند طبیعتاً باید برای معرفت احکام که مقدمه عمل به احکام است به کسانی رجوع کنند که عارف به احکام باشند، وقتی که قرار شد کسی خود احکام را استنباط نکند چاره ای ندارد جز اینکه رجوع به عالم به احکام بکند. چون باید به تکالیف خود عمل بکند و عمل به تکالیف نیازمند معرفت احکام است ولی چون عارف به احکام نیست لذا باید به کسی که عارف به احکام است رجوع کند.

ص: 136

مقدمه دوم: اگر یک مجتهدی پیدا نشود که به او رجوع شود ناچاراً باید به سراغ مجتهدینی بروند که در گذشته اجتهاد کرده اند ولی الآن در قید حیات نیستند، چون اگر همه اجتهاد را ترک کنند بالاخره یک زمانی می رسد که مجتهدی یافت نشود و کسانی که در گذشته استنباط کرده اند همگی از دنیا می روند. اگر قرار بود اجتهاد اصلاً واجب نباشد نتیجه این می شد که به مرور زمان این امر که یک ضرورت است ترک شود و دیگر مجتهدی پیدا نشود و انسان برود از یک مجتهد میت تقلید کند.

مقدمه سوم: تقلید میت ابتداءً جایز نیست، کسانی که مقلد یک مجتهدی بودند که الآن فوت کرده است می توانند به او باقی بمانند ولی کسانی که تازه بالغ می شوند برای معرفت احکام شرعی ناچارند سراغ مجتهدینی بروند که الآن در قید حیات نیستند که این رجوع به میت جایز نیست چون در جای خود ثابت شده است که تقلید ابتدائی از میت جایز نیست.

نتیجه: این است که به مرور راه معرفت احکام منسد و شناخت نسبت به دین ضعیف و در نتیجه بعد مدتی منجر به اضمحلال دین و اندراس آن می شود، چون حیات دین به آشنایی با دین و عمل به احکام دین است و اگر راهی برای آشنایی و معرفت نسبت به دین نباشد این موجب اضمحلال خواهد شد.

حیات دین به این است که با دین و عقاید و احکام آن آشنا شوند و قواعد و احکام آن در جامعه برپا شود و همه به آن عمل کنند و اگر اجتهاد واجب نباشد این بعد از مدتی موجب اندراس دین خواهد شد. لذا برای اینکه دین مضمحل نشود باید یک عده ای به اجتهاد و استنباط در زمان های مختلف پردازند تا به واسطه آشنایی مردم با دین از این طریق احکام تعطیل نشود و جلوی اندراس دین گرفته شود. این بیانی بود برای دلیل اول برای اثبات وجوب کفائی اجتهاد که این دلیل در مورد اصل اجتهاد به لحاظ رجوع غیر نیز استفاده شد و به آن استناد شد که پذیرفته شد و در اینجا نیز این دلیل را می پذیریم و به نظر می رسد که این دلیل همچنانچه که اصل وجوب شرعی اجتهاد را به لحاظ رجوع غیر را ثابت کرد کفائی بودن آن را هم ثابت می کند و به استناد به این دلیل می توانیم بگوئیم «اجتهاد واجب نفسی کفائی» اجتهاد یک واجب کفائی است.

به آیه نفر در این مقام استناد شده است «فلولا- نفر من کل فرقه طائفه» بر طبق این آیه هر طائفه از هر فرقه ای «من کل فرقه منهم الطائفه» طائفه یعنی یک گروه که دو نفر بیشتر را گویند و گروه های چند نفری را طائفه گویند، از هر فرقه ای و از قومی چون در ادامه دارد «إذا رجعوا الی قومهم» از هر قومی یک چند نفری باید برای یادگیری احکام بروند خدمت پیامبر(ص) و تحصیل احکام بکنند و تفقه در دین بکنند.

پس طبق این آیه از هر قومی طائفه ای مأمور تفقه و تحصیل احکام شرعیه بوده و وظیفه دارند که آن را به جاهلین تبلیغ کنند پس آیه دلالت می کند که تفقه در دین و تحصیل احکام شرعیه واجب است به نحو وجوب کفائی چرا که آیه تفقه را برای همه واجب نکرده است و نگفته که همه بروند تفقه در دین بکنند بلکه از هر قومی چند نفر این کار را انجام بدهند، که این یعنی وجوب کفائی و چنانچه یک عده ای این کار را انجام بدهند از بقیه ساقط می شود.

بررسی دلیل دوم:

ص: 137

تمامیت استدلال به این آیه مبتنی بر این است که تفقه را به معنای عام که شامل تقلید و اجتهاد هر دو بشود، بدانیم یعنی اگر بخواهیم این آیه و وجوب کفائی اجتهاد را ثابت کند باید «لیتفقوها فی الدین» را به یک معنای مطلق و عامی معنی کنیم چون مسلماً این تفقه در آیه ظهور در خصوص اجتهاد ندارد. پس اگر بخواهد به این آیه استدلال شود حداقل باید گفت که این تفقهوا فی الدین یک معنای عامی دارد یعنی تحصیل و یادگیری احکام که این یادگیری یک وقت با استدلال است و یک وقت بدون استدلال است که تقلید می شود. اگر بخواهیم این آیه و وجوب کفائی اجتهاد را ثابت کند حداقل این کلمه «تفقوها» باید یک معنای عامی داشته باشد که شامل تقلید و اجتهاد مصطلح بشود. اما خود همین محل بحث است یعنی در واقع به این استدلال دو اشکال وارد است.

در استدلال به آیه نفر برای اثبات وجوب کفائی دو اشکال وجود دارد لذا ما قبول نداریم که آیه نفر دلالت بر وجوب کفائی اجتهاد می کند. اشکال اول: اساساً «لیتفقوها فی الدین» شامل اجتهاد مصطلح مورد نظر ما نمی شود و معنای عام و مطلق ندارد کما اینکه سابقاً اشاره کردیم که اصلاً وارد کردن آیه نفر در این موارد در هر موضعی مبتنی بر این است که این لیتفقوها را به معنای عامی بگیریم که شامل اجتهاد هم بشود اما حق این است که این شامل نمی شود چون آیه می گوید از هر فرقه ای چند نفر به مدینه خدمت پیامبر بروند و یاد بگیرند و آن را برای مردم نقل کنند و فقط این را می گوید. اگر کسی از روی ادله و روایات حکم شرعی را استنباط کرد آیه هیچ دلالتی ندارد که نظر او برای دیگران حجت است، به همین جهت از این آیه فقط در بحث حجیت خبر واحد استفاده می کنند و نهایت این است که اگر استدلال را بپذیریم آیه دلالت می کند بر حجیت نقل خبر یعنی یک فرد ثقه برای شما خبر آورد خبر او برای شما حجت و معتبر است و دیگر تبیین لازم نیست. اگر خبر این مخبر ثقه معتبر نبود پس چرا آیه می گوید یک عده ای بروند احکام را یاد بگیرند و برای بقیه نقل کنند و اگر این نقل اعتبار نداشت و خبر واحد معتبر نبود این «لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم» معنی نداشت و «لعلهم یحذرون» معنی نداشت لذا آیه نهایت این است که دلالت بر حجیت خبر واحد دارد و اساساً به بحث ما که اجتهاد و استنباط مصطلح است کاری ندارد.

اشکال دوم: آیه دلالت بر وجوب ارشادی می کند، یعنی سلماً که اجتهاد مصطلح را هم شامل شود و بگوییم «لیتفقوها فی الدین» مطلق تفقه است هم شامل تقلید و هم شامل اجتهاد می شود که هر کدام به نوعی تحصیل احکام می باشد، مشکلی که در این آیه است این است که ما گفتیم آیه دلالت بر وجوب ارشادی می کند نه وجوب نفسی مولوی، اگر وجوب ارشادی را دلالت کند دیگر وجوب شرعی کفائی از آن استفاده نمی توان کرد.

اگر کسی قائل بشود مثلاً تقسیم وجوب به عینی و کفائی صرفاً در احکام مولوی نیست بلکه احکام ارشادی هم قابل انقسام به عینی و کفائی هستند. اگر کسی به این قائل شود می تواند در اینجا بگوید که این وجوب کفائی است ولی این محل اشکال است یعنی همان طوری که معروف و مشهور است مقسم وجوب عینی و کفائی وجوب کفائی مولوی است و وجوب عقلی و ارشادی نمی تواند به عینی و کفائی تقسیم شود. بنابر این دلیل اثبات وجوب کفائی نمی کند.

در بین این دو دلیلی که بیان کردیم ملاحظه کردید که دلیل اول قابل استناد است ولی به دلیل دوم نمی توان استناد کرد. در آیه نفر و جوب، و جوب ارشادی شد و نتیجه اینکه و جوب کفائی از آن استفاده نمی شود.

دو مؤید برای استفاده و جوب کنایی از آیه نفر:

بعضی به دو روایتی که در تفسیر این آیه وارد شده است استناد کرده اند و گفته اند که و جوب اجتهاد کفائی است و آیه دلالت بر و جوب کفائی اجتهاد می کند. ما باید این دو روایت را ببینیم و بررسی کنیم که چه معنایی از این دو روایت فهمیده می شود. خود آیه به تنهایی و جوب کفائی از آن فهمیده نمی شود یعنی آیه نفر بتنهایی نمی تواند و جوب کفائی اجتهاد را ثابت کند.

این دو روایتی که در ذیل این آیه آمده است آیا می تواند یک ظهوری برای آیه درست کند؟ چون در مقام تفسیر آیه است. آیا می تواند ظهوری درست کند که از آن و جوب کفائی بفهمیم. چیزی را به ما بیان بکند که معلوم شود این و جوب ارشادی نیست چون به استناد قرآنی در خود آیه گفتیم که این و جوب ارشادی است «لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم» و مهم تر «لعلهم یحذرون» را قرینه گرفتیم برای ارشادی بودن لزوم و وجوبی که در آیه ذکر شده است. آیا این روایات در حدی هستند که بتوانند قرینیت «لعلهم یحذرون» را بر و جوب ارشادی زیر سؤال ببرند. بالاخره این روایات که در ذیل آیه وارد شده می توانند یک و جوب کفائی را ثابت کنند یا نه؟

روایت اول:

«عن الصدوق فی معانی الأخبار و العلل عن العبد المؤمن الأنصاری» که این عبد مؤمن انصاری ثقة است و سند روایت خوب است. «قال قلت لأبی عبد الله (علیه السلام) إن قوماً یروون أنّ رسول الله (ص) قال: إختلاف أمتی رحمہ» من به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم که یک قومی و یک گروهی مطلبی را از قول پیامبر مکرم اسلام نقل می کنند که پیامبر این را فرموده که اختلاف امت من رحمت است «فقال (علیه السلام) صدقوا» امام فرمودند درست و راست گفته اند و پیامبر این را فرموده است «فقلت إن کان إختلافهم رحمہ فإجتاعهم عذاب» راوی می گوید که من در جواب به امام عرض کردم که اگر اختلاف امت رحمت باشد پس اجتماع امت عذاب است؟ این مفهوم گیری کرده است که اگر اختلاف رحمت باشد حتماً اجتماع عذاب می شود.

«فقلت إن کان إختلافهم رحمہ فإجتاعهم عذاب فقال (علیه السلام) لیس حیث تذهب و ذهبوا» امام (علیه السلام) فرمود خیر اینطور که تو می روی و آنها رفته اند نیست. یعنی آنطوری که تو و آنها فکر می کنید و ذهن شما به آن سمت رفته نیست. «إنما أراد قول الله (عز و جل) "فلولا نفر من کل فرقه طائفه لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون"» امام می فرماید اینکه پیامبر (ص) فرموده: اختلاف امتی رحمہ این آیه را اراده کرده است. حال دقت شود که این «اختلاف امتی رحمہ» چه سنخیتی با آیه دارد و چه تناسبی دارد؟ خود حضرت توضیح می دهد «فأمرهم أن ینفروا الی رسول الله (ص)» خداوند تبارک و تعالی امر کرده مردمان را که به سوی پیامبر کوچ کنند «فیتعلموا» بعد تعلم کنند در خدمت و محضر پیامبر و



احکام را یاد بگیرند «ثم يرجعوا الی قومهم» بعد برگردند به سمت قومشان «فیعلموهم» کسانی که رفته اند از محضر پیامبر (ص) تعلم کرده اند و احکام را یاد گرفته اند برگردند و مردم را تعلیم بدهند.

این «اختلاف امتی رحمه» چه ربطی دارد به امر به نقر الی رسول الله (ص)؟ امام (علیه السلام) باز توضیح می دهند و این ربط و مناسبت اختلاف امتی را با آیه بیان می کند «إنما أراد إختلافهم من البلدان لا إختلافاً فی دین الله إنما الدین واحدٌ، إنما الدین واحدٌ» امام می فرماید اینکه پیامبر فرموده «اختلافهم رحمه» با توجه به آیه یعنی اختلاف از حیث بلاد و شهرها و منظور اختلاف در دین نیست. (1)

در این روایت این جهت را دارد که می گوید «إنما أراد إختلافهم من البلدان» دو احتمال را می توان ذکر کرد ممکن است این دو احتمال را به هم برگرداند ولی به نظر می رسد که دو احتمال متفاوت است:

احتمال اول: اینکه «إختلافهم من البلدان» یعنی همین رفت و آمد از یک بلدی به بلد دیگر، و اختلاف امتی رحمه یعنی این رفت و آمدهای مردم از بلاد در آن خیر و نفع و فایده وجود دارد.

احتمال دوم: اینکه این گوناگونی مردم که از شهرهای مختلف در یکجا جمع می شوند در آن رحمت و فایده است.

احتمال اول ضعیف تر است نسبت به احتمال دوم و احتمال دوم بیشتر به معنای لفظ نزدیک به نظر می رسد. در این یک تأملی بنمائید و دقت شود.

تذکر اخلاقی:

روایتی است از امام علی (علیه السلام) می فرماید: «العاقل یطلب الکمال و الجاهل یطلب المال» عاقل طلب کمال می کند یعنی کمال به مال نیست، البته مال باید باشد و اینطور نیست که هر کسی در آمد کسب کند و برای رفع نیازها کسب مال کند مذموم باشد بلکه برای زندگی لازم است. اما طلب یعنی مطلوب بودن و اینکه کسی مطلوب و مقصودش مال باشد مذموم است. و باید مال را به عنوان ابزار نگاه کند این در حقیقت نگاه ما است به مال و این می گوید که مطلوب ما نباید مال باشد و باید مطلوب ما کمالات باشد اگر هم مال طلب می شود به عنوان وسیله و ابزار باشد نه اینکه هدف و اصل شود. خیلی از مشکلات ما ناشی از این است که این جهات با هم دیگر خلط می شود.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 140

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 29

آبان 89

موضوع

جزئی: تذییل: احکام اجتهاد

مصادف با: 13 ذی الحجه 1431

جلسه: 32

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد که بحث در وجوب کفائی اجتهاد است. در باب وجوب کفائی اجتهاد به لحاظ رجوع غیر اکثرًا قائل به وجوب کفائی شده اند و دو دلیل برای وجوب کفائی بیان کردیم که از این دو دلیل، دلیل اول قابل پذیرش بود و پذیرفتیم که اجتهاد واجب است به نحو وجوب کفائی چون اگر واجب نباشد که جمعی اجتهاد و تفقه کنند این موجب اضمحلال و اندراس دین خواهد شد و وظیفه ماست که دین را از اضمحلال و اندراس حفظ کنیم که بیان این دلیل گذشت. دلیل دوم آیه نفر بود که در استدلال به این آیه در وجوب کفائی خدشه وارد کردیم.

در ذیل آیه نفر دو روایت به عنوان مؤید وجوب کفائی وارد شده است که یک روایت روایتی بود از عبدالؤمن الأنصاری که محصل این روایت این شد که پیامبر مکرم اسلام می فرماید اختلاف امت من رحمت است و منظور از این اختلاف دعوا و نزاع نیست بلکه اختلاف از بلاد و شهرها است و عرض شد که اختلاف از بلاد به چه معنی است.

شاهد ما در این روایت که متن آن را خواندیم این جمله «فأمرهم» است که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: خداوند به آنها امر کرده است که نفر کنند و بروند خدمت رسول الله (ص) و بعد «یتعلموا ثم یرجعوا الی قومهم» این جمله «أمرهم أن ینفروا الی رسول الله (ص)» یعنی خداوند تبارک و تعالی امر کرده است که بروند خدمت پیامبر و «یتعلموا ثم یرجعوا الی قومهم فیعلموهم» اینجا «أمرهم» صریح در وجوب است و باید بدنبال یاد گرفتن بروند.

حال بینیم که واقعاً آیا از این روایت وجوب کفائی اجتهاد فهمیده می شود یا فهمیده نمی شود؟

اشکال بر مؤید اول:

آنچه که از این روایت فهمیده می شود این است که عده ای باید به محضر رسول خدا بروند و یاد بگیرند و برگردند و برای مردم آن چیزهایی را که یاد گرفته اند بیان کنند و آنها را انداز نمایند، ولی آیا اجتهاد به این معنی است؟ آنچه که آنها تعلم می کردند حدیث و سخنان پیامبر بوده است و این با اجتهاد متفاوت است. اجتهاد مصطلح عبارت است از استنباط از ادله و این اجتهاد مصطلح در آن زمان رایج نبود یعنی همان اشکالی که ما در آیه داشتیم، در اینجا نیز وارد است و این روایت مطلب اضافه ای ندارد تا وجوب کفائی را اثبات کند.

ص: 141

در این روایت چیزی که بتواند مورد استناد قرار بگیرد و دلالت بر وجوب کفائی کند نیست و عمده همین جمله «أمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (ص)» است که بر آنها واجب شده و به آنها امر شده که نفر کنند و اینها را برای مردم بیان کنند اما دلالت این آیه را بر وجوب کفائی نپذیرفتیم و گفتیم وجوب ارشادی را می رساند این روایت هم که در ذیل آن آمده قرینه ای در آن نیست که به نحوی وجوب مولوی نفسی از آن فهمیده بشود.

روایت دوم: اما روایت دومی که به عنوان مؤید ذکر شده است روایتی است از فضل بن شاذان به این شرح:

«عن الصدوق في عيون أخبار الرضا (عليه السلام) عن فضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في حديث، إنما أمروا بالحج لعله الوفاة إلى الله (عزّ و جلّ) و طلب الزيادة و الخروج من كل ما اقترف العبد ... إلى أن قال: مع ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة (عليه السلام) إلى كل صقعٍ و ناحيةٍ كما قال الله (عزّ و جلّ) فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (1).

این روایت در مقام تفسیر همین آیه وارد شده است مانند روایت اول محل شاهد این جمله «إنما أمروا بالحج» است. در واقع می گوید حج برای آنها واجب شده است. این حج یک فواید و آثاری دارد که عمده شاهد ما ذیل روایت است «مع ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة (عليه السلام) إلى كل صقعٍ و ناحيةٍ» می گوید یکی از آثار مهم حج تفقه و نقل اخبار ائمه است یعنی همین مقدار که مردم می روند حج و در آنجا تفقه در دین پیدا می کنند و اخباری را از ائمه می شنوند و برای مردم خود نقل می کنند، این خود اثر مهمی است.

بعضی مدعی شده اند که این روایت دلالت بر وجوب کفائی اجتهاد ندارد، چون بدنبال تفقه این جمله و نقل اخبار الأئمه» ذکر شده است یعنی می گوید «مع ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة (عليه السلام)» این تفسیر تفقه است یعنی می خواهد بگوید در آن روزگار تفقه در نقل اخبار خلاصه می شد پس روایت وجوب کفائی اجتهاد مصطلح را که محل بحث است ثابت نمی کند و آنچه که از این روایت استفاده می شود این است که مردم بروند و احکام را از ائمه بشنوند و برای مردم نقل بکنند. و بیشتر از این نقل اخبار ائمه را ثابت نمی کند، پس در نتیجه وجوب کفائی اجتهاد از این روایت استفاده و فهمیده نمی شود.

سؤال: ما اگر اجتهاد را نقل روایات بدانیم به این معنی می شود وجوب کفائی را ثابت دانست؟

استاد: معنای مصطلح اجتهاد یعنی استنباط از ادله و برداشت از ادله و روایات است و نه صرف نقل روایت. اجتهاد مبتنی بر روایت است

ولی این خود اجتهاد نیست.

در اینجا ما در مقام این هستیم که ببینیم آیا این سخن درست می باشد؟ یعنی ببینیم که آیا در این روایت واقعاً «و نقل أخبار الأئمة (علیه السلام)» به عنوان تفسیر تفقه در دین وارد شده است؟

ص: 142

---

1- . وسائل، ج 6، ص 65.

به نظر می‌رسد که این جمله «و نقل أخبار الأئمة (عليه السلام)» تفسیر تقفه در دین نیست. برای اینکه اینها دو جمله مستقلند و معنای مستقلی از یکدیگر دارند زیرا نقل اخبار ائمه و تقفه در دین دو شأن متفاوت هستند. چرا که در زمان امام رضا (علیه السلام) اجتهاد مصطلح به معنای استنباط پدید آمده بود بخلاف زمان پیامبر (ص) که در آن زمان اجتهاد مصطلح وجود نداشت که در بحث بعدی به این مسئله اشاره خواهیم کرد. ولی در زمان ائمه بویژه از زمان امام باقر و امام صادق (علیه السلام) به بعد این اجتهاد مصطلح ولو به صورت بسیط پدید آمد که نمونه آن امری است که امام (علیه السلام) به زراره و أبان و محمد بن مسلم دارند که امر به افتاء می‌کنند. اجتهاد مصطلح در عصر ائمه محقق شده اما در عصر پیامبر (ص) وجود ندارد که ما نمونه‌هایی که به عنوان اجتهاد در زمان پیامبر ذکر شده است را بیان و بررسی خواهیم کرد.

اما اجمالاً هیچ دلیلی نداریم که این جمله «و نقل أخبار الأئمة (عليه السلام)» تفسیری باشد از تقفه در دین چون معنای اخبار معلوم بوده و اجتهاد در زمان ائمه بوده است و نمونه‌هایی از این اجتهاد مصطلح در آن عصر دیده شده و خود ائمه نیز این مسئله را تعلیم داده‌اند و در بعضی از روایات هم به این مسئله اشاره شده است.

علی‌ای حال ظاهر این روایت این است که امر به حج شده‌اند که بروند احکام را یاد بگیرند و نقل اخبار ائمه بکنند، الآن می‌خواهیم این را ببینیم این نقل اخبار ائمه که به معنای مصطلح هم است و این تقفه در دین آیا ما می‌توانیم بگوییم یک وجوب کفائی مولوی دارد. یعنی از این روایت وجوب کفائی تقفه فهمیده می‌شود؟ «أمروا بالحج» به این جهت آیا وجوب کفائی را ثابت می‌کند یا نه؟ که إن شاء الله این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمين»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 30

آبان 89

موضوع

جزئی: تدبیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 14 ذی الحجه 1431

جلسه: 33

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث ما در ذکر روایاتی بود که به عنوان مؤید آیه نفر بر وجوب کفائی ذکر شده است. دو روایت را بیان کردیم که در روایت دوم فرموده بودند «إنما أمروا بالحج» امر به حج شده اند و یک آثاری را برای حج ذکر کرده و بعد فرموده «مع ما فيه من التفقه في الدين و نقل أخبار الأئمة (عليه السلام)» که عرض کردیم بر خلاف اینکه بعضی خواسته اند تفقه را به معنای نقل اخبار بگیرند و بگویند که «و نقل الأخبار الأئمة» تفسیر تفقه در دین است به نظر ما دو جمله مستقل بوده و معنای مستقلی دارند. که یکی نقل اخبار و دیگری خود تفقه است. و نمی توان گفت که «و نقل الأخبار الأئمة» تفسیر تفقه است.

اشکالی هم ندارد که این تفقه به معنای تفقه اصطلاحی مورد نظر ما باشد، البته تفقه و تعلم و اجتهاد در عصر ائمه به صورت بسیط بوده چنانچه که قبلاً بیان شد که ائمه (علیه السلام) امر به افتاء کرده اند به بعضی از اصحاب مانند ابان و زراره و امثال اینها و خود ائمه کیفیت استنباط و اجتهاد از روی ادله را تعلیم دادند.

لذا از این جهت مشکلی در روایت نیست. ولی یک مشکل دیگری در روایت وجود دارد و آن اینکه اگر مراد از تفقه در دین معنای اصطلاحی تفقه و اجتهاد بخواهد باشد، این اختصاص به حج و ایام حج ندارد. یعنی این تفقه به معنای استنباط و اجتهاد از ادله لزوماً در ایام حج نیست.

آیا اگر کسی به حج نرود نمی تواند تقفه به این معنی بکند؟ این خود نشانگر این است که مراد از تقفه همان تعلم مسائل دین است، در تمام ابعاد آن در اخلاقیات، عقاید و ... . لذا این مشکل یک مانعی است برای اینکه بخواهیم این روایت را دال بر تأیید آیه نفر قرار دهیم و بگوییم این روایت دلالت بر وجوب کفائی اجتهاد و تقفه می کند. و این مضمون را در آیه نفر تقویت می کند که این را نمی توان گفت.

مؤیدات روایی دیگر:

در اینجا چند روایت دیگر هم به عنوان مؤید ذکر شده، که ما قبلاً جواب آنها را داده ایم لذا متعرض آنها نمی شویم. مانند روایت «تفقهوا فی الدین فإنه إن لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی إن الله یقول فی کتابه "لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون"».

ص: 144

ما در آنجا گفتیم که امر در روایت یک امر ارشادی است. در مجموع این روایاتی که به عنوان تأیید نسبت به آیه نفر و دلالت آیه نفر بر وجوب کفائی تقفه و اجتهاد مورد استناد قرار گرفته است، به نظر نمی رسد که بتواند وجوب نفسی تقفه و اجتهاد را ثابت کند.

نتیجه: نتیجه ای که در این قسمت می توانیم بگیریم این است که ما دو دلیل برای وجوب کفائی اجتهاد به لحاظ رجوع غیر ذکر کردیم.

دلیل اول اثبات وجوب کفائی اجتهاد را می کند، مسئله لزوم حفظ دین از اضمحلال و اندراس و تلاش و کوشش برای بقای دین و حفظ دین. این دلیل می تواند وجوب کفائی اجتهاد را به لحاظ رجوع غیر اثبات کند.

اما دلیل دوم که آیه نفر بود بیان شد که دلالت بر وجوب کفائی اجتهاد ندارد بلکه وجوب و امر آن ارشادی است و روایاتی که در ذیل این آیه وارد شده از آنها نمی توانیم استفاده و وجوب کفائی بکنیم. اما همان دلیل اول کفایت می کند. نتیجه اینکه اجتهاد واجب کفائی است. آنچه که هست این است که اجتهاد یک وجوب مولوی کفائی دارد منتهی به لحاظ رجوع غیر لا به لحاظ عمل نفسه و به دلیل حفظ دین از اضمحلال، پس این دلیل به لحاظ رجوع غیر است و گرنه به لحاظ عمل نفسه وجوب شرعی ندارد و طبیعتاً بحث از عینی و کفائی بودن آن معنی ندارد.

تفاوت اجتهاد در عصر ائمه (علیه السلام) با عصر پیامبر (ص):

در اینجا به مناسبت که بحث از اجتهاد در عصر ائمه و پیامبر مطرح شد یک توضیح مختصری در مورد اجتهاد در عصر ائمه و اجتهاد در عصر پیامبر ذکر می کنیم. آیا اجتهاد در عصر ائمه بود یا نبود؟ اجتهاد در عصر پیامبر بوده یا نبوده است. به نظر می رسد در زمان پیامبر اجتهاد مصطلح وجود نداشت، گرچه در این عصر مواردی را به عنوان اجتهاد ذکر کرده اند که به آنها اشاره خواهیم داشت. که آیا این مواردی که به عنوان اجتهاد در این عصر ذکر شده است استنباط از روی ادله است یا نه؟

الف) در عصر پیامبر (ص):

نمونه اول:

مربوط می شود به جنگ احزاب، بعد از پایان گرفتن جنگ احزاب پیامبر مکرم اسلام به مسلمانان دستور دادند نماز عصر را در بنی قریظه

بجای بیاورید. مسلمانان به راه افتادند که یک عده ی از آنها یکسره تا بنی قریظه راه رفتند و نماز عصر را اقامه نکردند و وقتی به آنجا رسیدند غروب شده بود و نماز هایشان قضا شده بود. گروه دیگر در بین راه ایستادند و نماز عصر را خواندند و رفتند به بنی قریظه که هر دو با یک فاصله زمانی کمی از هم به آنجا رسیدند.

این دو گروه وقتی به خدمت پیامبر رسیدند و هر کدام کار خود را بیان کردند حضرت هیچ کدام را تخطئه نکرد، در اینجا آمده اند و گفته اند که این دو گروه اجتهاد کرده اند و چون اجتهاد کرده اند پیامبر هیچ کدام را تخطئه نکرد. استدلال اینها هم این بود: دسته اول: می گفتند که پیامبر فرموده است کسی نماز نخواند مگر در بنی قریظه و نماز عصر را در بنی قریظه باید خواند و این نهی از صلاه عصر در بین راه و اینکه الا و لابد باید در بنی قریظه اقامه گردد، این نهی اطلاق دارد و ما به این نهی عمل کردیم و به آنجا رفته ایم به دستور پیامبر و نماز قضا شده است ما چکار کنیم. گروه دوم می گوید که اگر حضرت فرموده

ص: 145



است نماز عصر را در بنی قریظه بخوانید این موضوعیت نداشته و آنچه منظور نظر پیامبر بوده زودتر رسیدن به بنی قریظه بوده و اینکه آنها مجال تجدید قوا پیدا نکنند، نظر ایشان بر این بوده است که در بین راه توقف نکنید، عادی حرکت نکنید و هدف این بوده که جلوی توطئه‌ی آنها را بگیرند و منظور این نبوده که حتی نماز هم نخوانید و به آنجا برسید. در اینجا هر دو گروه اجتهاد کردند و پیامبر هیچ کدام را تخطئه نکردند.

بررسی نمونه اول:

آیا این همان اجتهاد مصطلح است؟ استنباط از روی ادله است؟

به نظر می‌رسد که این اجتهاد به معنای اجتهاد مصطلح نیست، چون اجتهاد مصطلح عبارت است از استنباط از روی دلیل و آنچه که اتفاق افتاده در واقع استنباط عن دلیل نیست. پیامبر یک دستوری داده که هر کدام از اینها برای انجام و تحقق آن روشی را در پیش گرفته‌اند، پیامبر هدفش این بود که اینها زودتر به بنی قریظه برسند که برخی نماز خواندن در بین راه را منافی این دستور ندانسته و برخی آن را منافی با دستور دانستند. یعنی در واقع این دوروش و دو نوع تشخیص موضوع بوده است. که اگر هر کدام به فهم خود عمل کردند. در اینجا در تشخیص موضوع هر کسی به فهم خود عمل کرده است. یکی گمان کرده که اگر بایستد و در بین راه نماز بخواند دیر می‌شود و دیگری فکر کرده این چند دقیقه نماز خواندن باعث دیر رسیدن نمی‌شود. اسم استنباط روی آن نمی‌شود گذاشت و استنباط حکم از روی دلیل نیست. در نحوه عملی کردن خواست پیامبر با هم اختلاف نظر پیدا کردند که توضیح آن گذشت.

همه نمونه‌هایی که برای اجتهاد در آن ایام ذکر می‌کنند همین چند مورد است.

نمونه دوم:

بعد از اسارت یهود بنی قریظه بدست مسلمانان پیامبر اختیار حکم در مورد اسرا یهودی را به سعد بن معاذ واگذار کرد و به وی فرمودند برو حکم بده که با اینها چه باید بکنند. سعد بن معاذ حکم به کشتن مردان که حدود ششصد نفر بودند کرد و زنان و بچه‌ها را هم حکم به اسارت آنها کرد. بعد پیامبر وقتی وی را دید و از حکم وی اطلاع پیدا کرد فرمودند که تو بر طبق حکم خدا، حکم کردی و این یعنی اجتهاد و این نشان می‌دهد که سعد بن معاذ به اجتهاد خودش حکم کرده است که ششصد نفر کشته و زنان و بچه‌ها اسیر بشوند.

بررسی نمونه دوم:

اجتهاد مصطلح همانطور که اشاره شد یعنی استنباط از روی دلیل و در اینجا حکم سعد بن معاذ از این دو حال خارج نیست، یا تطبیق کرده حکم خدا را که در قرآن آمده بر این مورد و اصلاً تطبیق بوده و استنباط نبوده است. آیه 33 سوره مانده به این مطلب اشاره دارد «إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله» کسانی که با خدا و رسول محاربه می‌کنند و مفسدین فی الأرض هستند حکمشان این است که کشته شوند، این حکم کلی در قرآن ذکر شده است. سعد آمده این حکم کلی مذکور در قرآن را در این واقعه تطبیق کرده است و یا می‌توانیم این احتمال را ذکر کنیم که این در واقع تفویضی است که پیامبر به عنوان حاکم نسبت به سعد انجام داده است، یعنی یک حکمی که از اختیارات حاکم است و مربوط به شأن حکومتی پیامبر

بوده و او مختار به این حکم بوده در اختیار سعد قرار داده است. اگر کسی حکم حکومتی کرد می توان گفت که استنباط کرده است؟ این دیگر استنباط نیست، بالاخره هر یک از این دو حالت باشد عنوان اجتهاد و تفقه اصطلاحی نیست.

نمونه سوم:

موردی است که در یک واقعه ای عمار یاسر و عمر بن خطاب در یک موضوع واحدی هر کدام به یک شکلی عمل کردند. عمر در هنگام نیاز به غسل جنابت و نبودن آب و تا زمان پیدا کردن آب نماز نخواند، عمار یاسر به شکل دیگری عمل کرد و لباس خود را در آورد و در خاک خود را غلطاند به گونه که تیمم کامل کرده باشد، عمار این قضیه را خدمت پیامبر نقل کرد و حضرت به شوخی به وی گفتند که تو عمل چهار پایان را انجام دادی. در ذهن عمار این بود که در وضو که رافع حدث اصغر است چنانچه آب موجود نباشد تیمم بدل از وضو وجود دارد و صورت و دست به نوعی متیمم بشود و در جایی که غسل باید انجام شود به عنوان حدث اکبر در صورت نبودن آب همه بدن باید به خاک تماس پیدا کند. پیامبر فرمودند که بین تیمم بدل از وضو و تیمم بدل از غسل فرق است برخی گفته اند که در اینجا عمار و عمر هر کدام به شکلی

اجتهاد کرده است. این را هم به عنوان یک نمونه از موارد اجتهاد ذکر کرده اند.

بررسی نمونه سوم:

آیا واقعاً این می تواند اجتهاد باشد؟

مشکل اساسی این مورد این است که اصلاً پیامبر آن را رد کرده است هم عمل عمار و هم عمل عمر را و تخطئه کرده است. اگر یک موردی می خواهد به عنوان اجتهاد در زمان پیامبر ذکر شود باید موردی باشد که پیامبر آن را تخطئه نکرده و مردود نباشد که در این مورد رسماً توسط پیامبر مورد تخطئه قرار گرفته است، با وجود این چگونه می تواند به عنوان نمونه ای از اجتهاد در عصر پیامبر ذکر شود؟ لذا به نظر ما این نمونه از دو نمونه قبلی اسوء حالاً است. چون در دو نمونه قبلی بالاخره پیامبر اینگونه تخطئه و رد نکرده بودند، گرچه گفتیم که اجتهاد نیستند ولی در اینجا رسماً پیامبر اینها را تخطئه کرده است این نمونه ها در کتب مربوط به تاریخ تطور اجتهاد و استنباط ذکر شده است. از جمله کتاب ادوار فقه دکتر شهابی، و کتاب دکتر فیض و ...)

این اجتهادات و نمونه هایی که در عصر پیامبر ذکر شده، هیچ کدام اجتهاد مصطلح نیست لذا اینکه بگوییم در عصر پیامبر اجتهاد و استنباط و تفقه به این معنی داشته ایم، حرف قابل قبولی نیست.

ب) در عصر ائمه:

اما در عصر ائمه اینگونه نبوده است، در عصر ائمه دو سه شاهد و مؤید روشن بر وجود اجتهاد داریم:

اولاً: خود ائمه (علیه السلام) کیفیت استنباط حکم از روی ادله را تعلیم داده اند. یعنی در موارد متعددی که راوی از امام حکمی را پرسیده امام در هنگام پاسخ دادن آن را یاد داده اند مثلاً در مقابل راوی که سؤال کرده چرا شما چنین حکم کرده اید؟ ایشان به روات یاد داده اند که به این دلیل و به این کیفیت و به این جهت ما این حکم را استفاده کرده ایم. پس اجمالاً تعلیم خود اهل بیت به اصحاب برای استنباط و اجتهاد مصطلح یک امر قطعی است و قابل انکار نیست. البته در آن ایام پیچیدگی ها و



مشکلات اجتهاد مثل اعصار متأخره نبوده است بلکه بسیط و ساده تر بوده است. بعلاوه امر به افتاء کرده اند، مثلاً به ابان بن تغلب و زراره بن اعین به خصوص دستور داده اند که در مسجد بنشینند و برای مردم فتوا بدهند و فتوا هم صرف نقل نیست که برای مردم نقل کنند. اینها به عنوان فقهای اصحاب شناخته شده بودند و صرف جواب دادن مسئله عادی برای مردم نبود و در مسجد سؤالات مراجعین را پاسخ می دادند که چه بسا این سؤالات در بین منقولات اهل بیت نبوده و با علم و فقهات خود جواب مراجعین را می دادند. که این امر به افتاء خودش یک دلیل روشنی بر این مسئله است.

ثانیاً: باز شاهد دیگری که می توانیم به عنوان وجود اجتهاد مصطلح در عصر ائمه ذکر کنیم این است که ادله ای که از اهل بیت وارد شده مبنی بر تقلید، این تقلید و جواز آن در همان زمان به نوعی می تواند به رسمیت شناختن افتاء و اجتهاد باشد که اگر این دو نباشد تقلید معنی ندارد.

ثالثاً: دلیل دیگر سیره مشرعه که در همان ایام بوده است و تا الآن هم ادامه پیدا کرده است.

در هر صورت ما می خواهیم بگوییم که قرائن روشنی داریم که اجتهاد در عصر ائمه وجود داشته هر چند به صورت بسیط بوده ولی اصل آن وجود داشته است. لذا معتقدیم اجتهاد در عصر ائمه با اجتهاد در عصر پیامبر متفاوت است.

«هذا تمام الكلام في المقام الأول»

خلاصه بحث تا اینجا:

ما در ذیل مسئله اولی گفتیم که مسائلی را به عنوان احکام اجتهاد ذکر می کنیم چرا که این احکام مستقلاً و رأساً در ضمن مسائل تحریر ذکر نشده است. بیان کردیم که در چند مقام در مورد احکام اجتهاد بحث می کنیم؛ مقام اول: حکم اجتهاد فی نفسه بود. در این مقام اول در دو جهت بحث کردیم جهت اولی: حکم اجتهاد به لحاظ عمل نفسه بود، و جهت دوم: حکم اجتهاد به لحاظ رجوع غیر و در انتها راجع به کفائی و عینی بودن وجوب اجتهاد بحث شد که مقام اول به پایان رسید.

بحث جلسه آینده: الآن سخن در مقام دوم است. مقام دوم حکم تقلید مجتهد از غیر مجتهد است که آیا مجتهد می تواند از غیر تقلید کند که این شقوق و صورتی دارد که بحث خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 1

آذر 89

موضوع

جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 15 ذی الحجه 1431

جلسه: 34

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مقام دوم از مقامات چهارگانه ای که در بحث از احکام اجتهاد ذکر کردیم می باشد. مقام دوم در حکم تقلید مجتهدی از مجتهد دیگر است.

در این مسئله با توجه به اینکه مبنای مشهور و مبنای مختار در مورد مجتهد متجزی و مجتهد مطلق متفاوت می باشد، لذا هم طبق نظر مشهور و هم بر طبق مبنای مختار باید بحث بشود.

بر اساس آنچه ما تعریف کردیم مجتهد متجزی کسی است که بعضی از مسائل را در بعضی از ابواب فقه استنباط کرده است و مجتهد مطلق کسی است که معظم مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده باشد، ما در تعریف اجتهاد، اجتهاد فعلی را ملاک قرار دادیم نه ملکه را و عرض کردیم که سخن پیرامون مجتهدی است که می خواهد عدل محتاط و مقلد قول او مؤمن از عقاب باشد. اما بنا بر نظر مشهور مجتهد کسی است که ملکه استنباط احکام شرعی در او حاصل شده باشد. اگر این ملکه نسبت به همه مسائل باشد مجتهد مطلق می شود، ولی اگر این ملکه و توانایی نسبت به بعضی از مسائل باشد مجتهد متجزی می شود.

در هر صورت مبنای مختار و مبنای مشهور در تعریف اجتهاد و به تبع در تعریف مجتهد مطلق و متجزی متفاوت است. الان می خواهیم در این مقام بحث کنیم که آیا یک مجتهد می تواند از مجتهد دیگر تقلید کند؟ باید هم بر طبق مبنای مشهور مسئله را مطرح کنیم و هم طبق مبنای مختار و هم در مورد مجتهد مطلق و هم در مورد مجتهد متجزی باید بحث شود.

لذا با توجه به این جهات چند صورت در اینجا پیدا می شود، چون مبنای ما با مبنای مشهور متفاوت است و مجتهد هم یا مطلق است و یا متجزی چهار صورت در اینجا حاصل می شود. به اضافه اینکه بعضی از صور و دیگر لابلای این فروض وجود دارد که به آنها باید اشاره کرد.

اما طبق نظر مشهور:

در مورد مجتهد مطلق: صورت مسئله از این قرار است که مجتهدی که واجد ملکه استنباط در همه مسائل می باشد آیا می تواند به مجتهد دیگر رجوع کند یا خیر؟

ص: 149

در این بحث تاره موضوع مجتهدی است که ملکه ی استنباط در او هست و مسائل را استنباط کرده و آخری موضوع مجتهدی است که ملکه ی استنباط در او هست ولی هنوز مسائل مورد نیازش را استنباط نکرده است. پس طبق نظر مشهور در خود مجتهد مطلق دو صورت متصور است:

صورت اول: اینکه مجتهد، مجتهد مطلق است و ملکه استنباط در همه مسائل پیدا کرده و همه مسائل را نیز استنباط کرده است در اینجا کاملاً واضح و روشن است که حق رجوع به مجتهد دیگر را ندارد، هم به حکم عقل و هم به حکم سیره و به مقتضای ادله نقلیه که به جهت وضوح آن وارد تفصیل این ادله سه گانه نمی شویم. فقط اشاره می کنیم که عقل با وجود داشتن مؤمن از عقاب و یقین به فراغ ذمه در صورتی که به نظر خود عمل بکند دیگر اجازه رجوع به غیر را نخواهد داشت و چنانچه به رجوع کننده مؤمن حاصل نمی شود.

اما از نظر سیره عقلا و سیره متشرعه ثابت شده که در این موارد بنا بر رجوع به غیر نیست. کسی که خود در یک مسئله نظر دارد به نظر دیگری عمل نمی کند چون به این نظر رسیده و عین وظیفه خود می داند هم در بین عقلا و متشرعه، سیره قطعی بر عدم رجوع به غیر است و از نظر ادله هم ادله لفظیه جواز تقلید قطعاً چنین شخصی را شامل نمی شود.

صورت دوم: اینکه مجتهدی مطلق که ملکه استنباط همه مسائل در او پیدا شده ولی هنوز مسائل مورد نیاز خود را استنباط نکرده است یا حداقل عمده مسائل مورد نیاز خود را استنباط نکرده است، در این فرض آیا رجوع به فتوای غیر و مجتهد دیگر جایز است یا نه؟

در اینجا دو قول وجود دارد:

قول اول: قول به عدم جواز که تقریباً همه علمای امامیه یا اکثر علمای امامیه قائل به عدم جواز شده اند.

قول دوم: قول به جواز رجوع به غیر است که این قول به صاحب مناهل نسبت داده شده است.

ادله این دو قول را باید بررسی بکنیم و ببینیم که این ادله کدامیک وافی به مقصود است.

ادله قائلین به عدم جواز رجوع به مجتهد دیگر:

دلیل اول: حکم عقل است، آنچه که برای عقل مهم است یقین به فراغ ذمه و حصول مؤمن از عقاب در صورت عمل به فتوای خود یا

دیگری است. با توجه به اینکه این مجتهد متمکن از استنباط حکم از ادله است و می تواند حکم مسئله مورد نیازش را استفاده کند برای عقل یقین به فراغ ذمه حاصل نمی شود در صورتی که به فتوای غیر رجوع کند چرا که قول دیگری برای او مؤمن از عقاب نیست. خود می تواند تشخیص دهد و راهی را انتخاب کند و عملی را انجام دهد که اطمینان به عدم عقاب پیدا کند. اما واقعاً قول دیگری برای او مؤمن از عقاب نیست. در صورتی هم که شک در برائت پیدا کند یعنی با استناد به قول مجتهد دیگر شک کند ذمه او بریء شده یا نه؟ رفع عقاب شده یا نشده است؟ عقل حکم به لزوم استنباط فعلی و تحصیل حکم شرعی به استنباط خودش می کند تا مؤمن از عقاب حاصل بشود. یعنی شک در حصول مؤمن و برائت ذمه با

عمل به فتوای دیگری مساوی با عدم حجیت فتوای دیگری است. شک در حجیت فتوای دیگری مساوی است با عدم حجیت آن است.

در دفاع از مستدل می توان گفت که اگر کسی به این دلیل اعتماد دارد و ظهور آن را کافی می داند، حکم را استنباط کرده و اگر دلیل به نظر او وافی به مقصود نیست سراغ اصل عملی می رود و یک راهی را برای خود تعیین می کند. یعنی این طور نیست که بگویند این فتوایی که دارم حجت نیست و تردید دارم و بروم سراغ دیگری که این اصلاً حاصل شدنی نیست.

دلیل دوم: سیره است، می گویند اگر سیره متشرعه ملاحظه بشود در سیره متشرعه چیزی به عنوان رجوع یک مجتهد مطلق به مجتهد دیگر که حکمش را استنباط کرده نداریم یعنی این طور نیست که مجتهد مطلق که توانایی استنباط را دارد برود و به یک مجتهد دیگری رجوع کرده و از او تقلید کند، در بین متشرعه چنین سیره ای ثابت نشده است و حداقل اگر شک در چنین سیره ای حاصل بشود که این خود برای عدم جواز رجوع به مجتهد دیگر کفایت می کند.

اما به نظر به سیره عقلائی هم باید بگوییم که در این موارد سیره عقلائی بر رجوع نیست. سیره عقلائی یعنی همان سیره رجوع جاهل به عالم، می گویند در این مورد اگر کسی تمکن از علم دارد و می تواند خودش با رجوع و تلاش و کوشش علم پیدا بکند اما برود سراغ یک عالمی و بخواهد به او رجوع بکند و مخالف واقع در بیاید مورد مذمت عقلا قرار می گیرد و به او می گویند که تو خود می توانستی تحصیل علم کنی چرا رفتی سراغ دیگری و مجبور شدی که به اشتباه بیفتی مثلاً یک طبیبی که آشنای به مسائل است ولی هنوز در برخی موارد وارد نشده، اگر خود بتواند که این علم را پیدا بکند نمی رود سراغ یک طبیب آشنای به درمان.

و بر فرض هم که شک در چنین سیره ای بشود این به معنای عدم جواز رجوع می شود.

دلیل سوم: از جهت شرع و ادله لفظیه است. این مستدل معتقد است که ادله تقلید شامل کسی که متمکن از تحصیل علم به احکام است نمی شود و ما بعداً ادله جواز تقلید را بررسی خواهیم کرد اما اجمالاً ادله ای که دلالت می کند بر جواز تقلید مختص کسی است که جاهل به احکام است و تمکن از تحصیل علم به احکام هم ندارد.

در اینکه چرا ادله جواز تقلید شامل شخصی که متمکن از تحصیل علم نمی شود دو بیان وجود دارد:

بیان اول: مرحوم شیخ انصاری ادعای انصراف می کنند.

بیان دوم: مرحوم محقق اصفهانی ادعای عدم اطلاق می کنند.

مرحوم شیخ مدعی هستند که ادله لفظیه علی القول به، چون در مورد ادله لفظی و وجود ادله لفظی بر جواز تقلید اختلاف است که بعضی اصلاً ادله لفظی را قبول ندارد مانند امام(ره) که می گویند ما اصلاً ادله لفظی که دال بر جواز تقلید باشد نداریم تا بخواهیم به اطلاق آن عمل کنیم و تنها دلیل را در این مسئله بنای عقلا می دانند همان سیره عملیه و بنای عقلا مبنی بر رجوع به عالم که در آن بنا نیز بحث دارند. بر فرض که بپذیریم دلیل لفظی اعم از آیه و روایت برای جواز تقلید داریم، مرحوم شیخ مدعی است که ادله ی لفظیه از شخص متمکن از تحصیل علم به احکام و مجتهدی که ملکه استنباط را دارد و



می تواند احکام را استنباط کند انصراف دارد. مثلاً در آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (1) که این در واقع یکی از ادله ی لفظیه است که به آن در مورد جواز تقلید استدلال شده است. مرحوم شیخ مدعی انصراف این دلیل از کسی است که متمکن از تحصیل علم به احکام است و می گوید که این آیه مختص به جاهل به احکام و کسی است که قادر به تحصیل علم به احکام نیست. وجه انصراف شاید این باشد که آیه خطاب به کسانی است که اهل ذکر نباشند و اهل ذکر اعم از کسانی است که بالفعل اهل ذکر و اهل علم محسوب شوند و یا کسانی که بالقوه اهل ذکر و اهل علم باشند یعنی آیه می خواهد بگوید که کسانی که علم ندارند و متمکن از تحصیل علم نیستند باید سؤال کنند «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» اگر نمی دانید یا توانایی تحصیل علم را ندارید بروید سؤال کنید.

یک قرینه هم بر این مدعی ذکر می کنند که اگر خطاب «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» شامل کسانی می شد که متمکن از تحصیل علم بودند در اینجا دیگر امر به سؤال مناسب نبود، بلکه به کسانی که متمکن از تحصیل علم بودند باید این چنین می گفت بروید تحصیل علم بکنید اگر نمی دانید. لذا گفته اند که این دلیل مختص کسی است که علم ندارد و متمکن از تحصیل حجت بر حکم شرعی هم نیست.

و همچنین در مورد سایر ادله نیز چنین ادعایی را دارند و بویژه در مورد عدم شمول سیره عقلاییه رجوع جاهل به عالم، نسبت به کسی که متمکن از تحصیل علم به احکام هست. این جهتی بود که مرحوم شیخ فرموده اند و وجه انصرافی که ما ذکر کردیم. (2)

مرحوم محقق اصفهانی هم مثل مرحوم شیخ که ادعای انصراف کرده اند می فرمایند که این ادله اساساً اطلاق ندارند تا بخواهد شامل چنین شخصی بشود. یک وقتی ادعا می شود که دلیل اطلاق دارد ولی این اطلاق مستقر نمی شود و انصراف به یک فرد خاص پیش می آید، اما مرحوم اصفهانی می گویند که اصلاً ادله اطلاق ندارد.

بیان مرحوم اصفهانی:

احکام واقعیه از طریق امارات معتبره در حق کسی که ملکه استنباط را دارا است منجز شده و وجه تنجز این است که او با اینکه استنباط فعلی نکرده ولی بهر حال متمکن از تحصیل علم به حکم شرعی بوده لذا با این وصف دیگر حق رجوع به غیر را ندارد. اما غیر مجتهد با اینکه این ادله نیز هست ولی چون متمکن از استنباط نیست لذا احکام در حق او منجز نشده است.

دقت کنید که ایشان از چه راهی وارد شده اند و می گویند که ادله اساساً اطلاق ندارد. یعنی می خواهد بگوید که اصلاً برای کسی که متمکن از تحصیل علم است حکم منجز شده است و احکام واقعیه و احکامی که در لوح محفوظ ثابت است با وجود امارات معتبره موجود در کتب مربوطه منجز می شود. منتهی آن احکام با چه چیزی منجز می شود؟ این غیر از آن تنجزی است که در بدو امر گفته می شود که علم اجمالی داریم به یکسری تکالیف که در حق ما وجود دارد و آن احکام در حق ما

ص: 152

1- . نحل/43- انبیاء/7.

2- . اجتهاد و تقلید، ص 53.

منجز شده است یا باید برویم اجتهاد کنیم یا احتیاط یا تقلید تا مؤمن از عقاب برایمان حاصل بشود. اینجا می‌گویید این احکام واقعیه بواسطه وجود این امارات معتبره برای خصوص کسی که متمکن از تحصیل علم می‌باشد منجز شده است، لذا باید احکام خودم را از این دایره امارات معتبره بدست بیاورم و دیگر حق ندارم که از دیگری تقلید کنم. احکام واقعیه از طریق این امارات و در لابلای این امارات وجود دارند و برای من منجز می‌شوند. اگر اینگونه باشد دیگر حق رجوع به غیر نیست.

اما غیر مجتهد یعنی کسی که هنوز ملکه استنباط پیدا نکرده این احکام در حق او منجز نیست چون او متمکن از تحصیل این امارات نیست و متمکن از استنباط نیست لذا این احکام در حق او منجز نشده است. لذا ایشان می‌فرماید آیه «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» این «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فقط برای کسانی است که متمکن از تحصیل علم نیستند، جاهل اند و تمکن از تحصیل علم ندارند چونکه اصلاً این احکامی که از طریق امارات معتبره تنجز پیدا کرده، این فقط مربوط به متمکنین از تحصیل علم است و غیر آنها را شامل نمی‌شود.

بحث جلسه آینده: البته غیر از این دو بیانی که گفته شد مرحوم شیخ ادعای اجماع هم کرده اند و گفته اند که مسئله عدم جواز رجوع مجتهد مطلق به مجتهد دیگر امر اجماعی است، این ادله سه گانه که اقامه شد را باید بررسی کنیم تا ببینیم که آیا اثبات این مدعی را می‌کند یا نه؟ که این مباحث را إن شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 2

آذر 89

موضوع

جزئی: تدبیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 16 ذی الحجه 1431

جلسه: 35

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد مجتهد مطلق که بر طبق مبنای مشهور اطلاق مجتهد مطلق به او می شود یعنی واجد ملکه استنباط هست لکن هنوز استنباط نکرده بحث است که آیا حق رجوع به مجتهد دیگر را دارد؟ به عبارت دیگر آیا این شخص می تواند از یک مجتهد دیگر تقلید کند یا اینکه باید خود به کار استنباط پرداخته و اجتهاد کند؟

عرض شد که دو قول در این مسئله وجود دارد:

قول اول: بعضی قائل به عدم جواز رجوع به مجتهد دیگر شدند بر مدعای خود سه دلیل اقامه کردند:

1. حکم عقل

2. سیره عقلا و سیره مشرعه

3. ادله لفظیه که ادله لفظیه منصرف است از کسی که متمکن از تحصیل علم هست و یا اساساً اطلاق ندارد تا شامل چنین شخصی بشود.

در هر صورت به این سه دلیل تمسک کرده اند و گفته اند که رجوع به مجتهد دیگر جائز نیست. حال ببینیم که این ادله برای اثبات مدعای قائل به عدم جواز رجوع کفایت می کند یا نه؟

بررسی ادله قائلین به عدم جواز رجوع:

بررسی دلیل اول:

دلیل آنها این بود که این شخص با وجود علم اجمالی این احکام در حق او منجز می شود و لازم است برای حصول مؤمن از عقاب خود این احکام را استخراج کند. یعنی تنها طریقی که برای این شخص می تواند مؤمن از عقاب باشد اجتهاد خود او است، تقلید نمی تواند برای چنین مجتهدی که ملکه استنباط را دارد ولی استنباط نکرده تحصیل مؤمن از عقاب بکند. بیان اینها در دلیل اول این بود.

عرض ما این است که همان طوری که در ابتدای امر قبل از اینکه واجد ملکه استنباط شود احتیاط، تقلید و اجتهاد جایز بود و هر سه طریق می توانست برای او مؤمن از عقاب باشد و هیچ کدام تعیین نداشت و به نحو تخییری لازم بود از یکی از این سه طریق مؤمن از عقاب را تحصیل بکند، همانگونه که در بدو امر این جواز وجود دارد، الآن نیز که داری ملکه استنباط

ص: 154

است ولی علم او به احکام فعلیت پیدا نکرده است باز آن دو طریق دیگر می تواند مؤمن از عقاب باشد. برای اینکه اگر این شخص عالم و عارف به احکام باشد قطعاً قول دیگری نمی تواند برای او مؤمن از عقاب باشد اما در این فرض به چه دلیل نتواند با رجوع به غیر تحصیل مؤمن از عقاب بکند. به این نکته توجه شود، کسی که دارای ملکه استنباط است احتمال خطای مجتهد دیگر را می دهد و می گوید که من خود می توانم مثلاً حکم صلاه در بلاد کبیره را استخراج بکنم اما اگر بخواهم به دیگری رجوع بکنم احتمال اینکه او در اجتهادش خطا بکند وجود دارد، لذا احتمال خطا را در مورد اجتهاد دیگری می دهد و این احتمال هست که اگر خود به ادله رجوع بکند کثیری از استدلالهایی که مجتهد دیگر به استناد آنها فتوا داده، به نظر خود این شخص خطا باشد لذا نمی تواند به دیگری رجوع کند.

اما می خواهیم ببینیم که آیا این احتمال می تواند مانع رجوع به مجتهد دیگر بشود یا نه؟ آیا این احتمال می تواند به اینجا منتهی شود که اگر این شخص رجوع به مجتهد دیگر کرد و به قول او عمل کرد این مؤمن از عقاب نباشد. این احتمال وجود دارد اما مسئله این است که این احتمال حتی در فرض استنباط خود او نیز وجود دارد، ولی وقتی خودش استنباط می کند به احتمال خطا توجهی نمی کند چون به نظر خودش به حجت استناد کرده است. در اینجا هم وقتی به فتوای غیر رجوع کرده و عمل می کند و از دیگری تقلید می کند در حقیقت استناد به حجت می کند. نگوئید الآن دیگر فتوای غیر در حق او حجت نیست، چرا حجت نباشد؟ وقتی این شخص خود هنوز علم فعلی به احکام پیدا نکرده است فتوای دیگری چرا حجت نباشد؟ بله اگر فتوا داده بود در اینجا اصلاً حجت فتوای غیر برای این شخص محل اشکال بود اما تا مادامی که این حکم را پیدا نکرده ولو اینکه متمکن از تحصیل علم است، ولیفتوای غیر برای او مؤمن از عقاب است.

سؤال: ملکه استنباط چگونه حاصل می شود؟ مگر می شود کسی بدون استنباط ملکه برایش حاصل شود؟

استاد: شاید در ذهن شما اینگونه باشد که ملکه بعد از استنباطات زیاد حاصل می آید ولی اینگونه نیست، ملکه ای که گفته می شود این نیست که کسی این قدر استنباط بکند تا این ملکه را پیدا بکند لذا عرض شد که بعضی در تعریف خود بجای ملکه تعبیر به قدرت بکار برده اند «القدره علی استنباط الأحکام الشرعیه».

لذا در مجموع به نظر می‌رسد اینکه گفته‌اند عقل در این فرض اجازه رجوع نمی‌دهد چون مؤمن از عقاب وجود ندارد، این سخن صحیحی نیست.

بررسی دلیل دوم:

عمده‌ترین دلیل در باب تقلید همین سیره عقلانیه است، اساس این دلیل بر سیره عقلانیه رجوع جاهل به عالم استوار است. مستدل مدعی بود که این سیره شامل ما نحن فیہ و محل بحث نمی‌شود، یعنی کسی که واجد ملکه استنباط است و کسی که توانایی استنباط احکام شرعی را دارد در واقع عالم محسوب شده و رجوع این شخص به مجتهد دیگر از مصادیق رجوع عالم به عالم یا از مصادیق رجوع عالم به جاهل است و این قطعاً باطل است و در بین عقلا چنین سیره‌ای وجود ندارد. این نهایت سخنی است که مستدل در اینجا مطرح کرده است.

ص: 155

اشکال به این بیان این است که کسی که واجد ملکه استنباط است اما هنوز احکام شرعیه را استنباط نکرده عالم محسوب نمی شود، علم وی فعلی نشده و علم به احکام پیدا نکرده رتا رجوع به مجتهد دیگر از مصادیق رجوع عالم به عالم و یا جاهل باشد. وقتی که این شخص «لا- یعد عالماً بالأحكام» رجوع او به مجتهد دیگر از مصادیق رجوع جاهل به عالم است، چه دلیلی دارید که سیره شامل این شخص نشود؟ بله به این شخص متمکن از تحصیل علم می گویند اما متمکن از تحصیل علم غیر از عالم است. بالاخره این شخص «لا یعد عالماً» و عالم محسوب نمی شود و در خصوص آنچه که نمی داند می تواند به عالم رجوع بکند لذا اصلاً شک نداریم در شمول سیره عقلائی نسبت به این مورد تا بخواهیم بگوییم که اگر شک بکنیم در حجیت و اعتبار این سیره مساوی با عدم حجیت است، اصلاً شک و تردیدی نداریم که این سیره شامل این شخص می شود.

اما از نظر سیره متشرعه هم که مستدل گفت سیره متشرعه بر این نیست که مجتهدی که احکام را استنباط نکرده به مجتهد دیگر رجوع بکند، می گوئیم این طور نیست. خیلی از مجتهدین هستند که طبق مبنای مشهور ملکه استنباط را دارند ولی هنوز استنباط نکرده اند، تا مادامی که اینها استخراج حکم نکرده اند درباره این احکام چکار می کنند؟ استنباط در همه این مسائل زمان زیادی را می برد، استنباط همه احکام به یک فرصت طولانی نیازمند است. در این ایام آیا این تقلید نمی کند؟ به نظر نمی رسد که سیره متشرعه در اینچنین مواردی بر این باشد که به دیگری رجوع نکنند. یعنی اینکه بگوییم سیره متشرعه در این موارد بر این است که مجتهد به غیر رجوع نمی کند این را قبول نداریم.

بررسی دلیل سوم:

ادعای مستدل این بود که ادله لفظیه و ادله جواز تقلید یا منصرف است از شخصی که متمکن از تحصیل علم است یا در مورد آن شخص اطلاقی ندارد بنا بر دو بیانی که در این باره وجود داشت. اجمالاً ادله جواز تقلید مثل آیه سؤال «فَسئَلُوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» بر فرض پذیرش دلالت این آیه بر جواز تقلید و ادله لفظیه دیگر سخن این است که ظاهر ادله جواز رجوع به غیر مختص کسی است که علم به احکام نداشته باشد، و این اطلاق دارد و شامل متمکن و غیر متمکن می شود. در مورد آیه «فَسئَلُوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» ان کنتم لا- تعلمون در واقع می گوید که وقتی که حکم را نمی دانید اعم از اینکه متمکن از تحصیل علم باشید یا متمکن از تحصیل نباشید. چه قرینه صارفه ای نسبت به این اطلاق است؟

باید قرینه صارفه باشد که از این معنی به معنای دیگر منصرف بشود. اینچنین قرینه صارفه ای نه در داخل خود دلیل و نه در خارج وجود ندارد و اینکه ادعا شده که اساساً اطلاق ندارد این خود محل بحث است. چرا اطلاق نداشته باشد؟ ظاهر «ان کنتم لا تعلمون» این است که اگر حکم را نمی دانید و علم ندارید بروید سؤال کنید. دلیلی هم که محقق اصفهانی آورده که احکام واقعیه بوسیله امارات معتبره در حق کسی که ملکه استنباط را دارا است منجز شده، این هم قابل قبول نیست. آنچه اجمالاً در اینجا می توان ادعا کرد این است که این آیه «فَسئَلُوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» ظهور در کسی دارد که عالم فعلی به احکام نباشد. کسی را که متمکن از تحصیل علم است آیا یصدق علیه آئه عالم أم لا؟ تمام بحث در این نقطه است.

مرحوم شیخ ادعا کرده اند که اگر خطاب شامل متمکن از تحصیل علم به احکام بود امر به سؤال مناسب نبود و این را یک قرینه گرفتند و می گویند اگر قرار بود شامل متمکن از تحصیل علم بشود باید به جای «فَسئَلُوا» می گفت «فَطَلَبُوا الْعِلْمَ» بروید به دنبال تحصیل علم و چنین شخصی با امر به سؤال مورد خطاب واقع نمی شود. سخن ما با مرحوم شیخ این است که:

اولاً که این دلیل اطلاق دارد، «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» مخاطب آن فقط متمکنین از تحصیل علم نیستند تا بخواهد بجای امر به سؤال امر به تحصیل علم بکند بلکه مخاطب آیه کسانی هستند که نمی دانند چه اصلاً ندانند و متمکن از تحصیل علم نیستند یا اینکه نمی دانند و متمکن از تحصیل علم هستند. اگر بخواهد هر دو گروه را مخاطب قرار بدهد و در کلام واحد اینها را جمع بکند و بگوید که اگر نمی دانید بروید یاد بگیرید آیا به غیر از امر به سؤال می توانست چیز دیگری را بکار ببرد؟

امر به سؤال از اهل ذکر یک معنایی است که مشترک بین هر دو گروه است یعنی هم جاهلین و هم متمکنین از تحصیل علم، منتها در مورد کسانی که متمکن از تحصیل علم نیستند سؤال به یک وجه و یک مرتبه و به یک شکل است و در مورد کسانی که متمکن از تحصیل علم هستند سؤال به نحوه دیگر است ولی در هر دو بالاخره سؤال است، و سؤال یعنی مسئلت علم، یعنی هر دو مسئلت علم می کنند. در اصل مسئلت علم هم متمکنین از تحصیل علم و هم غیر آنها با هم مشترکند و هیچ فرقی ندارند.

شما که می فرمایید که اگر خطاب آیه به متمکنین از تحصیل علم باشد دیگر امر به سؤال مناسب نیست این سخن محل اشکال است چونکه نمی گوئیم که منحصر در متمکنین از تحصیل علم است بلکه می گوئیم اطلاق دارد و شامل می شود هم کسانی که متمکن از تحصیل علم هستند و هم کسانی که متمکن از تحصیل علم نیستند و به همه می گوید که بروید سؤال کنید و مسئلت کنید. و اگر می خواست به یک بیانی غیر از امر به سؤال بفرماید در آن وقت احتمالاً شامل کسانی که متمکن نیستند، نمی شد. از نظر شمول «لَا تَعْلَمُونَ» چه فرقی با «فَسئَلُوا» دارد که در مورد آن اطلاق را قائل هستید ولی در اینجا نه؟

پس در اینجا می توانیم بگوئیم که «فَسئَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>(1)</sup> یک دلیل لفظی است و هیچ منعی برای شمول نسبت به متمکن از تحصیل علم در او نیست. لذا این فرمایش مرحوم شیخ که ادعای انصراف کرده اند، قابل قبول نیست.

مرحوم محقق اصفهانی هم که فرموده این ادله اساساً اطلاق ندارد، تا شامل چنین شخصی بشود، به دلیلی استناد کرده اند که محصل این دلیل این است که می فرماید احکام واقعیه از طریق امارات معتبره در حق کسی که ملکه استنباط را دارا است منجز شده و وجه تنجز این است که او با اینکه استنباط فعلی نکرده اما در هر صورت متمکن از استنباط حکم شرعی است و می تواند احکام را از طریق امارات معتبره بدست آورد. لذا با این وصف حق رجوع به غیر را ندارد. اما غیر مجتهد با وجود این ادله چون متمکن از استنباط نیست و احکام در حق او منجز نشده لذا می تواند به غیر رجوع بکند.

ص: 157

این کلام هم به نظر ما محل اشکال است، چون آنچه که قطعی است تنجز احکام واقعیه است، علم اجمالی داریم که خداوند ما را عبث نیافریده و تکالیفی را بر عهده ما قرار داده و این تکالیف بیان شده و این در بین این امارات است. تنجز آن تکالیف در حق مکلفین برای همه مکلفین ثابت و قطعی است، وقتی که علم به تنجز احکام پیدا کردیم همانطوری که در بحث از وجوب عقلی از ابدال ثلاثه گفتیم تنها یک چیز برای ما مهم است آن هم حصول مؤمن از عقاب است. این حصول مؤمن آیا فقط از راه اجتهاد حاصل می شود؟ نه، از راه تقلید و یا احتیاط هم این مؤمن حاصل می شود و آنچه ما داریم تنجز احکام است و البته بعد از آنکه در بین امارات جستجو کردیم و احکام را بدست آوردیم، تنجز نسبت به احکامی که کشف شده حاصل می شود و نسبت به بقیه دیگر این تنجز نیست.

مسئله این است که متمکن از تحصیل علم و کسی که می تواند علم را تحصیل بکند اما به هر دلیلی این کار را نکند، به چه دلیل مشمول این ادله لفظیه نشود؟ ادله لفظیه می گوید که اگر نمی دانید سؤال کنید. این اطلاق به چه دلیل محل اشکال باشد؟ هر چه تأمل می کنیم وجهی برای این فرمایش محقق اصفهانی به نظرمان نمی رسد که بگوییم این شخص حق رجوع به غیر ندارد و ادله لفظیه چنین اطلاقی در آن نیست.

بحث جلسه آینده: فرمایشی مرحوم آقای خوئی دارند که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 6

آذر 89

موضوع

جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 20 ذی الحجه 1431

جلسه: 36

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در این بود که آیا مجتهد می تواند به مجتهد دیگر رجوع بکند؟ آیا تقلید برای مجتهد از مجتهد دیگر جایز است یا نه؟ عرض شد که صور مختلفی در اینجا وجود دارد، مبانی و معانی مجتهد هم مختلف است لذا باید حکم این صور را مستقلاً بررسی کنیم.

بیان کردیم که مجتهد مطلق بر طبق مبنای مشهور عبارت است از کسی که واجد ملکه استنباط همه احکام شرعیه هست. این ملکه استنباط برای او حاصل شده و مجتهد مطلق بر طبق مبنای مشهور گفته شد که دو حالت برای او تصویر می شود: اینکه در معظم احکام استنباط هم کرده است، رجوع و تقلید از مجتهد دیگر برای چنین شخصی حرام و جایز نیست. حالت دوم این بود که این مجتهد مطلق با اینکه واجد ملکه استنباط است مسائل مورد نیاز خود را استنباط نکرده است. آیا چنین مجتهدی می تواند رجوع به مجتهد دیگر بکند یا نه؟

گفتیم که در اینجا دو قول وجود دارد: قول به عدم جواز رجوع که سه دلیل بر مدعی اقامه کردند و ما هر سه دلیل را جواب دادیم، نتیجه این شد که ادله سه گانه ای که برای عدم جواز رجوع مجتهد مطلق در مسائلی که استنباط نکرده به مجتهد دیگر، اقامه شده، وافی به مقصود نبوده و در عرفیات هم برای آن نظیری ذکر کردیم. مؤیدی را هم برای این جهت ذکر می کنیم که اگر قرار باشد کسی که واجد ملکه استنباط است ولی هنوز استنباط فعلی نداشته و احکام را هنوز اجتهاد نکرده، موظف به تحصیل علم به احکام باشد و موظف به اجتهاد و استنباط باشد بر این اساس باید کسی هم که هنوز واجد این ملکه نشده باید با تلاش و آموختن این ملکه را تحصیل کند بر او هم لازم است که برود و در ابتدا ملکه استنباط را تحصیل کند و تا بعد بتواند احکام شرعی را خود استنباط کند. چه فرقی بین این دو وجود دارد؟

اگر بگوییم کسی که ملکه استنباط دارد بر او لازم است استنباط کند و احکام را بدست آورد و حق رجوع به غیر ندارد، کسی که هنوز ملکه را واجد نشده و متمکن از تحصیل ملکه است باید بر او نیز واجب باشد که احکام را خود بدست آورد و تحصیل علم و اجتهاد بر او نیز واجب باشد. چه فرقی است بین این دو نفر؟

ص: 159

مگر غیر از این است که این شخص ملکه استنباط را دارد اما فعلیت استنباط برای او قریب است و می تواند به امارات رجوع کند و حکم شرعی را بدست آورد اما کسی که هنوز تحصیل علم نکرده باید سالها تحصیل بکند تا این ملکه در او پیدا بشود تا بعد حکم شرعی را استخراج و استنباط بکند.

قوه و توانایی این کار در یکی قریب است و در یکی بعید ولی هر دو در یک جهت مشترک هستند به اینکه عالم فعلی به احکام نیستند، لذا اگر بخواهند رجوع بکنند به مجتهد صدق رجوع جاهل به عالم می کند.

خلاصه مؤید: اگر تکلیف کنید که مجتهد مطلق واجد ملکه استنباط که هنوز مسائل خود را استنباط نکرده این فرد باید برود و تحصیل علم به احکام بکند لازمه اش این است که در مورد کسانی هم که این ملکه را ندارند تکلیف به لزوم تحصیل این ملکه بکنیم در حالی که در اینجا کسی حکم به وجوب عینی اجتهاد نکرده است. و هر دو اینها از این جهت مانند هم هستند.

این قلت:

کسی ممکن است اشکال بکند که این حرف در صورتی صحیح است که تحصیل ملکه استنباط واجب باشد. بله اگر تحصیل ملکه استنباط واجب شد، بر مکلفی که تازه به سن بلوغ رسیده واجب است برود تحصیل ملکه بکند تا احکام شرعی را خود را استنباط بکند. اگر واجب عینی شد تحصیل ملکه استنباط برای این شخص واجب است و فرقی نیست بین این شخص و کسی که این ملکه را دارد.

در واقع مستشکل می خواهد در برابر این مؤیدی که ما ذکر کردیم بگوید در صورتی این مطلب می تواند تأیید محسوب شود که اجتهاد واجب عینی باشد در حالی که تحصیل اجتهاد برای مکلفین واجب کفائی است. اما کسی که متمکن از تحصیل علم به احکام و واجد ملکه استنباط است احتمال دارد که اجتهاد برای او واجب عینی شده باشد لذا تقلید برای او جایز نیست. یعنی در واقع مستشکل بین این دو گروه فرق می گذارد. بین کسی که قدرت و ملکه استنباط احکام را دارد و کسی که این ملکه و قدرت را ندارد، کسی که قدرت را دارد احتمال عینی بودن وجوب وجود دارد اما در مورد کسی که قدرت ندارد اصلاً احتمال وجوب عینی هم نمی دهیم و در واقع خواسته اشکالی به مؤید بکند.

قلت:

به چه دلیل ادعا می کنید که واجد ملکه استنباط احتمال وجوب عینی می دهد، همین که ملکه استنباط پیدا کرده و قدرت بر استنباط احکام شرعی پیدا کرده باعث می شود که بگوییم در اینجا وجوب عینی و تعیینی اجتهاد محتمل است؟ صرف اینکه شخص تمکن از تحصیل علم به احکام دارد آیا باعث می شود که در مورد او احتمال وجوب عینی دهیم؟ بالاخره این تمکن برای آن شخص نیز وجود دارد منتها در یکی این مقدمات تحصیل علم طولانی تر است، در دیگری مقدمات کوتاه تر است. صرف این احتمال در آن فرض نیز وجود دارد چنانچه برخی به این قائل بودند.

نتیجه: به نظر ما تقلید از مجتهد دیگر برای مجتهدی که واجد ملکه ی استنباط است در مسائلی که استنباط نکرده جایز است.

ص: 160

مجتهدی که مطلق است طبق مبنای مشهور و استنباط نکرده مسائل مورد نیاز و مبتلای خود را، این شخص طبق این قول می تواند به مجتهد دیگر رجوع کند. گرچه قول اول قول مشهور و معروف و حتی ادعای اتفاق در آن شده است و قول دوم غیر معروف است و فقط به صاحب مناهل نسبت داده شده که ایشان قائل به جواز رجوع هستند. (1) مرحوم شیخ انصاری در کلامی که از ایشان ذکر است ادعای اتفاق بر عدم جواز و حرمت تقلید از مجتهد دیگر کرده اند.

ادله قول به جواز رجوع:

دلیلی که می توان برای قول به جواز ذکر کرد این است که همانطوری که مکلف در بدو امر مخیر بین تحصیل ملکه اجتهاد و رجوع به عالم بود و هیچ برتری برای هیچ یک از این دو طریق نبود در مانحن فیه نیز مسئله همین گونه است. در آنجا گفتیم چون علم اجمالی به وجود تکالیف داریم و این برای مکلف منجز شده و باید تحصیل مؤمن از عقاب بکند و راه تحصیل مؤمن از عقاب یکی از ابدال ثلاثه است که یا اجتهاد و یا تقلید و یا احتیاط بکند. و هیچ تقدیمی در اجتهاد نسبت به دو قسم دیگر نیست. همان وجه را الآن نیز می توانیم برای این شخصی که ملکه استنباط همه احکام را دارد نیز ذکر کنیم، این شخص می تواند همان تخییری که در بدو امر برای او ثابت بود الآن هم برای او ثابت باشد. یعنی تخییر عقلی ثابته در بدو امر در اینجا نیز ثابت است.

دلیل این مطلب این است که: تنها نکته ای که این شائبه را بوجود می آورد این شخصی که مجتهد مطلق و واجد ملکه استنباط می باشد ولی هنوز استنباط نکرده، نمی تواند به دیگری رجوع کند، این است که ما این شخص را متمکن از تحصیل علم می دانیم درست است که استنباط نکرده ولی تمکن از تحصیل علم به حکم شرعی بوسیله استنباط را دارد. چون پس دیگر نمی تواند به دیگری رجوع کند و صدق عالم بر او می شود و عالم نمی تواند به یک عالم دیگر و یا جاهل رجوع کند.

سخن ما این است که به صرف قدرت بر استنباط و داشتن ملکه عنوان عالم بر او صادق نخواهد بود. عنوان عالم یک عنوانی است که بر عالم بالفعل و فقیه و عارف به احکام صدق می کند، ادله ای که امر رجوع به عالم و عارف کرده اند ظهور در عالم و عارف و فقیه فعلی به احکام دارد. اما شخصی که قدرت استنباط را دارد ولی هنوز حکمی را استنباط نکرده است آیا صدق عنوان عالم بر او می شود؟

اگر بخواهد بر این شخص صدق عنوان عالم بکند پس چه فرقی است بین این شخص و کسی که علم فعلی دارد؟ لذا برای این شخص هیچ منعی از رجوع به غیر نیست و در واقع از مصادیق رجوع جاهل به عالم محسوب می شود. این دلیلی است که می توان برای این دلیل ذکر کرد و به نظر ما تمام است.

در مجموع با عنایت به اینکه ادله قول به عدم جواز رجوع به مجتهد دیگر را رد کردیم و گفتیم که این ادله وافی به مقصود نیست و این دلیل را هم پذیرفتیم نتیجه این می شود که حق در مسئله قول به جواز رجوع به مجتهد دیگر است یعنی

مجتهدی که واجد ملکه استنباط است و هنوز مسائل خود را استنباط نکرده باشد می تواند رجوع به مجتهد دیگر بکند و از او تقلید کند.

محصل کلام:

شخصی که مجتهد مطلق است و واجد ملکه استنباط و می تواند همه احکام را استنباط بکند ولی به هر دلیلی تا الآن استنباط، می تواند به مجتهد دیگر رجوع بکند و تقلید برای او جایز است و اشکالی در این زمینه نیست. خلافاً للمشهور.

اما در مورد مجتهد متجزی:

تعریفی که مشهور از مجتهد متجزی دارند این است که مجتهد متجزی مجتهدی است که توانایی و ملکه استنباط بعضی از احکام را داشته باشد نه همه احکام چونکه بعضی از مسائل ساده تر و برخی پیچیده است.

در این مسئله نیز از دو جهت بحث می کنیم:

جهت اول: اینکه آیا مجتهد متجزی در مسائلی که استنباط کرده می تواند به مجتهد دیگر رجوع کند یا خیر؟

جهت دوم: مجتهد متجزی که توانایی استنباط بعضی از مسائل را دارد ولی هنوز در همان مسائلی که توانایی دارد استنباط نکرده آیا می تواند به مجتهد دیگر رجوع کند؟

حکم جهت اول: مجتهد متجزی نسبت به مسائل مستنبطه حق رجوع به غیر ندارد و دلیل عدم جواز رجوع، همان ادله مسئله قبلی در مورد مجتهد مطلق است.

حکم جهت دوم: اما در مورد مسائلی که استنباط نکرده در حالی که توانایی استنباط آن مسائل را دارد آیا این شخص می تواند تقلید بکند و آیا حق رجوع به غیر دارد یا ندارد؟ در اینجا برخی از سخن صاحب معالم و پدر ایشان استفاده کرده اند که مجتهد متجزی باید به مجتهدین دیگر رجوع کند و در مقابل اکثر بزرگان از جمله شهید، علامه، مرحوم آخوند و بعضی دیگر قائل به عدم جواز رجوع می باشند. مرحوم آخوند می فرمایند که ادله اختصاص به مجتهد مطلق ندارد، بلکه مطلق مجتهد اعم از مطلق و متجزی را شامل می شود.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 7

آذر 89

موضوع

جزئی: تدبیل: احکام اجتهاد مصادف

با: 21 ذی الحجه 1431

جلسه: 37

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در جواز رجوع مجتهد متجزی طبق تعریف مشهور به مجتهد دیگر بود که آیا بر طبق تعریف مشهور مجتهد متجزی می تواند به مجتهد دیگر رجوع بکند و از او تقلید بکند؟ بیان شد که در این مسئله دو صورت و دو حالت تصویر می شود:

صورت اول: این بود که مجتهد متجزی در مسائلی که استنباط کرده بخواهد به مجتهد دیگر رجوع کند، که عرض

شد این مجتهد در مورد مسائل مستنبطه حق رجوع به مجتهد دیگر را ندارد به همان دلیلی که مجتهد مطلق نمی تواند به مجتهد دیگر رجوع بکند. یعنی دلیل در هر دو یکسان می باشد.

صورت دوم: مجتهد متجزی در مورد مسائلی که هنوز استنباط نکرده و توانایی استنباط دارد یعنی ولو اینکه ملکه استنباط بعضی از مسائل را دارد، اما حتی در همان محدوده ای که توانایی هم دارد استنباط نکرده است در اینجا آیا حق رجوع به مجتهد دیگر دارد و آیا می تواند از او تقلید کند؟

عرض شد که بعضی از کلمات صاحب معالم و والد ایشان استفاده کرده اند که مجتهد متجزی لازم است به مجتهدین دیگر رجوع بکند و در مقابل اکثر بزرگان از جمله علامه، شهید و مرحوم آخوند قائل به عدم جواز رجوع می باشند. مرحوم آقای آخوند می فرمایند که ادله ای

که دال بر عدم جواز رجوع است اختصاص به مجتهد مطلق ندارد بلکه مطلق مجتهد را شامل می شود. یعنی اعم از مجتهد مطلق و مجتهد متجزی می باشد. وقتی ادله سه گانه را بررسی بکنیم آن ادله بین مطلق و متجزی فرقی نمی گذارد و همانطوری که مجتهد مطلق ملکه استنباط و تمکن از استنباط دارد مجتهد متجزی نیز دارد لذا نمی تواند رجوع به غیر بکند.

مختار در مسئله:

به نظر ما مجتهد متجزی هم که توانایی استنباط بعضی از مسائل را دارد ولی هنوز در آن مسائل استنباط نکرده و احکام شرعی را استنباط نکرده است می تواند به مجتهد دیگر رجوع بکند و از مجتهد دیگر تقلید بکند. دلیل ما در این مسئله همان دلیلی است که در مورد مجتهد مطلق بیان کردیم. اگر بگوییم مجتهد مطلق که ملکه استنباط همه احکام را دارد اما استنباط نکرده می تواند تقلید از غیر بکند بخاطر اینکه لایصدق علیه آن عالم بالأحکام و عارف بالأحکام و ادله ظهور در عالم و عارف فعلی به احکام دارد لذا کسی که هنوز استنباط نکرده لایصدق آن عالم و به همین جهت می تواند به غیر رجوع کند.

ص: 163

پس مجتهد متجزی که توانایی استنباط بعضی از احکام را دارد ولی هنوز در این مسائل استنباط نکرده عالم به احکام بر او صدق نمی کند چون نسبت به حکم جاهل است لذا اگر بر اساس سیره عقلائیة نگاه شود از مصادیق رجوع جاهل به عالم است و اگر از لحاظ سیره متشرعه نگاه کنیم در این مورد چه بسا کسانی که مجتهد متجزی هستند در مسائلی که استنباط نکرده اند تقلید می کنند. اگر به لحاظ حکم عقل هم نگاه کنیم و اگر ادله لفظیه را پذیرفته باشیم مسئله از همین قرار است. به لحاظ همه ادله وقتی نگاه شود می بینیم که مسئله عدم جواز رجوع قابل اثبات نیست. لذا همان ادله ای که در مورد مجتهد مطلق باعث شد حکم به جواز بکنیم همان ادله در این بحث نیز جریان دارد و حکم به جواز رجوع مجتهد متجزی به مجتهد دیگر می شود.

تا اینجا بحث ما بر طبق مبنای مشهور در باب اجتهاد بود و طبق تعریف مشهور که از اجتهاد داشتند این مسئله را بررسی کردیم.

کلام محقق خوئی:

قبل از اینکه بر طبق مبنای مختار این مسئله را بررسی کنیم، به بررسی کلام مرحوم آقای خوئی و اشکالی که به ایشان وارد است می پردازیم. مرحوم آقای خوئی از جمله کسانی هستند که قائل به عدم جواز رجوع به مجتهد دیگر هستند، یعنی ایشان معتقد است که کسی که ملکه استنباط احکام را پیدا کرده حق رجوع به مجتهد دیگر را ندارد. دلیل ایشان همان ادله سه گانه ای است که بیان کردیم.

اما ایشان در بحث دیگری یعنی در مسئله رجوع غیر به مجتهد و در مسئله نفوذ قضاء و تصرفات این شخص یک استدلالی بیانی دارند که با آنچه که در این مسئله دارند سازگار نیست.

ایشان در پاسخ به این سؤال که آیا می شود به مجتهد مطلق که هنوز استنباط نکرده رجوع کرد؟ می فرمایند که خیر نمی شود رجوع کرد. ایشان می فرماید که اگر مجتهدی ملکه استنباط احکام شرعیه را داشته باشد و مجتهد مطلق باشد ولی هنوز استنباط نکرده تقلید از او جایز نیست. در مورد قضاوت می گوید: قضاوت کسی که هنوز احکام شرعیه را استنباط نکرده ولو اینکه ملکه استنباط را دارد جایز نیست و در مورد تصرفات این مجتهد هم قائلند به اینکه تصرفات مجتهد مطلق که هنوز استنباط احکام را نداشته نافذ نیست و همچنین در مسئله تقلید، قضاوت، نفوذ تصرفات مجتهد متجزی که ملکه استنباط بعضی از احکام را دارد ولی هنوز استنباط او فعلی نشده قائل به عدم جواز

بیان استدلال: معتقدند که ادله لفظیه یعنی آیات و روایات که مسئله جواز تقلید را بیان می کنند در موضوع آن عنوان عالم و فقیه و عارف و شبیه به این عناوین اخذ شده است که این عناوین بر صاحب ملکه استنباط منطبق نمی شود چون واجد ملکه استنباط عالم و فقیه بالفعل نیست ولو اینکه قدرت علم به احکام را داشته و متمکن از تحصیل علم باشد ولی باز هم «لیس بعالم، بفقیه، بعارف بالأحکام» ادله ی لفظیه که می گویند باید از کسی تقلید کرد که عالم به احکام باشد و تصرفات فقیه نافذ است مراد عالم و فقیه بالفعل است. سیره عقلائیة هم که لحاظ شود بر رجوع به جاهل به عالم است و مجتهدی که قدرت



استنباط دارد ولی هنوز استنباط نکرده عالم بالفعل نیست لذا از مصادیق رجوع جاهل به جاهل است. نتیجه ادله ی لفظیه و سیره عقلائییه این است که نه تقلید از واجد ملکه استنباط که هنوز استنباط نکرده جایز است و نه تصرفات وی نافذ و صحیح است. (1)

اشکال به محقق خوئی:

ایشان در آن مسائل حکم به عدم جواز رجوع غیر به او و عدم نفوذ قضاوت و تصرفات او کرده چونکه می گوید صدق عالم بر اینچنین مجتهدی نمی شود یعنی در آن مسائل با در نظر گرفتن ادله، می گوید ملاک عالم بالفعل و فقیه بالفعل است و این شخص فقیه و عالم بالفعل نیست. اشکال این است که چگونه می شود در آن مسائل موضوع ادله عبارت باشد از فقیه و عالم و عارف بالفعل و مجتهدی را که ملکه استنباط دارد ولی هنوز استنباط نکرده می گوید که عالم و فقیه محسوب نمی شود. اما در این بحث یعنی در مورد مجتهد واجد ملکه استنباط که سخن از رجوع خود این شخص به مجتهد دیگر است مدعی می شوید این شخص فقیه و عالم است و نمی تواند به دیگری رجوع کند. اگر قرار باشد چنین کسی آنجا عالم و فقیه نباشد در اینجا نیز عالم و فقیه نیست. شما در واقع در یکجا به استناد اینکه متمکن از تحصیل علم عالم شمرده می شود می فرمایید حق رجوع به غیر ندارد، و در جای دیگری می گوید که متمکن از تحصیل علم لا یعد عالماً پس دیگری نمی تواند به او رجوع بکند، در جایی که سخن از تقلید از مجتهد دیگر است می گوید یعد عالماً و اگر بخواهد رجوع به مجتهد دیگری بکند از مصادیق رجوع عالم به عالم و یا عالم به جاهل است و این صحیح نیست لذا حکم به عدم جواز می کنید و می گوید «لیس بجایز آن یرجع الی مجتهد آخر». اما در اینجا سخن از این است که آیا دیگری می تواند به او رجوع کند یا نه، می تواند قضاوت کند و آیا می تواند تصرفات شرعیه نافذ داشته باشد، می فرمایید که نه چونکه هنوز عالم و فقیه نیست. این تفاوت می شود یک بام و دو هوا در جایی متمکن از تحصیل علم را عالم می شمارید و در جایی جاهل.

فرض ما صرف نظر از وجوب کفایی و این است که آیا من مجتهد خودم می توانم رجوع به غیر بکنم و مجتهدین هم هستند و ترک اجتهاد من موجب اضمحلال دین نمی شود، در اینجا آیا می توانم به دیگری رجوع کنم؟ بحث در این است که آیا این جواز رجوع به مجتهد دیگر در مسائلی که استنباط نشده هست یا نه؟ اشکال ما به مرحوم آقای خوئی این است که نمی شود در جایی به متمکن از تحصیل علم بگویند عالم و در یک جا جاهل و لیس بعالم که اینها با هم ناسازگار است.

سؤال: این مجتهدی که هنوز استنباط نکرده به نسبت مجتهدی که احکام را اجتهاد کرده حتماً جاهل است.

استاد: فرض کنید اصلاً اعلمی در کار نیست و در یک سطح هستند در اینجا که نمی توانید بگویند که این نسبت به او جاهل محسوب می شود.

بحث جلسه آینده: بر طبق مبنای مختار مسئله را إن شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 165

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 8

آذر 89

موضوع

جزئی: تذییل: احکام اجتهاد مصادف

با: 22 ذی الحجّه 1431

جلسه: 38

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بر طبق مبنای مختار:

تا اینجا بحث از رجوع مجتهد اعم از مجتهد مطلق و متجزی بنا بر مبنای مشهور به مجتهد دیگر بود. اما بر طبق مبنای مختار در معنای اجتهاد باید دید که آیا مجتهد می تواند رجوع به مجتهد دیگر بکند یا نه؟ ما در تعریف اجتهاد استنباط فعلی را ملاک قرار دادیم و ملکه و قوه و قدرت را در تعریف اجتهاد اخذ نکردیم. بر این اساس گفتیم مجتهد مطلق کسی است که معظم مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده است و مجتهد متجزی کسی است که بعضی از مسائل را در بعضی از ابواب فقه استنباط کرده است. این تعریفی است که ما از مجتهد ارائه داده ایم. طبق این تعریف کسی که استنباط او فعلیت پیدا نکرده اطلاق مجتهد بر او نمی شود. مستنبط کسی است که حد اقل چند مسئله را استنباط کرده باشد.

طبق این تعریف همان صور و حالاتی که قبلاً گفتیم در اینجا نیز باید مورد بررسی قرار بگیرد. چهار فرض در بحث قبلی داشتیم:

اول: مجتهد مطلق که همه احکام را استنباط کرده باشد.

دوم: مجتهد متجزی که بعضی از احکام را استنباط کرده باشد.

اما به حسب واقع طبق این تعریف دیگر مجتهد مطلق و متجزی که استنباط نکرده باشد نداریم. لذا در مقایسه با بحث قبلی دو حالت بیشتر نداریم یعنی دو صورت به خودی خود از اصطلاح ما خارج می شود. طبق مبنای مشهور کسی که ملکه را داشته ولی هیچ استنباط

نکرده است مجتهد محسوب می‌شد، لذا این بحث رجوع یک مجتهد به مجتهد دیگر در مورد آن فرض جا داشت. اما وقتی بگوییم که مجتهد کسی است که استنباط او فعلی باشد لذا تا وقتی که استنباط نکرده دیگر مجتهد محسوب نمی‌شود. بنا بر این در اینجا دو حالت بیشتر نداریم: یکی مجتهد مطلق که معظم احکام شرعی را استنباط کرده و یکی هم مجتهد متجزی که بعضی از احکام را استنباط کرده است.

مجتهد مطلق در معظم مسائلی که استنباط کرده، رجوع به مجتهد دیگر نمی‌تواند بکند. دلیل این مسئله نیز کاملاً روشن است. نه عقل و نه سیره عقلائی و متشرعه اجازه می‌دهد و نه ادله لفظیه جواز تقلید شامل این فرد می‌شود و این کاملاً آشکار است. برای اینکه کسی که خود احکام را استنباط کرده با رجوع به مجتهد دیگر و عمل بر طبق رأی مجتهد دیگر مؤمن از عقاب برای او حاصل نمی‌شود. اما سیره عقلائی هم بر این نیست که کسی که خود عالم است به یک عالم و یا جاهل دیگر

ص: 166

رجوع کند. در بین متشرعه هم این سیره پذیرفته نیست و چنین بنایی وجود ندارد که مجتهد در مسائلی که استنباط کرده است تقلید بکند. ادله جواز تقلید هم شامل چنین کسی نمی‌شود، چون ادله جواز تقلید خطاب به کسانی است که علم ندارند و کسی که احکام شرعی را استنباط کرده است چه مطلق و متجزی در مسائل استنباط شده عالم محسوب شده و حق رجوع به دیگری را ندارد.

اما اگر فرض شود کسی مسئله‌ای را استنباط نکرده و فقط گفته می‌شود که توانایی استنباط را دارد این بر طبق مبنای ما لا یطلق علیه؟ آنه مجتهداً اگر اطلاق مجتهد نشود و اصطلاحاً مجتهد محسوب نشود در اینجا دیگر جای بحث رجوع یک مجتهد به مجتهد دیگر نیست چون این دیگر مجتهد نیست.

بله در مورد این شخص می‌توان ادعا کرد که اجتهاد بالقوه دارد، این فرد که توانایی استنباط احکام را دارد لایعد مجتهداً این در مورد مسائلی که استنباط نکرده است مجتهد محسوب نمی‌شود. بحث صدق عنوان یک بحث است و بحث قوه‌ی استنباط و اجتهاد را داشتن یک بحث دیگری است. می‌گوییم این مجتهد محسوب نمی‌شود چون استنباط فعلی ندارد و به فعلیت نرسیده است ولی قوه استنباط دارد و اجتهاد بالقوه دارد. آیا این شخص می‌تواند به غیر رجوع کند یا نه؟ چه قوه اجتهاد در همه مسائل و چه در بعضی از مسائل داشته باشد.

به نظر می‌رسد که این حق رجوع دارد چون عالم به احکام نیست و علم فعلی به احکام ندارد و ادله در واقع در مورد کسانی است که علم ندارند. قوه قریب به فعل دارد و یک طریق فعلی به احکام دارد ولی عالم به احکام نیست. داشتن طریق فعلی برای صدق علم به احکام کفایت نمی‌کند. لذا به نظر ما این شخص مانند کسی است که قوه تحصیل اجتهاد را دارد با این تفاوت که کسی که متمکن از تحصیل علم است، قوه او قوه قریب به فعل است و کسی که تازه به سن بلوغ رسیده و هنوز درس نخوانده او هم قوه استنباط و اجتهاد را دارد لکن این قوه بعید از اجتهاد است. ولی در اینکه این دو به عنوان مجتهد محسوب نمی‌شوند و صدق عالم و عارف بر آنها نمی‌کند مشترک هستند. لذا به نظر ما این شخص حق رجوع به مجتهد دیگر را دارد.

«هذا تمام الکلام فی المقام الثانی»

گفتیم در اینجا در چهار مقام بحث است که مقام اول حکم اجتهاد فی نفسه بود و در مقام اول بیان شد که از دو جهت بحث می‌کنیم جهت اولی حکم الاجتهاد به لحاظ عمل نفسه و جهت ثانی حکم الاجتهاد به لحاظ رجوع غیر بود. در مقام دوم در مورد رجوع مجتهد به

مجتهد آخر بحث کردیم هم بر طبق مبنای مشهور و هم مبنای مختار.

مقام سوم و چهارم: تقلید از مجتهد و قضاوت او

اما در مقام سوم سخن از رجوع غیر به مجتهد است که تعبیر به تقلید می شود. تا الآن سخن از رجوع مجتهد به مجتهد آخر بود ولی در اینجا سخن غیر به مجتهد است. که این تفصیلاً در احکام تقلید مورد بررسی قرار خواهد گرفت که از چه کسی می شود تقلید کرد و شرایط تقلید چگونه است و سایر بحث های مرتبط با آن که مطرح خواهد شد.

ص: 167

اما مقام چهارم سخن از قضاوت و تصرفات مجتهد در امور غیب و قصّر و در امور حسبه می باشد. در این مقام می خواهیم ببینیم که قضاوت به عنوان یکی از مناصب مجتهد است؟ این بحث که بحث از قضاوت و تصرفات فقیه می کند باید معلوم بشود که این آیا فقط مربوط به مجتهد مطلق است یا شامل مجتهد متجزی هم می شود؟ مجتهد بر طبق مبنای مشهور و مختار و در مسائلی که استنباط کرده و یا در مسائلی که استنباط نکرده است که شقوق مختلفی پیدا می کند که باید معلوم گردد.

این بحث که بحث از قضاوت و تصرفات فقیه می کند بخشی از آن در کتاب قضا و بخشی در سایر ابواب فقه معلوم می گردد و مورد رسیدگی قرار خواهد گرفت.

اما بطور کلی صور این دو مسئله در مقام سوم و چهارم اینگونه است:

بر طبق مبنای مشهور:

اول: رجوع غیر به مجتهد مطلق که معظم مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده است.

دوم: رجوع غیر به مجتهد مطلق که هنوز مسئله ای را استنباط نکرده است.

سوم: رجوع غیر به مجتهد متجزی که مسائلی را که می توانسته استنباط کرده است.

چهارم: رجوع غیر به مجتهد متجزی که هنوز مسئله ای را استنباط نکرده است.

و بر طبق مبنای مختار:

پنجم: رجوع غیر به مجتهد مطلق.

ششم: رجوع غیر به مجتهد متجزی.

و در مورد مقام چهارم نیز اگر فرض آن بررسی شود برای این مقام هم شش صورت وجود دارد و مجموعاً دوازده صورت می شود. و ما باید دوازده مسئله را بررسی کنیم.

حکم برخی از صور این بحث از مباحث گذشته معلوم می شود یعنی با توضیحاتی که در صور گذشته بر طبق مبنای مشهور و مختار داده شد براحتی می توان در اینجا حکم را بدست آورد.

در مورد قضاوت هم باید مستقلاً بحث شود اما ناگزیر از این هستیم که یک اشاره مختصری داشته باشیم. و به صورت فهرست وار این مسائل را بیان کنیم.

صورت اول: در مورد مجتهد مطلق که معظم مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده باشد، هم می تواند متصدی قضاوت باشد و هم تصرفات او نافذ باشد و مورد تقلید قرار بگیرد.

صورت دوم: اما در مورد مجتهد مطلق که هنوز مسئله ای را استنباط نکرده آیا رجوع غیر به او جایز است یا نه؟ جایز نیست.

صورت سوم: رجوع غیر به مجتهد متجزی که مسائلی را استنباط کرده در آن مسائلی که استنباط کرده است جایز بر فرض اینکه اعلمیت را شرط ندانیم.

صورت چهارم: رجوع غیر به مجتهد متجزی که هنوز مسئله ای را استنباط نکرده حکم آن معلوم است که جایز نیست.

ص: 168

در بقیه موارد هم با همین ملاکی که بیان شد عمل کنیم و قس علی هذا ... لذا حداقل این شش صورت مطرح است که حکم آن روشن و واضح است.

اما در مورد قضاوت مسئله به همین شکل است و ما در اینجا وارد بحث از قضاوت و محدوده قضاوت نمی شویم چرا که بخشی از آن در کتاب القضاء و بعضی در ابواب دیگر فقهی بیان خواهد شد.

آنچه که در اینجا لازم است اشاره شود این است که قدر متیقن از قضاوت مجتهد مطلق است که استنباط کرده و در همه ابواب فقه اجتهاد او به فعلیت رسیده است. در موردی که اجتهاد او به فعلیت رسیده کاملاً روشن است، ادله شامل او می شود از ادله قضاوت و امثال آن.

اما اگر کسی استنباط نکرده و قدرت استنباط هم داشته باشد، بیان شد که نمی توان به او اطلاق عالم و فقیه کرد. ادله قضاوت در واقع جایی را شامل می شود که اطلاق عالم و فقیه بشود. کسی که هنوز استنباط نکرده لا یعد بعنوان الفقیه و العالم و المجتهد. لذا چه مجتهد متجزی و چه مجتهد مطلق که هنوز استنباط او فعلی نشده که سیره عقلائیة نیز با او مخالف است که این رجوع جاهل به عالم نیست و بلکه رجوع جاهل به جاهل است. به عنوان قاضی نمی تواند باشد چونکه شرایط قضاوت را ندارد.

این چند مسئله به نوعی به هم وابسته هستند. بالاخره ما یا مبنای مشهور را می پذیریم یا مبنای مختار را و اینکه مجتهد یا مطلق است و یا متجزی و این صور و حالات را باید دید که در این صور ادله تقلید و ادله قضاوت شامل کدامیک می شود و شامل کدام نمی شود.

نتیجه: نتیجه این بحث این است که مسئله قضاوت هم مانند مسئله رجوع و تقلید است. همه اینها یک مبنا و یک چهار چوب دارد.

با عنایت به آنچه از که مرحوم آقای خوئی عرض کردیم در جلسه گذشته، در اینجا عرض می کنیم بعضی از بزرگان مانند آقای خوئی به عنوان دلیل بر عدم جواز رجوع به مجتهد مطلق که هنوز استنباط نکرده است و به عنوان دلیل بر عدم نفوذ قضاء و تصرفات چنین مجتهدی یک مطلبی را ذکر کرده اند که با دلیل خودشان در بحث سابق متفاوت است. اینجا می گویند موضوع ادله ی لفظیه، سیره ی عقلائیة در مورد جواز تقلید عنوان عالم و فقیه است و مجتهدی که هنوز استنباط نکرده عالم و فقیه محسوب نمی شود لذا دیگری نمی تواند به او رجوع کند. اما در بحث قبلی یعنی در بحث رجوع مجتهد به مجتهد دیگر ایشان مدعی شدند که این شخص متمکن از تحصیل علم است و می تواند برود و علم به احکام پیدا کند لذا به عنوان عالم محسوب می شود و ادله و سیره شامل او نمی شود. دقیقاً در این دو بحث این جملات بکار رفته است.

ما همانطور که سابقاً اشاره کردیم به این فرمایش اشکال داریم چون اگر بگویید ادله آن بحث با ادله این بحث متفاوت است یعنی ادله عدم جواز رجوع به مجتهد با ادله ای که برای رجوع به مجتهد و تقلید از مجتهد مشروعیت قائل است بگویید اینها با هم فرق می کند. این یک گونه تحکیم است چون بعضی از ادله با هم مشترک است.

آن وقت چگونه می توان گفت که یک دسته از ادله در یک بحث اقتضائی دارند که همین ادله در جای دیگر اقتضاء دیگری دارند. این اصلاً قابل قبول نیست و با هیچ منطقی قابل توجیه نیست اینکه در مورد رجوع دیگران می گوئید که نمی توانند چون این شخص مجتهد و عالم نیست ولی در مورد رجوع متمکن از تحصیل علم می گوئید که نمی تواند به مجتهد دیگر رجوع کند چون عالم و مجتهد است این درست نیست، لذا این اشکال به قوت خود باقی است.

بحث از قضاوت و تصرفات مجتهد بحث مبسوطی است و مجمل آن نیز چند جلسه به طول خواهد انجامید لذا این بحث قضاوت و تصرفات مجتهد را احاله می دهیم به کتاب القضاء و برخی از ابواب دیگر و به همین مقدار که بیان کردیم اکتفا می کنیم.

اجمالاً ما در مورد مقدمه مطالبی که لازم بود را گفتیم و احکام اجتهاد نیز بیان شد و باید مسئله اول را بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مقدمه کتاب تاریخ: 9

آذر 89

موضوع

جزئی: جمع بندی مباحث مصادف

با: 23 ذی الحجه 1431

جلسه: 39

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

محصل بحث:

بحث ما از ابتدا تا به اینجا مشتمل بر سه بخش بود.

بخش اول: بخش مقدمات مربوط به کتاب اجتهاد و تقلید که در آن اموری بررسی شد.

بخش دوم: مقدمه خود کتاب تحریر بود که این را مرحوم سید در عروه به عنوان مسئله اول ذکر کرده اند. و مباحثی که در مورد این مقدمه مطرح شد.

بخش سوم: یک تبدیلی بود که موضوع آن احکام اجتهاد بود و دلیل ورود به این بحث این بود که از احکام اجتهاد در لابلای مسائل آتی سخنی به میان نیامده لذا بعضی از مسائل مربوط به آن را بیان کردیم.

تقریباً مطالبی که پیرامون مقدمه ی کتاب اجتهاد و تقلید لازم بوده بیان شده است. بعضی از مطالب جزئی وجود دارد که ورود در آنها باعث اطاله کلام می شد و ضرورت زیادی در طرح آن وجود ندارد و البته بخشی از مباحث آن نیز در برخی دیگر از ابواب فقهی مانند کتاب القضاء مطرح خواهد شد. مثلاً اینکه آیا مسئله افتا یک منصب از مناصب فقیه است مانند قضاوت که اگر یک منصب بدانیم این حتماً نیاز به یک دلیل شرعی دارد تا برای او ثابت شود و بعد او بتواند قضاوت کند. مسئله قضاوت برای فقیه یک مسئله مورد اتفاق است و با اینکه در محدوده و در اجرا آن اختلاف وجود دارد. اما اصل آنکه یکی از مناسب فقیه است مورد اتفاق است. اینجا هم بحث این است

که آیا افتاء یک منصب برای فقیه است یا نه؟ بهر حال تبلیغ دین و ابلاغ پیام الهی بر پیغمبر یک امر واجب و الزامی بوده و این یک منصب برای پیامبر (ص) بوده است چه اینکه می گویند که ایشان مناصب مختلفی داشتند. آیا این منصب افتاء برای فقیه ثابت است و ادله این اقتضا را دارد که فتوای بدهد؟

بحث دیگر در مورد تبدیل رأی مجتهد است در اینجا در مورد اعمالی که انجام داده و کسانی که به فتوای او عمل کردند بحث می شود که بخشی از این در مسائل آتی بیان خواهد شد.

مسئله و موضوع دیگر مسئله رجوع یک مجتهد به مجتهد دیگر بر فرضی که در آن مسئله توقف کند، که آیا می تواند در این فرض رجوع کند؟ یک مجتهد مطلق است و استنباط او نیز فعلیت پیدا کرده یعنی هم طبق مبنای مشهور و هم بر طبق مبنای مختار اطلاق مجتهد مطلق به او می شود بعد از بررسی و اجتهاد در مسئله حکم را پیدا نکرد و در مقام فتوا توقف کرد. آیا این شخص می تواند به فتوای دیگری رجوع کند؟

ص: 171

موضوع دیگری که در اینجا مطرح است در مورد وظائفی است که مجتهد دارد از فتوا دادن و تصرفاتی که می تواند به عنوان فقیه داشته باشد، امور حسبیه و قضاوت آیا مجتهد متجزی می تواند این مناصب را دارا باشد؟

آنچه که الآن اتفاق می افتد این است که قضات فعلی مجتهد نیستند بلکه اگر هم باشند می توانند به فتوای خود حکم دهند تطبیق با فتوا و قوانین در موضوعات و حوادث مختلف می کنند. آیا مجتهد متجزی این مناصب را دارد؟ آیا می تواند قاضی باشد؟ آیا می شود از او تقلید کرد و وی به عنوان مرجع تقلید باشد؟ که البته برخی از این مباحث خصوصاً در مباحث تقلید مطرح خواهد شد.

پس این چهار مسئله ای که به آن اشاره شد در هر صورت بحث هایی است که استحقاق بحث را دارد اما از آنجایی که بر اساس متن تحریر بحث می کنیم بعضی از اینها در مسائل آتی مطرح خواهد شد و برخی در کتب دیگر مانند کتاب القضاء و امثال اینها بحث می شود، دیگر وارد آنها نمی شویم.

بحث بعدی مسئله اول تحریر خواهد بود.

تذکر اخلاقی، تبلیغی:

چند جمله ای به واسطه فرارسیدن ماه محرم الحرام و ماه مصیبتی که بر آل رسول وارد شده و ماه تبلیغ به عنوان تذکر و یادآوری عرض می کنیم که انجام وظیفه برای خودم و شما باشد و إن شاء الله بتوانیم بواسطه ی این حداقل اتصال و ارتباط و افتخاری که برای ماست، در این خیمه خدمت کنیم.

در قرآن کریم آیات زیادی ذکر شده است که بر اساس روایاتی که در ذیل این آیات آمده، گفته شده که این آیات در مورد اهل بیت نازل شده است. در مورد اهل بیت آیات زیادی وجود دارد و بخشی زیادی از آن در مورد پنج تن و فرزندان این بزرگواران است. برخی از این روایات در مورد امیر المؤمنین (علیه السلام) و بخشی در مورد حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) و بخشی در مورد امام حسین (علیه السلام) می باشد که این روایات در تفاسیر روایی ذکر شده است.

یکی از این آیات که در مورد اهل بیت نازل شده آیه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ \*بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ \*فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \*يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (1).

روایت داریم که در آن بحرین تفسیر به علی (علیه السلام) و فاطمه (س) شده است. دو بحر با هم التقا پیدا کرده اند. روایت این است «قال سمعت ابا عبدالله (علیه السلام) يقول: "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ \*بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ" قال (علیه السلام): علی و فاطمه بحران من العلم عمیقان لایبقی احدهما علی صاحبه» علی و فاطمه دو دریای عمیق علم هستند که هیچ کدام از این دو نسبت به دیگری بغی و تعدی و ظلم ندارد چون التقای دو بحر بطور طبیعی باید موجب بغی شود، دریا با تمام عظمت و خروش خود در هنگام التقای با دو بحر دیگر بطور طبیعی موجب تعدی می شود. این دو دریا در التقای با هم باید تعدی داشته باشند بطور طبیعی اما

ص: 172

می فرماید که علی و فاطمه دو دریای عمیق علم هستند که هیچ کدام نسبت به دیگری تعدی و ظلم ندارند. «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ» که از این دو دریا و التقای این دو دریا لؤلؤ و مرجان خارج می شود که در مورد این لؤلؤ و مرجان امام فرموده: «الحسن و الحسين» که امام حسن و امام حسین است.

این تفسیر در واقع تأویل این آیه است که بیان لطیفی از گوهر شخصیتی علی و فاطمه و حسنین (علیهم السلام) می باشد. لؤلؤ و مرجان قیمتی ترین و ناب ترین محصول دریا است که به سختی بدست می آید. مثل امام حسن و امام حسین در زندگی حضرت زهرا و امام علی (علیهم السلام) مثل لؤلؤ و مرجان است. این گوهرهای گران بهاء و این وجودات ارزشمند در دو بحر علم تربیت شدند و آن هم علم به معنای واقعی و نه علم به معنای اصطلاحات و اینطور نیست که هر کسی یکسری از اصطلاحات و مفاهیم را در ذهن قرار بدهد عالم بشود، علم و معرفت حقیقی که موجب قرب به خداوند است و معرفت خداوند در دلها و قلوب سلیم وجود دارد و حسنین در اینگونه دریایی رشد و نمو پیدا کردند و به این مقام رسیدند.

یک امر مهمی که در ایام تبلیغی و وظیفه داریم درباره ی آن سخن بگوییم معرفی دو گوهری است که در دریای عمیق علی و فاطمه پرورش پیدا کرده اند. یعنی واقعاً باید گوهر وجودی و شخصیتی این بزرگواران معرفی شود، گوهر وجودی امام حسین (علیه السلام) باید معرفی شود.

ما اگر به عنوان عالمان دین فقط به بیان یکسری امور سطحی اکتفا کنیم که مبین عمق شخصیتی امام حسین (علیه السلام) نباشد، این ظلم به ائمه است. هر چه شناخت مردم به امام حسین (علیه السلام) عمیق تر باشد طبیعتاً سازنده تر است. اگر ما بخواهیم در مجالس فقط اکتفا کنیم به ذکر چند داستان و خواب و اینکه اشکی گرفته شود ولو به هر شکلی و به ذکر بعضی مصنوعات و جعلیات و مسموعات غیر مستند اکتفا شود درست نیست.

متأسفانه گاهی دیده می شود برخی از روحانیون منبعشان خوابی است که فردی (مداحی) آن را نقل می کند. گاهی مداحان متأسفانه مطالبی را نقل می کنند که این یک مشکلاتی را به همراه دارد. یعنی باید به این جهت در مجالس حضرت (علیه السلام) توجه زیادی شود بیش از اینکه که به شکل مجالس توجه شود باید به عمق بخشی به این مجالس نظر داشت نه اینکه به شکل توجه نداشت بلکه باید اهتمام داشت اعم از اطعام و مداحی و بیرق و پرچم و امثال اینها که مرسوم است اینها باید باشد ولی اینها همه یک هدف را تعقیب کند. و هدف این باشد که این لؤلؤ و مرجان به مردم معرفی بشوند و اینکه اینها در این دو بحر عمیق علم پرورش پیدا کردند. شخصیت و عظمت شخصیتی امام حسین (علیه السلام) از معرفت به خداوند عالم و از تحمل، صبر، خویشن داری، و فرمایشاتی که در بین یاران و اصحاب و دشمنان داشتند، از انصاف که در برخورد با دشمن از انصاف خارج نشدند باید بیان شود. باید ابعاد مختلف زندگی این شخصیت به مردم معرفی شود و این گوهرهای ناب هر چه به صورت نابتر به مردم معرفی شود فطرت ها بیشتر به سمت این بزرگواران تمایل پیدا می کند. فطرت انسان ها اگر گرفتار زنگارها نباشد یک فطرت الهی است و خیلی زود با شخصیت های الهی پیوند برقرار می کند و سازندگی و اثر در آن می گذارد. لذا این محتاج این است که خود ما ابتداءً ابعاد شخصیتی و زوایای مختلف زندگانی این بزرگواران و بخصوص امام

حسین(علیه السلام) و اهل بیت و اصحاب ایشان را بشناسیم که این نیازمند بحثهای مبسوط و طولانی است. بنا بر این ابتدا باید معرفت خودمان را زیاد کرده و هر چه که معرفت ما زیاد باشد بهتر می توانیم این دو دریای علم و معرفت را به مردم معرفی کنیم لذا مجالس عزاداری و ماه محرم الحرام و این دهه باید به هدف معرفی صحیح امام حسین(علیه السلام) باشد. بخصوص اینکه بعضی در این مجالس شرکت می کنند که شاید در طول سال پیوند عمیقی با مراکز و مجالس مذهبی نداشته باشند، لذا این فرصت لحظه های خوبی برای متحول کردن دلها و نفوس است و این می تواند بیشتر با بیان فضایل و ابعاد شخصیتی این بزرگواران صورت بگیرد.

در هر صورت رسالت ما سنگین است و این گونه نیست که مانند برخی از روحانیون و مداحان بدون توجه به هدف بتوان این رسالت را انجام داد. با نگاه عمیقتر و در افق وسیعتر سیر کنیم و این همه فضایی که برای شرکت در مجالس امام حسین(علیه السلام) و بالاتر از آن اقامه عزا و گریه کردن و گریاندن ذکر شده طبیعتاً این همه فضایل برای صرف حضور نیست بلکه حضوری که با معرفت همراه شود و موجب شود که دلها را الهی کنیم با این گونه حضوری فضیلتها نیز بیشتر خواهد بود. که ان شاء الله با دقت و مطالعه بیشتر در این مجالس حضور پیدا کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 30

آذر 89

موضوع

جزئی: تنقیح موضوع مسئله مصادف

با: 15 محرم الحرام 1431

جلسه: 40

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

مطلب اول در تحریر مقدمه بود که متن آن و مطالب لازم مربوط به آن بیان شد که البته بعضی از جزئیات ممکن است باقی مانده باشد که اهمیت چندانی ندارد.

مسئله 1: «يجوز العمل بالإحتیاط ولو كان مستلزماً للتکرار علی الأقوی»

امام (ره) در این مسئله می فرماید عمل به احتیاط علی الأقوی جایز است ولو اینکه مستلزم تکرار باشد. مرحوم سید این مطلب را در مسئله چهارم عروه بیان کرده اند و البته ایشان چند مسئله در مورد احتیاط متعرض شده اند که امام (ره) بیان نکرده اند. مثلاً مرحوم سید در مسئله دوم فرموده اند که: «الأقوی جواز العمل بالإحتیاط متجهداً کان أو لا» در مسئله چهارم فرموده اند: «الأقوی جواز الإحتیاط ولو کان مستلزماً للتکرار» آنچه که با مسئله اولی تحریر منطبق است همان مسئله چهارم عروه است که البته سید چند مطلب دیگر در مسئله دوم و سوم بیان کرده اند که ما به جهت اینکه امام هم متعرض نشده اند، آن را رها کرده اصل مسئله و موضوع را طرح خواهیم کرد.

بطور کلی احتیاط را از جهات مختلف می توان لحاظ کرد یعنی در مسئله اول امام فرموده است که عمل به احتیاط جایز است، این احتیاطی که محل بحث است چه احتیاطی است؟ چونکه جهات مختلفی در احتیاط وجود دارد بالغ بر هفت جهت در احتیاط وجود دارد که آیا باید دید که همه این جهات داخل در این موضوع بحث است؟ وقتی که گفته می شود «يجوز العمل بالإحتیاط» این یک معنای عامی دارد و همه آن موارد را در بر می گیرد یا اینکه نه برخی از آن موارد در دایره بحث ما خارج هستند؟ به یک معنی باید محل بحث را تنقیح بکنیم و باید احتیاط مورد بحث منقح شود که چه احتیاطی است. در عین حال بعضی از این موارد می تواند مستقلاً مورد رسیدگی قرار بگیرد و نکاتی در این مورد ذکر می گردد که به تقسیمات احتیاط به جهات مختلف می توان آن را نام گذاری کرد.

جهت اول: تاره احتیاط به عنوان یک عملی که در مقام امتثال مورد توجه قرار می گیرد و اخیری بحث می کنیم که احتیاط به عنوانه جایز است یا نه؟ احتیاط یک عنوانی است مثل سایر عناوین خمسسه است، و اخیری در جواز احتیاط به معنای اکتفا به آن در مقام امتثال نظر می کنیم یعنی آیا اگر کسی در مقام امتثال احتیاط کرد موافقت با امر و نهی مولی کرده یا نه؟ آیا اگر کسی در مقام عمل احتیاط کرد آیا اثر مقصود مترتب می شود یا نه؟ مثلاً در ظهر جمعه می دانیم که یا نماز جمعه بر ما واجب است یا

ص: 175

نماز ظهر، حالا اگر کسی آمد و احتیاط کرد و هر دو را خواند می خواهیم ببینیم که هر دو نماز اثر مقصود شارع از این تکلیف را مترتب می کند یا خیر؟ بنابراین احتیاط تاره به عنوانه با قطع نظر از مقام امتثال و ترتب اثر مقصود مورد بحث قرار می گیرد و تاره به عنوان یک عمل در مقام امتثال مورد توجه قرار می گیرد.

جهت دوم: احتیاط تاره مخل به نظام است و اخیری مخل به نظام نیست یعنی گاهی احتیاط موجب می شود که نظام زندگی بشر مختل بشود و روال عادی زندگی از بین برود، ممکن است که احتیاط در یک مواردی به این نقطه برسد که نظام زندگی بشر را به هم بزند مانند کسی که در تمام نمازهای یومیه احتیاط هایی می کند روال عادی زندگی بواسطه این احتیاط از بین می رود. و در مواردی احتیاط این گونه نیست و مخل نظام زندگی نیست و باید این را معلوم کنیم که این احتیاطی که در اینجا مورد بحث قرار می دهیم هر دو نوع را شامل می شود یا نه؟

جهت سوم: احتیاط گاهی موجب عسر و حرج است و گاهی موجب عسر و حرج نیست، عسر و حرج معلوم است یعنی مشقت و سختی که احتیاط ممکن است در پی داشته باشد که این عنوان با عنوان اختلال در نظام تفاوت دارد به اینکه یک چیزی ممکن است موجب اختلال نظام نشود ولی عسر و حرج داشته باشد فرض کنید که فردی احتیاط می کند ولی روال عادی زندگی وی بهم نمی خورد احتیاط او موجب عسر و حرج برایش است یا به حسب نوع مردم موجب عسر و حرج هست اما زندگی را مختل نمی کند. می خواهیم ببینیم که آیا در مسئله اول محل بحث است که آیا یجوز عمل بالاحتیاط هر دو نوع احتیاط را شامل می شود یعنی چه احتیاطی که موجب عسر و حرج هست و چه احتیاطی که موجب عسر و حرج نیست یا نه؟

جهت چهارم: احتیاط در عبادات و احتیاط در معاملات است تاره می خواهیم در عبادات احتیاط بکنیم و تاره در معاملات احتیاط بکنیم و معاملات هم یک معاملات به معنی الاعم داریم و یک معاملات به معنی الاخص داریم. احتیاط در عبادات معلوم است اما در معاملات تاره بمعنی الاعم است یعنی هر امر توصلی به غیر از عقود و ایقاعات مانند تطهیر ثوب متنجس که این از عبادات نیست و نه عقد است و نه ایقاعی است. پس ما می گوئیم که منظور از معاملات بمعنی الاعم یعنی کل امر توصلی لا یحتاج الی قصد القربة و امری که نه در او نه عقدی وجود دارد و نه ایقاعی، تاره احتیاط در این امور است مثلاً ثوب متنجس را پنج بار آب بکشد. گاهی در معاملات بالمعنی الاخص انجام می شود یعنی دارد عقدی یا ایقاعی انجام می دهد، ما در مقام این هستیم که می خواهیم ببینیم که احتیاط به عنوان موضوع مسئله اول هم در عبادات است و هم در معاملات و معاملات هم به معنی الاعم و هم به معنی الاخص یا اینکه نه در این مسئله باید تفصیل داده شود؟ پس ببینید این جهات همه در بحث ما اثر دارد و ما باید به این جهات توجه کنیم.

جهت پنجم: احتیاط گاهی مستلزم تکرار نیست و گاهی مستلزم تکرار در عمل است، مثلاً در اقل و اکثر احتیاط مستلزم تکرار نیست اگر

کسی شک در چیزی داشته باشد احتیاط در این موارد عبارت است از اتیان به جزء مشکوک یا شرط مشکوک مثلاً شک دارد آیا سوره جزء نماز هست یا نیست؟ احتیاط در اینجا به این است که این جزء مشکوک را اتیان بکنند و یا اگر شک در شرطیت شرطی دارد به آن شرط مشکوک اتیان بکنند که در اینجا مستلزم تکرار عمل نیست اما در بعضی از اوقات مستلزم

ص: 176



تکرار عمل است مثل کسی که شک دارد که صدق مسافر بر او می کند یا نه؟ که اگر مسافر نباشد وظیفه وی تمام است و اگر مسافر باشد وظیفه وی قصر است و در هنگامی که شک می کند و بخواهد احتیاط بکند در اینجا احتیاط موجب تکرار عمل است.

جهت ششم: احتیاط تاره در فرض تمکن از امثال تفصیلی و علم تفصیلی به احکام است و گاهی در فرض عدم تمکن از امثال تفصیلی مطرح می شود بالاخره می خواهیم ببینیم که این احتیاط در فرض تمکن از امثال تفصیلی و احتیاط در فرض عدم تمکن، هر دو در دایره موضوع مسئله اول قرار می گیرد؟ یا اینکه می گویند عمل به احتیاط جایز است فقط در آنجایی است که امکان امثال تفصیلی نیست، اما جایی که امکان امثال تفصیلی باشد عمل به احتیاط جایز نیست.

جهت هفتم: احتیاط تاره از ناحیه مجتهد صورت می گیرد و اخیری از ناحیه مقلد صورت می گیرد. می خواهیم ببینیم آیا این احتیاطی که گفته می شود عمل به آن جایز است آیا هم احتیاط از ناحیه مجتهد را شامل می شود و هم مقلد یا اینکه نه فقط مربوط به کسی است که مجتهد نباشد. درست است در این مسئله حضرت امام (رضوان الله علیه) این مطلب را ذکر نکرده اند اما ما به نوعی این جهت را باید بیان و اشاره کنیم چنانچه مرحوم سید این را بیان کرده اند.

اگر بخواهیم موارد دیگری را در رابطه با احتیاط ذکر بکنیم موارد و نقاط دیگری وجود دارد مانند اینکه احتیاط گاهی در فعل است و گاهی در ترک و این هم یک جهت است یا مثلاً جهت دیگر اینکه احتیاط گاهی در دو عمل مستقل است و گاهی در عمل واحد است مانند نماز ظهر و نماز جمعه که دو عمل مستقل است و گاهی در عمل واحد است مانند دوران امر بین وجوب جهر و اخفات، اینکه ما نماز جمعه را اگر بخواهیم بخوانیم باید بلند بخوانیم یا آهسته باید خوانده شود؟ این هم یک جهتی است که در مورد احتیاط می شود مطرح کرد. و موارد دیگری هم در اینجا قابل تصور است.

بهر حال برای اینکه یک بحث دقیق و مستوفایی صورت بگیرد در این مسئله اول باید به این جهات توجه کرد. بعضی را برای روشن شدن محل بحث باید متعرض شویم و بگوییم که این قسم از دایره نزاع ما خارج است و برخی را باید به عنوان یک مسئله مستقل بررسی کنیم. اگر این جهات مختلف را در مورد احتیاط اشاره کردیم برای این است که به روشن شدن بیشتر موضوع بحث کمک بکند و ما تا حدودی با موضوع بحث آشنا شویم و هم با مسائلی که در اینجا می تواند مطرح شود آشنا شویم.

بررسی جهات هفتگانه:

بررسی جهت اول: آیا این احتیاط که در اینجا موضوع بحث قرار گرفته است عنوان احتیاط است یا نه به عنوان یک عملی است که در مقام امثال مورد توجه قرار می گیرد. آنچه که می توان در اینجا بیان کرد این است که احتیاط به عنوان از محل نزاع ما خارج است یعنی در اینجا بحث نداریم که نفس احتیاط و عنوان احتیاط مشروع هست یا نیست؟ بحث در مشروعیت و عدم مشروعیت احتیاط نیست، بحث در این است که اگر کسی در مقام امثال بر طبق احتیاط عمل کرد آیا این عمل بر اساس احتیاط جایز است یا نه؟

یعنی اینکه آیا اتیان به همه احتمالات و احراز واقع چه حکمی دارد؟ آیا عملاً می توانیم همه احتمالاتی را که احتمال می دهیم دخیل باشد اینها را انجام بدهیم و آیا این جایز است یا نه؟ کاری به عنوان احتیاط نداریم و بسیار روشن است که احتیاط بعنوان به عنوان اینکه یک عنوانی است مانند سایر عناوین می تواند معروض احکام خمس باشد مثلاً عنوان احتیاط که واجب شده مثل موارد احتیاط در شبهه وجوبیه محصوره یا تحریمیه محصوره که در این موارد احتیاط واجب است. یا احتیاط محرم مثل احتیاطی که سر از وسواس شدید در بیاورد، در این صورت حرام و به شیطان نسبت داده شده و چنین احتیاطی حرام است. احتیاط مستحب که این عنوان احتیاط متعلق استحباب واقع شود این هم کم نیست و در موارد زیادی عنوان احتیاط هم عقلاً و هم نقلاً حسن دارد و مستحب است که البته یک شرط دارد و شرط آن این است که احتمال مبعوضیت داده نشود. این سه تا از احکام خمس که به احتیاط تعلق گرفته است.

آیا احتیاط عنوان اباحه هم پیدا می کند و آیا می تواند متصف به وصف کراهت بشود یا نه؟ واجب، محرم و استحباب را ذکر کردیم. عنوان احتیاط می تواند این عناوین را داشته باشد ولی آیا واقع شده است؟ یک بحث در امکان اتصاف و یک بحث در وقوع اتصاف به احکام خمس است. از نظر امکان که هیچ منعی وجود ندارد و همه این احکام خمس تکلیفیه می توانند بر عنوان احتیاط عارض می شوند.

اما از نظر وقوع حداقل در مورد اباحه و کراهت آن محل بحث است مثلاً اگر کسی حکمی بکند در یک جایی و بخواهد این حکم را در جای دیگر هم داشته باشد منتهی به جهت عدم وجود ملاک حکمی در آن نبوده مثلاً فرضاً گفته اند مباح است این احتیاط و در یک مواردی هم احتیاط مکروه است و آن در مواردی که ممکن است در جایی دو ملاک با هم تعارض بکنند در این فرض احتیاط مکروه است.

پس ببینید در جهت اولی بحث این را بیان می کنیم که عنوان احتیاط از محل بحث خارج است چرا که روشن است که عنوان احتیاط می تواند به احکام خمس متصف شود. در اینجا سخن از احتیاط به عنوان یک عمل یعنی عملی که مبتنی بر احتیاط است و در مقام امثال می خواهیم ببینیم که احتیاط جایز است یا نه؟ همه بحث در جهت اولی در این است که آیا این احتیاط به عنوان یک عمل و به عنوان اتیان به همه احتمالات آیا اثر مقصود بر او مترتب می شود یا نمی شود؟ بنابراین این جهت روشن شد که بحث ما در اینجا این است که امثال امر و یا نهی به نحو احتیاط آیا اینها جایز هستند یا نیستند؟

بررسی جهت دوم: احتیاط مخل به نظام و احتیاط غیر مخل به نظام است، آیا اگر احتیاط مخل به نظام بود مشمول حکم مسئله اولی هست یا نیست؟ به عبارت دیگر این احتیاطی که در مسئله اولی به عنوان موضوع بحث ذکر شده آیا شامل احتیاطی که موجب اخلال به نظام بشود هست یا نیست؟ آیا اگر احتیاط به گونه ای اختلال در نظام را ایجاد بکند یجوز العمل بالاحتیاط یا نه؟ و یا اینکه اعم از مخل و غیر مخل به نظام را شامل می شود. که در جلسه بعدی بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 1

دی 89

موضوع

جزئی: تنقیح موضوع مسئله مصادف

با: 16 محرم الحرام 1431

جلسه: 41

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد که احتیاط از جهات مختلف قابل تقسیم است و برای اینکه موضوع مسئله اولی از حیث سعه و ضیق معلوم و مشخص شود جهات مختلفی را در رابطه با احتیاط باید ذکر بکنیم که معلوم بشود این احتیاطی که موضوع حکم به جواز واقع شده است آیا شامل کدامیک از این اقسام و موارد هست؟

جهت اولی را بیان کردیم و گفتیم احتیاط تاره عنوان آن مورد نظر است و اخیری به عنوان یک عملی که در مقام امثال مورد توجه قرار می گیرد و گفتیم که احتیاط بعنوانه از محل بحث خارج است. بر همین اساس به نظر می رسد تعبیری که امام(ره) در تحریر در این مسئله دارند اولی است از آنچه که مرحوم سید در عروه فرموده، امام تعبیرشان این است «يجوز العمل بالاحتیاط علی الأقوی ولو كان مستلزماً للتکرار» مرحوم سید دارد که «الأقوی جواز الإحتیاط ولو كان مستلزماً للتکرار» تعبیر امام «العمل بالاحتیاط» است موضوع حکم به جواز عمل به احتیاط است. این با این جهت اولی که عرض کردیم اوفق و سازگارتر است چونکه ما گفتیم آنچه که موضوع بحث ما در مسئله اول است عنوان احتیاط در کنار سایر عناوین که می تواند متعلق احکام خمسه باشد نیست، آنچه که ما از آن به عنوان جواز در این مسئله ذکر می کنیم عمل به احتیاط است یعنی احتیاط به عنوان یک عملی که در مقام امثال مورد توجه قرار می گیرد و بنابراین است که با این عمل اثر مقصود مترتب بشود اما عبارت سید که می گوید «الأقوی جواز الإحتیاط» موهم این معنی است که گویا دارد از عنوان خود احتیاط بحث می شود. لذا بعضی مانند آقای خوئی گفته اند که احتیاطی که موجب عسر و حرج باشد داخل در دایره بحث است و احتیاطی که مخل به نظام باشد از دایره بحث خارج است. لذا با توجه به نکته و جهتی که بیان کردیم متن عبارت تحریر از این جهت

نسبت به عبارت سید در عروه بهتر به نظر می‌رسد.

بررسی جهت دوم:

جهت دوم این بود که گاهی از اوقات احتیاط مخل به نظام است و گاهی مخل به نظام نیست، به این معنی که بعضاً احتیاط موجب بهم خوردن روال عادی زندگی می‌شود اما گاهی از اوقات موجب چنین اختلالی نیست. بعضی قائل شده‌اند که محل بحث احتیاطی است که مخل به نظام نیست. مرحوم آقای خوئی این عقیده را دارند و می‌گویند که اگر احتیاط مخل به نظام

ص: 179

باشد فی نفسه مشروع نیست، اگر احتیاط بخواهد روال عادی زندگی را بهم بزند اصلاً دیگر مشروعیت ندارد لذا مراد از احتیاط در این مسئله احتیاطی است که مخل به نظام نباشد یعنی ایشان احتیاط مخل به نظام را از محل بحث خارج می‌کنند.

اشکال مرحوم آقای فاضل قول مرحوم آقای خوئی:

بعضی مانند مرحوم آقای فاضل به کلام مرحوم آقای خوئی اشکال کرده‌اند، ایشان می‌فرمایند که محل بحث ما در مسئله اولی همان گونه که در جلسه گذشته بیان کردیم عبارت است از: احتیاط به عنوان عملی که بر آن عمل اثر مقصود مترتب می‌شود یعنی نگاه ما به مقام عمل و و مقام امثال و موافقت با دستور مولی است و کاری به عنوان احتیاط نداریم اگر موضوع بحث ما احتیاط به لحاظ مقام امثال است دیگر فرقی نمی‌کند که احتیاط مخل به نظام باشد یا نباشد چون ما در این مقام فقط به این نگاه می‌کنیم که عملی انجام بدهیم که این عمل وافی به مقصود مولی باشد و اثر مقصود مولی و اثر مورد نظر مترتب بشود. احتیاط یعنی اتیان به همه احتمالات برای احراز واقع و عمل احتیاطی یعنی عمل به گونه‌ای که انسان یقین بکند که واقع را از دست نداده است و انجام دادن همه احتمالات، اگر اتیان به همه احتمالات بشود اثری که مورد نظر است از این عمل مترتب است. فرضاً کسی یک عمل را انجام دهد و زندگی وی بهم بخورد، آیا از حیث ترتب اثر مقصود و موافقت، صدق امثال می‌کند یا نمی‌کند؟

لذا ایشان می‌گویند در مواردی که کسی احتیاط می‌کند در هر صورت چه مخل به نظام باشد و چه نباشد از جهت موضوع بحث ما فرقی نمی‌کند چراکه موضوع بحث ما عنوان احتیاط نیست که بخواهیم ببینیم که مشروع هست یا مشروع نیست بلکه جهت بحث ما مقام امثال است و نسبت به مقام امثال، احتیاط چه مخل به نظام باشد و چه نباشد آن اثر حاصل می‌شود. مثلاً فرض کنید که کسی جهت قبله را نمی‌داند و می‌خواهد احتیاط کند، این فرد باید به چهار طرف نماز بخواند فرض کنید که این احتیاط او محفوف بشود با احتیاطات دیگری که درباره همین نمازش دارد از نظر طهارت و نجاست لباس و بدن و ... و واقعاً یک نماز خواندن او با این احتیاطاتی که می‌کند به طول بینجامد و مخل زندگی وی باشد. بر فرض این نمازی که این شخص می‌خواهد با احتیاطات کامل بخواند و همه احتمالات را در نظر بگیرد و رعایت کند در این فرض درست است که مخل به نظام زندگی است ولی آیا از حیث مقام امثال این عمل او برای وی واقع را محرز می‌کند یا نمی‌کند؟ پس از این جهت یعنی از این جهت که اثر مقصود حاصل بشود فرقی بین احتیاط مخل به نظام و احتیاط غیر مخل به نظام نیست. این محصل فرمایشات و توضیحاتی بود که در این مسئله بیان شده بود و البته با توضیحات مبسوطی که دادیم.

پاسخ اشکال مرحوم آقای فاضل:

الآن در این مقام هستیم که می‌خواهیم ببینیم که بهر حال آیا این احتیاط اگر مخل به نظام بود واقعاً از دایره بحث خارج است یا داخل در

بحث است. در اینکه احتیاط در محل بحث ما همان عمل احتیاطی است و عمل بر اساس احتیاط است تردیدی نیست، یعنی بحث از عنوان احتیاط نمی کنیم که آیا احتیاط مشروع هست یا نیست؟ بلکه می خواهیم ببینیم که عمل احتیاطی آیا جائز است یا نه؟ اگر کسی عمل احتیاطی انجام داد ولو کان مستلزماً للتکرار آیا این مسقط تکلیف او هست یا نه؟ چونکه بعداً خواهیم خواند که بعضی اشکالاتی کرده اند در احتیاط و گفته اند که اصلاً احتیاط لعب به امر مولی است و در مواردی مانند

ص: 180

عقود و ایقاعات اصلاً امکان ندارد که بعداً بحث خواهیم کرد. اما بالاخره می خواهیم ببینیم که از این جهت یعنی مقام امثال داخل محل بحث ما هست یا نه؟ اما سخن ما این است که اگر واقعاً احتیاط مخل به نظام باشد معنای آن این است که این احتیاط بعنوان لیس بجائز آن وقت آیا می توان تصویر کرد با یک عمل و کاری که خود آن فی نفسه مشروع نیست بخواهیم اثر مقصود را به انتظارش باشیم و بخواهیم با این به انتظار ترتب اثر مقصود باشیم.

به لحاظ مقام امثال درست است که اگر مانعی از این کار نباشد اتیان به همه احتمالات خود بخود اثر مقصود را در پی خواهد داشت اما وقتی که اصل این اتیان به همه احتمالات و عنوان احتیاط بواسطه ی یک اختلالی که به نظام زندگی وارد می شود، جایز و مشروع نبود آیا واقعاً می توانیم بگوییم که این عمل اثر واقع را بدنبال خواهد داشت؟

لذا به نظر می رسد که اشکال مرحوم آقای فاضل وارد نیست. یک مطلبی را هم ایشان فرموده اند که ما در جای خودش منقح کردیم که تحریم و حرمت از یک عنوانی به عنوان دیگر سرایت نمی کند، در مباحث اصولی می گویند که اگر یک چیزی حرام شد حرمت از یک عنوان به یک عنوان دیگر سرایت نمی کند و لذا اینجا حرمت از عنوان اختلال نظام سرایت نمی کند به عنوان احتیاط محل بحث، نمی توانیم بگوییم این حرام است چونکه حرمت از مسئله اخلال به نظام سرایت کرده به احتیاط و این را حرام کرده است. باز اشکال ما به ایشان این است در اینجا سرایت حرمت از یک عنوان به عنوان دیگر نیست و در واقع قرار گرفتن یک چیز به عنوان مصداق شیء دیگر است و قرار نیست در اینجا از عنوان اخلال به نظام حرمت سرایت کند به عنوان احتیاط، ما می گوییم که احتیاط به معنای اتیان به همه احتمالات در مواردی مصداق اتیان به حرام خواهد شد و بحث سرایت نیست چنانچه در بسیاری از موارد این را شاهد هستیم مانند اینکه اعانه بر ظلم حرام است و بعد می گویند فلان عمل مصداق اعانه بر ظلم قرار می گیرد و انطباق در مواردی قهری یا بهرحال این تطبیق صورت می گیرد.

پس عمده ی بحث ما در این بخش این شد که احتیاط اگر مخل به نظام باشد به نظر آقای خوئی در مسئله اول از محل بحث خارج است، یعنی اینکه گفته اند «الأقوی جواز العمل بالاحتیاط» این احتیاط مستلزم اخلال به نظام نباشد که مرحوم آقای فاضل به ایشان اشکال کردند که نه حیث اخلال به نظام تأثیری در این جهت ندارد چونکه احتیاط محل بحث ما عنوان احتیاط نیست و آنچه در اینجا محل بحث هست احتیاط در مقام امثال است که آیا در این مقام جایز است؟ و در این مقام مسئله اخلال به نظام تأثیری ندارد چونکه ولو مسئله اخلال به نظام هم باشد بالاخره از حیث عمل و موافقت با دستور مولی و ترتب اثر مقصود فرقی نمی کند که مخل به نظام باشد و یا مخل به نظام نباشد.

نظر ما در این مسئله این شد که به نظر می رسد که اگر ما در جایی گفتیم که احتیاط ولو عنوان احتیاط اگر مخل به نظام باشد این مشروع نیست و قائل به عدم مشروعیت احتیاط شدیم و احتیاط، عنوان حرمت و نامشروع پیدا کرد دیگر در مقام عمل و امثال هم نمی توان گفت که اثر مقصود بر آن مترتب می شود. بعلاوه اینکه ایشان فرموده اند سرایت حرمت از یک عنوان به عنوان دیگر صحیح نیست، سخن ما این است در اینجا سرایت حرمت نیست بلکه بحث این است که احتیاط در چنین حالتی مصداقی برای اخلال به نظام می شود و نه اینکه خودش از عنوان اخلال به نظام کسب حرمت بکند.

احتیاط گاهی موجب عسر و حرج هست و گاهی موجب عسر و حرج نیست و این مورد با احتیاط مخل به نظام فرق می کند. اخلال به نظام یعنی روال عادی زندگی بهم می خورد ولی عسر و حرج یعنی مشقت و سختی دارد، نظام زندگی جریان دارد اما با مشقت و سختی همراه است. در اینجا می خواهیم ببینیم این احتیاطی که در مسئله اول به عنوان موضوع مسئله مورد نظر است آیا مطلق احتیاط است اعم از اینکه موجب عسر و حرج باشد یا نباشد یا احتیاطی که موجب عسر و حرج نباشد؟

مرحوم آقای خوئی این فرض را گفته است که اگر احتیاط مستلزم عسر و حرج باشد داخل در موضوع مسئله می باشد. یعنی مسئله اول این است «یجوز العمل بالاحتیاط اعم از اینکه این احتیاط موجب عسر و حرج باشد یا نباشد علی الأقوی» ایشان بین احتیاط مستلزم اخلال به نظام و احتیاط مستلزم عسر و حرج فرق گذاشته اند که احتیاطی که مستلزم اخلال به نظام بود را فرمودند از محل بحث ما خارج است اما احتیاطی که مستلزم عسر و حرج است را داخل کرد چه دلیلی در این فرق است؟

دلیل ایشان این است که می گویند ادله ی نفی حرج فقط دلالت بر نفی وجوب می کند و نفی وجوب منافاتی با نفی جواز ندارد. مثلاً اگر یک وضویی حرجی شد یعنی در هوای سرد بخواهید وضو بگیرید این وضو گرفتن شما حرج دارد و باید مسیری را طی کنید تا آب پیدا کنید، دلیل لاجرح می آید نفی وجوب این وضو را می کند یعنی می گوید وجوب وضو از شما برداشته شد ولی جواز آن را که بر نمی دارد یعنی نمی گوید که حرام است با وجود حرج اگر کسی در پی آب رود. اگر وجوب برداشته شود ولی اصل جواز و مشروعیت باقی ماند به چه دلیل بگوییم این از محل بحث ما خارج است؟ پس در مسئله اول گفته می شود که احتیاط جایز است چه مستلزم عسر و حرج باشد و چه نباشد یعنی احتیاط مستلزم عسر و حرج داخل در موضوع بحث ما می شود چرا که ادله لاجرح وجوب را بر می دارند و جواز را دست نمی زنند.

اما اگر کسی در باب لاجرح حرف دیگری بزند کما اینکه بعضی ها گفته اند که دلیل لاجرح نه فقط نفی وجوب می کند بلکه نفی جواز هم می کند یعنی دلیل لاجرح نفی حرج بر سبیل رخصت و جواز نیست بلکه نفی بر سبیل عزیمت است آنگاه مشروعیت این وضو از بین می رود و حرام می شود یک اختلافی در دلیل لاجرح است. اختلاف در این است که آیا لاجرح نفی حرج می کند به نحو عزیمت یا نفی حرج می کند به نحو رخصت؛ اگر نفی حرج بر سبیل رخصت باشد معنایش این است که وجوب را بر می دارد سبیل ترخیص است و ترک آن جایز ولی انجام هم جایز است و اشکالی ندارد، اما اگر گفتیم که نفی بر سبیل عزیمت است یعنی اینکه وجوب را بر می دارد و انجام آن نیز دیگر جایز نیست و انجام آن حرام است. اگر کسی قائل شد که منظور از دلیل لاجرح نفی حرج بر سبیل عزیمت است در اینجا این وضو می شود حرام و دیگر نمی تواند وضو بگیرد و مشروعیت آن از بین می رود.

در مورد احتیاطی که موجب عسر و حرج است باید واقعاً دید که آیا مبنای ما در قاعده لاجرح چیست؟ اگر کسی قائل شد که دلیل لاجرح نفی حرج می کند بر سبیل ترخیص در اینجا داخل در بحث ما هست اما اگر کسی قائل شد به اینکه ادله لاجرح

نفی حرج می کند بر سبیل عزیمت در این مورد یعنی جایی که موجب عسر و حرج است داخل در بحث ما نیست. بررسی جهت چهارم در جلسه بعد ان شاء الله خواهد بود.

تذکر اخلاقی:

در روایت مفصلی که امام باقر(علیه السلام) به جابر بن یزید جعفری دارند که روایت بسیار خوبی است و توصیه های مختلف و متعددی در آن ذکر شده، در یک فراز این روایت می فرمایند «ایاک و التوانی فیما لا عذر لک فإلیه یلجأ النادمون» مضمون این بیان این است که از توانی و سستی کردن در جاهایی که هیچ عذری ندارید بپرهیزید که تمام پشیمانی ها برگشت آن به سستی کردن است و ریشه بسیاری از پشیمانی های انسان همین تنبلی و سستی می باشد. اگر فرصت های خوب معنوی را از دست بدهد، اگر فرصت های خوب مادی را از دست بدهد و اگر دنیا را به حال خود رها بکند با تنبلی و کسالت بخواهد امور را پیش ببرد قطعاً حسرت در این دنیا برای گذشته و برای از دست دادن فرصت ها سراغ وی خواهد آمد. البته اینکه گفتیم از دست دادن دنیا و فرصت های مادی یعنی نه اینکه با ملاک های دنیایی بلکه تلاش و کوشش و کسب کمالات و کمک به مردم، و در آخرت هم که معلوم است چرا که در آنجا هیچ راهی برای جبران نیست و دیگر راهی برای بازگشت نیست. امام باقر(علیه السلام) به نکته مهمی اشاره می کنند «ایاک و التوانی» یعنی از سستی و تنبلی بپرهیزید، واقعاً یک مسلمان باید یکپارچه شور و نشاط و کار باشد و فرصت ها را از دست ندهد که این وقت ها در طول هفته و ماه و سال ببینید چقدر است و اگر از دست نرود ببینید چقدر می شود استفاده کرد. با تأکید هم می فرمایند و این یعنی باید حسابی فاصله بیفتد. یک وقتی انسان عذری دارد ولی در جایی که هیچ عذری ندارد باید از آن بپرهیزد. «فإلیه یلجأ النادمون» همه پشیمانی ها و ندامت ها ریشه آن همین توانی است که در روایات دیگر هم داریم که «الکسل یضر بالدين و الدنيا» تنبلی به دین و دنیای آدم ضرر می زند و انسان باید برنامه ریزی داشته باشد و تلاش بکند برای درس و بحث و این فرصت ها را از دست ندهد. ان شاء الله خداوند تبارک و تعالی به همه ما توفیق استفاده از فرصت ها را بدهد.

«والحمد لله رب العالمین»



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 4

دی 89

موضوع

جزئی: تنقیح موضوع مسئله مصادف

با: 19 محرم الحرام 1431

جلسه: 42

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بررسی جهت چهارم:

احتیاط گاهی در عبادات است و اخیری در معاملات و معاملات هم تاره معاملات بالمعنی الأعم هستند یعنی امور توصلی غیر عقود و ایقاعات و اخیری بالمعنی الأخص یعنی عقود و ایقاعات می باشد.

در معاملات بالمعنی الأعم یعنی امور توصلی غیر معاملی و اموری که انجام و عمل آنها برای امثال تکلیف محتاج قصد قربت نیست و یک امر معاملی هم نیست مثل تطهیر متنجس، کسی لباسش نجس شده و این لباس را می خواهد آب بکشد حالا فرض کنید تمکن از امثال تفصیلی دارد و می تواند به دنبال علم برود و یقین پیدا کند که لباس نجس هست یا نیست اما مع ذلک احتیاط می کند و این لباس را آب می کشد. شکی نیست که احتیاط در این موارد جایز است و نه تنها جایز شاید حسن هم داشته باشد و کسی در جواز احتیاط در این امور اشکالی نکرده و وجه آن نیز روشن است که اصولاً امور توصلیه اموری هستند که مقصود از دستور انجام آنها تحقق در خارج است به هر نحوی که اتفاق بیفتد و لازم نیست که عمل به گونه ای اتفاق بیفتد که صدق عمل و امثال کند. در این مورد با این احتیاطی که انجام می شود در اینجا چه معنی از جواز احتیاط دارد؟ کسی مخالفتی نکرده و نه تنها مخالفتی نشده بلکه در حسن این احتیاط بحثی نیست.

در مورد معاملات بالمعنی الأعم به جهت وضوح آن و اینکه کسی قائل به عدم جواز نشده، می توانیم بگوییم که این هم نمی تواند محل بحث ما در مسئله اولی باشد. بعداً اشاره خواهیم کرد که مواردی که به یک معنی محل کلام نیست دو دسته هستند: یک دسته آنهایی که اصلاً تخصصاً از بحث ما خارج است مانند عنوان احتیاط و یک دسته همین مواردی که اختلافی در آنها نیست و کسی قائل به منع نشده است. لذا معاملات بالمعنی الأعم یعنی توصلیات کاملاً وجه آن روشن است که احتیاط در آنها جائز است و فرقی هم نمی کند که این

توصیلات از اموری باشند که تحقق عنوان متوقف بر قصد باشد مثل ادای دین که یکی از توصیلات و امور واجبه است و برای تحقق عنوان ادای دین کسی که پول را می دهد باید قصد بکند این را که به عنوان ادای دینش می دهد چون ممکن است در موقعی که پول را می پردازد به عنوان هبه باشد و ممکن است به عنوان امانت باشد. انجام این واجب متوقف بر این است که عنوان قصد شود حالا کسی احتیاط بکند و چند بار بدهد اینکه اشکالی ندارد. و یا از اموری باشد که تحقق عنوان در آن متوقف بر قصد نیست مانند شستن و تطهیر لباس. بهر حال فرقی ندارد در این موارد چه تحقق عنوان متوقف بر قصد باشد و یا نباشد احتیاط در تمام این موارد جایز است.

ص: 184

اما معاملات بالمعنی الأخص یعنی عقود و ایقاعات که در اینجا یک اشکالی مطرح شده که باید آن را بررسی بکنیم و دلیل آن روشن شود و اینکه احتیاط در عقود و ایقاعات جایز است یا نه؟ یکی از مواردی که محل بحث ماست همین جواز احتیاط در عقود و ایقاعات است.

و اما در عبادات عمده بحث ما مربوط به عبادات می شود و مهمترین صورت مسئله اولی مربوط به عبادات می باشد که باید از آن بحث شود و بعد خواهیم گفت که عمدتاً محل بحث ما در مسئله اولی این دو است:

" معاملات بالمعنی الأخص که احتیاط در آنها جایز است یا نه؟

" عبادات که آیا احتیاط در آنها جایز است یا نه؟

بررسی جهت پنجم:

احتیاط تاره مستلزم تکرار است و اخری مستلزم تکرار نیست در اینجا ظاهراً هر دو صورت داخل در محل بحث است ولی در بعضی از صور در جایی که احتیاط مستلزم تکرار باشد آن هم در عبادات اشکالی مطرح است که بیشتر مسئله اولی ناظر به همین است از همین رو هست که می فرماید «يجوز العمل بالاحتیاط ولو كان مستلزماً للتکرار» چون در عبادات در فرض تکرار و استلزام تکرار یک مشکلی وجود دارد.

بررسی جهت ششم:

این بود که احتیاط تاره در فرض تمکن از امثال تفصیلی است یا اجتهاداً و یا تقلیداً و یا از راهی که یقین و علم و ظن به حکم شرعی پیدا بکند و گاهی هم احتیاط در فرض عدم تمکن از امثال تفصیلی است که هر دو فرض داخل در محل بحث ماست، منتهی در فرض تمکن از امثال تفصیلی مشکلی وجود دارد که بیشتر باید مورد بررسی قرار بگیرد.

بررسی جهت هفتم:

این بود که احتیاط تاره توسط مجتهد صورت می گیرد و گاهی از ناحیه مقلد که البته این جهت هفتم در بعضی از فروض با جهت تمکن از امثال و عدم تمکن از امثال تفصیلی تداخل دارند در عین حال تمایزاتی هم دارند که بعضی در این فرض یک قیود و شروطی گذاشته اند که اشاره خواهیم کرد.

بینید قبل از اینکه وارد اصل بحث بشویم گفتیم که عنوان بحث و محل بحث را باید کاملاً منقح کنیم که در مسئله اولی موضوع بحث

چیست؟

محصل کلام:

محصل کلام این شد که با توجه به این جهات هفتگانه ای که بیان کردیم بعضی از صور از محل کلام خارج شد مثل عنوان احتیاط چراکه ما در اینجا بحث از مشروعیت احتیاط بعنوانه نداریم و آنچه در اینجا از آن بحث می شود احتیاط در مقام امتثال و عمل است. و همچنین عرض شد که احتیاط مخل به نظام از محل بحث خارج است و اما احتیاط موجب عسر و حرج بنا بر قول به اینکه ما ادله نفی حرج را، نفی حرج به لسان رخصت بدانیم و نه نفی حرج به لسان عزیمت داخل محل بحث است. چرا که اگر غرض از ادله نفی حرج نفی بر سبیل عزیمت باشد اصل مشروعیت احتیاط را بر می دارد و از محل بحث ما خارج

ص: 185

می شود. پس بعضی از صور اصلاً از محل بحث ما خارج شد؛ عنوان احتیاط و احتیاط مخل به نظام و احتیاطی که موجب عسر و حرج باشد و مبنای ما در عسر و حرج نفی بر سبیل عزیمت باشد اینها از محل بحث خارج است اما بقیه صور داخل در بحث است با توجه به این نکته بعضی صور چونکه مورد وفاق است و کسی در مورد جواز احتیاط در آنها مناقشه نکرده به یک معنی کنار گذاشته می شوند مانند جواز احتیاط در معاملات بالمعنی الأعم یعنی در امور توصلی چه مستلزم تکرار باشد و چه مستلزم تکرار نباشد و چه تمکن از امثال تفصیلی وجود داشته باشد و چه تمکن از امثال تفصیلی نباشد بطور کلی در معاملات بالمعنی الأعم احتیاط جایز و کسی هم در آن اشکال نکرده است لذا این هم به یک معنی کنار گذاشته می شود.

پس عمده مباحث ما در دو فرض است یکی در مورد جواز احتیاط در عقود و ایقاعات و یکی جواز احتیاط در مورد عبادات که البته خود این عبادات هم در چند مقام از آنها بحث می شود که آیا تمکن از امثال تفصیلی باشد یا نباشد، آیا مستلزم تکرار باشد یا نباشد اما بطور کلی موضوع مسئله اولی در این دو مورد و حول این دو مورد است.

معنای جواز:

نکته دومی که برای روشن شدن بحث لازم است بیان شود راجع به معنای جواز است. اینکه در مسئله اولی فرموده است «يجوز العمل بالإحتیاط ولو كان مستلزماً للتكرار علی الأقوی» این يجوز و جواز در مسئله اولی به چه معنی است؟ در معنای جواز دو احتمال وجود دارد که قبلاً به یک مناسبتی به این دو احتمال اشاره کردیم:

احتمال اول: اینکه منظور از جواز، اجتزاء و اکتفای به عمل بر اساس احتیاط در مقام امثال است یعنی اینکه وقتی می گوئیم يجوز عمل به احتیاط یعنی عملی که بواسطه آن اثر مطلوب و مقصود حاصل شود و به عبارت دیگر سبب مؤثر در مقصود محقق شود، و اگر این عمل بر اساس احتیاط انجام بشود آن اثر مورد نظر و آن غرض قصد شده از این عمل حاصل بشود و نه يجوز در کنار وجوب و حرمت به معنای اباحه.

احتمال دوم: اینکه مراد از جواز یعنی آن جوازی که عارض بر نفس عنوان احتیاط می شود یعنی اباحه. طبق احتمال دوم بحث از مشروعیت احتیاط است و وقتی می گوئیم يجوز الإحتیاط یعنی این عمل مشروع است و جایز است و حرام نیست و جواز در مقام نفی حرمت و به عنوان یک حکمی که عارض بر نفس عنوان احتیاط بشود.

ما با توجه به مطالبی که تا به حال بیان کردیم می توانیم بگوئیم که کدامیک از این دو احتمال در اینجا مقصود است که آن احتمال اول است و احتمال دوم از محل بحث خارج است و ما بیان کردیم که در جهت اولی از احتیاطی بحث می کنیم که مربوط به مقام عمل و امثال است و نه عنوان احتیاط و بحث مشروعیت آن که احتمال دوم به این مسئله بر می گردد.

دلیل بر رد احتمال اول:

اما ربما يقال که مراد از جواز در مسئله احتمال دوم است. بعضی ممکن است بگویند که مراد از جواز در اینجا یعنی همان جوازی که عارض بر نفس عنوان احتیاط است یعنی اباحه و دلیل بر این مدعی را که در واقع رد احتمال اول هم محسوب می شود این قرار داده اند که اگر مراد از جواز احتمال اول باشد در اینجا موجب تکرار خواهد بود به این معنی که می گویند امام در مقدمه که قبل از مسئله اول بیان کرده اند در آنجا ایشان گفته اند که بر هر مکلفی که به مرتبه اجتهاد نرسیده لازم است که یا



احتیاط کند یا تقلید، در آنجا مراد امام از احتیاط این بود که مکلف در مقام عمل و امتثال باید یکی از طرق ثلاثه را طی کند اجتهاد، احتیاط و تقلید. و وجه لزوم طی طریق از این سه راه هم این بود که وقتی انسان علم اجمالی به وجود تکالیف دارد و می داند که این تکالیف گریبان انسان را گرفته باید به نوعی برای خودش مؤمن از عقاب فراهم کند و عقل انسان به انسان حکم می کند که یلزم تحصیل المؤمن من العقاب» و راههایی که بتواند برای انسان مؤمن از عقاب تحصیل بکند خارج از این سه راه نیست. در آنجا معلوم شد که اگر احتیاط بر ما لازم است به عنوان یکی از طرق در کنار اجتهاد و تقلید، مراد از احتیاط در آنجا مربوط به مقام عمل و امتثال بود و سخن از مشروعیت نبود و بحث این بود که اگر کسی در مقام عمل احتیاط بکند آیا این موجب برائت ذمه او می شود و آن غرضی که امر از تکلیف در نظر داشته حاصل می شود یا نه؟

پس در مقدمه نظر امام به مقام عمل و امتثال بود و اگر قرار باشد که در این مسئله هم مراد از جواز همان اکتفاء در مقام عمل و امتثال باشد این موجب تکرار است. یعنی در واقع امام یک مطلبی را که در مقدمه فرموده اند در اینجا دارند تکرار می کنند. پس مراد از جواز در اینجا باید احتمال دوم باشد و اگر مراد احتمال اول باشد این در واقع پذیرفتن و التزام به تکرار در متن تحریر است. و برای جلوگیری از این تکرار مجبوریم بگوییم که در اینجا جواز به معنای یک حکمی است که عارض بر عنوان احتیاط است و سخن از مشروعیت احتیاط را مطرح می کند و ربطی به مقام امتثال و عمل و اطاعت ندارد. این دلیلی است که اقامه کرده اند.

پاسخ:

اما جواب از این دلیل و بیان این است که:

ما تأکید می کنیم به اینکه در این مسئله هم مراد از جواز همان معنای اول است اما اینکه شما می گوئید که اگر مراد از جواز معنای اول و احتمال اول باشد این مستلزم تکرار است پاسخ ما این است که حتی اگر موجب تکرار هم باشد اشکالی ندارد برای اینکه در اینجا یک اضافه ای دارد نسبت به مقدمه و آن جمله «ولو كان مستلزماً للتكرار» است یعنی در مسئله اولی می خواهند بفرمایند که احتیاط و عمل بر اساس احتیاط جایز است و می توان به احتیاط اکتفا کرد ولو اینکه این احتیاط مستلزم تکرار عمل باشد و اضافه ای که دارد به این بخش اخیر بر می گردد و یعنی گویا اینکه در مسئله اولی امام می خواهند بفرمایند که احتیاط ولو اینکه مستلزم تکرار در عمل باشد باز هم جایز است و در مقام عمل و امتثال می توان به آن اکتفا کرد. پس هیچ اشکالی ندارد و در مقدمه اصل آن را فرموده اند و در مسئله اول فرموده اند که آن طریقی که گفتیم قابل اخذ است و در مقام عمل و امتثال می شود به آن اکتفا کرد ولو اینکه موجب تکرار عمل هم باشد باز هم مجزی و قابل اکتفا به آن هست چونکه در مورد عملی که بر اساس احتیاط است نسبت به فرضی که مستلزم تکرار باشد اشکالاتی مطرح کرده اند که باید بررسی شود.

ص: 187

تا اینجا دو مطلب اساسی را بیان کردیم. مطلب اول اینکه معلوم شد چه مواردی از احتیاط داخل در بحث هستند و چه مواردی داخل نیستند و مطلب دوم اینکه این جواز که می‌گوییم به چه معنی است. ما باید راجع به دو مسئله استدلال بکنیم و بقیه یا از محل بحث خارج بود و یا اشکالی و منعی در مورد جواز احتیاط آن نشده در تمام صور یعنی در معاملات بالمعنی الأعم و این دو مورد است که امام می‌فرماید احتیاط جایز است و ما باید ببینیم کسانی که می‌گویند جایز نیست به چه دلیل می‌گویند و کسانی که می‌گویند جایز است دلیلشان چیست.

دو مورد عمده که بحث روی آنهاست عبارتند از:

اول: احتیاط در عقود و ایقاعات که البته مخالف عمده ای ندارد بعضی یک اشکالی مطرح کرده اند که اصلاً احتیاط در عقود و ایقاعات امکان ندارد یعنی مثلاً کسی می‌خواهد یک عقدی یا ایقاعی را محقق بکند احتیاط در آن امکان ندارد.

دوم: احتیاط در عبادات است. احتیاط در عبادات صوری دارد که چهار صورت می‌توان تصویر کرد:

1. احتیاط در عبادت به گونه ای که مستلزم تکرار عمل نباشد مانند دوران بین اقل و اکثر.

2. احتیاط در عبادت به گونه ای که مستلزم تکرار عمل باشد مانند دوران بین قصر و اتمام که مستلزم تکرار است.

3. احتیاط در عبادت با تمکن از امثال تفصیلی است مثلاً کسی می‌تواند قبله را بپرسد و به شهادت دو عادل قبله را در بیاورد و جهت قبله را بدست آورد ولی به چهار طرف نماز می‌خواند.

4. احتیاط در عبادت با عدم تمکن امثال تفصیلی است.

که این صورتهایی هست که محل بحث است و باید بررسی و بحث شود و ادله هر کدام را بررسی کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 5

دی 89

موضوع

جزئی: جواز احتیاء در عقود و ایقاعات مصادف

با: 20 محرم الحرام 1431

جلسه: 43

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد در مسئله اولی جواز به معنای صحت اکتفا و اجتزاء به احتیاط در مقام عمل است و احتمال دوم که بگوییم جواز به معنای اباحه که عارض بر خود عنوان احتیاط می شود این احتمال مردود است. اشکالی شده بود که ما پاسخ دادیم اینها گفتند که ما اگر جواز را به معنای اباحه نگیریم در عبارت تکرار پیش می آید عرض کردیم که تکراری لازم نمی آید چون در اینجا بر روی «ولو کان مستلزماً للتکرار» تأکید دارد.

یک اشکال دیگری هم بر احتمال دوم می توان ذکر کرد و آن اینکه جواز به معنای اباحه محل نزاع و اختلاف نیست یعنی در اینکه احتیاط فی نفسه مباح و جایز است نزاع و اختلافی نیست و وقتی نزاع و اختلافی نبود دیگر معنی ندارد یک مسئله ای که روشن است و محل نزاع نیست بخواهد به عنوان مسئله مستقل ذکر شود. این هم یک قرینه و شاهد دیگری است بر اینکه مراد از جواز همان احتمال اول است.

تا اینجا تقریباً جهات مختلفی که ذکر کردیم همه برای این بود که مواضعی که نیاز به استدلال و بحث دارد را وارد بشویم. عرض کردیم که بعضی از موارد از محل نزاع خارج بود و بعضی حکم آن کاملاً روشن بود و نیاز به بحث ندارد و عمده دو موضع است که نیاز به بحث دارد. موضع اول در معاملات بالمعنی الأخص یعنی عقود و ایقاعات، در مورد اینها اختلاف شده که آیا احتیاط در آنها جایز است یا نیست. شهید و شیخ انصاری قائلند به اینکه احتیاط در معاملات به معنای اخص جایز نیست، ما ابتدا باید کلام مرحوم شیخ و اشکالی را که ایشان نسبت به جریان احتیاط در عقود و ایقاعات دارند ذکر بکنیم و بعد ببینیم که این کلام صحیح است یا صحیح نیست.



مرحوم شیخ انصاری در بحث از شرایط صیغه گفته اند که انشاء باید جزمی باشد یعنی حتمی باشد و معلق بر چیزی نشود و گفته اند که اگر انشاء معلق بر چیزی شود انشاء صحیح نیست ولو اینکه معلق علیه یک امر قطعی الوقوع و محقق الوقوع باشد مثلاً اگر کسی بگوید که بعثتک هذه الدار إن قدم الأمير این خانه را به تو می فروشم به شرط اینکه امیر بیاید، و قطعی هم باشد آمدن امیر این صحیح نیست چون در این انشاء یک رکن مهمی مفقود است، در انشاء باید جزم و قطع وجود داشته باشد اگر معلق بشود بر شیئی ولو آن شیء هم محقق الوقوع باشد این انشاء صحیح نیست چون رکن مهم را ندارد. ببینید در

ص: 189

عقود و ایقاعات هم قصد انشاء معتبر است و اگر کسی بخواهد انشاء عقد زوجیت بکند، اگر بخواهد طلاق را که یک ایقاع است واقع بکند این عقد و ایقاع بدون انشاء نمی شود و انشاء هم نیازمند جزم است و در صورتی که احتیاط بخواهد صورت بگیرد این رکن مهم یعنی جزم در انشاء مفقود می شود.

توضیح ذلک: ببینید احتیاط در عقود و ایقاعات چگونه تصویر می شود، مثلاً در مورد نکاح کسی شک دارد آیا صیغه نکاح به نفسه متعدی به مفعول دوم است یا با لفظ من متعدی به مفعول دوم می باشد یک شکی در اینجا این شخص دارد که اثر صیغه نکاح که همان علقه ی زوجیت باشد با لفظ انکحت یا نکحت بدون لفظ من صورت می گیرد و واقع می شود یا با انکحت و با لفظ من متعدی به مفعول دوم می شود در اینجا احتیاط چیست؟ احتیاط این است که صیغه را یکبار بدون لفظ من بیاورد و یکبار با لفظ من.

مثال دیگر: کسی شک دارد که آیا به لفظ فارسی علقه زوجیت محقق می شود یا نه، در اینجا می آید فارسی را می خواند بعد احتیاطاً عربی را هم می خواند. شک دارد که علقه زوجیت با صیغه فارسی تحقق دارد یا ندارد؟

یا مثلاً در طلاق فرض کنید کسی می خواهد صیغه طلاق را جاری کند در اینجا شک دارد که آیا وقوع بینونت بین زوج و زوجه و انقطاع علقه زوجیت آیا به جمله فعلیه تحقق پیدا می کند یا به جمله اسمیه تحقق پیدا می کند؟ شک دارد اگر گفت طلقتک طلاق محقق می شود یا نمی شود؟ شک دارد با أنت طالق بینونت و طلاق حاصل می شود یا نمی شود؟ احتیاط در این عقد و ایقاعی که مثال زدیم به این است که یکبار صیغه نکاح را بدون من و یکبار با من بخواند و یکبار صیغه نکاح را به صورت عربی و یکبار فارسی بخواند و یکبار صیغه طلاق را با جمله فعلیه و یکبار بصورت جمله اسمیه بخواند. تصویر احتیاط در عقود و ایقاعات با این مثالی که زده شد روشن می شود.

سخن مرحوم شیخ انصاری این است که می گوید اگر کسی در عقد و ایقاع احتیاط بکند جزم که رکن انشاء است تحقق پیدا نمی کند چون وقتی صیغه اول نکاح را می خواند نمی داند علقه زوجیت محقق شده یا نه؟ و وقتی صیغه دوم نکاح را می خواند تردید دارد که علقه زوجیت حاصل شده یا نشده است؟ در مورد طلاق هم همینطور؛ آن وقت که احتیاط می کند و با جمله فعلیه جاری می کند صیغه طلاق را، نمی داند با این جمله فعلیه بینونت حاصل شد یا نشد؟ وقتی در بار دوم انت طالق را جاری می کند تردید دارد که با این انت طالق این بینونت و انقطاع علقه زوجیت حاصل شده یا نشده است؟ یعنی این صیغه هایی را گفته که قطع و جزم به ترتب اثر در هیچ یک از این اطراف ندارد و نمی دانند که آیا این علقه زوجیت مثلاً حاصل شد یا نشد؟ این احتیاط در عقود و ایقاعات چنین نتیجه ای دارد که جزم در انشاء که معتبر است از بین برود.

پس اساس اشکال مرحوم شیخ این شد که از یک طرف در صیغه و انشاء عقد و ایقاع، جزم معتبر است و از طرفی کسی که احتیاط می کند جازم به انشاء نیست چرا که نمی داند اثر بر کدامیک از دو طرف عقد و ایقاع مترتب می شود یا نمی شود؟ یعنی ترتب اثر بر صیغه برای این شخص مشکوک است. جزم لازم در انشاء با تردیدی که محتاط دارد سازگار نیست.

نتیجه این سخن این می شود که پس احتیاط در معاملات بالمعنی الأخص جایز نیست.

ص: 190

این سخن محل اشکال است. اساس پاسخ به مرحوم شیخ این است که اعتبار جزم در انشاء هیچ منافاتی با تردیدی که در احتیاط است ندارد و در دو نقطه ی جدای از هم است. تردید مربوط به یک چیز است و جزم مربوط به یک امر دیگری و هر دو هم تحقق دارند و مشکلی ایجاد نمی کند.

توضیح اشکال بر اساس مبنای مشهور: در اینجا بنا بر مبانی مختلف محصل پاسخ همین مطلبی است که عرض شد یعنی عدم وجود تنافی بین تردید محتاط و جزم معتبر در انشاء یعنی همه پاسخ ها می خواهد این را ثابت کند. چند نمونه از آرا را بیان می کنیم مثلاً مشهور انشاء را ایجاد معنی به لفظ می دانند «ایجاد المعنی باللفظ» در قبال اخبار که اخبار به ثبوت چیزی برای چیزی یا نفی چیزی از چیزی است، پس انشاء نکاح عبارت است از ایجاد علقه زوجیت به سبب لفظ مثلاً انکحت، انشاء طلاق عبارت است از ایجاد بینونت بین زوج و زوجه بوسیله لفظ. کسی که لفظ طلاق و نکاح را بصورت احتیاط ذکر می کند به این انشاء جزم دارد و در قصد او به اینکه بواسطه این لفظ این معنی ایجاد شود تردیدی نیست و اگر تردیدی وجود دارد و در چیزی شک دارد، نسبت به یک امری است خارج از حیطة انشاء.

در همان مثال نکاح مثلاً ببینید کسی که می گوید من تو را به زوجیت خودم در آوردم به زبان فارسی در موقع گفتن صیغه نکاح به زبان فارسی دارد انشاء می کند معنی و مفهوم زوجیت را که همان علقه زوجیت است با این لفظ و بطور جدی این را قصد کرده که در خارج محقق بشود و انشاء هم ایجاد المعنی باللفظ است و این نیست که تکویناً این محقق شود و نه اینکه همه علت تحقق آن معنی قصد این شخص باشد آنچه که به این شخص مربوط است این است که قصد داشته باشد این معنی در عالم اعتبار محقق شود ولی تمام العله نیست و کسی که صیغه فارسی را می خواند این قصد را دارد و وقتی صیغه عربی را می گوید این قصد را دارد و اراده جدی بر تحقق این معنی در عالم اعتبار را دارد و قصدش این نیست که این زوجیت حقیقتاً در عالم اعتبار مورد تأیید شارع باشد و فقط قصد تحقق این معنی را کرده است پس در مرحله انشاء جزم به انشاء وجود دارد.

آن چیزی که محل تردید است امری خارج از انشاء است که آن امر اثری است که بر این مترتب می شود و آن امضای شارع بر این معنایی است که با این لفظ ایجاد کرده است. این انشاء زوجیت کرده و قصد تحقق معنای زوجیت را بطور جدی در عالم اعتبار دارد منتهی شک دارد که این زوجیت و معنای زوجیت را که من بواسطه لفظ ایجاد کردم توسط شارع امضاء شده یا نه یعنی اینکه آیا اثر مقصود بر این صیغه و انشاء من ترتب پیدا کرده یا نه؟ این را تردید داریم. وقتی صیغه دوم را می گوید هم همین طور است یعنی انشاء وی جزمی است و آن چیزی که در آن تردید دارد یک امری خارج از این است. محتاط اگر شک دارد و دوبار صیغه را جاری می کند در هر دوبار انشاء هست و جزم به انشاء هم هست، لکن آنچه محل تردید برای شخص محتاط می باشد در ترتب اثر است یعنی می داند که بر یکی از این دو اثر مترتب می شود اما بعینه نمی داند

و یقین ندارد که کدام است پس تردید محتاط يرجع الی امر خارج من الإنشاء پس هم جزم وجود دارد و هم تردید ولی ربطی به انشاء ندارد. هر جایی در عقود و ایقاعات این تردید وجود داشته باشد به انشاء بر نمی گردد.

توضیح اشکال بر اساس مبنای آقای خوئی: همین اشکال را در باب انشاء بر اساس مبنای آقای خوئی می توان ذکر کرد. مرحوم آقای خوئی در باب حقیقت انشاء مبنایشان این است که انشاء عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی بوسیله یک مبرزی یعنی حقیقت انشاء یک اعتبار نفسانی است یعنی ما در درون خودمان اعتبار می کنیم زوجیت را و این اعتبار بوسیله ی یک مبرزی ابراز شود که یکی از مبرزها لفظ است و با لفظ این اعتبار درون خودمان را ابراز می کنیم. اگر انشاء عبارت از ابراز حالت نفسانی بمبرز شد کسی که مثلاً در باب طلاق می خواهد احتیاط کند یکبار با جمله فعلیه بگوید و یکبار با جمله اسمیه بگوید در هر دو صورت آن اعتبار بینونت و انقطاع علقه ی زوجیت شده و در نفس خودش این معنی را اعتبار کرده است یعنی می آید یکبار این را با انت طالق ابراز می کند و یکبار با طلقتک ابراز می کند او بنحو حتمی و جزمی وقتی این لفظ را می گوید، دارد همان اعتبار را ابراز می کند فقط مبرز آن فرق می کند که در هر دو صورت آنچه در نفس خود اعتبار کرده با مبرزی ابراز می کند. پس در هر صورت این شخص جازم به انشاء هست و در قصد وی هیچ تردیدی نیست و آنچه که این شخص نسبت به آن تردید دارد نسبت به چیزی است خارج از حقیقت انشاء، و آن این است که آیا شارع بینونت ابراز شده بوسیله لفظ طلقتک را امضاء می کند یا آن انقطاع زوجیتی که بوسیله لفظ انت طالق گفته می شود پس اینجا هیچ منافاتی بین اینها نیست. جزم در انشاء هست در عین حال تردید هم برای شخص محتاط هست ولی محل این دو متفاوت است.

بنابراین معلوم شد که بین احتیاط در عقود و ایقاعات که بطور طبیعی همراه و ملازم با یک تردید است و جزم در انشاء که در عقود و ایقاعات لازم است هیچ تنافی نیست. طبق مبنای مشهور معلوم شد که عقود و ایقاعات یکسری اسباب هستند برای مسببات خود و نسبت به خود عقد که به عنوان سبب شمرده می شود در عقود و ایقاعات هیچ تردیدی نیست و تردید در واقع در مسبب است که آیا مسبب یعنی زوجیت مثلاً حاصل شده است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا شارع این را امضاء کرده یا نه؟ این است که محل تردید است. پس مسئله ترتب اثر شرعاً بر یک عقدی مرتبط با اصل انشاء نیست چون بهر حال هر صیغه و هر انشائی اثر آن و مسبب آن از طرف شارع گاهی امضاء می شود و گاهی امضاء نمی شود پس بیاییم بگوییم که هر جایی که امضاء نمی شود جزم به انشاء نیست؟

یا به عبارت دیگر هر جایی که شخص علم ندارد و نمی داند که آیا این معامله و این عقدی که واقع کرده امضاء می شود یا نه آیا می توان گفت که او نسبت به انشاء عقد تردید دارد؟ ما بالاتر را ادعا می کنیم که نه تنها در مورد شخصی که تردید دارد معامله وی منشأ اثر هست یا نه، لطمه ای نمی خورد و جزم به انشاء دارد بلکه حتی در مواردی که یقین دارد که شارع امضاء نمی کند جزم در انشاء وجود دارد. مانند اینکه کسی خانه ای که غصب کرده و مال خود وی نیست را بفروشد وقتی که دارد انشاء می کند حقیقتاً قصد کرده انشاء را که در این مورد مطمئناً جزم به انشاء هست هر چند که یقین داشته باشد شارع این

تملیک را امضاء نمی کند. پس اینها دو مقوله جدا هستند. و هر معنایی را که در باب انشاء ملتزم شویم به نظر می رسد بین این جزم معتبر در انشاء با این تردیدی که بواسطه احتیاط پیش می آید هیچ منافاتی نیست.

منتهی نکته ای است که بد نیست به آن اشاره شود و آن این که امام بطور کلی برای اسباب و مسببات در اعتباریات یک معنای دیگری غیر اسباب و مسببات در باب تکوینیات قائلند ایشان می گویند که سببیت تکوینی غیر از سببیت اعتباری هست، معمولاً سببیت تکوینی یعنی اینکه این سبب شود برای تحقق او، نوعاً در عالم اعتبار هم سببیت را اینگونه معنی می کنند که همان نسبتی که بین سبب و مسبب تکوینی هست در عالم اعتبار هم وجود دارد. و می گویند که این شیئی در عالم اعتبار مسبب آن شیئی است، امام (ره) در مورد سببیت در اعتباریات معتقدند که وقتی که ما می گوئیم که یک چیزی سبب برای یک چیز دیگر است مثلاً می گوئیم که عقد بیع سبب برای ملکیت است، سنخ این سببیت غیر از سببیت تکوینی است. در اینجا در واقع لفظ بعث سبب برای نقل و انتقال و ملکیت است ولی به این معنی که این لفظ بعث موضوع برای اعتبار عقلاء درست می کند و سببیت اعتباری فقط بمعنای درست کردن موضوع برای اعتبار عقلاء است یعنی موضوعی را درست می کند که عقلاء بیابند آن را اعتبار بکنند و ممکن است که آن موضوع را اعتبار بکنند و یا اعتبار نکنند.

کلاً در عقود و ایقاعات که نسبت به آنها تعبیر به سبب و مسبب می شود مثلاً لفظ بیع سبب و ملکیت مسبب است، منتهی این در عالم اعتبار است. امام می فرماید که سببیت در اینجا به معنی سببیت در امور تکوینی نیست بلکه در واقع با بعث یک موضوعی برای اعتبار و امضاء عقلاء ایجاد می شود.

وقتی ما گفتیم که عقود و ایقاعات اسباب حقیقی نیستند بلکه موضوع اعتبار و مقدمه اعتبار هستند آن وقت آنچه که در اینجا به شیخ انصاری می توانیم عرض کنیم این است آن جزمی که در انشاء معتبر است، اینجا تحقق دارد یعنی قصد و اراده جدی به تحقق معامله وجود دارد منتهی این ربطی به اعتبار عقلاء که محل تردید است ندارد. آنچه که عقلاء نسبت به آن تردید دارند این است که آیا این موضوع برای اعتبار عقلاء هست یا نیست؟ یعنی این توانسته یک موضوعی برای اعتبار عقلاء درست کند یا نه؟

خلاصه کلام: پس اصل انشاء وجود دارد و در آن جزم هم هست و تردیدی هم اگر هست در این است آیا این موضوعی برای اعتبار عقلاء درست کرده یا نکرده است؟ روح همه این بیان ها مشترک است و با هم در این فرق نمی کند. در هر صورت روح آن این است که مسئله جزم در انشاء با احتیاط هیچ لطمه ای نمی بیند لذا نتیجه این است که احتیاط در معاملات بالمعنی الأخص یعنی عقود و ایقاعات جایز است و مشکلی ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 6

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله عدم جواز احتیاط مصادف

با: 21 محرم الحرام 1431

جلسه: 44

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

جواز احتیاط در عبادات:

بحث در جواز احتیاط در عبادات و معاملات بود. عرض کردیم که احتیاط در معاملات بالمعنی الأعم و بالمعنی الأخص جایز است و اشکالی را که در رابطه با جواز احتیاط در معاملات بالمعنی الأخص یعنی عقود و ایقاعات بود بیان کردیم.

اما در مورد عبادات، عمده بحث ما در مسئله اولی ناظر به همین مورد می باشد یعنی نسبت به اموری که در آنها قصد قربت و امتثال معتبر است.

بطور کلی در عبادات بحسب فرض ما چهار صورت می توانیم تصویر بکنیم چون احتیاط در عبادات تارة مع التمكن من الإمتثال التفصیلی می باشد و اخری مع عدم التمكن من الإمتثال التفصیلی می باشد یعنی اینکه گاهی راه امتثال تفصیلی برای ما بسته است یعنی ما نه می توانیم اجتهاد کنیم و حکم را بدست بیاوریم و نه می توانیم تقلید کنیم. یا در یک موضوعی هست که راه علم تفصیلی برای ما بسته است. مثل اینکه ما در جایی گیر کرده ایم و نمی دانیم که قبله کدام طرف می باشد و کسی هم نیست و یا نشانه نیست که تفصیلاً جهت قبله را بدست بیاوریم. پس عدم تمکن از امتثال تفصیلی یا به جهت این است که در محدوده احکام نه راه اجتهاد و نه تقلید داریم و یا در باب موضوعات راه اثبات موضوع برای ما بسته است.

اما گاهی از اوقات ما متمکن از امتثال تفصیلی هستیم یعنی با اینکه می توانیم اجتهاد کنیم و یا تقلیداً حکم مسئله ای را بدست آوریم این دوراه را ترک می کنیم و رو به احتیاط می آوریم و یا در موضوعات مثل مثال قبله می توانیم از کسی پرسیم و تفصیلاً بدست بیاوریم اما این

راه را ترک می کنیم و احتیاط پیشه می کنیم. پس در ابتدای امر احتیاط تاره در صورتی است که تمکن از امثال تفصیلی نیست و گاهی در فرضی است که تمکن از امثال تفصیلی هست.

از طرف دیگر گاهی احتیاط در عبادت مستلزم تکرار در عمل نیست که قبلاً به این اشاره کرده ایم، مثل دوران بین اقل و اکثر مانند اینکه شک داریم که سوره به عنوان جزء دهم در نماز مدخلیت دارد یا نه یعنی در حقیقت شک داریم که نماز نه جزئی بر ما واجب است یا نماز ده جزئی؟ در اینجا احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست، احتیاط به اتیان به اکثر تحقق پیدا می کند یعنی خواندن نماز ده جزئی و نماز با سوره یعنی عملی که در داخل آن حتی جزء محتمل الجزئی هم اتیان می شود و گاهی از اوقات احتیاط مستلزم تکرار در عمل است مثل دوران بین قصر و اتمام که آیا نمازش را شکسته بخواند یا تمام بخواند؟ که در اینجا احتیاط به خواندن هر دو است.

ص: 194

ببینید که اگر ما این دو فرض اول را با دو فرض دوم با هم جمع کنیم مجموعاً چهار صورت در رابطه با عبادت پیدا می شود:

صورت اول: احتیاط در صورتی که تمکن از امثال تفصیلی نیست و مستلزم تکرار عمل هم نباشد.

صورت دوم: احتیاط در موردی که تمکن از امثال تفصیلی نیست و مستلزم تکرار عمل هست.

صورت سوم: احتیاط در صورتی که تمکن از امثال تفصیلی هست و مستلزم تکرار نیست.

صورت چهارم: احتیاط در جایی که تمکن از امثال تفصیلی هست و مستلزم تکرار عمل هم هست.

حکم صورت اول:

در بین این چهار صورت شاید بتوان گفت که صورت اول روشن است یعنی جایی که شخص تمکن از امثال تفصیلی ندارد و عملش هم مستلزم تکرار عمل نیست در اینجا در واقع بدون مشکل حکم به جواز احتیاط می شود. کسی که احتمال مدخلیت یک جزء یا یک شرطی را در مأموریه می دهد و فرض هم این است که تمکن از امثال تفصیلی ندارد و نه می تواند اجتهاد کند و نه تقلید کند. در اینجا احتیاط به این است که عمل را به همراه آن جزء مشکوک اتیان کند و تکرار هم لازم نیست در اینجا ظاهر این است که ادله ای که برای منع احتیاط اقامه شده شامل این صورت نمی شود و احتیاط در این مورد جایز است. لذا این صورت را ما از سایر صور جدا کرده ایم؛ چون مشکلی ندارد و بخاطر نبود مخالفی تقریباً در این مورد، همین اول آن را از دایره ی بحث خارج می کنیم و فقط دو جهت که می تواند مانع آن باشد را ذکر می کنیم و بعد سراغ بقیه صور خواهیم رفت.

دلیل اول منع از احتیاط در صورت اول:

وجه اولی که برای منع احتیاط در اینجا می توان ارائه کرد، مسئله ی تشریح یا بدعت است. یعنی این شخصی که احتمال جزئیت یک جزء مشکوک می دهد یا احتمال مدخلیت یک چیزی را به عنوان شرط در این عبادت می دهد، با اتیان به اکثر و با احتیاط مرتکب تشریح و بدعت شده است. برای اینکه از کجا معلوم که سوره و یا فلان چیز شرط واجب باشد؟ چون نمی داند که آیا این جزء است یا نیست؟ وقتی یقین ندارد و نمی داند عملش شامل این جزء مشکوک و شرط می شود یعنی در واقع چیزی را که داخل در دین نیست داخل در دین کرده

است، پس احتیاط جایز نیست در این فرض چون تشریح و بدعت حرام است.

اشکال:

احتیاط باید معنی شود و باید تشریح و بدعت هم معنی شود. باید ببینیم که آیا واقعاً احتیاطی که در اینجا انجام می شود بدعت و تشریح حرام است؟ احتیاط در اینجا عبارت است از اتیان به چیزی که احتمال می دهد جزء عمل باشد مانند نماز با سوره که احتمال می دهد این سوره جزء نماز باشد لکن اگر به این جزء دهم یعنی سوره در ضمن این عبادت اتیان می کند به امید و رجاء احراز واقع می باشد و این کار را می کند چون احتمال می دهد که این جزء دین است و این می خواهد آن چیزی که مطلوب واقعی شارع می باشد انجام دهد.

اما بدعت و تشریح یعنی اینکه داخل کردن چیزی را که می داند داخل دین نیست در دین؛ یعنی کسی می داند که چیزی داخل در دین نیست ولی آن را داخل در دین می کند. اگر دایره را وسیعتر بگیریم بدعت و تشریح یعنی چیزی را که نمی داند جزء دین است این را به عنوان اینکه جزء دین هست داخل دین بکند. پس تشریح و بدعت دو مصداق پیدا می کند اول اینکه می داند که

ص: 195



این چیز جزء دین نیست اما در عین حال آن را داخل در دین می‌کند و دوم با اینکه نمی‌داند که جزء دین هست یا نیست این را به عنوان اینکه من الدین است داخل در دین می‌کند.

اما در احتیاط هیچکدام از این دو تحقق ندارد چون در احتیاط نمی‌داند که این جزء دین هست یا نیست و در این جهت با آن فرد دوم نزدیک است اما اگر احتیاط می‌کند و این جزء دهم را اتیان می‌کند برای این است که واقع مطلوب شارع را اتیان کند و نمی‌آید بگوید که این جزء دهم در دین داخل است، می‌گوید که من چون احتمال می‌دهم که داخل باشد این را انجام می‌دهم که نکند یک وقت واقع از من فوت شود و ربطی به بدعت و تشریح ندارد. لذا این وجه اول مشکلی برای احتیاط در صورت اول درست نمی‌کند.

دلیل دوم منع از احتیاط در صورت اول:

اخلال به قصد وجه می‌باشد. یعنی می‌گویند که احتیاط موجب از بین رفتن یک رکن لازم در عبادت است، در عبادت قصد وجه معتبر است و قصد وجه یعنی اینکه وجه این عمل من الوجوب و الإستحباب معلوم شود که آیا این عمل را بما آنّه واجب انجام دهم یا بما آنّه مستحب؟

من قصد وجوب یا استحباب عمل را باید بکنم و کسی که احتیاط می‌کند این قصد را نمی‌تواند بکند چون کسی که شک دارد نماز نه جزئی بر او واجب است یا نماز ده جزئی و امرش دائر است بین اقل و اکثر و می‌آید نماز ده جزئی می‌خواند آیا مطمئن است که این نماز ده جزئی واجب است که قصد وجوب این نماز را بکند؟ چون احتمال دارد که نماز نه جزئی واجب باشد. لذا وقتی که اتیان به اکثر می‌کند نمی‌تواند قصد وجه داشته باشد و احتیاط مساوی با نداشتن قصد وجه می‌باشد و از آنجایی که قصد وجه در نماز و عبادات معتبر است نتیجه این می‌شود که احتیاط موجب اخلال به قصد وجه است لذا احتیاط جایز نیست.

اشکال:

پاسخ دلیل دوم منع احتیاط را احاله می‌دهیم به بررسی صورت های بعدی و در آنجا مفصلاً بحث خواهیم کرد. ولی اجمالاً باید بگوییم که اساساً قصد وجه در عبادات معتبر نیست و اگر هم باشد مشکلی ایجاد نمی‌کند چون قصد وجه نسبت به مجموع عمل لازم است نه تک تک اجزاء.

نتیجه: اینکه جواز احتیاط در صورت اول تقریباً یک امر روشنی است و تنها اموری که می‌تواند به عنوان مانع ذکر شود همین دو امر است که ما این دو امر را رد کردیم.

حکم صور ثلاثه:

اما در مورد احتیاط در سه صورت دیگر که شاید صورت چهارم در بین این صور بیشترین اشکالات در آن باشد و عمده ترین صورت، صورت چهارم می‌باشد، تقریباً بحث های این مسئله حول این صور است.

اما در عین حال مجموع این سه صورت را جمع می‌کنیم چون ادله ای که برای منع احتیاط ذکر شده تقریباً و به نحو اجمال مشترک است. لذا این سه صورت را یکجا می‌کنیم و ادله هشت گانه ای که برای منع ذکر شده را بررسی می‌کنیم و آنجایی که



دلیل اختصاص به صورت خاصی داشته باشد اشاره خواهیم کرد. پس اساس بحث ما در اینجا بررسی ادله منع از احتیاط و مناقشاتی که در این صورت است می باشد.

ادله عدم جواز احتیاط:

دلیل اول:

دلیل اول اجماع منقول و شهرت است، مرحوم شیخ در رساله اجتهاد و تقلید به مشهور نسبت داده که عبادت کسی که ترک اجتهاد و تقلید بکند باطل است مطلقاً و به احتیاط نمی شود اکتفا کرد چه مستلزم تکرار باشد و چه نباشد. (1)

ایشان در جای دیگری ادعای اتفاق می کند بر اینکه احتیاط جایز نیست در صورتی که مستلزم تکرار باشد. ببینید در این خصوص ادعای اتفاق کرده، اما در آنجا ادعای شهرت کرده بود. (2)

مرحوم سید رضی هم ادعای اجماع کرده که کسی که احکام نماز را نمی داند و بواسطه احتیاط نمازش را تکرار می کند، این نماز باطل است. سید مرتضی هم حرف برادرش سید رضی را تقریر و تأیید کرده است. (3)

پس ببینید بعضی ادعای شهرت کرده اند و بعضی ادعای اجماع.

اشکال:

اشکالاتی به این دلیل وارد است:

اولاً: این شهرتی که در اینجا ادعا شده ولو مرحوم شیخ هم ادعا کرده اند این محل مناقشه است چون بسیاری از فقها متعرض این مطلب نشده اند. در جایی که بسیاری از فقها متعرض این مطلب نشده اند و در بین کسانی هم که متعرض شده اند یک جمع قابل توجهی حکم به بطلان نکرده اند آن وقت چطور می شود گفت اجماع و شهرت بر عدم جواز احتیاط است؟

ثانیاً: کسانی هم که ادعای اجماع کرده اند از جمله شیخ این اجماع آنها منقول است و اجماع منقول اعتبار ندارد و بر فرض هم که ما اعتبار اجماع منقول را بپذیریم مشکل این است که مخالفان زیادی در مسئله وجود دارد و اصلاً بعضی متعرض این مسئله نشده اند.

ثالثاً: اجماعی را که سید رضی ادعا کرده بر فرض که ادعای او را بپذیریم چون آن هم اجماع منقول است اساساً معقد این اجماع به ما ارتباط ندارد چون آن اجماع مربوط به جایی است که احکام نماز را نمی داند و مطلع هم نیست که نماز دارای چه خصوصیتی است اما اگر کسی مسایل نماز را ندانست اما نماز را به انحای مختلف بجا بیاورد تا یقین کند که امثال محقق شده، اجماع شامل این مورد قطعاً نمی شود.

ص: 197

1- . مجموعه رسائل شیخ، ص 48.

2- . رسائل، ج 1، ص 71.



پس نه شهرت که شيخ ادعا کرد و نه اجماع منقول که ايشان و برخی ديگر ادعا کرده اند مانند شيخ و ابن ادریس و برخی ديگر، اينها هم اعتبار ندارد و اجماع سيد رضی هم اعتبار ندارد. لذا دليل اول قابل قبول نیست.

این دليل بين سه صورت مشترک است هر چند ممکن است که کسی بگوید دليل اول نسبت به صورت اول هم وجود دارد. اما با مطالبی که از شيخ و سيد رضی نقل کردیم معلوم می شود که صورت اول از این صور را شامل نمی شود.

دليل دوم:

دليل دوم اخلال به قصد وجه و تمیيز می باشد.

سؤال: چرا در اینجا علاوه بر قصد وجه، قصد تمیيز نیز ذکر شد؟

جواب: چون نسبت به بعضی از صور تمیيز لازم است و در جاهایی که عمل تکرار می شود علاوه بر وجه تمیيز هم لازم است. اخلال به قصد وجه و تمیيز در صورت دوم و چهارم پیش می آید اما در صورت سوم نه زیرا که عمل مکرر نیست و در جایی است که حداقل تکرار عمل باشد.

توضیح دليل: این است که قصد وجه و تمیيز در عبادت معتبر است و چنانچه احتیاط صورت بگیرد باعث اخلال در قصد وجه و تمیيز می شود چون وقتی که احتیاط می کند خصوصاً در جایی که عمل را احتیاط می کند این در واقع به قصد وجه اخلال وارد می شود و نمی داند که این نماز اولی را به قصد وجوب بخواند یا دومی را، قصد تمیيز هم نمی تواند بکند. پس نه قصد وجه دارد و نه قصد تمیيز و احتیاط به هر دو قصد اخلال وارد می کند که هر دو در نماز و عبادات معتبر است.

بحث جلسه آینده: در اینجا یک بیانی هست که دليل بر اعتبار قصد و تمیيز چیست؟ که توضیح آن را ان شاء الله بیان خواهیم کرد و بعد وارد اشکالات این دليل خواهیم شد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 198

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 7

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله عدم جواز احتیاط مصادف

با: 22 محرم الحرام 1431

جلسه: 45

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در جواز احتیاط در عبادات بود که عرض کردیم چهار صورت در اینجا تصویر می شود که یک صورت را بررسی کردیم. سه صورت دیگر را بررسی خواهیم کرد. گفتیم برای جواز احتیاط در این صور ادله ای اقامه شده که این ادله بعضاً مشترک بین این صور می باشد و برخی از ادله اختصاص به صورت خاصی می باشد که اشاره به آن خواهیم کرد.

دلیل دوم: اخلال به قصد وجه و تمییز

دلیل دوم بر منع احتیاط اخلال به قصد وجه و تمییز است. عرض شد که طبق این دلیل احتیاط منافات با قصد وجه و تمییز دارد. از طرفی ما دلیل داریم بر اعتبار قصد وجه و تمییز، اینها معتقدند که بر اعتبار قصد وجه و قصد تمییز ادعای اجماع شده و این مسئله بین فقها اجماعی است که قصد وجه و قصد تمییز معتبر است. به علاوه غیر از اجماع، عقل هم مستقلاً حسن قصد وجه را درک می کند که مربوط به بحث های کلامی می شود اما اجمال آن این است که اینها می گویند: عقل عملی را که فاقد قصد وجه و تمییز باشد حسن نمی داند می گویند حسن و قبح یختم بالوجوه و الإعتبارات و چون به وجوه و اعتبارات فرق می کند آنچه که می تواند یک فعلی را حسن کند قصد است و آنچه که می تواند فعلی را قبیح کند قصد است. مثال می زنند به ضرب الیتیم که اگر به قصد تأدیب باشد حسن است و اگر به قصد تشفی باشد قبیح است. پس ببینید بسیاری از افعال به این شکل است و حسن و قبح آن تابع قصد است و تا قصد نباشد نمی توان گفت که حسن و قبح دارد یا ندارد. کسانی که حسن و قبح را قبول دارند حداقل یکی از انحاء حسن و قبح را همین حسن و قبح در امور اعتباری می دانند که حداقل در این امور قصد مدخلیت دارد. یعنی عملی که قصد وجه و تمییز در آن نباشد، انصاف به حسن و قبح پیدا

نمی‌کند. ما به این مسئله به صورت اجمال اشاره کردیم.

حال اگر کسی بیاید احتیاط بکند در واقع با احتیاط به این قصد لطمه زده، چرا که وقتی عملی را انجام می‌دهد در جایی که تکرار در کار نیست نمی‌تواند قصد وجوب و قصد وجه و قصد تمییز بکند چون یک عمل است. نمیتواند قصد وجوب بکند چون نمی‌داند این اکثر که اتیان کرده آیا واجب هست یا نیست؟ لذا قصد وجوب نمی‌تواند بکند و در صورتی که احتیاط محتاج تکرار عمل باشد در اینجا نه قصد وجه دارد و نه قصد تمییز چون که نمی‌داند که کدام واجب است و کدام غیر واجب، یعنی نه می‌تواند قصد وجوب بکند و نه قصد تمییز واجب از غیر واجب و هیچکدام را ندارد.

ص: 199

پس بنابراین محصل دلیل ثانی این شد که احتیاط موجب اخلال به قصد وجه و قصد تمییز است. بعد می‌گویند که سلمنا که ما اگر شک در اعتبار قصد وجه و تمییز هم داشته باشیم اصل اقتضای اشتغال دارد. ما شک داریم که قصد وجه و تمییز لازم است یا نه؟ آیا اگر نماز یا عمل مان را بدون قصد وجه و تمییز بخوانیم موجب برائت ذمه ما می‌شود یا نه؟ اصل اشتغال یعنی اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است که این اقتضا می‌کند باید قصد وجه و تمییز موجود باشد. شک می‌کنیم که این عمل بدون قصد وجه و عمل احتیاطی آیا صحیح است یا نه؟ اصل اشتغال اقتضاء می‌کند که عمل صحیح نیست و عمل را باید با قصد وجه انجام دهیم.

اشکال:

این دلیل هم به جهت کبروی و هم از جهت صغروی دارای اشکال است.

اما از جهت کبری: یعنی اصل اعتبار قصد وجه و تمییز محل بحث است.

اولاً: شما به چه دلیل می‌گویید مسئله قصد اعتبار وجه و تمییز اجماعی بین فقها است؟ بلکه کثیری از فقها مخصوصاً متأخرین قائل به عدم اعتبار قصد وجه و تمییز نیستند. پس اجماعی در کار نیست. و عقل هم مستقلاً حکم به اعتبار قصد وجه ندارد و این چنین نیست که عقل عملی را که فاقد قصد وجه و تمییز باشد حکم کند که این فعل حسن نیست. درک حسن یک فعل تابع قصد وجه نیست. نهایت چیزی که عقل می‌فهمد این است که عقل می‌گوید که شما با توجه به اینکه مکلف به یک تکلیفی شدی وظیفه شما اتیان به مأمور به است با تمام اجزاء و شرایط و این مسئله وجوه و اعتبارات هیچ ربطی به این بحث ندارد. عقل می‌گوید که شما اگر بخواهی از آن اشتغالی که گریبان شما را گرفته رهایی پیدا کنی و اگر بخواهی مؤمن از عقاب داشته باشی، مأمور به را با اتیان به اکثر انجام بده. یعنی آنچه را که احتمال وجودش را می‌دهد به نظر عقل حسن انجام دارد و اگر هم تکرار عمل لازم است، عقل می‌گوید که اگر احتمال می‌دهی که آن عمل نیز واجب است آن را نیز انجام بده یعنی آنچه که عقل می‌فهمد یا حکم به اتیان اکثر است یا حکم به اتیان کلا المحتملین تا برای عقل یک اطمینانی از عدم عذاب و عقاب حاصل شود و بیش از این عقل چیزی نمی‌فهمد لذا اینکه گفته می‌شود عقل به اعتبار قصد وجه و تمییز حکم می‌کند این سخن، سخن درستی نیست.

پس اصل مدعای اینها که ادعا می‌کنند قصد وجه و تمییز در عبادات معتبر است این از نظر کبری محل اشکال است نه اجماعی در کار است و نه عقل مستقلاً نسبت به این موضوع درکی دارد.

ثانیاً: اگر اجماع هم باشد این اجماع، اجماع منقول است. سلمنا که اجماع منقول هم نباشد چه بسا مستند مجمعین همین حکم عقلی

باشد که خود این حکم عقل محل اشکال است و بر فرض صحت این حکم عقل کاشف از رأی معصوم نیست چون این اجماع یا می شود مدرکی یا حداقل محتمل المدرکیه. پس اصل کبری محل اشکال است.

ثالثاً: نکته ای در اینجا هست و آن اینکه که اگر قصد وجه و تمییز معتبر بود با توجه به اینکه هر روز ما عبادات مختلف از نماز و غیره باید اتیان می کردیم، آن وقت چطور می شود یک چنین مسئله ای به این اهمیت و گستردگی و عام البلوی بودن که هر

ص: 200



روز با آن برخورد داریم حتی یک دلیل شرعی برای اعتبار آن نباشد؟ این هم مشکل سومی که در رابطه با کبرای این بحث بود.

اما از جهت صغری:

اشکال صغروی این است که ما اصلاً از اشکال کبروی صرف نظر کرده و می پذیریم اعتبار قصد وجه و تمیز را، می خواهیم بینیم که آیا اصلاً احتیاط هیچ منافاتی با قصد وجه و تمیز دارد یا ندارد؟ آیا عمل بر اساس احتیاط واقعاً اخلاً به قصد وجه و تمیز وارد می کند؟ البته بیشتر در مورد قصد وجه شاید بتوان این سخن را گفت.

به نظر ما حتی اگر ما قصد وجه را معتبر بدانیم، احتیاط هیچ منافاتی با قصد وجه ندارد، چون احتیاط از دو حال خارج نیست یا موجب تکرار عمل نیست یا مستلزم تکرار عمل می باشد. اگر احتیاط مستلزم تکرار نباشد مثلاً شک دارد که نماز با سوره بر او واجب است یا بدون سوره، این چرا نتواند قصد وجه بکند؟ همان اول که شروع در نماز می کند قصد وجه را به نحو کلی برای این عمل می کند و لازم نیست که در هر جزئی قصد وجوب آن جزء را بکند و همین مقدار که در شروع عمل قصد وجوب عمل را به نحو کلی کرد کفایت می کند و در عین اینکه دارد احتیاط می کند قصد وجه هم دارد.

اما در جایی که عمل مستلزم تکرار باشد یعنی مردد است در ظهر جمعه بین نماز ظهر یا نماز جمعه، این شخص احتیاط می کند و احتیاط او به این است که عمل را تکرار بکند در اینجا چرا نتواند عمل را تکرار کند؟ قصد وجه می کند و قصد وجوب کاری را که کرده است یعنی اینکه الآن که نماز ظهر را می خواند نمی گوید که من نماز ظهر را به قصد وجوب این نماز ظهر می خوانم، چرا که معلوم نیست این نماز واجب باشد. وقتی نماز جمعه را می خواند، منظورش این نیست که من نماز جمعه را می خوانم به قصد اینکه نماز جمعه واجب باشد. قصد وجه در اینجا چگونه است؟ می گوید من این نماز ظهر را می خوانم به قصد وجوب نماز واقعی و نماز جمعه را که می خواند می گوید من این نماز را می خوانم به قصد نماز واقعی و واجب. هر کدام از این دو تا که مصداق مأمور به باشد قصد وجه کنار آن هست. فرق می کند یک وقت نماز ظهر را می خواند که هذا واجب و بعد قصد وجوب نماز جمعه را می کند در اینجا مشکل می شود. اما در ضمن عمل قصد وجوب نماز واقعی را بکند در اینجا ضمن اینکه احتیاط کرده اخلاً هم به قصد وجه نشده است.

دلیل سوم: منافات احتیاط با ادله ی وجوب تعلم احکام

دلیل سوم منافات احتیاط با ادله ی وجوب تعلم احکام است که این ادله اقتضاء می کند در صورتی که تمکن از معرفت و شناخت احکام باشد مکلف باید احکام را اجتهاداً یا تقلیداً یاد بگیرد و بر طبق آن عمل بکند، و این با احتیاط منافات دارد. مستدل می گوید که ما از یک طرف ادله ای داریم که دلالت بر وجوب تعلم احکام می کند، از یک طرف احتیاط یعنی امثال اجمالی و عن غیر معرفه.

شما دو طرف احتیاط را انجام می دهید و اتیان به همه احتمالات برای احراز واقع می کنی که این در واقع با ادله وجوب تعلم منافات پیدا می کند. چون ادله ی وجوب تعلم اقتضا می کند انسان برود و اجتهاد کند و پس از آن می فهمد که ظهر جمعه تکلیف چیست و اگر تقلید کند مرجع تقلید می گوید که تکلیف انسان چیست حال اگر این راه های تعلم را ترک کند و احتیاط کرده و

همه احتمالات را بخواند این با ادله ای که واجب می دانست بر انسان که تعلم کند و احکام را بداند منافات دارد. مقتضای آن این است که بروی یاد بگیری تا عمل کنی و اگر احتیاط کنی و به علم رجوع نکنی وظیفه معلوم نیست.

این دلیل در بین سه صورت محل بحث فقط در دو صورت جاری می باشد و آن دو صورت جایی است که تمکن از امثال تفصیلی داشته باشد یعنی اتیان به همه احتمالات نمی کند و به یکی از آنها که علم پیدا کرده عمل می کند. پس این دلیل فقط در مورد جایی است که تمکن از امثال تفصیلی داشته باشد اعم از اینکه احتیاط مستلزم تکرار باشد یا نباشد لذا آن صورتی که تمکن از امثال تفصیلی نیست، از دایره ی بحث خارج می شود.

اشکال:

قبلاً درباره وجوب تعلم احکام بحث کرده ایم و گفتیم که از ادله وجوب تعلم احکام، وجوب نفسی اصلی استفاده نمی شود و این ادله یا وجوب ارشادی را برای تعلم ثابت می کرد و یا وجوب نفسی تهیی را. این دو نوع وجوب که برای تعلم ثابت بشود معنای این سخن این است که اگر برای شما واجب است احکام را یاد بگیری صرفاً احراز واقع مهم است و فقط دارد شما را ارشاد می کند به اینکه واقع را از دست ندهی و شما را آماده یاد گیری احکام می کند تا در اثر مخالفت با واقع دچار عذاب و عقاب نشوی و گرنه فی نفسه تعلم احکام وجوبی ندارد. اگر معنای وجوب ارشادی و وجوب نفسی تهیی این شد معنای آن این می شود، غرض اصلی از وجوب تعلم جلوگیری از افتادن در خلاف واقع است. یعنی اینکه می خواهد بگوید که اگر کسی تعلم را ترک کند و بواسطه ترک تعلم و معرفت احکام به مخالفت با واقع بیفتد این به هیچ وجه معذور نیست. حالا اگر کسی با احتیاط و عمل به همه احتمالات واقع را احراز بکند آیا باز می توانید بگویید که باید احکام را یاد بگیرد تا در مخالفت واقع نیفتد؟ پس معلوم می شود بین ادله وجوب تعلم و احتیاط منافاتی نیست.

پس به نظر می رسد این دلیل محل اشکال هست و حتی بالاتر ما می گوئیم علم فعلی به احکام هم داشته باشد باز هم احتیاط اشکالی ندارد. و فقط ممکن است که یک اشکالی باشد و آن تأخر رتبی امثال اجمالی از امثال تفصیلی است که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد انشاء الله.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 202

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 8

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله عدم جواز احتیاط مصادف

با: 23 محرم الحرام 1431

جلسه: 46

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا سه دلیل برای عدم جواز احتیاط در این صورت سه گانه ذکر شد و اشکالاتی که این ادله داشت بیان گردید. یکی شهرت و اجماع منقول بود که مردود شد. دوم اینکه احتیاط به قصد وجه و تمییز اخلال ایجاد می کند و پاسخ داده شد صغریاً و کبریاً و دلیل سومی که اقامه کردند منافات احتیاط با وجوب تعلم احکام بود که این هم اشکالاتش در جلسه گذشته بیان شد.

دلیل چهارم: لزوم تشریح

اما دلیل چهارم لزوم تشریح است یعنی اینکه احتیاط مستلزم تشریح است و تشریح هم حرام است لذا احتیاط جایز نیست. یک قیاس شکل اول ترتیب دادند که احتیاط مستلزم تشریح است و هر تشریحی حرام است نتیجه گرفته اند که احتیاط حرام است.

ما این دلیل را قبلاً به یک بیان دیگری در مورد صورت اول از این صورت چهارگانه ای که گفتیم بیان کردیم و پاسخ هم دادیم. اما این دلیل در این قسمت که مربوط به صورت سه گانه هست یک بیان دیگری دارد که اصل این بیان را مرحوم شیخ در کتاب رسائل اشاره فرموده اند؛ مرحوم شیخ در بحث قاعده اشتغال در رسائل می فرمایند که قصد قربت در واجب واقعی معتبر است، یعنی اگر ما بخواهیم اتیان به یک واجب واقعی بکنیم بدون وجود این قصد قربت و قصد امتثال امر نمی شود.

ما در جایی که احتیاط می کنیم یعنی اتیان به همه احتمالات می کنیم پس باید در همه احتمالات قصد قربت را رعایت کنیم تا یقین به

احراز این قصد در واجب واقعی بکنیم چون بالاخره آن واجب واقعی قصد قربت و قصد امتثال می خواهد و برای اینکه ما مطمئن شویم در بین این احتمالات آن واجب واقعی این جزء را دارد باید قصد قربت را در همه احتمالات داشته باشیم. مثلاً فرض کنید کسی که نماز به چهار طرف می خواند در جایی که قبله برای وی معلوم نیست و احتیاط می کند، در نماز اول که به یک طرف نماز می خواند باید قصد قربت را رعایت کند تا اگر این جهتی که ایستاده درست باشد عمل او فاقد قصد قربت نباشد و در نمازی که به جهت دوم و به جهت سوم و جهت چهارم می خواند در همه باید این قصد قربت را رعایت کند. این برای این است که در هر کدام از این چهار جهت که نماز می خواند آن نماز واقعی و واجب او حداقل از ناحیه نبود قصد قربت و قصد امتثال امر مشکلی نداشته باشد.

مشکل اصلی در اینجا است که قصد امر در یکی از این احتمالات واجب است چون قدر مسلم یکی از اینها واجب واقعی است و یکی از اینها مأمور به واقعی هست و امر دارد و سه تای دیگر امر ندارند. اگر شما در بین این چهار نمازی که به چهار جهت

ص: 203

می خوانید در سه تا که امر ندارد قصد قربت و قصد امتثال امر بکنید این موجب تشریح است یعنی شما سه عمل که دارای امر نیستند قصد امر برای آنها می کنید و این تشریح و حرام است. معنای این سخن این است که احتمالات را وقتی با قصد امر می آورد یعنی اینکه شارع به اینها امر کرده و همه این احتمالات در شرع وجود دارد و شارع به همه اینها امر دارد و لذا ایشان می فرماید احتیاط در عبادات ممکن نیست.

این مثالی که ما زدیم مربوط به جایی است که عمل مستلزم تکرار باشد، در جایی هم که عمل مستلزم تکرار نباشد همین بیان جاری است چون همین عملی که در دوران بین اقل و اکثر انجام می دهد و اتیان به اکثر می کند در اینجا هم همان را به قصد امر می آورد و در مورد آن قصد قربت و امتثال امر می کند در حالی که نمی داند این اکثر امر دارد یا ندارد. این مطلبی است که ایشان فرموده است که در عبادات این مشکل هست ولی در غیر عبادات این مشکل وجود ندارد چرا که قصد امر ندارند و وقتی هم که قصد امر ندارند می توانند تمام احتمالات را اتیان کند به امید احراز واقع، این دلیل هم مبتلا به اشکال است که ما چند اشکال را مطرح می کنیم:

اشکال اول:

اینکه ما معتقدیم احتیاط مستلزم تشریح حرام نیست، چون در هر کدام از این احتمالات آنچه را که این شخص محتاط رعایت می کند اتیان آن به قصد واجب واقعی می باشد مثلاً در همین مثال نماز خواندن به چهار جهت اگر به جهت اول نماز می خواند قصد قربت برای این صلاه نمی کند و نمی گوید که این نماز من امر دارد و همین طور در نماز دوم و سوم و چهارم قصد قربت این نمازها را نمی کند.

آنچه که او در وقت اتیان این احتمالات رعایت می کند قصد امر واقعی است، یعنی قصد قربت می کند نسبت به امر واقعی منتهی در هر نمازی این مقارنه هست یعنی نماز اول را که می خواند قصد قربت به نماز واجب واقعی می کند، اگر نماز دوم را می خواند قصد قربت می کند به نماز واقعی یعنی قصد امتثال امر واقعی را می کند و نه امر به این نماز. مثال دیگر اینکه وقتی که تکلیف مردد بین نماز ظهر و نماز جمعه است و احتیاط می کند و هر دو را می خواند در آنجا وقتی که نماز ظهر را می خواند به عنوان یک عمل واجب و عبادی نیاز به قصد قربت دارد و قصد امتثال امر اما این وقتی که نماز ظهر را می خواند به قصد امر به صلاه ظهر نمی خواند و وقتی نماز جمعه را می خواند به قصد امر به صلاه جمعه نمی خواند چه اینکه اگر به قصد امر به آنها می خواند تشریح بود ولی کاری که می کند این است مکلف خودش قبول دارد که واجب واقعی را نمی داند ولی موقعی که هر یک از این دو عمل را دارد انجام می دهد هر کدام یک قصدی همراه آن است و

آن هم نه قصد امتثال امر به همان عمل بلکه قصد امری که به نماز واقعی شده است که اگر این مصداق واجب واقعی بود عملش را درست انجام داده باشد و همچنین در نماز دوم، لذا اگر از وی سؤال شود که آیا شما معتقدید که نماز ظهر امر دارد جواب می دهد که نه مطمئن نیستم و در مورد نماز جمعه هم همین طور می گوید من نمی دانم ولی من می دانم که یکی از این دو امر دارد و یکی از این دو واجب واقعی است لذا قصد آن واجب

ص: 204

واقعی را در هنگام اتیان هر عملی می کند و با رجای احراز واقع آن احتمالات را انجام می دهد، پس به هیچ وجه مستلزم تشریح نیست.

اشکال دوم:

این است که گفته اند بر فرض که احتیاط مستلزم تشریح باشد تشریح موجب بطلان عمل نمی شود. سلمنا که احتیاط موجب تشریح باشد و ما هم قبول کنیم، اما چرا تشریح موجب بطلان عمل بشود.

می گویند کسی که احتیاط می کند و هم نماز ظهر و هم نماز جمعه می خواند بالاخره یکی از این دو عمل همان مأموریه واقعی و واجب واقعی می باشد یا نماز ظهر و یا نماز جمعه، پس در واقع این دو عمل را انجام داده است که یکی از آنها عنوان مأموریه واقعی دارد و یکی عنوان تشریح دارد و یکی را اضافه خوانده است. آیا بر فرض که یکی از این دو عمل تشریح حرام باشد آیا این لطمه ای به عمل و واجب واقعی می زند؟ گفته اند که محتاط وقتی که هم نماز ظهر می خواند و هم نماز جمعه نهایت آن این است بر فرض نماز جمعه واجب واقعی است و خواندن نماز ظهر واجب نیست این فویش این است که واجب واقعی اش را انجام داده که نماز جمعه باشد حالا کنار این یک کار اضافه ای انجام داده که نباید می کرده که تشریح و عمل حرام هم هست اما حرمت این عمل حرام او سرایت نمی کند به عمل واجب که آن عمل را از بین ببرد.

پس بر فرض هم که احتیاط مستلزم تشریح باشد مشکلی ایجاد نمی کند چون نزاع ما در مسئله محل بحث این بود که احتیاط جایز است یا نه و جواز را معنی کردیم که آیا عمل بر اساس احتیاط قابل اکتفا هست یا نیست؟ آیا می شود به عمل احتیاطی اکتفا کرد؟ آیا اجتزاء به احتیاط صحیح هست یا نه؟ یعنی اینکه آیا اگر کسی احتیاط بکند در مقام امثال و در مقام عمل درست هست یا نه؟ حالا این شخص در ظهر جمعه بالاخره یکی از این دو عمل تکلیف او هست که انجام شده لکن همراه شده با یک عملی که نباید انجام می داده که تشریح و حرام است حالا این تشریح و حرام که مرتکب شده نسبت به واجب واقعی اشکالی تولید نمی کند چون او عملش را انجام داده است و نسبت به مقام امثال مشکلی ندارد.

رد اشکال دوم:

اشکال دوم را بعضی ذکر کرده اند از جمله مرحوم آقای فاضل (ره) ولی به نظر ما این اشکال دومی که به این دلیل شده قابل قبول نیست. ببینید اصل دلیل چه بود، این بود که احتیاط مستلزم تشریح محرم هست و چون مستلزم تشریح محرم می باشد این صحیح نیست و باید ترک شود. ما قبول داریم موضوع بحث این است که آیا با عمل احتیاطی امثال واقعی محقق می شود یا نه؟ یعنی بحث در صحت اکتفا و اجتزاء به احتیاط در مقام عمل می باشد ولی بهر حال آنچه که موجب این تشریح شده احتیاط می باشد یعنی احتیاط در اینجا منجر به یک عمل حرام شده است. ما می خواهیم ببینیم که درست است که یک عمل در اینجا می تواند مصداق مأموریه واقعی بشود ولی بهر حال آنچه که موجب این تشریح محرم شده احتیاط است.

به عبارت دیگر احتیاط مقدمه حرام واقع شده، و احتیاط باعث ارتکاب حرام شده است. ما قبول داریم که از حیث اجتزاء، یکی از آن دو عمل مطابق واقع است ولی می خواهیم ببینیم برای انجام یک واجب و برای امثال یک واجب که تردیدی هم در اینکه این می تواند یک امثال محسوب شود نداریم آیا می توان یک حرام مرتکب شد؟ یعنی یک مقدمه حرامی را طی کنیم برای

انجام یک واجب واقعی؛ آیا می‌توانیم و اجازه داریم احتیاط کنیم که جزئی از این احتیاط یک عمل حرام باشد؟ احتیاط یعنی اتیان به همه احتمالات که یک محتمل آن واجب واقعی است و یک محتمل آن تشریح محرم است. پس احتیاط در واقع متضمن یک عمل حرام و جزئی از عمل بر اساس احتیاط یک عمل حرام است لذا گفتیم که احتیاط یا مقدمه حرام است یا بالاتر جزئی از حرام است به این معنی که متضمن حرام هست. لذا ما نمی‌توانیم اینها را تفکیک کنیم و بگوییم که یک بخش آن امثال واقعی و صحیح و بخش دیگر تشریح و حرام است و این حرمت سرایت به آن واجب واقعی نمی‌کند البته این اشکال قابل جواب است.

تذکر اخلاقی:

در روایتی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) وارد شده است که «فقر النفس اشد الفقر أو شر الفقر» (1) فقر نفس بدترین فقرهاست یا شدیدترین فقرهاست. فقر معنایش معلوم است؛ یعنی نیاز در مقابل غنی و بی‌نیازی، فقر یعنی احتیاج. این نیاز در واقع یک وقت نسبت به مال و ثروت است که می‌شود فقر مالی و یک وقت فقر و نیاز به علم و دانش است که می‌شود فقر علمی و یک موقع فقر و نیاز در نفس انسان و نسبت به فضائل و کمالات روحی و اخلاقی می‌باشد. اصطلاح فقیر و آنچه که متعارف از فقیر است بیشتر به بخش اول نظر دارد یعنی فقر مالی و نیاز مالی که خود این مذموم است و اینکه انسان از نظر مالی فقیر باشد چیز پسندیده‌ای نیست و اینکه انسان نیازمند باشد اما مهمتر از فقر مالی فقر معنوی می‌باشد، فقر اگر کسی از نظر علمی فقیر باشد اما از نظر نفس غنی باشد این خیلی اشکالی ندارد البته نقص هست ولی فقر معنوی ندارد. حالا ممکن است کسی غنای علمی داشته باشد اما فقر نفسانی داشته باشد مصیبت وی بدتر از گروه اول است. کسی که ادعای علمیت می‌کند ولی از نظر خصوصیات روحی فقیر باشد یعنی دست وی تهی باشد مفاسد زیادی را در دنیا شاید درست بکند چون عالم است و راه و چاه را بلد است و این بیشتر آسیب می‌زند تا اینکه کسی از نظر علمی این غنا را ندارد.

در هر صورت سرمایه مادی خوب است و سرمایه علمی خوب است منتهی به شرط اینکه این سرمایه مادی و علمی خودش موجب فقر نفس و حجاب برای نفس نشود و انسان را دور نکند. مهمترین سرمایه برای انسان سرمایه نفس است. در روایت دیگری می‌خوانیم که می‌فرماید فقر و غنا چه زمانی معلوم می‌شود. در روز قیامت معلوم می‌شود. این امور در دنیا ظاهری می‌باشد و در آنجاست که این کوله‌های بار انسان بررسی می‌شود که آیا عمل صالح دارد یا ندارد؟ بعضی در دنیا بظاهر خیلی غنی هستند اما در آن دنیا فقیر فقیرند و هیچ چیزی برای ارائه کردن ندارند، برخی در دنیا فقیرند بحسب ظاهر اما در قیامت دستشان پر و غنی می‌باشد. لذا در روایت داریم که فقر و غنی به حسب واقع در آن روز معلوم می‌شود. اما در همین دنیا می‌توان زمینه فقر و غنی را در آخرت فراهم کرد. لذا در کنار درس و بحث باید مراقب بود که خود اینها حجاب نشود برای ما و مراقبت بکنیم که آن غنای اصلی نفسی را پیدا کنیم و نفس با کمالات و عزیز داشته باشیم و نفسی که در برابر معصیت بایستد و ما را به طاعت دعوت بکند که ان شاء الله خداوند به همه ما این توفیق را عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 206

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 11

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 26 محرم الحرام 1431

جلسه: 47

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

موضوع بحث ما سه صورت از چهار صورت مربوط به احتیاط بود و عرض کردیم صورتی که تمکن از امثال تفصیلی نباشد و مستلزم تکرار نباشد چون در آن اختلاف و نزاعی نیست از محل بحث خارج است و عمده بحث حول سه صورت است:

صورت اول: احتیاط در صورتی که تمکن از امثال تفصیلی نیست و مستلزم تکرار عمل هم نباشد.

صورت دوم: احتیاط در موردی که تمکن از امثال تفصیلی نیست و مستلزم تکرار عمل هست.

صورت سوم: احتیاط در صورتی که تمکن از امثال تفصیلی هست و مستلزم تکرار نیست.

صورت چهارم: احتیاط در جایی که تمکن از امثال تفصیلی هست و مستلزم تکرار عمل هم هست.

و چنانچه عرض کردیم ادله ی نه گانه ای در اینجا برای منع از احتیاط و عدم جواز احتیاط اقامه شده است. این ادله بعضاً مشترک بین صور می باشد و بعضی از ادله مختص به بعضی از صور است.

دلیل پنجم:



اینکه در صورتی که تمکن از امثال تفصیلی باشد چنانچه احتیاط بشود شک می کنیم که آیا اطاعت تحقق پیدا کرده است یا نه؟ یعنی اگر کسی مثلاً بتواند اجتهاد یا تقلید کند و تمکن از امثال تفصیلی دارد اما ترک می کند هم اجتهاد و هم تقلید را کنار می گذارد و احتیاط می کند. در این صورت شک می کنیم که این شخص با اینکه می توانسته امثال حقیقی داشته باشد ولی اکتفای به احتیاط و امثال اجمالی می کند آیا صدق اطاعت واقعی می کند یا نمی کند؟ و در جایی که در صدق اطاعت شک بکنیم اصاله الإشتغال حکم می کند که اطاعت محقق نشده است چون شک در صدق اطاعت در واقع شک در این است که قصد وجه و تمیز رعایت شده یا نشده است؟ و اگر در مثل این امور شک بکنیم باید به اصاله الإشتغال رجوع بکنیم. اصاله الإشتغال می گوید که ذمه شما هنوز مشغول است، شما شک دارید که آیا فراغ یقینی حاصل شده یا نشده و چون شک دارید که فراغ یقینی حاصل شده یا نشده و اشتغال یقینی داشتید و با این عمل نمی دانید از آن عمل برئ الذمه شده اید یا نه اصاله الإشتغال می گوید که هنوز برئ الذمه نشدید و معنای این سخن این است که احتیاط جایز نیست. باید کسی که تمکن از امثال تفصیلی دارد سراغ امثال تفصیلی برود تا گرفتار این مشکل نشود.

ص: 207

همانطور که ملاحظه فرمودید این دلیل مربوط به دو صورت از چهار صورت است و فقط شامل جایی می شود که تمکن از امثال تفصیلی باشد اعم از اینکه این احتیاط مستلزم تکرار عمل باشد یا نباشد.

ان قلت: ممکن است کسی بگوید در اینجا جای تمسک به اصاله الإشتغال نیست، شما اگر شک دارید که اطاعت با فرض تمکن از امثال تفصیلی و عمل بر اساس احتیاط صدق می کند یا نه این شک بازگشت به این می کند که آیا قصد وجه و تمیز رعایت شده یا نشده است؟ که اصاله الإشتغال می گوید که باید امثال تفصیلی بکند تا به این قصد اخلال وارد نشود. این مستشکل می گوید که اصلاً چرا رجوع به اصاله الإشتغال بکنیم ما رجوع به اطلاقات ادله می کنیم و از راه اطلاقات مسئله را حل می کنیم. ادله را نگاه می کنیم و می بینیم که شک داریم اصلاً اینها معتبر هست یا نیست؟ در اطلاقات ادله سخنی از این امور نیست، با تمسک به اطلاق اینها را نفی می کنیم. شما همه مدعیان این است که شک در صدق اطاعت داریم چون نمی دانیم که با این امثال اجمالی قصد وجه و تمیز رعایت شده یا نشده؟ ما در پاسخ می گوئیم که اینجا جای اصاله الإشتغال نیست بلکه جای تمسک به اطلاقات و نفی اعتبار آنها است و همان گونه که ما در هر جایی شک در قیدیت و یا جزئیت یک چیز می کنیم با اطلاق آن را رفع می کنیم در این جا نیز با ادله مطلقه آنها را معتبر نمی دانیم.

قلت: مستدل در جواب می گوید که اصلاً در اینجا جای تمسک به اطلاقات نیست و فقط ما یک راه داریم و راه ما اصاله الإشتغال است. برای اینکه قصد قربت و قصد وجه و تمیز همه از اموری هستند که از ناحیه امر پیدا می شوند یعنی امکان اخذ آنها در متعلق امر نیست شارع نمی تواند بگوید صلّ بقصد القربه و بقصد امثال امر صلاه، همان گونه که شارع نمی تواند قصد امثال امر را در متعلق امر این امور اخذ بکند، قصد قربت و قصد تمیز را هم نمی تواند در متعلقات این اوامر و اطلاقات ادله اخذ بکند.

پس در اینجا همانطور که وضع اینها و جعل اینها در امر امکان ندارد دفع اینها هم به اطلاقات امکان ندارد. نتیجه اینکه جای اصاله الإشتغال است و جای رجوع به اطلاقات ادله نیست.

اشکالات دلیل پنجم:

به این دلیل اشکالاتی کرده اند از جمله ی این اشکالات این است که:

اولاً: ما اساساً قصد وجه و تمییز را معتبر نمی دانیم، اگر این را معتبر ندانستیم دیگر از این ناحیه مشکلی برای اطاعت پیش نمی آید و دیگر اصاله الإشتغال جاری نمی شود چون شک ناشی شده از اعتبار قصد وجه و تمییز و اگر کسی قائل شود که این دو معتبر نیستند دیگر جای اصاله الإشتغال نیست. شکی از ناحیه قصد وجه و تمییز حاصل نمی شود.

ثانیاً: بر فرض اگر شک در صدق اطاعت بشود و شک بکنیم که آیا اطاعت صادق هست یا نیست، در اینجا درست است که نمی توانیم به اطلاقات ادله رجوع کنیم اما به اطلاقی مقامی که می توان مراجعه کرد و با تمسک به اطلاق مقامی اعتبار آنها را رد می کنیم. ما دو نوع اطلاق داریم: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی که اطلاق مقامی در مثل قصد قربت و قصد امثال امر که امکان اخذ آن در خود امر وجود ندارد قابل اخذ است. برای اینکه نمی شود شارع بگوید صلّ به قصد امثال امر صلّ، لذا در این

موارد گفته اند که هر چیزی را که شک کردیم که آیا یک عمل عبادی هست یا نه و آیا قصد قربت در آن اعتبار دارد یا نه، نمی توانیم به اطلاق امر اخذ بکنیم چون اصلاً امکان اخذ قید در این امر نیست و یکی از مقدمات حکمت که اطلاق نتیجه آن است امکان اخذ قید است یعنی امکان اینکه قید اخذ شود ولی آورده نشود. در اینجا اصلاً امکان ندارد که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر در خود امر ذکر شود در مانند این موارد می گویند که درست است که این دلیل اطلاق ندارد اما یک اطلاقی داریم به نام اطلاق مقامی به این معنی که درست است که مولی نمی تواند در خود این دلیل قید را اخذ بکند اما آیا نمی توانسته این قید را در ضمن دلیل دیگری بیان بکند؟ مثلاً شارع می گفت صلّ و امر به صلاه می کرد و بعد در یک دلیل دومی می فرمود که آن نمازی را که من به تو دستور دادم بخوان آن را به قصد امتثال امر به صلاه بخوان، بیان مدخلیت قصد قربت و لزوم قصد امتثال امر در اعمال عبادی همچون نماز بوسیله یک دلیل دیگر مشکلی ندارد.

اگر در جایی دیدیم که اینگونه قیود که امکان اخذ آنها در همان دلیل اول نیست در ضمن دلیل دیگر هم تقیید به آن قیود ذکر نشده ما کشف اطلاق می کنیم و این اطلاق، اطلاق مقامی است. یعنی مقام یک مقامی هست که اطلاق دارد. در ما نحن فیه نیز همین گونه است درست است که قصد وجه و تمیز نمی تواند در اتصالات ادله اخذ بشود ولی آیا از راه اطلاق مقامی نمی توانیم کشف بکنیم عدم اعتبار قصد وجه و قصد تمیز را؟ وقتی ما بتوانیم با دلیل دیگر و اطلاق مقامی رد بکنیم مدخلیت این را جای اصاله الإشتغال نیست.

ثالثاً: گفته اند که بر فرض هم که اطلاق مقامی نباشد اصلاً مقتضای اصل در اینجا برائت است نه اشتغال چون که ما شک در صدق اطاعت داریم یعنی شک داریم در اینکه با این احتیاط و امثال اجمالی در حالتی که امکان امثال تفصیلی هست اطاعت صدق می کند یا نه؟ و شک در صدق اطاعت ناشی از این است که آیا این امور از ناحیه شارع در متعلق این امر اخذ شده یا نشده؟ یعنی شک در اصل اعتبار این امور از ناحیه شارع داریم که در واقع یک شک بدوی در اصل تکلیف است. در چنین جایی اصل برائت حاکم است نه اصل اشتغال چون در موارد اصل سببی و مسببی، اصل سببی مقدم است.

عدم استقلال دلیل پنجم:

بطور کلی به نظر می رسد این دلیل، دلیل مستقلی نیست چون:

اگر بگوییم در جایی که تمکن از امثال تفصیلی هست شک در صدق اطاعت پیش می آید و در جایی که شک در صدق اطاعت پیش بیاید این بخاطر این است که شک داریم قصد وجه و تمیز رعایت شده یا نشده است؟ و بگوییم در اینجا جای اصاله الإشتغال است و احتیاط در اینجا فایده ای ندارد. عقیده ما این است که این دلیل با یک بیان و یک تقریر بازگشت به دلیل دوم می کند.

دلیل دوم منافات و اخلال احتیاط به قصد وجه و تمیز بود. این دلیل نیز به اخلال به قصد وجه و تمیز برمی گردد یعنی اگر می گوید که ما شک در صدق اطاعت می کنیم و بعد منشأ شک در صدق اطاعت را این می داند که قصد وجه و تمیز رعایت

شده یا نه و منشأ آن اخلال به قصد وجه و تمیز است. در دلیل دوم هم حرف ما این بود که اخلال در قصد وجه و تمیز پیش می آید.

پس از جهتی رجوع به دلیل دوم می کند و یک وجه دیگری از آن دلیل می شود. و از طرفی به دلیل ششم رجوع می کند چون دلیل ششم که بیان خواهیم کرد تفصیلی است که مرحوم آقای نائینی دارند و اساس آن تأخر رتبه امثال اجمالی از امثال تفصیلی می باشد و فرموده اند که تا امکان امثال تفصیلی وجود دارد نوبت به امثال اجمالی نمی رسد. این دلیل پنجم که ذکر شد به این برمی گردد چون مستدل در اینجا می گوید که اگر تمکن از امثال تفصیلی باشد احتیاط و امثال اجمالی موجب شک در صدق اطاعت بوده و در این صورت مرجع اصاله الإشتغال می باشد. این عبارت اخری تأخر رتبه ی امثال اجمالی از امثال تفصیلی می باشد پس اگر ما ادعا می کنیم که این دلیل پنجم مستقل نیست به این معنی است که یا بازگشت به دلیل دوم می کند یا برمی گردد به دلیل ششم که هر دو پاسخ دارند و وجهی برای مستقل بودن این دلیل نیست.

دلیل ششم:

دلیل ششم بر عدم جواز احتیاط یک تفصیلی است که مرحوم آقای نائینی داده اند که مرحوم آقای خوئی این را از مرحوم نائینی نقل می کنند البته در خود تقریرات اصول (فوائد الأصول) (1) مرحوم نائینی این تفصیل ذکر شده است. مرحوم خوئی می فرمایند که ایشان در دوره اخیر بحث خود این را قائل شدند.

بیان تفصیل: می گویند در جایی که اصل مطلوبیت و طلب محرز باشد با جایی که اصل طلب و محبوبیت محرز نباشد بین اینها فرق است. اگر در جایی اصل طلب و مطلوبیت محرز بود اما شک در کیفیت طلب به نحو وجوب یا استحباب بود در اینجا احتیاط جایز است. اما اگر اصل مطلوبیت و غرض احراز نشده باشد در اینجا احتیاط جایز نیست.

بحث جلسه آینده: اصل تفصیل مرحوم نائینی و دلیلی که آورده اند همین مطلب است و نیازمند توضیح و تبیین است که ایشان به چه دلیل این تفصیل را بیان کرده اند و مبنای این تفصیل چیست که ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 210

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 12

دی 89

موضوع جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 27 محرم الحرام 1431

جلسه: 48

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در دلیل ششمی بود که برای منع از احتیاط و عمل بر اساس احتیاط اقامه شده بود. اساس این دلیل یک تفصیلی است که مرحوم آقای نائینی دادند. در این تفصیل ایشان می فرمایند که اگر در یک عبادتی ما یقین داشته باشیم امری از ناحیه خداوند آمده باشد اما نمی دانیم این عنوان وجوب دارد یا استحباب در اینجا بخاطر علم و یقین به اصل تعلق امر، احتیاط امکان دارد. ولی در جایی که اصل تعلق امر برای ما معلوم نیست و نمیدانیم از ناحیه خداوند امری آمده یا نیامده، در این صورت احتیاط امکان ندارد. پس تفصیل بین جایی است که اصل محبوبیت و طلب محرز شده باشد و جایی که این محبوبیت و طلب محرز نشده باشد. ایشان می گوید در صورت اول احتیاط جایز است و در صورت دوم احتیاط جایز نیست. این اصل تفصیل مرحوم آقای نائینی بود.

مبنای تفصیل مرحوم نائینی:

اما مبنای این تفصیل در واقع این است که امتثال اجمالی در رتبه ی بعد از امتثال تفصیلی است یعنی این دو امتثال در طول هم نیستند. در جایی که امتثال تفصیلی ممکن باشد نوبت به امتثال اجمالی نمی رسد و رتبه آن متأخر از امتثال تفصیلی می باشد.

آخر کلام شان مرحوم آقای نائینی ادعا می کنند که انصاف این است که در شبهات موضوعیه و حکمیه در صورتی که تمکن از ازاله شبهه باشد اگر کسی ادعای قطع بکند که رتبه ی امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی مقدم است، این ادعای گزافی نیست. ببینید در جایی که شبهه باشد چه موضوعیه و چه شبهه حکمیه و تمکن از ازاله شبهه هم باشد، می گوید اگر کسی ادعای قطع و یقین بکند که رتبه ی امتثال تفصیلی مقدم است و با امکان امتثال تفصیلی نوبت به امتثال اجمالی نمی رسد این ادعا گزاف و مبالغه آمیز نیست.

حالا عمده‌ی بحث در این است که چرا رتبه‌ی امثال اجمالی مؤخر از امثال تفصیلی می‌باشد؟ همه پایه و رکن دلیل ششم این مسئله است و تفصیل مرحوم نائینی بر همین استوار است. این برمی‌گردد به حقیقت اطاعت و امثال، مرحوم آقای نائینی معتقد است که از نظر عقل حقیقت اطاعت و امثال عبارت است از انبعاث از بعث مولی یعنی کسی که می‌رود و می‌خواهد دستور آمر و مولی را اطاعت بکند در واقع این با بعث مولی منبعث شده و از تحریک مولی و از هُل دادن اعتباری مولی منبعث شده، پس انبعاث از بعث مولی یعنی تحریک شدن بواسطه تحریک کردن مولی به گونه‌ای که انگیزه‌ی این عامل برای انجام عمل، امر

ص: 211

مولی و تعلق امر مولی به آن عمل است. نگاه می‌کند و می‌بیند که این عمل عنوان امر مولی به آن تعلق پیدا کرده است از بعث و امر مولی تحریک می‌شود و می‌رود به سمت انجام عمل. پس حقیقت امثال از نظر عقل عبارت است از انبعاث ناشی از بعث.

آن وقت با عنایت به اینکه حقیقت امثال این است، ایشان می‌گویند: در امثال تفصیلی این حقیقت تحقق پیدا می‌کند و در امثال اجمالی این حقیقت پیدا نمی‌شود. برای اینکه می‌گویند در امثال اجمالی یعنی آنجایی که در واقع نمی‌داند امر متعلق به فرد اول شده یا فرد دوم، علم به اصل تعلق امر دارد اما نمی‌داند به کدام فرد متعلق شده است، کسی که می‌خواهد امثال اجمالی بکند آیا می‌شود گفت انبعاث ناشی از بعث پیدا کرده است؟ چون یقین به بعث ندارد، یقین ندارد بعث به فرد اول تعلق گرفته است. یقین ندارد بعث و امر به فرد دوم تعلق گرفته است.

لذا آنچه که وجود دارد انبعاث ناشی از احتمال بعث می‌باشد، در امثال اجمالی انبعاث ناشی از بعث تحقق پیدا نمی‌کند و آنچه که وجود دارد انبعاث ناشی از احتمال بعث می‌باشد. یعنی این شخص عامل چون احتمال می‌دهد امر به نماز ظهر متعلق شده باشد، احتمال می‌دهد امر به نماز جمعه متعلق شده باشد. پس اگر می‌رود نماز جمعه را انجام می‌دهد و نماز ظهر را انجام می‌دهد امثال اجمالی می‌کند و احتیاط می‌کند در واقع دارد با احتمال بعث منبعث می‌شود پس در واقع این امثال اجمالی امثال نیست. در امثال تفصیلی در آنجایی که دلیل مشخصاً آمده و بیان کرده حکم را انبعاث و تحریک او و رفتن به سوی انجام عمل، ناشی از بعث می‌باشد. در آنجا دلیل را دیده و مطمئن است که امر به نماز جمعه متعلق شده پس انبعاث او ناشی از خود بعث است. لذا در امثال تفصیلی می‌گویند حقیقت امثال محقق است ولی در امثال اجمالی واقعیت امثال از نظر عقل محقق نیست.

اگر امر بین این دو مرد بود و دو راه برای ما باز باشد که هم بتوانیم امثال اجمالی کنیم و هم امثال تفصیلی، عقل ما چون حقیقت امثال را انبعاث ناشی از بعث می‌داند نه انبعاث ناشی از احتمال بعث، عقل می‌گوید که اگر بخواهی امثال تحقق پیدا بکند و ذمه ات بری شود امثال تفصیلی را باید مقدم بداری بر امثال اجمالی.

ببینید مسئله این است که همین عقل در جایی که امثال اجمالی هم صورت می‌گیرد نمی‌گوید که این فایده‌ای ندارد و انبعاث ناشی از احتمال بعث فایده ندارد بلکه همین عقل می‌گوید که این انبعاث ناشی از احتمال بعث هم امثال است ولی در رتبه بعد از انبعاث ناشی از خود بعث. پس اگر این دو راه در پیش روی ما ممکن باشد تا مادامی که بشود از خود بعث منبعث شد از نظر عقل در مکان و رتبه‌ی بعد قرار می‌گیرد. این محصل فرمایش مرحوم نائینی بود که بیان کردیم.

پس به نظر ایشان رتبه امثال تفصیلی نسبت به امثال اجمالی مقدم است. بعد مرحوم آقای نائینی در خاتمه بیان شان می‌فرمایند: که نهایت این است که اگر ما شک بکنیم که آیا با تمکن از امثال تفصیلی میتوانیم امثال اجمالی بکنیم یا نه؟

در اینجا به اصله الإشتغال رجوع می کنیم. یعنی فرضاً کسی که هم امثال تفصیلی می تواند بکند و هم امثال اجمالی، اگر احتیاط کرد و امثال اجمالی کرد شک می کند که آیا با امثال اجمالی نسبت به تکلیفی که یقیناً بر او ثابت بوده برئ الذمه شده یا نشده است؟ اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است در اینجا چون اصل تکلیف به گردن او ثابت شده الآن با امثال اجمالی

ص: 212

شک می کند که تکلیف از دوش او برداشته شد یا نه؟ چون این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و در این مورد اصل اشتغال جاری می شود یعنی می گوئیم هنوز تکلیف به عهده او باقی است و باید کاری کند که یقین به فراغ ذمه پیدا کند و راه یقین به فراغ ذمه عدم اکتفاء به امثال اجمالی و احتیاط می باشد.

نتیجه: نتیجه ای که این سخن دارد این است: عبادت کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک کند و احتیاط کند باطل است. البته چند نکته در مورد این تفصیل وجود دارد که عرض خواهیم کرد.

نکته اول:

گرچه در بعضی از تقریرها از فرمایش مرحوم نائینی به گونه ای تقریر شده که این بیان و این دلیل تقریباً عام می باشد، هم شامل جایی که مستلزم تکرار است و هم شامل جایی که احتیاط مستلزم تکرار نباشد می شود و البته در این تقریر تأکید می کنند خصوصاً در جایی که مستلزم تکرار باشد، اما آنچه که از فرمایشات خود مرحوم نائینی در فوائد الاصول بدست می آید این است که ایشان این بیان و این استدلال را فقط در یک مورد ذکر می کنند یعنی این دلیل در یک صورت از آن سه صورت جریان دارد و آن هم جایی که تمکن از امثال تفصیلی باشد و احتیاط مستلزم تکرار باشد. و اصلاً خود ایشان تصریح می کند که در جایی که احتیاط مستلزم تکرار نباشد هیچ مشکلی برای امثال اجمالی نیست.

توضیح مطلب: می فرمایند که اگر احتیاط مستلزم تکرار عمل باشد در واقع همان مشکل تحقق امثال واقعی از نظر عقل پیش می آید چون از یک طرف امکان امثال تفصیلی دارد و می تواند از خود بعث منبث شود و از طرف دیگر در امثال اجمالی شک دارد و انبعاث ناشی از احتمال بعث می باشد.

اما اگر مردد بین اقل و اکثر باشد و احتیاط مستلزم تکرار نباشد مثلاً شک می کند در اینکه سوره به عنوان جزء دهم برای نماز محسوب می شود یا نه؟ می فرماید که در اینجا بر فرض تمکن از ازاله شبهه و تمکن از امثال تفصیلی اگر بخواهد احتیاط کند هیچ مشکلی ندارد. برای اینکه در اینجا زمانی که می خواهد نماز را شروع کند این عمل را به قصد امثال تفصیلی انجام می دهد چون غیر از این عمل واحد، عمل دیگری وجود ندارد و می داند نسبت به این عمل بعث وجود دارد و انبعاث در اینجا ناشی از خود بعث است نه احتمال بعث. اگر در جزء دهم یعنی سوره شک می کند که این هم جزء نماز هست یا نیست در اینجا لازم نیست نسبت به آن جزء دهم بخصوص بعث را بدانند. آنچه که برای انبعاث نسبت به یک عمل لازم است این است که بعث نسبت به اصل عمل باشد اما نسبت به اجزاء، دیگر لازم نیست نسبت به هر جزئی منبث شود.

لذا ایشان معتقد است که چون نسبت به اصل عمل در جایی که احتیاط مستلزم تکرار نیست یقین دارد که امر متعلق شده ولو اینکه نسبت به آن جزء علم ندارد و امر به جزء را نمی داند همین کافی است برای اینکه انبعاث از خود بعث داشته باشد یعنی با امثال تفصیلی هیچ فرقی از این جهت ندارد. نتیجه اینکه این استدلال فقط در یک صورت از صور سه گانه جاری می باشد.

نکته دوم:

نکته دوم درباره این تفصیل اشاره به فرق این دلیل با دلیل دوم یعنی اخلال به قصد وجه و تمییز است. آیا این دلیل با دلیل دوم فرق می کند؟ به نظر می آید که این دلیل غیر از دلیل دوم است. در دلیل دوم برای عدم جواز عمل بر اساس احتیاط





استدلال می شد به اینکه احتیاط موجب می شود نسبت به قصد وجه و تمیز اخلال شود. آنچه که در اینجا به عنوان تفصیل مطرح است و در حقیقت روح این دلیل را تشکیل می دهد مسئله تأخر رتبه ی امثال اجمالی از امثال تفصیلی است. این ربطی به قصد وجه و تمیز ندارد. این دلیل مبتنی بر این است که حقیقت امثال یعنی انبعاث ناشی از بعث نه انبعاث ناشی از احتمال بعث لذا اگر به خاطرتان باشد در دلیل قبلی عرض کردیم که اگر شک کرد در صدق اطاعت موجب می شود رجوع به اصاله الإشتغال بکنیم. گفتیم آن دلیل طبق یک بیان به همین دلیل ششم برگشت می کند برای اینکه در آنجا هم ما این را می گفتیم که اگر مثلاً این شخص امثال اجمالی بکند چون قصد وجه و تمیز ندارد شک می کند صدق اطاعت می کند یا خیر؟ و در شک صدق اطاعت رجوع به اصاله الإشتغال می کنیم. پس مسئله تأخر رتبه امثال اجمالی از امثال تفصیلی مبنای این دلیل است لذا با دلیل دوم که اخلال به قصد وجه را به عنوان نتیجه احتیاط و امثال اجمالی ذکر می کند، تفاوت دارند.

مثال: در اینجا مثلاً اگر کسی شک بکند در وجوب وضو بعد از غسل غیر جنابت که آیا در اینجا وضو واجب است یا نه؟ اینجا در واقع شک دارد که امری متعلق به این وضو شده یا نشده است، لذا در اینجا چون وضو یک فعل عبادی است و در فعل عبادی، قصد قربت معتبر است بنابراین اگر شک بکنیم در اینکه امری به آن متعلق شده یا نه، جای احتیاط نیست. یا امثال تفصیلی و علم به مأموریه وجود دارد و امکان دارد که به آن عمل می کنیم یا امکان امثال تفصیلی و پیدا کردن علم و یقین به مأمور به نیست و از این دو حال خارج نیست. اگر بشود علم پیدا کند در اینجا گفته اند که احتیاط نمی تواند کند و نمی تواند وضو بگیرد احتیاطاً، در دلیل دوم در واقع مسئله اخلال قصد وجه و تمیز است. ولی در اینجا در واقع قصد وجه و تمیز معتبر نیست یعنی کاری به اعتبار آن نداریم و بحث در این است که حقیقت امثال تحقق دارد یا خیر؟

نکته سوم:

نتیجه این مبنای آقای نائینی این است که کلاً عمل عبادی به عنوان رجا اصلاً مشروعیت ندارد و کسی نمی تواند یک عمل عبادی را احتیاطاً و رجاء انجام بدهد و مشروع نیست.

بررسی دلیل ششم:

آیا این دلیل قابل قبول هست نه؟ اشکالات متعددی بر این دلیل وارد شده که بخش عمده ای از این اشکالات به مبنای این تفصیل است و تمام مشکل در این است که این دو امثال را در طول هم می داند. این را مرحوم نائینی مبتنی کردند به اینکه از نظر عقل حقیقت امثال عبارت است از امثال ناشی از بعث نه انبعاث ناشی از احتمال بعث و انبعاث ناشی از احتمال بعث امثال نیست.

عمده اشکالات بر این اساس است که بگویند که امثال اجمالی در عرض امثال تفصیلی می باشد و بگویند که این چنین نیست که بعث در اینجا ناشی از احتمال بعث باشد. جواب ها و اشکالاتی در اینجا مطرح است که به نظر ما بعضی از این اشکالات بر این دلیل وارد نیست و برخی از آنها وارد است که ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 13

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 28 محرم الحرام 1431

جلسه: 49

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در تفصیلی که مرحوم آقای نائینی ذکر کردند و دلیلی که اقامه کردند بود، بهرحال محصل دلیل این بود که امثال اجمالی در عرض امثال تفصیلی نیست بلکه در رتبه متأخر از امثال تفصیلی است لذا احتیاط در جایی که تمکن از امثال تفصیلی باشد و مستلزم تکرار باشد جایز نیست.

نسبت به این دلیل اشکالات متعددی شده که به صورت خلاصه این اشکالات را عرض می کنیم که بعضی از این اشکالات وارد است ولی بعضی از اشکالات به بیان مرحوم محقق نائینی وارد نیست.

اشکالات دلیل ششم:

مجموع اشکالاتی که به ایشان شده حدود هفت اشکال است که پنج اشکال را مرحوم آقای فاضل در تفصیل الشریعه آورده اند و یک اشکال مرحوم آقای خوئی و یک اشکال را هم مرحوم آقای حکیم ذکر کرده اند.

اشکال اول:

مرحوم آقای فاضل این اشکال را به اصل مبنای محقق نائینی وارد کرده اند و آن این است که آقای نائینی فرمودند که انبعاث باید ناشی از بعث باشد تا صدق امثال بکند و اگر انبعاث ناشی از احتمال بعث باشد چنانچه در امثال اجمالی تحقق دارد این موجب صدق امثال

نمی شود یعنی اینکه امثال اجمالی با تمکن از امثال تفصیلی لا یعد امثالاً.

مرحوم آقای فاضل در اشکال به آقای نائینی می فرمایند که اصل این سخن که انبعاث باید ناشی از بعث باشد درست نیست و آنچه که قابل پذیرش است این است که انبعاث ناشی از علم به بعث می باشد نه اینکه ناشی از خود بعث باشد. همچنین علم به بعث هم به تنهایی برای انبعاث مکلف کافی نیست. همین مقدار بداند که مولی بعث و امر و تحریک کرده است کافی برای تحریک مکلف نیست بلکه بعد از علم به بعث باید وعده و وعید هم در کار باشد و مسئله ثواب و عقاب و پاداش و مجازات باشد تا در قلب مکلف یک اشتیاق و تفری نسبت به مأمور به و منهی عنه ایجاد شود. علم به بعث به اضافه ی این ضمائمی می تواند موجب انبعاث شود، آن وقت چطور آقای نائینی مدعی هستند انبعاث باید ناشی از بعث باشد. اگر قرار بود انبعاث ناشی از وجود واقعی بعث باشد، همین مقدار که این بعث محقق شود با ید همه منبعث می شدند. اگر این مسبب از آن بود باید هیچ عصیانی و معصیتی در عالم تحقق پیدا نمی کرد. این لازمه کلام شماست. وقتی که می گوید انبعاث ناشی از بعث است، وقتی که

ص: 215

بعث تحقق پیدا کند باید انبعاث هم پیدا شود و فرقی هم بین عالم و جاهل نباشد در حالی که قطعاً اینطور نیست. لذا معلوم می شود که سخن آقای نائینی که می فرمایند انبعاث ناشی از بعث است صحیح نیست بلکه انبعاث ناشی از علم به بعث می باشد.

رد اشکال اول:

به نظر ما این اشکال به سخن آقای نائینی وارد نیست و ما به بیان مرحوم آقای فاضل اشکال داریم. ببینید ما سخن مرحوم نائینی را باید تحلیل بکنیم. اینکه ایشان می فرمایند انبعاث ناشی از بعث است منظور این نیست که نسبت بعث و انبعاث نسبت علیت تامه و معلول باشد و این طور نیست که تا بعث محقق شد حتماً انبعاث هم محقق شود. ایشان نمی خواهد بگوید سبب انبعاث و تحریک شدن مکلف وجود واقعی بعث می باشد تا مرحوم آقای فاضل اشکال کند که اگر این چنین باشد باید عصیان از هیچ کسی سر نزنند. بلکه منظور مرحوم نائینی این است که با بعث امکان انبعاث برای مکلف فراهم می شود. به عبارت دیگر محقق نائینی نمی خواهد بگوید با بعث انبعاث فعلی تحقق پیدا می کند و منظور این نیست که تا بعث تحقق پیدا کرد انبعاث از ناحیه مکلف فعلیت پیدا کند. مشخص است که منظور این نیست بلکه بعث باعث می شود که زمینه انبعاث در مکلف محقق شود به شرط اینکه مقدمات فراهم شود و موانع هم برطرف شود که علم مکلف یکی از شرایط است.

بر فرض علم هم پیدا شد باز هم انبعاث صورت می گیرد؟ بر فرض عقاب و ثواب هم به عنوان وعده و وعید ذکر شد آیا انبعاث محقق می شود؟ اگر این طوری که مرحوم آقای فاضل فرمودند باید یکایک موانع را هم ذکر بکنیم و بگوییم انبعاث در صورتی حاصل می شود که علم به بعث پیدا شود و این موانع نباشد یعنی گویا به نظر ایشان بحث محقق نائینی انبعاث فعلی بوده که قطعاً این مراد نیست منظور انبعاث فعلی نیست تا این اشکال بخواهد وارد باشد. پس این اشکال وارد نیست.

اشکال دوم:

مرحوم آقای فاضل می فرماید که سلّمنا که انبعاث ناشی از بعث باشد، می پذیریم که انبعاث باید ناشی از بعث باشد ولی چه دلیلی داریم که این مسئله در صدق امثال مدخلیت داشته باشد. حرف آقای نائینی این بود که اگر انبعاث ناشی از بعث باشد امثال و اطاعت صدق می

کند یعنی باید مکلف عمل را بواسطه امر مولی و امر او انجام دهد. اما اگر انبعاث ناشی از احتمال بعث باشد چنانچه در امثال اجمالی و احتیاط این چنین است، در اینجا امثال صدق نمی کند. لذا نتیجه گرفته اند که با فرض تمکن از ازاله شبهه، امثال اجمالی فایده ای ندارد چون اصلاً امثال نیست. اشکال مرحوم آقای فاضل به ایشان این است که مسئله امثال به این معنی است که عقل ما به ما حکم می کند که باید عملی را که مولی از شما خواسته با تمام خصوصیات و شرایط اتیان کنید. اصلاً حاکم به لزوم امثال عقل است و عقل می گوید که باید اوامر را امثال کنید. قبلاً بحث کرده ایم که عقل است که حکم به اطاعت می کند و اگر شرع هم امری کرده این امر ارشادی است. همان عقلی که حکم به لزوم امثال می کند می گوید کاری که شما می کنید باید همان مأمور به باشد و دیگر امثال غیر از این نیست. امثال یعنی آنچه را از شما خواسته اند بتمامه انجام دهید و اینکه برای صدق اطاعت و امثال باید حتماً انبعاث ما ناشی از بعث باشد این دلیلی بر مدخلیت آن در صدق امثال نیست.

این اشکال به نظر ما اشکال واردی است و حقیقت امثال از دید عقل این است که مطابق آنچه از ما خواسته اند عملمان را انجام دهیم اما اینکه این باید ناشی از بعث باشد این چیزی نیست که در صدق امثال مدخلیت داشته باشد.

اشکال سوم:

سلمنا که انبعاث ناشی از بعث باشد و سلمنا که این مسئله یعنی نشئت گرفتن از بعث در صدق امثال مدخلیت داشته باشد، به عبارت دیگر ما از دو اشکال قبلی صرف نظر می کنیم اما در سقوط امر به هیچ وجه تحقق عنوان طاعت و امثال دخالت ندارد آنچه که بر ما لازم است این است که امر مولی ساقط شود، سقوط امر مولی به اتیان ما يتعلق به الأمر بتمام اجزائه و شرایطه حاصل می شود و دیگر نیازی نیست دنبال تحقق عنوان امثال باشیم و هیچ دلیل عقلی و نقلی نداریم که حتماً باید این عنوان اطاعت و امثال تحقق پیدا کند. لذا این ادعای محقق نائینی که تا امثال تفصیلی هست نوبت به امثال اجمالی نمی رسد چون در این فرض صدق عنوان امثال نمی کند صحیح نیست؛ چون آنچه ما نیاز داریم سقوط امر است نه تحقق عنوان امثال.

رد اشکال سوم:

به نظر ما این سخن مخدوش است یعنی این اشکال قابل قبول نیست. ببینیم آیا واقعاً مسئله سقوط امر با مسئله امثال دو مقوله هستند؟ که ایشان می فرمایند که ما سقوط امر را نیاز داریم و کاری به تحقق عنوان امثال نداریم، در اینجا بحث عنوان بما هو عنوان که نیست. ما باید دقت کنیم و ببینیم که آیا اصلاً می شود مدعی شد که در جایی امر مولی ساقط شده ولی در عین حال امثال تحقق پیدا نکرده است؟ حقیقت امثال چیست؟ حقیقت سقوط امر چیست؟

به نظر ما حقیقت اینها یکی است، عقل ما به ما می گوید که اگر کاری را انجام دادی و این مأتی به مطابق با مأمور به بود تو ممتثل هستی همین عقل وقتی تطابق مأتی به و مأمور به را می بیند می گوید که امری که متوجه تو بود ساقط شده است. آیا می شود بگوییم که عقل ما در فرض امثال اجمالی و احتیاط، می گوید که امر تو ساقط شد حالا چه در فرض ممتثل بودن و چه در فرض عدم ممتثل بودن؟ آیا می شود گفت: در امر مولی فقط محتاج این هستیم که کاری کنیم امر مولی ساقط شود و دیگر کاری به تحقق عنوان امثال نداریم؟ به نظر ما اینها قابل تفکیک نیستند و به هم پیوسته اند و اگر انسان ممتثل بود فسقط الأمر عنه اگر انسان کاری کرد که سقط الأمر عنه فبعد عند العقل ممتثلاً. ما متوجه نمی شویم اینکه ایشان می فرمایند که ما در امر مولی فقط نیاز داریم به اینکه امر فقط از ما ساقط شود و کاری به تحقق عنوان امثال نداریم به چه معنی است؟ این دو از هم قابل تفکیک نیستند.

اشکال چهارم:

این اشکال هم با قطع نظر از اشکال اول می باشد و بر فرض صحت قول مرحوم نائینی در اینکه انبعاث ناشی از بعث می باشد و نه احتمال بعث، اشکال این است: تنها مرجع برای اطاعت و امثال خود عقل است یعنی عقل حکم می کند که آیا امثال محقق شده یا نشده؟ یعنی اصل وجوب امثال را عقل درک می کند و تنها مرجع برای تحقق امثال هم عقل می باشد. عقل همان طور که در انبعاث ناشی از بعث حکم به تحقق امثال می کند در جایی هم که انبعاث ناشی از احتمال بعث می باشد حکم به تحقق امثال می کند. بلکه بالاتر از نظر عقل در جایی که انبعاث ناشی از احتمال بعث باشد تحقق امثال و اطاعت اقوی است. چون

اگر جایی که بعث وجود دارد از بعث منبعث شود روشن است که این امثال است اما اگر در جایی احتمال بعث بدهد و منبعث شود نشانگر این است که این فرد انسان اهل انقیاد است که به صرف احتمال بعث هم منبعث شده است. این اشکال چهارم وارد است هر چند که این اشکال با اشکال سوم ایشان سازگار نیست و مؤید مناقشه ای است که در اشکال سوم ایشان کردیم. شما وقتی می گوید که عقل تنها مرجع برای تشخیص امثال است و در اینجا عقل کسی را که امثال اجمالی می کند، ممتثل به حساب می آورد، در فرض قبلی هم اشکال همین بود و تفکیک درست نیست.

#### اشکال پنجم:

اشکال پنجم این است که در امثال اجمالی و احتیاط انبعاث ناشی از احتمال بعث نیست تا شما اشکال کنید که چون انبعاث ناشی از احتمال بعث است پس امثال شمرده نمی شود لذا با تمکن از ازاله شبهه و امثال تفصیلی نوبت به امثال اجمالی و احتیاط نمی رسد. اصلاً اصل این حرف دارای اشکال است در موارد احتیاط و امثال اجمالی هم انبعاث ناشی از علم به بعث است و احتمال بعث در کار نیست؛ چون علم اجمالی در اینجا وجود دارد یعنی اصل تکلیف را می داند و بعث برای او قطعی است ولی نسبت به مبعوث الیه شک دارد لذا در اینجا امثال اجمالی هم مانند امثال تفصیلی در واقع به معنای انبعاث ناشی از بعث است و احتمال بعث نیست. احتمال بعث در جایی است که اصل تکلیف برای ما معلوم نباشد ولی در اینجا اصل تکلیف معلوم است. لذا به نظر می رسد که این اشکال هم اشکال درستی می باشد. پس از پنج اشکال ایشان سه اشکال وارد می باشد.

#### اشکال ششم: اشکالی است که مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی وارد کردند. (1)

ایشان در مقابل آقای نائینی مدعی هستند که ما یقین داریم امثال اجمالی در عرض امثال تفصیلی می باشد نه در طول آن در حالی که آقای نائینی مدعی شدند که رتبه ی امثال اجمالی متأخر از امثال تفصیلی می باشد. مرحوم آقای خوئی در بیان این مطلب می فرمایند که فرق بین عبادت و غیر عبادت این است که عمل عبادی باید با اضافه ی الی الله تعالی انجام شود اما در توصیلات غرض نفس عمل می باشد و لازم نیست اضافه به خداوند پیدا کند. پس ملاک امتیاز عمل عبادی از عمل غیر عبادی همین نسبت پیدا کردن به خداوند و قصد قربت می باشد. قصد قربت هم یعنی قصد امثال امر است. منتهی ما در عبادت آیا واقعاً نیاز داریم که این اضافه به خدا، حتماً مشخص و تفصیلی باشد یا نه؟ این اضافه می تواند با اتیان به مأمور به علی نحو الإجمال هم محقق شود. ببینید آنچه که در عبادت لازم است اصل اضافه است یعنی مهم این اتصال می باشد. در جایی که ما اتیان به عبادت می کنیم ولو علی نحو الإجمال و احتیاط می کنیم و تکرار می کنیم عمل را، این اضافه حاصل می شود. بعد ایشان یک شاهدی را ذکر می کنند و می فرمایند که عقلاء در عمل به احتیاط شرط تمکن از امثال تفصیلی و ازاله ی شبهه نکرده بلکه احتیاط را در همه موارد و همه حالات حسن می دانند و هیچ قیدی برای حکم به حسن احتیاط ندارند. لذا اگر از عقلاء در

ص: 218

مورد کسی که عملی را رجاء انجام دهد، چون احتمال مطلوبیت آن را می دهد، سؤال کنیم که آیا این شخص ممثل محسوب می شود یا نه؟ عقلاء او را ممثل می دانند.

پس با توجه به دو جهت: اول: اینکه عقلاء در عمل به احتیاط شود عدم تمکن از امثال تفصیلی را ذکر نکرده اند. دوم: اینکه عقلاء عمل بر اساس احتمال مطلوب بودن را جایز می دانند، معلوم می شود امثال اجمالی در عرض امثال تفصیلی است.

نتیجه:

پس با توجه به این دو مطلبی که گفته شد یکی اینکه در عبادت صرف اضافه ی به خداوند مهم است که تفاوت عبادت و غیر عبادت در این است. در عبادت اضافه ی به خدا لازم است کیف اتفق، ولو به نحو اجمال و مطلب دوم هم اینکه عقلاء برای حسن احتیاط هیچ قید و شرطی ذکر نکرده اند و عدم تمکن از امثال تفصیلی را ملاک نمی دانند بلکه صرف احتمال مطلوبیت را کافی می دانند. با توجه به اینها نتیجه می گیریم که امثال اجمالی در عرض امثال تفصیلی می باشد. این اشکالی هست که مرحوم آقای خوئی به مرحوم نائینی دارند که به نظر ما این اشکال هم درست است. این مطلب قسمت اول فرمایش آقای خوئی بود و بخش دیگری هم دارد که باید بررسی کنیم که ناظر به قسمت دوم کلام نائینی می باشد و آن این بود که اگر ما شک کردیم که آیا با امثال اجمالی امثال محقق می شود مرجع ما اشتغال است. مرحوم آقای خوئی به این مطلب اشکالی دارند که به عنوان قسمت دوم فرمایش ایشان ذکر خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 219



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 14

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 29 محرم الحرام 1431

جلسه: 50

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

فرمایش آقای فاضل (ره) در اشکال به محقق نائینی ذکر شد و گفتیم که این فرمایش به نظر می رسد که فرمایش صحیحی است و اشکال ایشان به محقق نائینی وارد است. اما مرحوم محقق نائینی در ذیل کلام شان مطلبی داشتند که آقای خوئی به این مطلب هم جواب داده اند.

بخش دوم کلام مرحوم نائینی:

مرحوم نائینی فرمودند که اگر ما شک بکنیم در اینجا که آیا امثال اجمالی، امثال محسوب می شود یا نه؟ به عبارت دیگر اگر شک بکنیم با امثال اجمالی تکلیف و امری که متوجه ما بود ساقط می شود یا خیر، قاعده اشتغال حکم می کند که بگوییم خیر یعنی چون تکلیف بر دوش ما ثابت شده و ما شک داریم با احتیاط این تکلیف برداشته می شود یا نمی شود و ما برئ الذمه می شویم یا نمی شویم؟ در اینجا اصالة الإشتغال حکم به اشتغال ذمه می کند و حکم می کند اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

آنچه که مرحوم نائینی خودشان تصریح کرده اند این است که امثال یعنی انبعاث ناشی از بعث و چون در امثال اجمالی انبعاث ناشی از احتمال بعث می باشد، ما شک می کنیم. لذا ایشان فرمودند که لایعداً امثالاً، فرضاً اگر شک کنیم که این امثال هست یا نه یعنی در واقع شک داریم انبعاث و عمل و اتیان به دستور که ناشی از احتمال امر و بعث می باشد این آیا اتیان و اطاعت محسوب می شود یا نه؟ چون تکلیف برای ما مسلم است و می دانیم که یک تکلیفی داریم و شک داریم که با این امثال به محتملین تکلیف از دوش ما برداشته می شود یا نه، قاعده اشتغال می گوید که نه برداشته نشد. آنچه در فوائد الأصل خود ایشان بیان کرده اند، این است.

لکن بعضی از کلام محقق نائینی اینطور استفاده کرده اند که اگر ما شک بکنیم که آیا در اینجا امثال محقق است یا نه، این برای این است که قصد وجه رعایت شده یا نشده؟

این درست نیست و اشتباه است چرا که در کلام خود محقق نائینی این مطلب نیامده، آن شکی که ایشان می گوید بخاطر این است که ما نمی دانیم که این عمل عبادی که داریم انجام می دهیم و احتیاط داریم می کنیم امر داریم یا نه؟ این انبعاث ناشی از احتمال بعث است پس قصد قربت نمی شود کرد و قصد امثال امر در جایی است که شما بدانید امر دارید و چون در اینجا

ص: 220

نمی دانید که امر دارید نمی شود قصد امثال امر کرد. ولی اینکه این شک از جهت اخلاص به قصد وجه است باید بگوییم نه منظور محقق نائینی این نیست.

بهر حال محقق نائینی این فرمایش را فرمودند که اگر در این مقام ما شک بکنیم، قاعده اشتغال حکم به عدم اکتفاء به احتیاط می کند و می گوید که امثال اجمالی کافی نیست و تا زمانی که می توانید امثال تفصیلی داشته باشید نوبت به امثال اجمالی نمی رسد.

جواب مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی به محقق نائینی در این بخش هم پاسخ داده اند و فرموده اند که بر فرض شک بکنیم که آیا با امثال اجمالی امثال محقق شده یا نه، مرجع ما اصل برائت است نه اشتغال. در توضیح این مطلب ایشان می فرماید که:

ما اینجا در مفهوم عبادت که تردید نداریم، ما شک داریم در واقع عبادت یعنی شک داریم در آنچه که به سبب آن عمل متصرف به عبادت می شود. پس شک ما به این برمی گردد که آیا شارع در متعلق امر انبعاث ناشی از بعث مع التمكن من العلم التفصیلی بالواجب را معتبر کرده یا اینکه شارع در متعلق امر یک معنای اعمی را معتبر کرده اعم از انبعاث ناشی از بعث و انبعاث ناشی از احتمال بعث. و این شک ما در واقع یک بخش آن قطعی است یعنی وقتی که ما احتیاط می کنیم ولو شک داریم انبعاث ناشی از احتمال بعث هم در متعلق امر معتبر شده یا نه؟ اما یک مسئله هست و آن اینکه ما وقتی که احتیاط می کنیم به جامع بین الاحتمالین یقین داریم یعنی اگر نماز ظهر و نماز جمعه، دو احتمال است و تردید داریم که در ظهر جمعه تکلیف ما نماز جمعه می باشد یا نماز ظهر؟ درست است که در اینجا احتمال است و انبعاث ما ناشی از احتمال بعث هست به یکی از دو احتمال، اما مسئله این است که یک چیزی برای ما متیقن است و آن اینکه بالاخره یک تکلیفی را جمعه باید عمل کنیم، اگر ما این دو محتمل را انجام می دهیم اتیان ما به این عمل به قصد امثال آن تکلیف واقعی می باشد. این مسلم است حالا شک داریم باید آن تکلیف واقعی تفصیلاً معلوم باشد یا نباشد؟ نسبت به اعتبار علم تفصیلی در این مسئله برای امثال، اصل برائت جای می کنیم.

ببینید ایشان یک تنظیری هم می کند، می گوید ما نحن فیه مثل دوران بین تعیین و تخییر است و در موارد بین تعیین و تخییر شک داریم آیا یک تکلیفی تعییناً بر ما واجب شده یا تخییراً واجب شده، می گوید مبنای ما در دوران بین تعیین و تخییر برائت است. این همه فرمایش آقای خوئی بود که بیان کردیم.

بررسی کلام محقق نائینی:

در اینجا چند مسئله را باید بررسی کرد:

اصل فرمایش آقای خوئی و اشکال ایشان به مرحوم نائینی در بخش رجوع به قاعده اشتغال، آیا این درست است؟ آقای نائینی فرموده اند که اگر ما شک کنیم رجوع به قاعده اشتغال می کنیم ولی مرحوم آقای خوئی فرموده اند که نه ما رجوع به اصل براءت می کنیم، این حرف درست است و مورد از موارد رجوع به براءت است اما اینکه ایشان این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر قرار داده اند، درست نیست. اصلاً مورد دوران بین تعیین و تخییر کجاست؟ و در کجا می گوئیم موردی دوران بین تعیین و تخییر می باشد؟

ص: 221

دوران بین تعیین و تخییر مربوط به جایی است که ما نمی دانیم که آیا شارع عملی را معیناً بر ما تکلیف کرده یا اینکه به صورت تخییر بین این دو عمل بر ما تکلیف کرده است؟ که در اینجا عده ای قائل به تعیین شده اند و عده ای قائل به تخییر. مثلاً فرض بفرمایید که ما اساساً نمی دانیم در کفارات روزه آیا از اول متعیناً روزه به عنوان کفاره بر ما واجب شده یا از اول ما را مخیر کرده اند بین روزه و اطعام مساکین، اگر امر دائر بین تعیین و تخییر بود طبیعتاً عده ای قائل به تعیین و عده ای قائل به تخییر هستند.

اما چرا اینجا از موارد دوران بین تعیین و تخییر نیست؟ چون در اینجا اصل تکلیف برای ما معلوم می باشد و می دانیم که یک تکلیف واجبی به گردن ما آمده است، حالا- این وجوب یا به نماز جمعه متعلق شده یا به نماز ظهر. یعنی یقین داریم که تکلیف تعیینی است و مکلف به برای ما معلوم نیست که کدامیک می باشد. تردید در این نیست که از اول آیا مثلاً نماز جمعه بر ما واجب شده یا نماز ظهر و جمعه تخییراً، اینطور نیست بلکه می دانیم که یک تکلیف به گردن ما آمده و باید یک نماز در ظهر جمعه بخوانیم اما نمی دانیم که کدام است و این غیر از موارد دوران بین تعیین و تخییر است.

لذا این فرمایش که ما نحن فیه را از موارد دوران بین تعیین و تخییر قرار دادند، درست نیست.

کلام مرحوم آقای حکیم:

آقای حکیم ما نحن فیه را از موارد دوران بین اقل و اکثر قرار داده اند. همه بحث در شک است و از اصل بحث دور نشویم. در واقع اینجا سخن ما این بود که اگر شک بکنیم تکلیف چیست؟ قبل از شک مشکلی در اینجا نیست و احتیاط مشکلی ندارد. اگر شک بکنیم چه باید بکنیم؟ آقای حکیم می گویند که اگر شک بکنیم اصل برائت جاری می شود. چون مورد از موارد دوران بین اقل و اکثر می باشد.

اجمال آن این است که می گویند اینجا در حقیقت یک قدر متیقنی وجود دارد، نسبت به زاید در قدر متیقن تردید داریم، در موارد دوران اقل و اکثر طبیعتاً نسبت به اکثر برائت جاری می شود. که تفصیل آن بیان خواهد شد فقط ایشان یک استدراکی دارند که می فرماید در یک صورت ما می توانیم بگوییم از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و در یک فرض می توان این را گفت. بطور اجمال بیان کنیم بالاخره در موارد شک چه باید کرد؟ پاسخ درست به این دلیل و این فرمایش در این بخش این است که اینجا مجرای اصل برائت است و اگر شک کنیم جای اصل برائت است. برای اینکه وقتی ما احتیاط می کنیم و امثال اجمالی محقق می شود در ظهر جمعه هم نماز جمعه را می خوانیم و هم نماز ظهر، حاکم به اشتغال ذمه عقل بود، حاکم به برئ شدن ذمه هم عقل می باشد. عقل حکم می کند که این مکلف بواسطه یکی از این دو عمل برئ الذمه شده و می گوید که تکلیف به عملی شده بودی و کاری انجام دادی که در ضمن آن کار آن عمل مورد انتظار از تو هم واقع شد و برای عقل مهم نیست که با کدام از این دو عمل ذمه مکلف برئ شود و فقط به این نگاه می کند که یک چیزی از تو خواسته شده و تو در ضمن یکی از این دو کاری که انجام دادی آن را محقق کردی و دیگر کاری به کیفیت ندارد. لذا این فرمایش مرحوم نائینی که اینجا جای

اصل اشتغال است حرف درستی نیست و اقعاً جای برائت است و عقل ما حکم می کند به اینکه با اتیان به احتمالات آنچه که به گردن مکلف بوده از وی ساقط شده است. این پاسخی است که می توان به آقای نائینی داد.

اشکال هفتم:

این اشکال را مرحوم آقای حکیم گفته اند. ایشان می فرمایند که سخن آقای نائینی این است که برای تحقق امثال باید انبعاث ناشی از بعث باشد و در امثال اجمالی چون انبعاث ناشی از احتمال بعث است لذا امثال محقق نمی شود. آقای حکیم می فرمایند آنچه که در احتیاط و امثال اجمالی وجود دارد این است که اگر هر یک از اطراف را انجام می دهد، هم نماز ظهر و هم نماز جمعه می خواند در واقع آنچه که دعویت برای انجام واجب دارد امر به فعل واجب است یعنی اگر از این مکلف سؤال شود چرا داری ظهر جمعه این عمل را انجام می دهی و هم نماز ظهر می خوانی و هم نماز جمعه و چرا داری احتیاط می کنی؟ پاسخ وی این است که می گوید من امر دارم در ظهر جمعه ولی چون نمی دانم که نماز ظهر است یا نماز جمعه هر دو را انجام می دهم. یعنی واقعاً انبعاث شخص محتاط ناشی از خود بعث است و احتمال در اینجا تأثیری ندارد. بله تردیدی که وجود دارد باعث می شود که دو تا عمل انجام دهد والا آنچه که داعی می باشد خود بعث است، امر واقعی به تکلیف است. اگر غیر از این بود این شخص به دو عمل اتیان نمی کرد. پس محرک اصلی برای شخص محتاط به جمع بین احتمالی و خواندن نماز ظهر و جمعه همان تکلیف واقعی می باشد و هیچ وقت احتمال برای او داعی نیست.

بعد ایشان یک نقضی را ذکر می کند که اگر قرار بود احتمال بعث و امر داعی به انجام تکلیف باشد، لازمه آن این بود در جایی هم که علم و یقین به بعث و امر داریم، آنچه داعی بر انجام این عمل هست علم به بعث باشد نه خود بعث.

به عبارت دیگر نقض مرحوم آقای حکیم نسبت به سخن آقای نائینی این است: شما می گوید در جایی که شخص احتیاط می کند و امثال اجمالی می کند، محرک او برای این امثال اجمالی احتمال است که ما می گوئیم این نیست. اگر قرار بود محرک محتاط برای جمع بین دو عمل احتمال بعث باشد، پس باید در جایی هم که اصلاً مسئله احتیاط در کار نیست و یقین داریم که تکلیف چیست، در این موارد هم باید آنچه که محرک است یقین و علم به تکلیف باشد در حالی که شما می گوید محرک بعث است.

لذا ایشان می فرمایند که بطور کلی برای اینکه این مشکل پیش نیاید می گوئیم که نه علم و نه احتمال هیچکدام داعی بر امثال نیست و آنچه که داعی بر امثال نسبت به فعل واجب است خود بعث است که در امثال اجمالی وجود دارد. در امثال اجمالی هم خود بعث هست و در امثال تفصیلی هم بعث هست منتهی در یک جهتی تردیدی دارد که اشاره کردیم و گرنه اصل محرک و داعی خود بعث می باشد.

مرحوم آقای حکیم در ادامه می فرمایند که اگر شک پیدا شود که آیا با امثال اجمالی، امثال محقق می شود یا نه؟ این شک برمی گردد به اینکه آیا علم به امر و بعث در تحقق امثال و اطاعت دخالت دارد یا نه، یعنی اگر کسی بخواهد ممثل محسوب شود این حتماً باید علم داشته باشد به بعث تا در صدق و تحقق اطاعت دخیل باشد؟ پس اصل شک به آنجا برمی گردد. اگر

شک کردیم که علم در تحقق اطاعت مدخلیت دارد یا ندارد؟ در واقع اینجا شک در اعتبار اکثر است و مورد می شود از موارد دوران اقل و اکثر به این معنی که اصل عمل با تمام خصوصیات و جزئیات آن برای ما روشن است، حالا می خواهیم ببینیم که علاوه بر آن امور علم به بعث هم لازم است یا نه؟ مثلاً نماز یک اجزاء و شرایطی دارد و می خواهیم ببینیم که زاید بر اینکه در خارج می خواهیم این اعمال را انجام دهیم و اطاعت و امتثال و مؤمن از عقاب حاصل شود، آیا زائد بر اینها برای اینکه من یک انسان ممتثل و مطیع محسوب شوم علم من به بعث هم دخالت دارد یا ندارد؟ پس شک در اعتبار امر زائد داریم و این معنای دوران بین اقل و اکثر می باشد. در این موارد نسبت به قدر متیقن تکلیف معلوم و نسبت به اکثر و مقدار زائد برائت جاری می شود و آنچه در آن شک داریم با اصل برائت می گوئیم اعتبار ندارد. پس علم به بعث معتبر نیست و کسی که احتیاط و امتثال اجمالی کرد کافی می باشد و این نتیجه اجرای اصل برائت است. این فرمایش مرحوم حکیم است با توضیحی که ما بیان کردیم. (1)

بحث جلسه آینده: اشکالی مرحوم آقای آقای فاضل دارند در اینجا و به این اشکال هفتم که باید این را نقل کنیم و إن شاء الله بررسی کنیم که آیا درست است یا نه؟

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 224

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله اول تاریخ: 15

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 30 محرم الحرام 1431

جلسه: 51

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم که مرحوم آقای حکیم یک اشکالی به دلیل ششم دارند یعنی در واقع اشکالی به بیان مرحوم محقق نائینی، محصل اشکال مرحوم آقای حکیم این بود که داعی در احتیاط و امثال اجمالی بعث می باشد نه احتمال بعث، یعنی هم در امثال تفصیلی و هم در امثال اجمالی داعی و محرک عبد برای انجام آن واجب خود بعث و خود امر است. این چنین نیست که شما بگویید در جایی که تمکن از امثال تفصیلی دارد داعی بعث می باشد ولی در جایی که امثال بالاحتیاط می کند در اینجا محرک او و داعی او احتمال باشد نه در هر دو داعی بعث می باشد منتهی چون این شخص در جایی که احتیاط می کند نمی داند مأمور به نماز جمعه است یا نماز ظهر لذا هر دو را انجام می دهد. این اشکالی بود که مرحوم آقای حکیم به آقای نائینی داشتند.

اشکال مرحوم آقای فاضل (ره) به آقای حکیم:

مرحوم آقای فاضل یک اشکالی به آقای حکیم دارند و می گویند ایراد آقای حکیم به آقای نائینی وارد نیست. بین این دو مسئله فرق می باشد.

آقای حکیم یک نقضی کردند و گفتند اگر قرار باشد احتمال بعث و امر داعی به انجام تکلیف باشد لازمه آن این است که در جایی هم که علم و یقین به بعث و امر داریم آنچه داعی بر انجام عمل است علم به بعث باشد نه خود بعث، این نقض آقای حکیم بود به آقای نائینی. گفتند شما می گوید در احتیاط و امثال اجمالی احتمال بعث داعی می باشد، پس باید بگویید در جایی هم که ما یقین داریم نماز صبح

واجب است داعی ما بر انجام نماز صبح، یقین و علم به وجود امر به نماز صبح باشد در حالی که قطعاً اینطور نیست که داعی علم باشد.

آقای فاضل می گویند بین این دو تافرق می باشد. در جایی که علم به بعث باشد در واقع انبعاث مستند به خود بعث می شود. بینید وقتی انسان یقین دارد که امر به نماز صبح شده و نماز به گردن انسان واجب است چه چیز باعث تحریک برای اتیان واجب می شود که برود نماز صبح را بخواند؟ فی الواقع اگر سخن از یقین و علم است به خاطر این است که علم و یقین کاشفیت دارد پس خود بعث هست که داعی و محرک و موجب انبعاث مکلف است. اما در جایی که علم به بعث نیست مانند ما نحن فیه در اینجا احتمال بعث هیچ کاشفیتی از بعث ندارد و نمی تواند محرک باشد.

ص: 225

در حالی که آقای حکیم فرمودند فرقی بین دو مقام نیست ولی آقای فاضل می فرمایند که فرق وجود دارد. بین صورت علم به بعث و احتمال بعث فرق می باشد. قطعاً در جایی که علم به بعث هست انبعاث هست چون علم به بعث کاشفیت دارد از بعث، ولی احتمال بعث هیچ کاشفیت از بعث ندارد و فقط احتمال می دهد که در اینجا امری وجود داشته باشد. لذا در جایی که علم به بعث هست امثال محقق می باشد چون محرک آن در اینجا همان بعث واقعی و بعث منکشف است اما در جایی که احتمال بعث باشد محرک او صرف الإحتمال است و صرف الإحتمال نمی تواند موجب انبعاث باشد یا حداقل انبعاثی که ناشی از صرف احتمال باشد آقای نائینی می گویند مقبول نمی باشد و امثال محسوب نمی شود.

جواب اشکال مرحوم آقای فاضل (ره) به آقای حکیم:

به نظر ما این اشکال آقای فاضل به آقای حکیم وارد نیست و دو اشکال به این سخن و اشکال آقای فاضل وارد می باشد. سخن آقای حکیم این بود که فرمودند اگر در احتیاط بگویید انبعاث ناشی از احتمال بعث می باشد در مواردی هم که علم داریم باید بگویید که انبعاث ناشی از علم به بعث می باشد، آقای فاضل اشکال کرده اند که بین علم به بعث و احتمال بعث فرق است. در بیان فرق این را گفته اند که علم به بعث اگر داعی هست این بخاطر کاشفیت از واقع می باشد.

اشکال اول: اشکال اول ما به آقای فاضل این است که این فرمایش ایشان با آنچه که خود ایشان سابقاً در اشکال اول بر دلیل آقای نائینی وارد کردند منافات دارد. در آنجا ایشان فرمودند که اصلاً انبعاث ناشی از بعث نیست بلکه ناشی از علم به بعث می باشد. اگر انبعاث ناشی از بعث بود در واقع باید هیچ معصیتی تحقق پیدا نمی کرد لذا نتیجه گرفتند که اصلاً انبعاث ناشی از علم به بعث می باشد.

اینجا در اشکال به آقای حکیم دارند می فرمایند که محرک و داعی در جایی که علم به بعث دارد همان بعث واقعی و واقع منکشف می باشد. چطور در آنجا می گفتند علم به بعث داعی است و خود بعث داعی نیست در اینجا دارند می گویند که آنچه محرک و داعی است خود بعث می باشد؟ یعنی دارند می پذیرند که بعث محرک است و انبعاث ناشی از خود بعث می باشد. اگر اینطور است و آن سخن را در اینجا می گویند این را می توانید در آنجا بگویید.

پس به نظر ما این اشکالی که ایشان به نظر مرحوم حکیم دارند با سخن خود ایشان در اشکال اول سازگار نیست. محصل اشکالی که به فرمایش آقای فاضل است این است: در آنجا می فرمودند که انبعاث ناشی از علم به بعث است نه خود بعث در اینجا مدعی هستند که آنچه محرک و داعی می باشد خود بعث است نه علم به بعث.



اشکال دوم: و ثانیاً اینکه ایشان فرموده در صورت دوم یعنی در فرض عمل به احتیاط، نفس احتمال محرک و داعی می باشد واقعاً اینطور نیست، در جایی که احتمال بعث باشد و ما احتیاط بکنیم انبعاث ما ناشی از احتمال بعث می باشد؟ اگر در ظهر جمعه نمی داند که کدام واجب است اگر آمد هر دو تکلیف را انجام داد این انبعاث و تحریک او و رفتن بسوی عمل ناشی از صرف یک احتمال است؟ احتمال می دهد یک تکلیفی آمده باشد و احتمال ابتدائی می باشد، یا نه این یک احتمال ابتدائی نیست بلکه این احتمال ناشی از علم است و علم اجمالی دارد؟ بله اگر ما بگوییم صرف احتمال باشد اصلاً موجب تحریک نمی شود،

در کجا بعث موجب انبعاث می شود؟ پس اصل مسئله این است اینکه ایشان می فرماید در جایی که احتیاط می کنیم یعنی احتمال بعث وجود دارد و انبعاث ما مستند به احتمال بعث است کاشف از واقع نیست، سخن ما این است که در اینجا انبعاث در مواردی که شخصی احتیاط می کند مستند به احتمال بعث و به صرف الإحتمال نیست بلکه احتمال بعث وجود دارد اما این محفوف به یک علم است منتهی چون نمی دانیم چه تکلیفی بر ما ثابت است هر دو را انجام می دهیم لذا این دو اشکال به مرحوم آقای فاضل وارد است. تا اینجا شش دلیل را برای منع از احتیاط بیان کردیم.

دلیل هفتم: احتیاط مستلزم لعب به امر مولی است.

دلیل هفتم که در اینجا گفته اند این است که احتیاط در جایی که انسان تمکن از علم به واجب و تمکن از امثال تفصیلی دارد و می تواند از راه اجتهاد و تقلید وظیفه خود را بدست بیاورد جایز نیست. احتیاط در عبادات جایز نیست چون اگر کسی راه اجتهاد را ترک بکند یا تقلید را کنار گذارد و رو به احتیاط بیاورد با توجه به تمکن از امثال تفصیلی، این مستلزم لعب و عبث به امر مولی است مخصوصاً در جایی که احتیاط مستلزم تکرار باشد. حالا مگر لعب به امر مولی چه اشکالی دارد؟ می گوید که این مسئله امری است که در نزد عقلا مذموم است و عقلا کسی که با دستور مولی اینچنین عمل کند را مورد سرزنش قرار می دهند و لذا نمی تواند امثال محسوب شود بنابراین احتیاط جایز نیست.

به عبارت دیگر یک قیاس شکل اول می شود تشکیل داد و یک ضمیمه کنار آن گذاشت و این نتیجه حاصل می شود.

صغری: احتیاط لعب به امر مولی است.

کبری: لعب به امر مولی مذموم است.

نتیجه: احتیاط عند العقلا- مذموم است. این را هم ضمیمه می کنیم که عملی که با احتیاط انجام شود اما مورد مذمت عقلا قرار بگیرد لایعداً امثالاً و وقتی که امثال نشد یعنی اینکه احتیاط کفایت نمی کند و باید امثال تفصیلی محقق شود.

عنایت بفرمایید مانند همه ادله در اینجا هم باید ببینیم که این دلیل هفتم در بین آن صور سه گانه آیا شامل هر سه صورت می شود یا بعضی از صور؟ این دلیل در دو صورت جاری می شود و آن دو صورتی است که تمکن از امثال تفصیلی دارد البته در جایی که مستلزم تکرار باشد بیشتر آشکار و روشن است. مثالی که می شود برای این لعب ذکر کرد این است که کسی در جایی قرار گرفته و قبله را نمی داند و باید به چهار طرف نماز بخواند. سه لباس دارد و اجمالاً این را می داند که یکی از لباس ها نجس است و باید سه بار و هر بار با یکی از این لباس ها نماز بخواند که با توجه به جهات قبله باید 12 مرتبه این نماز را بخواند و فرض کنید که نمی داند مسافر است یا حاضر که دوران بین قصر و اتمام هم هست که باید با توجه به موارد قبلی 24 نماز بخواند. فرض شود که دو چیز در اینجا هست و نمی داند که کدامیک از اینها ما یصبح السجود علیها هست و کدام نیست، که با توجه به صور قبلی، 24 ضرب می شود در این 2 صورت که مجموعاً می شود 48 نماز. آیا واقعاً کسی که می تواند با یک سؤال نکردن این مقدار نماز بخواند، لعب و مسخره کردن مولی نیست؟ لذا گفته اند احتیاط مستلزم لعب به امر مولی است و لذا جایز نیست.

اینجا چندین اشکال شده و عمده اشکالی است که محقق اصفهانی دارند به این بیان که بعداً بیان خواهیم کرد.

اشکال اول: اما اشکال اولی که در اینجا مطرح است این است که احتیاط در صورتی که غرض عقلائی برای آن در نظر گرفته شود عبث و لغو نیست، اگر فرض بکنیم امثال تفصیلی متوقف بر مشقت یا بعضی مشکلات باشد مثلاً باید برای تعیین جهت قبله چند کیلومتر باید راه برود و یا شب است و موجب خوف است در اینجا اگر احتیاط بکند و به چهار طرف نماز بخواند عقلاً او را مذمت می کنند؟ یا مثلاً اگر در موارد شبیه به این مکلف برای فرار از مشکلات راه تحصیل علم به واجب را کنار می گذارد و احتیاط می کند این احتیاط حتماً غرضی در آن است و با وجود این غرض عقلائی نمی توان گفت لعب به امر مولی است. لذا عمل به احتیاط ولو مستلزم تکرار باشد در مواردی که غرض عقلائی داشته باشد این اشکالی ندارد.

اشکال دوم: اشکال دوم این است: سلماً که احتیاط در مواردی مخصوصاً جایی که مستلزم تکرار بیش از اندازه است لعب و عبث محسوب شود یعنی مقدمه اول شما را می پذیریم. مقدمه دوم را هم می پذیریم که لعب و عبث امر مذمومی است و نتیجه شما را هم می پذیریم که احتیاط مذموم است اما اشکال ما به مطلب دیگر و ضمیمه ای که شما دارید است که چه کسی گفته احتیاطی که مذموم است لایعد امثالاً؟ ببینید این دلیل شما اثبات می کند که احتیاط مذموم است و یک حرمت تکلیفی برای این احتیاط ثابت می شود اما سؤال این است که اگر اینگونه عمل کرد آیا امثال امر مولی و مطلوب مولی شده یا نه؟ یعنی در واقع بحث در این است که آیا واقعاً احتیاط جایز است یا نه؟ معنای جواز هم یعنی «صححه الإکتفا و الإجتزاء به» یعنی اکتفای به این عمل در مقام امثال چگونه است. لذا گفته اند که اگر احتیاط هیچ غرض عقلائی در آن نباشد و صدق لعب و عبث هم بکند و از این باب حرام هم بشود چون به امر مولی لعب و عبث صورت گرفته، اما مسئله این است که این مربوط به طریق امثال است نه خود امثال. امثال این است که مطلوب را آورده است و آنچه که هست مربوط به طریق امثال است.

اشکال سوم: اشکال سوم مطلبی است که مرحوم محقق اصفهانی در اینجا مطرح کرده اند که جلسات آینده بررسی خواهیم کرد این شاء الله.

#### تذکر اخلاقی:

روز چهارشنبه تذکری داشته باشیم در درجه اول برای خودم که واقعاً نفع زیادی این تذکر دارد و درجه بعد برای شما عزیزان و این شاء الله مؤثر باشد. آنچه که در این دقائق می خواهم عرض کنم این است که علم و دانش در هر رشته ای با راحت طلبی بدست نمی آید و کسی اگر خیال کند که با تن آسایی و راحت طلبی می تواند عالم و دانشمند شود اینچنین نیست. ممکن است در نزد مردم او را عالم بدانند چون لباس یا عنوان عالم را بر دوش می کشد اما بحسب واقع عالم نباشد. این روایتی که از امام (علیه السلام) وارد شده که «لا یدرک العلم براحه الجسم» علم با راحتی و تن آسایی بدست نمی آید. این در خصوص علم دین جدی تر است و به دانستن اصطلاحات نیست. هر کسی به اندازه توانایی خود یکسری از این اصطلاحات را یاد می گیرد اما آن علمی که در نزد خدا ارزش دارد که از آن به معرفت تعبیر می شود، آن علمی است که موجب خشیت الهی باشد «إنما یخشی

الله من عباده العلماء» (1) هر عالمی خشیت خدا ندارد، آن عالمی که معرفت حقیقی دارد و دلش به نور آن معرفت روشن شده قطعاً نمی تواند خشیت نداشته باشد. علم چه به معنای مجموعه قضایا و تصورات و مفاهیم و تصدیقات با راحه الجسم در انسان پدید نمی آید و آن علم و معرفت حقیقی هم با راحتی تن و تن آسایی بدست نمی آید و بالاخره ریاضت های نفسانی می خواهد و تا این ریاضت ها را تحمل نکند و چشمش را بر روی لذات غیر مشروع نبندد این طبیعتاً به آن مراتب دست پیدا نمی کند. امیدواریم که خدا این توفیق را به ما بدهد علم به معنای واقعی تحصیل کنیم و دل ما را به نور علم روشن نماید.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 229

---

1- . فاطر/28.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 18

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 3 صفر 1432

جلسه: 52

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه بحث گذشته:

بحث در دلیل هفتم بود، دلیل هفتم این بود که احتیاط مستلزم لعب به امر مولی است جایز نیست و لذا مخصوصاً در جایی که مستلزم تکرار باشد. احتیاط مستلزم لعب به امر مولی است و لعب به امر مولی قبیح است پس احتیاط هم قبیح است. این اجمال دلیل هفتم بود. بر این دلیل اشکالاتی وارد شده که دو اشکال را بیان کردیم.

اشکال سوم: کلام محقق اصفهانی

اشکال سوم به این دلیل از ناحیه مرحوم محقق اصفهانی می باشد.

مرحوم محقق اصفهانی نسبت به کلام این مستدل که مدعی است احتیاط چون مستلزم تکرار عمل است لعب و عبث به امر مولی می باشد و لذا جایز نیست. سه احتمال در مورد این کلام می دهند که این سه احتمال در واقع مربوط می شود به وجه اخلال لعب به عمل، یعنی اینکه می گویند لعب به امر مولی این لعب یک عنوان کلی می باشد که باید معلوم شود باعث چه مشکلی است و از چه ناحیه ای به این عمل خلل وارد می کند؟ مرحوم محقق اصفهانی در اینجا سه احتمال ذکر می کند:

احتمال اول: احتیاط و تکرار عمل از این جهت مشکل ایجاد می کند که مضر به داعی و به قصد امر است به گونه ای که در عمل احتیاطی

فعل به داعی امر انجام نمی شود. اگر می گوئیم احتیاط لعب به امر مولی است یعنی احتیاط باعث می شود این عمل بدون قصد امر بیاید.

احتمال دوم: این لعب در واقع به عنوان شریک در داعی است یعنی باعث می شود عامل به احتیاط دو داعی برای عمل خود داشته باشد یکی خود امر و یکی لعب.

احتمال سوم: منظور این است که خود همین عمل به خاطر تکرار عنوان لعب پیدا می کند و چون عنوان لعب قبیح است لذا این عمل قبیح شمرده می شود به همین خاطر است که ما می گوئیم احتیاط جایز نیست.

در بین این سه احتمال با توجه به تقریری که از استدلال بیان کردیم، طبیعتاً احتمال اول و احتمال دوم بعید به نظر می رسد که مراد مستدل باشد و با احتمال سوم سازگارتر است. لذا خود ایشان هم اشاره می کنند که بعید است منظور مستدل احتمال اول باشد یا احتمال دوم و بیشتر احتمال سوم مراد مستدل است اما بهر حال این سه احتمالی است که در کلام مستدل می شود داد.

ص: 230

مرحوم محقق اصفهانی می گویند: اینکه ما می گوئیم احتیاط لعب به امر مولی است باعث می شود که عمل بدون داعی و قصد امر بیاید یا باعث می شود که تشریک در داعی پیدا شود و یا اینکه نه کاری به قصد و داعی ندارد بلکه باعث می شود این عمل معنون به عنوان لعب شود و لعب هم قبیح است و لذا بواسطه قبحی که این عمل پیدا می کند ما حکم به عدم جواز احتیاط می کنیم. لذا مرحوم محقق اصفهانی هر سه احتمال را ابطال می کنند و می گویند که امر این دلیل خارج از این سه احتمال نیست و اگر هر سه احتمال را باطل کردیم طبیعتاً این دلیل خود به خود مردود می شود.

بطلان احتمال اول: می فرمایند اینکه ما بگوئیم این فعل و عمل که تکرار شده این به قصد امر ضربه می زند، این خلاف فرض است چون فرض ما در باب احتیاط این است که شخص محتاط عمل خود را به داعی همان امر واقعی انجام می دهد و اگر مثلاً کسی مردد در قبله است و به چهار طرف چهار نماز می خواند آنچه که داعی برای اتیان به صلاه در چهار جهت است همان امر مولی و خداوند است. اگر این امر نبود اصلاً این شخص نماز نمی خواند و اگر از این شخص سؤال شود که چرا نماز می خوانی می گوید که چون خداوند امر کرده، اگر سؤال شود که چرا چهار تا نماز می خوانی می گوید که چون من نمی دانم امر واقعی به کدام طرف تعلق می گیرد یعنی خود این شخص محتاط در پاسخ به سؤال از اینکه چرا نماز می خوانی و داعی تو بر انجام نماز چیست می گوید امر مولی و همچنین در مورد چهار نماز خواهد گفت چون امر واقعی را نمی دانم.

پس فرض ما این است که داعی شخص محتاط خود امر به صلاه است لذا اگر شما بیایید بگوئید که تکرار عمل موجب ضربه به داعی امر است این خلاف فرض است و قابل قبول نیست. لعب به قصد امر لطمه ای نمی زند یعنی حتی اگر بپذیریم که تکرار لعب است ولی این لطمه ای به قصد امر نمی زند.

سؤال: قسمت دوم جواب شما را قبول ندارم که حتی اگر تکرار موجب لعب باشد لطمه ای به قصد امر نمی زند.

استاد: یک جواب بیشتر نیست، این لعب ضربه ای به قصد امر نمی زند. این فرمایش خود محقق اصفهانی می باشد. مانند اینکه گاهی نماز می خوانی ولی هدف این است که ورزش می کنی که در اینجا داعی لعب است ولی گاهی داعی شما انجام و اتیان امر مولی است و

چون به یک طرف یقین ندارد به چهار طرف می خوانید اینجا داعی بر این تکرار این است که نمی دانند امر خداوند به کدام طرف متعلق شده.

بطلان احتمال دوم: از پاسخی که به احتمال اول دادیم، بطلان این احتمال نیز روشن می شود چون اگر این عمل تکرار شود و شخص احتیاط کند و مورد سؤال قرار بگیرد باز می گوید بخاطر امر مولی که احتمال تشریک در داعی خلاف فرض است. یعنی امر مولی وجود دارد و تشریک در داعی یعنی خروج از فرض و شما که می گوید که تکرار عمل موجب تشریک در داعی است این خروج از فرض است.

بعلاوه اینکه اساساً تشریک عبادت را باطل می کند و این مطلب روشن است که اگر کسی در عبادت خود تشریک داخل کند و شریک برای قصد و انگیزه ی خود درست کند عبادتش باطل خواهد بود. خود محتاط هم منکر این تشریک در داعی می باشد و هیچ وقت نمی گوید که این عمل را انجام می دهم به دو دلیل یکی امر شارع و دیگری لعب و عبث به امر مولی. لذا ایشان می فرماید که این احتمال هم باطل است.

ص: 231

بطلان احتمال سوم: بیان محقق اصفهانی این است که: خود عمل عنوان لعب پیدا کند یعنی کاری به قصد و داعی نداریم بلکه چون لعب قبیح است لذا باعث می شود خود عمل عنوان قبیح پیدا کند و کسی که احتیاط می کند این تکرار او عنوان لعب پیدا می کند و اینها چون عنوان لعب و قبیح پیدا می کند لذا به عنوان امثال قابل قبول نیستند و امثال محسوب نمی شود. مسئله این است که عرف می بیند که این یک عملی را تکرار می کند و تکرار عمل هم به این شکل از نظر عرف لعب می باشد و لعب هم قبیح است لذا عرف می گوید که خدا را بازیچه قرار داده ای؟ با سؤال کردن و امثال تفصیلی خودت را نجات بده و این امثال نیست.

پس تکرار عمل از دید عرف لعب است و لازم نیست خود فرد قصد لعب داشته باشد، خود عمل به این شکل یک نوع لعب به امر مولی است و قبیح است. یعنی کسی که می بیند می گوید این بازیچه قرار دادن امر مولی است.

اگر هم عنوان لعب پیدا کرد و قبیح آن ثابت باشد نمی توان گفت که اطاعت امر مولی می کند.

مرحوم محقق اصفهانی می فرماید در اینجا دو احتمال و دو صورت می توان تصویر کرد:

صورت اول: اینکه بگوئیم سبب لعب خود عمل است یعنی «العمل المکرر لعباً»، یعنی این نماز چون تکرار می شود لعب است. طبق این بیان پس از خواندن نماز اول، نماز دوم را که خواند معنون به عنوان لعب می شود و همچنین نماز سوم و نماز چهارم عنوان لعب به آنها تعلق می گیرد. در اینجا خود چهار تا عمل ما عنوان لعب پیدا می کند و می شود قبیح و لذا امثال محقق نیست.

صورت دوم: این است که آنچه که موجب لعب است تکریر العمل است یعنی تکرار عمل موجب لعب است نه خود عمل مکرر.

تفاوت بین دو صورت: تکریر العمل یعنی تکرار کردن عمل موجب لعب است و تا عمل تکرار نشده لعب تحقق پیدا نمی کند و بعد تکرار لعب تحقق پیدا می کند. در صورت دوم تا احتمالات بعدی را انجام ندهید لعب صدق نمی کند و بعد از فراغ از عمل آن وقت است که عنوان لعب تحقق پیدا می کند اما در صورت اول همه عمل ها لعب است از اول تا چهارمی لعب است. به عبارت دیگر در صورت دوم مجموع من حیث المجموع لعب است بخلاف اول.

مرحوم محقق اصفهانی می فرماید استدلال شما مبنی بر اینکه تکرار عمل موجب لعب است اگر نظر به صورت اول داشته باشد سخن درستی است و ما قبول داریم یعنی اگر عمل مکرر لعب باشد آنگاه متصف به عنوان قبیح می شود و مصداق امثال نیست ولی لعب به عمل مکرر حاصل نمی شود بلکه به تکریر العمل محقق می شود. یعنی اگر مراد تکریر العمل باشد سخن شما اشکال دارد برای اینکه تا بعد از پایان تکرار اصلاً لعب نیست و مشکلی در صدق امثال نیست. در اینجا در واقع کسی که احتیاط می کند اینچنین می باشد. به عبارت دیگر مرحوم محقق اصفهانی می فرماید که اطاعت یقینی به دو نحو حاصل می شود یا امثال تفصیلی و یا به اتیان به احتیاط و امثال اجمالی، حالا اتیان به دو نماز و سه نماز بستگی دارد به اینکه در چه شرایطی باشد. هم امثال تفصیلی و هم اجمالی چون موجب یقین به تحصیل امثال و اطاعت اوامر است هیچ کدام موجب لعب و عبث نیستند. در امثال اجمالی و احتیاط بالاخره این شخص می داند یکی از این چهار عمل



مصدق امر واقعی است اما اجمالاً می داند و دقیقاً نمی داند که کدام مصداق امثال می باشد. آنچه که موجب لعب است تکرار عمل است یعنی تکرار آن عمل باعث می شود معنون به عنوان لعب بشود. به عبارت دیگر مجموع من حیث المجموع لعب است ولی عمل مکرر لعب نیست.

نتیجه: نتیجه این است که اگر مراد تکریر العمل باشد مجموع من حیث المجموع لعب است و تا آخرین عمل انجام نشود عنوان لعب صادق نخواهد بود لذا لطمه ای هم به امثال نمی زند. چون نماز واقعی موجود در ضمن نمازهای مکرر به لغویت متصف نمی شود. آنچه متصف به لغویت است مجموع من حیث المجموع است پس وصف قبیح در نمازی که در بین نمازها، همان نماز واقعی مطلوب مولی است وجود ندارد.

ایشان در ادامه می فرماید که همه ی مطالبی که ما عرض کردیم در فرضی است که شخص متمکن از امثال تفصیلی به معنای امثال علمی و یقینی باشد چون امثال تفصیلی دو فرد دارد تاره امثال تفصیلی امثال علمی و یقینی است مانند اینکه کسی در زمان حضور از خود امام معصوم سؤال کند. و تاره امثال تفصیلی، علمی و یقینی نیست مانند اجتهاد و تقلید طبیعتاً این نوع یقینی نیست.

حالا می فرماید مطالب ما مربوط است به جایی که امکان امثال تفصیلی یقینی باشد، مثلاً سؤال از معصوم بکند اما اگر شخص از راه اجتهاد و تقلید حکمش را بدست می آورد و فرض هم این است که یقین ندارد او را به واقع برساند در صورتی که در مورد احتیاط یقین دارد که واقع را انجام داده است. اگر اینچنین باشد و امر وی دائر بین احتیاط و اجتهاد و تقلید باشد که شاید او را به واقع برساند کدام مقدم است؟ احتیاط مقدم می باشد چون در اینجا با احتیاط به واقع می رسد. (1)

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 233

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 19

دی 89

موضوع

جزئی: بررسی ادله منع از احتیاط مصادف

با: 4 صفر 1431

جلسه: 53

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

خلاصه فرمایش محقق اصفهانی در رد دلیل هفتم این بود که این استدلال که احتیاط موجب لعب به امر مولی است و لعب هم باعث می شود امثال تحقق پیدا نکند در آن سه احتمال است که احتمال اول و دوم بعید است و به نظر نمی آید که منظور مستدل این دو احتمال باشد یعنی در قصد، لعب به امر مولی باشد یا به نحو تشریک در داعی باشد. اما احتمال سوم که لعب در خود عمل باشد یعنی عمل موصوف به لعب شود، موجب می شود عنوان قبیح پیدا کند و اگر هم عمل قبیح شد نمی تواند امثال محسوب شود، پس نتیجه احتیاط این می شود که امثال تحقق پیدا نکند.

مرحوم محقق اصفهانی فرمودند که این احتمال باطل است یعنی لعب مستلزم این نیست که عمل متصف به عنوان قبیح شود و قبح در صورت تکرار عمل پیش می آید نه در عمل مکرر که این دو صورت را بیان کردیم. یک وقت عمل مکرر است و یک وقت تکریر العمل و بین این دو فرق وجود دارد و آنچه که لعب است و متصف به قبح می شود تکرار العمل است یعنی مجموع من حیث المجموع موجب قبح می شود اما خود عمل و العمل المکرر لعب نیست و قبیح شناخته نمی شود. پس اگر مجموع من حیث المجموع را نگاه کنیم لعب و قبیح است و حرام ولی عمل مکرر لعب نیست و متصف به قبح نمی شود.

دلیل هشتم: روایات

دلیل هشتم منع از احتیاط بعضی از روایات هستند. مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی بر اساس یک مطلبی که از نسخه مخطوطه از ایشان باقی مانده به روایاتی تمسک کرده اند برای بطلان احتیاط در عبادات که دو روایت را ذکر کرده اند:

روایت اول: صحیحیحه ابی ایوب ابراهیم بن عثمان الخزاز «قال إنَّ شهر رمضان فریضه من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنی». (1)

حدیث از امام صادق (علیه السلام) که حضرت می فرمایند: ماه رمضان فریضه ای از فرائض الهی می باشد، آن را با تظنی انجام ندهید یعنی با گمان و ظن انجام ندهید. به حسب این روایت چیزی که فریضه هست نمی شود آن را با گمان و ظن انجام داد، درست است که روایت در مورد ماه رمضان است اما لسان یک لسانی است که از آن قاعده کلیه بدست می آید. یعنی هر چیزی که فریضه است نمی شود آن را با ظن انجام داد. بر این اساس استدلال به این روایت به این تقریب است:

ص: 234

1- . وسائل الشیعه، ج 10، ص 256، کتاب الصوم، ابواب شهر رمضان، عن ابی عبدالله (علیه السلام)، باب سوم، حدیث 16.

اگر ما این قاعده را از این روایت بدست بیاوریم در اینجا یک قیاس شکل اول تشکیل می شود:

صغری: احتیاط عمل بر اساس تظنی و احتمال و گمان می باشد.

کبری: هر چه که فریضه است نمی توان با تظنی انجام داد و از آن نهی شده است. پس عمل بر اساس گمان و ظن و احتمال در فرائض جایز نیست.

نتیجه: احتیاط جایز نیست. یعنی احتیاط را نمی توان به عنوان یک طریق برای اعمال عبادی و فرائض در نظر بگیریم چون از آن نهی شده است.

به این بیان خواسته اند بگویند که احتیاط جایز نیست و حرام است. البته اینکه می گوید که ماه رمضان یک فریضه ای از فرائض می باشد و با تظنی آن را انجام ندهید معنایش این است که اگر می خواهید روزه ماه رمضان را بگیرید با احتمال این کار را انجام ندهید یعنی شما هر وقت یقین کردی اول ماه رمضان است روزه بگیر چون فریضه است و فریضه را با احتمال نمی شود پیش برد و هر وقت یقین کردی اول شوال است روزه نباید بگیری. پس خود روزه گرفتن یک فریضه است و این باید با یقین همراه شود و با احتمال و ظن نمی شود.

از نظر صغری هم اینکه چرا احتیاط عمل بر اساس تظنی است از این جهت است که احتیاط یعنی اتیان به همه محتملات، اگر شما در روز جمعه احتمال و خوب نماز ظهر و نماز جمعه را بدهی. اگر احتیاط کنی و هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را خواندی یعنی عمل کرده ای به تکلیف در روز جمعه با تظنی و گمان، چون وقتی که نماز جمعه را می خوانی با احتمال اتیان می کنی و همچنین در طرف دیگر. این هم تبیین صغری و نتیجه این قیاس هم می شود که احتیاط جایز نیست.

روایت دوم: روایتی است که صدوق روایت کرده «ما رواه الصدوق فی محکی العیون یاسناده الی فضل بن شاذان عن الرضا (علیه السلام) فی حدیث، أنه كتب إلى المأمون وقال صیام شهر رمضان یصام للرؤیه و یفطر للرؤیه» (1) روزه گرفته می شود با رؤیت و افطار می شود با رؤیت «و رواه فی تحف العقول مرسلأ نحوه» در کتاب تحف العقول این روایت را به نحو ارسال ذکر کرده «وفی الخصال یاسناده عن

الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث شرايع الدين مثله» در کتاب خصال هم به این طریق آمده است. طبق این روایت ملاک صیام و افطار رؤیت است یعنی چه زمانی بر شما واجب است روزه بگیرید؟ وقتی که هلال اول رمضان رؤیت شود و زمانی که هلال شوال رؤیت شود افطار کنید.

منظور از رؤیت این اس که:

وقتی یقین بکنید به این که ماه رمضان داخل شده و وقتی که یقین بکنید که ماه شوال داخل شده، یعنی اینکه با یقین باید روزه بگیرید و تا مادامی که یقین نباشد و احتمال باشد نمی شود روزه گرفت، از این معلوم می شود که بطور کلی نه فقط روزه بلکه هر عمل واجب را باید بر اساس یقین انجام داد و بر اساس حدس و گمان نمی توان انجام داد.

ص: 235

---

1- . همان، باب سوم، حدیث 26.

پس این دو روایت در واقع می‌خواهند ما را از اتیان بر اساس احتمالات منع بکنند. بر اساس این دو روایت احتیاط در عبادات جایز نیست و ما را از احتیاط منع می‌کند.

بررسی دلیل هشتم:

اما به نظر می‌رسد که این دو روایت اجنبی عما نحن فیه است، به بحث سندی کاری نداریم چون روایت اول به عنوان صحیحیه از آن نام برده شده اما روایت دوم بعضاً محل اشکال است منتهی اگر هم ضعف سندی داشته باشد چون مورد فتوای مشهور واقع شده لذا این شهرت جبران ضعف سندی روایت دوم را می‌کند. اما عمده بحث در دلالت این دو روایت می‌باشد که ما دو اشکال به این دو روایت داریم:

اشکال اول:

روایت اول منع کرده از عمل بر اساس تظنی و احتمال و گمان، باید دید آیا احتیاط از مصادیق تظنی است؟ بحث از صغرای استدلال می‌کنیم، ادعای ما این است که احتیاط از مصادیق تظنی نیست چون تظنی یعنی اینکه عمل را صرفاً بر اساس احتمال و جوب یا فرض انجام دهد یعنی بگوید من این عمل را انجام می‌دهم چون احتمال می‌دهم مصداق این فریضه باشد. اما در جایی که شخص احتیاط می‌کند هر دو عمل را انجام می‌دهد تا یقین کند امثال کرده دیگر عمل بر اساس تظنی محسوب نمی‌شود. در عمل بر اساس احتیاط که مستلزم تکرار می‌باشد درست است که هر عملی را به احتمال اینکه واجب است انجام می‌دهد اما اینطور نیست که این عمل مجرد از عمل دیگر لحاظ شود و به تنهایی مورد توجه قرار بگیرد.

اگر اینجا عمل اول را انجام می‌دهد نه به جهت اینکه صرفاً خودش محتمل است بلکه عمل اول را انجام می‌دهد و در کنار آن عمل دوم را ایشان می‌کند که هر کدام از این دو باشد واقع را احراز کند، این دیگر عمل بر اساس تظنی نیست. یعنی برای صدق تظنی باید هر عملی مجرد از عمل دیگر آورده شود اما اگر ما مجموع دو عمل را ملاحظه کنیم به عنوان امثال تا یقین به امثال حاصل شود، این مشکلی ندارد. لذا روایت اول اثبات مدعای مستدل را نمی‌کند.

اما روایت دوم هم شامل این نحو اتیان نمی‌شود و ربطی به احتیاط ندارد، یعنی عمل احتیاطی را شامل نمی‌شود چون «یصام للرؤیه و یفطر للرؤیه» یعنی اینکه در جایی که شک در فریضه دارد آن را انجام ندهد و نمی‌تواند روزه را به عنوان فریضه الهی با شک و احتمال نسبت به آن انجام بدهد. پس روایت دوم هم شامل اتیان به عنوان احتیاط نمی‌شود.

لذا هر دو روایت بطور کلی از ما نحن فیه اجنبی می‌باشند.

اشکال دوم:

سلمنا که شامل احتیاط هم بشود و سلمنا که این دو روایت دلالت بر حرمت احتیاط هم بکنند، باز شامل محل نزاع و محل بحث ما نمی‌شود. چون بحث ما در جواز احتیاط به عنوان صحت اکتفا و اجتزاء در مقام عمل می‌باشد و سخن در مقام امثال است. بحث ما در مشروعیت و عدم مشروعیت نیست لذا در اینجا بر فرض اینکه دلالت بر حرمت احتیاط بکند در این جهت که این عمل موجب امثال است و بسبب آن احراز واقع می‌شود لطمه ای وارد نمی‌کند. این هم اشکال دومی که به دلیل هشتم وارد می‌باشد.

«والحمد لله رب العالمين»

ص: 236

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 20

دی 89

موضوع

جزئی: تنبیهات

مصادف

با: 5 صفر 1431

جلسه: 54

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

نتیجه بحث هایی که تا کنون مطرح کردیم این شد که مسئله اول تحریر که فرموده بودند احتیاط و عمل به احتیاط ولو اینکه مستلزم تکرار باشد علی الأقوی جایز است این مسئله به همین شکل مورد قبول است و حاشیه و تعلیقه بر این مسئله نمی شود زد چون که گفتیم که احتیاط در معاملات بالمعنی الأعم و معاملات بالمعنی الأخص و عبادات چه تمکن از امثال تفصیلی باشد و چه نباشد و چه عمل مستلزم تکرار باشد و چه نباشد جایز است یعنی احتیاط مطلقا جایز است. در معاملات بالمعنی الأخص یعنی عقود و ایقاعات که یک اشکالی مطرح بود عرض کردیم و پاسخ دادیم و در باب عبادات هم چندین اشکال مطرح بود که آنها را بررسی کردیم و جواب دادیم لذا مسئله اول تمام شد.

تنبیهات:

تنبیه اول:

تنبیه اول پیرامون مطلبی است که مرحوم سید در مسئله دو عروه آن را بیان کرده اند و امام (ره) هم در ضمن مقدمه به آن اشاره کرده اند.

ایشان فرموده اند: «الأقوى جواز العمل بالإحتياط مجتهداً كان أو لا لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الإحتياط أو التقليد» بخش اول فرمایش سید این است که عمل به احتیاط جایز است چه برای مجتهد و چه برای غیر مجتهد که سابقاً هم به این مسئله اشاره کرده ایم. اما عمده بحث در بخش دوم فرمایش سید است که فرموده «لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الإحتياط أو التقليد» یعنی اینکه کسی که می خواهد احتیاط بکند باید موارد احتیاط و کیفیت احتیاط را بشناسد و معرفت کیفیت احتیاط از راه اجتهاد یا تقلید می باشد، یعنی در کیفیت احتیاط یا باید خودش صاحب نظر باشد که در اینجا چگونه احتیاط کند یا اینکه حداقل تقلید بکند و معرفت پیدا کند نسبت به کیفیت احتیاط. این مطلبی بود که مرحوم سید فرمودند.

امام(ره) در مقدمه به دنبال «أو محتاطاً» که می گویند کسی که مجتهد نیست یا باید مقلد باشد یا محتاط این جمله را دارند «بشرط أن يعرف موارد الإحتياط» به شرط اینکه موارد احتیاط را بشناسد «و لا يعرف ذلك الا القليل» و این را جز عده ی اندکی نمی داند. پس ببینید عمده بحث این است که برای احتیاط یک شرطی ذکر کردند و آن شرط معرفت کیفیت احتیاط می باشد یعنی هر کسی نمی تواند همینطوری احتیاط کند بلکه باید برای احتیاط یا خودش طریق احتیاط را بشناسد احتمالاً یا حداقل برود و تقلید کند.

ص: 237

آیا غیر از این دو طریق راه، دیگری هم هست یا خیر؟

ببینید چرا می گویند کیفیت احتیاط باید معلوم شود؟ احتیاط عبارت است از اتیان به احتمالات یعنی کسی همه احتمالاتی که در یک موضوع وجود دارد را اتیان بکند تا یقین کند واقع را احراز کرده، اتیان به همه احتمالات فرع این است که آن احتمالات را بشناسد و بداند که چه احتمالاتی در مسئله وجود دارد. این احتمالات را چگونه بشناسد؟ می گویند فهمیدن احتمالات یا به اجتهاد است یا به تقلید مانند کسی که مردد بین قصر و اتمام است در اینجا احتیاط به این است که جمع بین قصر و اتمام بکند؛ هم نماز شکسته بخواند و هم نماز تمام. اما یک مواردی هست که انسان معمولی نمی تواند این موارد را بشناسد فرض کنید کسی در ظهر جمعه می داند وظیفه او نماز ظهر است لکن مردد است بین جهر و اخفات، در اینجا احتیاط در این موضوع چگونه تصویر می شود و احتمالاتی که می شود در نظر گرفت کدامند؟

وجوه مختلفی وجود دارد یک وجه این است که یکبار نماز بخواند و در آن حمد و سوره را جهرأ بخواند و نماز دومی هم بخواند که در آن حمد و سوره اخفاتاً خوانده شود. اما آیا احتمالات همین مقدار است و به همین وجوه است یا وجوه دیگری هم هست؟ مثلاً یک نماز سومی بخواند که در این نماز سوم یکبار حمد و سوره را جهرأ بخواند و یکبار اخفاتاً بخواند. پس شناخت احتمالات در این فرض به سادگی موضوع و مسئله اول نیست. در اینجا می گویند که برود یا اجتهاد بکند و این احتمالات را از لابلای ادله بدست بیاورد یا حداقل از عارف به احتیاط و آشنای به احتمالات سؤال کند و تقلید کند پس احتیاط اما يرجع الی الإحتياط و اما يرجع الی التقليد».

آیا مسئله اینچنین است؟ یعنی برای احتیاط باید معرفت به مواضع احتیاط داشت یا نه؟

فرض مقابل این را تصویر بیان می کنیم تا اشباهاتی که در این مقام رخ داده بر طرف شود. و آن این است که اساساً معرفت کیفیت احتیاط لازم نیست و چه کسی ادعا کرده است که ما باید به موارد احتیاط عارف باشیم و بعد احتیاط کنیم؟ اگر معرفت کیفیت احتیاط و طریق



احتیاط لازم نباشد چه کاری می توان کرد؟ یعنی در خود همین کیفیت احتیاط هم احتیاط بکنیم، لازم نیست موارد احتیاط را بشناسیم. بلکه همه احتمالات ممکن را اتیان بکنیم تا در این عمل احراز بکنیم که به واقع اصابت کرده است. پس یک طرف معرفت کیفیت احتیاط است و یک طرف عدم لزوم معرفت می باشد.

اگر ما بگوییم معرفت کیفیت احتیاط لازم است و شناخت طرق احتیاط و احتمالات لازم است آن وقت راه آن یا اجتهاد است و یا تقلید. اما اگر بگوییم که اساساً شناخت کیفیت احتیاط لازم نیست، بلکه می توان از راه احتیاط در طریق احتیاط به آن رسید و هر آنچه که احتمال دارد را انجام بدهیم یعنی احتیاط در طریق احتیاط در مقابل معرفت نسبت به طریق احتیاط.

موضوع بحث:

این است که آیا کیفیت احتیاط لازم است شناخته شود از راه اجتهاد یا تقلید یا اینکه در خود کیفیت احتیاط هم می شود احتیاط کرد؟ این را بیان کردیم که موضوع بحث در اینجا روشن شود و چنانچه برخی به اشتباه افتاده اند دچار اشتباه نشویم.

ص: 238

برخی گفته اند که در اینجا دو مسئله و مطلب وجود دارد: یک مطلب اصل معرفت موارد و کیفیت احتیاط است و مطلب دوم اینکه طرق شناخت کیفیت احتیاط چه طرقی می باشد؟

گفته اند: در مسئله اول ظاهراً بین فقها اختلافی نیست و همه موافقند نسبت به لزوم معرفت به کیفیت احتیاط ولی در مسئله دوم بحث و اختلاف است که آیا شناخت موارد احتیاط منحصرأ از راه اجتهاد یا تقلید تحقق پیدا می کند یا نه؟

طبق این تبیین در واقع اصل لزوم معرفت موارد احتیاط و معرفت کیفیت احتیاط قطعی می باشد منتهی بحث در طرق آن است.

در حالی که مسئله این نیست یعنی اگر ما راه احتیاط در کیفیت احتیاط را جایگزین اجتهاد و تقلید بکنیم دیگر به این معرفت به موارد احتیاط نمی گویند. اصلاً احتیاط در کیفیت احتیاط مقابل معرفت و شناخت می باشد. وقتی ما می گوئیم که در کیفیت احتیاط ما احتیاط بکنیم یعنی شناخت به موارد احتیاط و معرفت به آن لازم نیست. و این اشتباه است بگوئیم که در اصل آن اختلافی نیست اما در طریق آن اختلاف است و احتیاط را به عنوان یک راهی در مقابل اجتهاد و تقلید قرار دهیم برای شناخت کیفیت احتیاط، در حالی که احتیاط خودش یک راهی است در مقابل اصل معرفت.

اقوال در مسئله:

در اینجا سه قول در مسئله وجود دارد:

قول اول: باید طریق احتیاط و کیفیت احتیاط بوسیله اجتهاد و تقلید معلوم شود مطلقاً.

قول دوم: اجتهاد و تقلید مطلقاً برای شناخت موارد احتیاط لازم نیست. یعنی در خود کیفیت احتیاط و طریق احتیاط هم می توان احتیاط کرد.

قول سوم: تفصیل در مسئله است، گفته اند در مسائل نظری، کیفیت احتیاط باید با اجتهاد و تقلید شناخته شود اما در مسائلی که محتاج نظر و استدلال نیستند، اجتهاد و تقلید لازم نیست و می توان در مورد کیفیت احتیاط هم احتیاط کرد.

ظاهر عبارات کسانی که عروه حاشیه زدند تبعاً للسید این است که باید معرفت به کیفیت احتیاط از راه اجتهاد و تقلید حاصل شود، عبارت مرحوم سید این است «لکن یجب أن یکون عارفاً بکیفیه الإحتیاط بالإجتهد أو التقلید» لازم است که موارد احتیاط را بشناسد از راه اجتهاد و تقلید.

امام (ره) اشاره ای به اجتهاد و تقلید نکرده اند؛ گفتیم تعبیر امام این است «أو محتاطاً بشرط أن یعرف موارد الإحتیاط و لا یعرف ذلک الا القلیل» به شرط اینکه موارد احتیاط را بشناسد، مگر اینکه بگوئیم این عبارت «ولا یعرف ذلک»، مشعر به این معنی است که باید اجتهاداً یا تقلیداً بدست بیاید که بعید به نظر می رسد. اما بهر حال مرحوم سید و کثیری که از علما راه شناخت کیفیت احتیاط را اجتهاد یا تقلید می دانند.

توضیح قول سوم: تفصیلی که بعضی داده اند و در ذیل عبارت مرحوم سید «لکن یجب أن یکون عارفاً بکیفیه الإحتیاط بالإجتهد أو التقلید» حاشیه زده اند این است: «إن کانت الکیفیه من المسائل النظریه» گفته اند که ما در صورتی لازم است به موارد احتیاط معرفت

داشته باشیم که مسئله از مسائل نظری باشد. مفصل که مرحوم سید عبدالهادی شیرازی می باشد و

ص: 239

تعلیقه ای در اینجا دارند منظورشان این است که اگر کیفیت احتیاط از مسائل نظری بوده و محتاج بحث و استدلال باشد در اینجا باید از راه اجتهاد و تقلید آن را بشناسد. اما اگر این کیفیت احتیاط از مسائل نظری نبود بلکه هر شخصی می تواند آن را بفهمد اجتهاد و تقلید لازم نیست. مثلاً در احتیاط مربوط به اشتباه قبله در نماز صبح که یک نماز است روشن است و نیازی به اجتهاد و تقلید نیست. اما در مواردی مسئله پیچیده تر و مشکل تر است و نظری است مانند نماز ظهر و عصر که کیفیت احتیاط آن باید معلوم گردد چون اینجا یک مسئله ای وجود دارد که در نماز صبح نیست و آن ترتیب بین نماز ظهر و عصر است که باید در این صور رعایت شود. این شخص می تواند اول نمازهای ظهر به چهار جهت و بعد نمازهای عصر را به چهار جهت بخواند. و در یک طرف نماز ظهر را و سپس نماز عصر و بعد در طرف دیگر هم به این شکل تا جهت چهارم در این فرض و حالت ممکن است مشکلی پیش بیاید و آن هم رعایت مسئله ترتیب بین نماز ظهر و عصر است چه در اینجا محتمل الظهر را بدنبال محتمل العصر آورده نه اینکه ظهر را به دنبال عصر آورده باشد حال تشخیص این مسئله که آیا به این طریق می شود احتیاط کرد باید از راه اجتهاد معلوم شود یا از راه تقلید.

بالاخره قول به تفصیل حرفشان این است که در اینجا ما کیفیت احتیاط را در بعضی از موارد باید از راه اجتهاد و تقلید بدست بیاوریم و آن مواردی است که از مسائل نظری باشد اما اگر اینچنین نبود نیازی به اجتهاد و تقلید نیست.

بحث جلسه آینده: این سه قول در مسئله وجود دارد که باید بررسی کنیم که قول حق کدام است إن شاء الله.

«والحمد لله رب العالمین»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 21

دی 89

موضوع

جزئی: تنبیهات

مصادف

با: 6 صفر 1431

جلسه: 55

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مورد این مطلب بود که آیا کسی که می خواهد احتیاط کند لازم است به کیفیت احتیاط بواسطه اجتهاد یا تقلید معرفت پیدا کند؟ یا اینکه می تواند در کیفیت احتیاط هم احتیاط کند و لازم نیست سراغ اجتهاد و تقلید برود و طریق احتیاط را بشناسد.

عرض کردیم که در اینجا سه قول وجود دارد:

قول اول: باید طریق احتیاط و کیفیت احتیاط بوسیله اجتهاد و تقلید معلوم شود مطلقاً.

قول دوم: اجتهاد و تقلید مطلقاً برای شناخت موارد احتیاط لازم نیست. بلکه احتیاط در کیفیت احتیاط کفایت می کند.

قول سوم: تفصیل در مسئله است. در جایی که از مسائل نظری بوده و محتاج استدلال و برهان باشد باید در طریق احتیاط اجتهاد یا تقلید کند و الا نیازی به معرفت کیفیت احتیاط نیست. اجمالاً راجع به اقوال توضیح دادیم.

الآن باید ببینیم که حق در مسئله چیست، آیا واقعاً نیاز به معرفت کیفیت احتیاط از راه اجتهاد یا تقلید هست یا نه؟

حق در مسئله:

به نظر ما در این مسئله حق این است که برای کیفیت احتیاط نیازی به معرفت از راه اجتهاد و تقلید نیست و فرقی هم نمی کند که این از مسائل نظری باشد یا غیر نظری، ما معتقدیم که صرف احتیاط کفایت می کند ولو اینکه شخص محتاط عارف هم نباشد.

دلیل:

دلیل ما بر این مدعا این است که حقیقت احتیاط اتیان به همه احتمالات برای احراز واقع است و حاکم به اینکه می شود بوسیله احتیاط به عنوان یکی از طرق امثال تکلیف به وظایف عمل کرد و مؤمن از عقاب بود، عقل است و عقل وقتی ملاحظه می کند که ما مکلف به تکالیفی هستیم اجمالاً و ما را ملزم به امثال تکالیف معلوم بالاجمال می کند، می گوید که باید به طریقی ذمه ی مکلف از این اشتغالی که به تکالیف معلوم به اجمال پیدا کرده رها و فارغ بشود و فرقی هم نمی کند که آن طریقی که بوسیله آن می شود تکالیف را بدست آورد چه طریقی باشد. بررسی می کنیم و می بینیم که طرق از این سه حال خارج نیست یعنی یا اجتهاد یا تقلید یا احتیاط است. این را عقل برای ما معلوم نکرده بلکه این سه طریق راههای

ص: 241

ممکنی هستند که می توانند ما را در مسیری هدایت کنند که نگرانی از اشتغال ذمه بر طرف شود. آنچه که برای عقل مهم است مؤمنیت از عقاب است و می گوید که باید کاری کنی که از عقاب در امان باشی.

اگر قرار شد احتیاط به عنوان یک طریق امثال انتخاب شود، عقل این را می پذیرد و می گوید احتیاط یک طریق مطمئن می باشد چرا که احتیاط یعنی اتیان به همه احتمالات برای احراز واقع و یقین به انجام تکلیف و امثال دستورات. همین عقل در مورد کیفیت احتیاط همین نظر را دارد. عقل لزومی به اجتهاد و تقلید نمی بیند در کیفیت احتیاط و دلیلی هم برای لزوم اجتهاد و تقلید نداریم چون در خود کیفیت احتیاط هم اگر احتیاط کند باز این یقین برای عقل حاصل می شود و مؤمن از عقاب وجود دارد منتهی با احتیاط در کیفیت احتیاط تعداد احتمالات و اطراف افزایش پیدا می کند. مانند نماز ظهر روز جمعه که مردد بین جهر و اخفات بود در اینجا اگر بخواهد احتیاط بکند، احتیاط این است که بهر حال این نماز را جهرأ بخواند و اخفاتاً اما کیفیت احتیاط چگونه است؟ آیا اینها را در دو نماز مستقل بخواند و یک نماز را جهرأ و مجدداً نماز را اخفاتی بخواند، یا در یک نماز یعنی در نماز واحد هم جهری و هم اخفاتی بخواند؟ در اینجا کیفیت احتیاط چگونه است؟

در اینجا یک وقت می گوئیم برود اجتهاد کند که کیفیت احتیاط چگونه است، (نه اینکه اجتهاد کند و حکم مسئله را بدست آورد چون در آن صورت تکلیف معلوم می شود و دیگر جای احتیاط نخواهد بود. باید معلوم شود که جمع بین جهر و اخفات در یک نماز اشکال دارد یا نه؟) و یا اینکه برای کیفیت اجتهاد و شناخت اطراف مسئله تقلید کند. و یا اصلاً می گوئیم می تواند در کیفیت احتیاط هم احتیاط کند.

احتیاط در کیفیت احتیاط سبب می شود که اطراف و احتمالاتی که می خواهد انجام بدهد افزایش پیدا کند. یک وقت می بینید که اینقدر افزایش پیدا می کند که موجب عسر و حرج می شود که در این صورت عسر و حرج مانع می شود. ما می گوئیم احتیاط در کیفیت احتیاط جایز است تا جایی که موجب عسر و حرج نشود بلکه اگر به گونه ای شد که مشکل عسر و حرج را بدنبال داشت یک مسئله ی دیگری می

باشد. ممکن است که یک حکم تکلیفی نسبت به عملی که در آن عسر و حرج است وجود داشته باشد اما باز در ناحیه امثال ما اثری نمی گذارد. حتی اگر بگوییم که عسر و حرج هم موجب تحریم و موجب عدم مشروعیت احتیاط بشود باز در عین حال در این امثال و اینکه بالاخره یکی از این موارد همان عمل مطلوب شارع هست و بواسطه آن امر شارع ساقط می شود تأثیری نخواهد گذاشت.

مثال: برای روشن تر شدن مسئله مثال دیگری را بررسی می کنیم و همان مثالی که دیروز مطرح شد یعنی نماز به چهار طرف، فرض کنید که کسی در جایی قرار گرفته که می تواند امثال تفصیلی کند و برود جهت قبله را بدست بیاورد، اما می خواهد احتیاط کند. در فرض تمکن از امثال تفصیلی و کشف جهت قبله مع ذلک این راه را ترک می کند و می خواهد به چهار طرف نماز بخواند و این احتیاط است و ما گفتیم که این جایز است. در اینجا آیا در کیفیت این احتیاط می تواند احتیاط کند یا باید اجتهاداً و تقلیداً برود و کیفیت احتیاط را بدست بیاورد؟ چرا در اینجا سخن از این به میان می آید که باید کیفیت احتیاط معلوم بشود؟ برای اینکه مسئله نماز ظهر و نماز عصر دو امر مترتب بر هم هستند شرعاً، یعنی شرعاً نماز عصر باید بعد از نماز ظهر واقع بشود و اگر کسی نماز عصر خود را قبل از نماز ظهر بخواند باطل است. حالا در اینجا

فرض کنید از طریق اجتهاد یا تقلید ترتب نماز عصر را بر نماز ظهر می‌داند. در اینجا احتیاط با ملاحظه این ترتب شرعاً به این است که اولاً بیاید چهار نماز ظهر را به چهار جهت بخواند و بعد چهار نماز عصر را به چهار جهت بعد از چهار نماز اول بخواند. اگر این کار را بکند آیا یقین به امثال و فراغ ذمه پیدا می‌کند یا نه؟ قطعاً یقین پیدا می‌کند چون احتیاط برای او این بود که به چهار جهت نماز بخواند هم نماز ظهر و هم نماز عصر را، منتهی یک نگرانی دارد و آن انجام نماز عصر بعد از نماز ظهر می‌باشد که اگر به این صورت بالا عمل بکند دیگر این نگرانی باقی نمی‌ماند و یقیناً نماز عصر را بعد از نماز ظهر خوانده است و جمیع احتمالات عصر بعد از جمیع احتمالات ظهر واقع شده است.

حال اگر شک کند که من غیر از این طریق می‌توانم به طریق دیگری احتیاط بکنم یا نه؟ اصل احتیاط نماز خواندن به چهار جهت است، یک طریق این بود که عرض کردیم و آن اینکه اول جمیع احتمالات نماز ظهر را بیاورد و بعد جمیع احتمالات عصر را، یک طریق دیگر هم در اینجا وجود دارد و آن اینکه بعد از ظهر که بهر جهت خواند عصر را نیز به همان جهت بخواند. احتیاط یعنی چهار تا نماز ظهر بخواند و چهار تا نماز عصر منتهی کیفیت احتیاط فرق می‌کند.

طبق نظر ما در این موارد لازم نیست که اجتهاد و تقلید کند و می‌تواند در همین کیفیت احتیاط هم احتیاط بکند. حالا باید دید که احتیاط به چه چیزی محقق می‌شود؟ احتیاط در اینجا به این است که احتمالاتی را بیاورد که یقین به تحقق واقع و اتیان واقع پیدا بکند. آیا در اینجا طریق اول را برود یا طریق دوم یا هر دو طریق را عمل بکند؟ در اینجا احتیاط در این است که به کیفیت اول نماز بخواند، راه دوم را هم می‌شود فرض کرد اما بین این دو کیفیت کدام مطابق با احتیاط است و در کدامیک از این دو احتیاط رعایت شده است؟ در طریق اول احتیاط رعایت شده است چرا که در طریق دوم احتمال اینکه از جهت ترتب مشکل شرعی پیدا بکند، وجود دارد. چون وقتی به یک طرف نماز ظهر را می‌خواند و بعد عصر را ممکن است در اینجا این ترتب رعایت نشده باشد چون طبق این طریق محتمل عصر پس از محتمل ظهر واقع شده در حالی که ترتیب، بین خود نماز ظهر و خود نماز عصر است نه بین محتمل الظهر و محتمل العصر. احتیاط در آن طریقی است که یقین بکند به این سمتی که نماز خوانده نمازهای عصر همه بدنبال نماز ظهر واقع شده است.

اگر در اینجا از راه اجتهاد و تقلید عمل نکنیم بلکه در همین کیفیت احتیاط، احتیاط بکنیم آیا نمی‌شود به این اکتفا کرد؟ واقعاً از مرحوم سید باید سؤال بکنیم که اگر کسی اجتهاد و تقلید نکرد و به این طریق عمل کرد و احتیاط کرد آیا نمازش مجزی نیست؟

ان قلت: بالا-خره در همین مثال‌های مطروحه در بحث به یک معنی شناخت موارد احتیاط لازم است. اینکه اصلاً ما چگونه می‌توانیم احتیاط بکنیم؟ اصل احتیاط قطعاً جایز اما در این مثال‌ها چگونه می‌توان فهمید روش احتیاط چگونه است و هر کسی نمی‌تواند این را بفهمد.

قلت: ببینید اگر ما می‌گوییم در کیفیت احتیاط می‌تواند احتیاط بکند در دل این قدرت و توانایی بر احتیاط نهفته است، منظور ما از قدرت بر احتیاط نه همان قدرتی که در تکلیف شرط است به این معنی که شخص قادر باشد این عمل را انجام دهد. نه منظور این است بلکه منظور این است همه احتمالات را بشناسد تا بتواند اتیان کند و این لزوماً محتاج اجتهاد و



تقلید نیست. این بطور مشخص معلوم است که کسی که می خواهد احتیاط بکند و ما به او عنوان محتاط اطلاق می کنیم باید محتملات را حداقل بداند. اصلاً احتیاط یعنی اتیان به همه محتملات، ما که می گوئیم احتیاط یعنی اتیان به همه محتملات برای احراز واقع، وقتی در مورد اصل عمل می گوئیم این روش صحیح است و لازم نیست سراغ اجتهاد و تقلید برویم خوب در کیفیت احتیاط هم هم یعنی اتیان به همه محتملات و درجه اول باید محتملات را بشناسد و تا احتمالات را نداند اصلاً احتیاط معنی ندارد. این هم چیزی نیست که بگوئید «یجب ان یكون عارفاً بکیفیه الإحتیاط من طریق الإجتهد و التقلید» اگر این نداند اصلاً نمی تواند احتیاط بکند و نمی توانیم این شخص را محتاط بنامیم. ما می گوئیم که می شود احتیاط کرد و وقتی که می شود احتیاط کرد یعنی اتیان به محتملات مختلف در طریق احتیاط کرد و نیازی به اجتهاد و تقلید نیست، به این معنی است که محتملات را باید بداند. اگر عقل اجازه داد اتیان به همه محتملات برای احراز واقع دیگر اشکالی در احتیاط در کیفیت احتیاط باقی نمی ماند.

نتیجه بحث:

نتیجه بحث این شد که همانطوری که احتیاط در اصل عمل کفایت می کند در کیفیت احتیاط هم می توانیم احتیاط بکنیم لذا ما با نظر مرحوم سید مخالفیم که فرموده «یجب أن یكون عارفاً بکیفیه الإحتیاط بالإجتهد و التقلید».

ما می گوئیم «و لكن یجوز الإحتیاط فی کیفیه الإحتیاط عقلاً كما یجوز الإحتیاط فی اصل العمل» این جمله را در ذیل آن مسئله ذکر می کنیم.

سخن مرحوم حکیم در ذیل این مسئله:

عجیب این است که مرحوم آقای حکیم در ذیل این مسئله دوم فرموده «هذا شرطٌ للإکتفاء بالإحتیاط فی نظر العقل» که این جمله ظهور در این دارد که معرفت کیفیت احتیاط از راه اجتهاد یا تقلید شرط اکتفای به احتیاط است و حاکم به آن عقل است، ممکن است کسی در کلام مرحوم حکیم احتمال دهد این هذا راجع به اصل معرفت احتیاط است نه معرفت احتیاط بالإجتهد و التقلید.

ولی این بعید به نظر می رسد که ایشان بخواهد بگوید که لازم است معرفت احتیاط اما در رابطه با کیفیت بگوید که لازم نیست چون اینها از هم جدا شدنی نیست. در ادامه هم دارند که «بل لعل عدم المعرفه مانعٌ من حصول الإحتیاط فلا یحصل الأمن» اشکالی در این جمله ی اخیر و ذیل کلام شان وجود دارد که مراجعه فرمایید. (1) که به نظر ما این فرمایش هم محل اشکال است چون عرض کردیم آنچه به نظر عقل مهم است حصول مؤمن از عقاب است و فرقی هم نمی کند این مؤمن از عقاب با اجتهاد و تقلید و معرفت کیفیت احتیاط حاصل شود یا با احتیاط حاصل شود.

بحث جلسه آینده: بحث تتمه ای دارد که إن شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 244

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 25

دی 89

موضوع

جزئی: تنبیهات

مصادف

با: 10 صفر 1431

جلسه: 56

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم که در دنبال مسئله اول تحریر تنبیهاتی را لازم است اشاره کنیم.

تنبیه اول در مورد مطلبی بود که مرحوم سید اشاره فرمودند و البته مرحوم امام(ره) نیز در مقدمه کتاب اجتهاد و تقلید قبل از مسئله اول ذکر کردند که مبسوطاً بیان شد که بالاخره در جایی که قرار است احتیاط شود آیا لازم است معرفت به کیفیت احتیاط از راه اجتهاد و تقلید، یا اینکه نه در خود کیفیت احتیاط و طریق احتیاط هم می توانیم احتیاط بکنیم؟ نتیجه بحث ما این شد که احتیاط در کیفیت احتیاط جایز است «و لا یلزم معرفه کیفیته الإحتیاط او التقلید» فقط یک نکته از تنبیه اول باقی مانده که آن را عرض می کنیم.

تمه تنبیه اول: اینکه ما می گوئیم که احتیاط در کیفیت احتیاط جایز است این در صورتی است که امکان احتیاط در کیفیت احتیاط باشد و الا اگر در جایی امکان احتیاط نباشد و راهی نباشد که ما بتوانیم در کیفیت احتیاط، احتیاط بکنیم چاره ای جز رجوع به احتیاط و تقلید نیست.

برای اینکه ببینیم در یک مواردی در کیفیت احتیاط نمی توانیم احتیاط کنیم و باید رجوع به اجتهاد و تقلید کنیم، مثال می زنیم: آب قلیل

در اثر ملاقات با نجس متنجس می شود که این را همه گفته اند و معلوم است، اگر یک آبی دون حد الکر بود بر اثر ملاقات با نجس منفعل و متنجس می شود. سؤال این است آیا از این آب قلیل متنجس برای رفع حدث یا خبث می توان استفاده کرد؟ این معلوم است که با ماء متنجس نه می توان وضو گرفت و نه می توان برای تطهیر استفاده کرد. حالا- اگر فرض کنید این آب به لباس نماز گزار اصابت کند و نماز گزار هم تنها همین لباس را دارد و می خواهد نماز بخواند در اینجا اگر بخواند با این لباس نماز بخواند لباسش متنجس است و اگر بخواند بدون لباس نماز بخواند باید نماز را عریاناً بخواند، این شخص اگر بخواند احتیاط کند چه باید بکند؟ احتیاط اقتضا می کند یکبار نماز را عریاناً و یکبار با همین لباس متنجس نماز بخواند اما اینجا احتیاط در کیفیت احتیاط ممکن نیست و باید با اجتهاد یا تقلید معلوم شود که آیا اساساً می شود نماز را عریاناً خواند یا خیر؟

اگر فرض بکنید در همین جا وقت تنگ است و امکان تکرار عمل وجود ندارد، آیا در اینجا احتیاط امکان دارد یا ندارد؟ پس احتیاط ممکن نیست. به عبارت دیگر محل قابلیت احتیاط را ندارد در اینجا وقتی محل قابلیت احتیاط نداشت، دیگر

ص: 245

نمی توان گفت که احتیاط کن، در اینجا چاره ای جز اجتهاد و تقلید نیست. فرض ما این است که متمکن از تحصیل علم می باشد. یعنی علم پیدا کند کدامیک از این دو نماز را بخواند آیا عریاناً بخواند یا با ثوب متنجس که این را از راه اجتهاد یا تقلید باید معلوم بکند و احتیاط در اینجا امکان ندارد.

محصل تنبیه اول: اصل تنبیه اول این شد که در جایی که حتی می تواند اجتهاد و تقلید بکند ضرورتی برای اجتهاد و تقلید نسبت به کیفیت احتیاط نیست و می تواند در کیفیت احتیاط، احتیاط بکند ولی به شرط اینکه امکان احتیاط باشد والا چاره ای جز اجتهاد و تقلید نیست.

پس همه بحث در این است که: اولاً: ما معتقدیم احتیاط در کیفیت احتیاط به عنوان عدل اجتهاد و تقلید جایز است «لا یجب معرفه کیفیت الإحتیاط بالإجتهد أو التقلید» و ثانیاً: عرض می کنیم که این احتیاط در کیفیت احتیاط وقتی است که امکان احتیاط در کیفیت احتیاط باشد و الا- اگر احتیاط ممکن نباشد در اینجا دیگر چاره ای نیست جز اینکه ما اجتهاداً یا تقلیداً یا اگر موضوع خارجی است با سؤال عمل را انجام دهیم و در اینجا موضوع احتیاط از بین می رود.

مثال های دیگری هم در مسئله وجود دارد مثلاً اگر با همین آب متنجس وضو بگیریم، اعضاء وضو در برخورد با این آب متنجس می شود، سؤال این است که آیا نماز با بدن نجس صحیح هست یا نه؟ یعنی در واقع امر دائر است بین اینکه نماز با تیمم بخوانیم در حالی که همه اعضاء بدن پاک است نماز با وضو با آب متنجس در حالی که می دانیم که اصابت آب متنجس به اعضاء بدن باعث نجاست اعضاء بدن می شود و نجاست اعضاء بدن مانع صلاه است مانند مسئله ثوب متنجس که بالاخره ستر یکی از شرایط نماز است که اگر ما نتوانیم ستر را رعایت کنیم نمی دانیم نماز صحیح است یا نه؟ در اینجا نیز همینطور، آیا در اینجا می توان احتیاط در کیفیت احتیاط کرد؟ یا باید پرسیم که احتیاط در اینجا چه اقتضائی دارد و یا اجتهاد بکنیم. پس فرض ما در جایی است که احتیاط در کیفیت احتیاط امکان داشته باشد. حالا می خواهیم ببینیم آیا احتیاط در کیفیت احتیاط جائز است؟ گفتیم جائز است.

تنبیه دوم:

بحث هایی که تا اینجا داشتیم نتیجه آن این شد که احتیاط مطلقاً جایز است چه تمکن از امتثال تفصیلی باشد چه تمکن از امتثال تفصیلی

نباشد، چه احتیاط مستلزم تکرار باشد و چه مستلزم تکرار نباشد.

مطلبی را سابقاً هم اشاره کردیم و در این جلسه با تأکید بیشتری راجع به آن بحث خواهیم کرد و آن این است که: شک داشته باشیم در فرض تمکن از امثال تفصیلی می توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم یا خیر؟ بحثی که مرحوم آقای نائینی هم داشتند. ایشان یکی از اشکالاتی که به احتیاط داشتند این بود که جایی که ما می توانیم امثال تفصیلی داشته باشیم نوبت به امثال اجمالی نمی رسد. امثال تفصیلی مقدم بر امثال اجمالی رتبه می باشد. اما خود ایشان فرمودند اگر شک کنیم در اینکه مرتبه ی امثال تفصیلی و امثال اجمالی مساوی است یا نه، چه باید بکنیم؟ شک کردیم که اینها در عرض هم هستند یا امثال اجمالی در طول امثال تفصیلی می باشد تکلیف چیست؟ یعنی تا مادامی که می شود تقلید یا اجتهاد کرد حق نداریم برویم احتیاط کنیم.

ص: 246

در فرض شک مرحوم محقق نائینی فرمودند این مورد مجرای اصاله الإشتغال است، بعد مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی هم به ایشان اشکالاتی داشتند. پس موضوع بحث ما این است که چنانچه شک بکنیم آیا امثال اجمالی و تفصیلی در یک رتبه هستند یا نه؟ مقتضای اصل چیست؟

اقوال در مسئله:

در اینجا سه نظر ذکر شده است:

نظر اول: مرحوم محقق نائینی فرموده اند اینجا مورد اصاله الإشتغال است، چون امر دائر است بین تعیین و تخییر و در دوران بین تعیین و تخییر مبنای ما اصاله الإشتغال است لذا ایشان همان موقع فرمودند که ما حق احتیاط نداریم. یعنی با امثال اجمالی ذمه ی ما فارغ و بری نمی شود. از طرفی یقین به اشتغال ذمه پیدا کردیم حالا با احتیاط و امثال اجمالی شک می کنیم ذمه ی ما بری شده یا نه، اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است. پس با احتیاط خیال مان راحت نمی شود و مؤمن از عقاب حاصل نمی شود و باید اجتهاداً یا تقلیداً آن را انجام دهیم. عمده این است که ایشان مورد را از موارد دوران بین تعیین و تخییر ذکر می کند و می گوید که مجرای اصاله الإشتغال است.

چرا این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر است؟ وجه آن این است که می گوید ما در اینجا در واقع شک داریم آیا امثال تفصیلی معیناً بر ما لازم است یا اینکه مخیر بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی هستیم. آیا فقط باید امثال تفصیلی بکنیم و تکلیف را اجتهاداً و تقلیداً بدانیم و عمل بکنیم؟ یا نه مخیر هستیم بین امثال اجمالی یا امثال تفصیلی؟ و در دوران بین تعیین و تخییر اصاله الإشتغال حکم به تعیین می کند، لذا باید امثال تفصیلی بکنیم تا فراغ ذمه برای ما حاصل شود که این یقین با امثال اجمالی حاصل نمی شود. (1)

نظر دوم: مرحوم آقای حکیم در واقع معتقد است که این مورد از موارد دوران بین اقل و اکثر است نه دوران بین تعیین و تخییر و به محقق نائینی هم اشکال می کنند. می گویند که در دوران بین اقل و اکثر اصل برائت جاری می شود.

چرا اینجا دوران بین اقل و اکثر است؟ می فرماید شک در اینکه آیا در صورت تمکن از امثال تفصیلی می توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم یا خیر، به یک امر دیگری برمی گردد و مرجع این شک چیز دیگری است. پس ببینید خود شک در اینکه آیا اینها در طول هم هستند یا در عرض یکدیگر؟ یا به عبارت دیگر اینکه آیا می شود به امثال اجمالی اکتفا کرد یا نه؟ به این برمی گردد که آیا در تحقق اطاعت و امثال، علم به امر اعتبار دارد یا ندارد؟ شما وقتی می خواهید امثال تفصیلی داشته باشید باید علم به امر باشد. مثلاً ظهر جمعه اگر می خواهید امثال تفصیلی بکنید باید بدانید امر به صلاه جمعه دارید حالا اگر امثال اجمالی می خواهید بکنید آیا علم به امر دارید و واقعاً ظهر جمعه می دانید تکلیف چیست؟ یا نه فقط می دانید که یک تکلیفی هست ولی اینکه مکلف به چیست را نمی دانید، پس علم به امر نیست.

پس در واقع شک در اکتفای به امثال اجمالی مساوی است با اینکه ما ببینیم در امثال و اطاعت آیا علم به امر لازم است یا نه؟ یعنی ما در مورد مأمور به شک داریم علاوه بر همه خصوصیات و شرایط و اجزاء آیا یک جزء و شرط دیگری هم می

ص: 247

خواهد یا نمی خواهد؟ فرض کنید نماز در ظهر جمعه می دانیم که ده جزء دارد، شک داریم که این نماز ما علاوه بر این ده جزء برای تحقق اطاعت آن امر و امثال یک جزء یازدهمی هم واجب است یا نه؟ یعنی علم به امر لازم است یا نه؟

پس ببینید شک داریم آیا علم به امر در تحقق اطاعت و امثال مدخلیت دارد یا ندارد؟ یعنی در واقع این دوران بین اقل و اکثر می باشد چون شک در اعتبار یک امر زائد داریم. شرایط و خصوصیات تکلیف برای ما یقینی می باشد، نسبت به اعتبار یک امر زائدی به نام علم به امر تردید داریم. پس مورد از موارد دوران بین اقل و اکثر می باشد و در دوران بین اقل و اکثر اصل برائت نسبت به اکثر جاری می شود. یعنی مقتضای اصل در اینجا این است آن امر زائد و علم به امر در تحقق اطاعت و امثال مدخلیت ندارد.

معنای این سخن این است که می توان به امثال اجمالی اکتفا کرد و امثال تفصیلی لازم نیست. این نظر مرحوم آقای حکیم بود.

بحث جلسه آینده: نظر سوم: نظر مرحوم آقای خوئی می باشد که مجموعاً ما این سه نظر را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 26 دی 89

موضوع جزئی: تنبیهات

مصادف

با: 11 صفر 1431

جلسه: 57

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

در تنبیه دوم عرض شد بحث در این است که اگر ما در یک مسئله ی اصولی شک کردیم و آن مسئله اصولی این است که آیا رتبه ی امثال تفصیلی و امثال اجمالی مساوی است یا اینکه مرتبه ی امثال اجمالی متأخر از امثال تفصیلی می باشد؟ در اینجا مقتضای اصل در این مسئله چیست؟

عرض شد که مرحوم محقق نائینی معتقدند این مورد مجرای اصاله الإستغال است چون از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و در دوران بین تعیین و تخییر اصل اشتغال جاری می شود چون ما در واقع شک داریم آیا امثال تفصیلی معیناً بر ما واجب است یا اینکه مخیر بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی هستیم؟

نظر مرحوم آقای حکیم این بود که این مورد از موارد دوران بین اقل و اکثر است نه دوران بین تعیین و تخییر، و در اقل و اکثر اصل برائت جاری می شود چون شک ما در واقع به این بر می گردد که آیا در تحقق اطاعت و امثال علم به امر مدخلیت دارد یا ندارد؟

روی این مسئله تأکید می کنیم که ایشان معتقد است که مرجع شک ما در مسئله کفایت امثال اجمالی یا لزوم امثال تفصیلی باشد این است که آیا علم به امر در تحقق اطاعت و امثال مدخلیت دارد یا ندارد؟ چون اگر گفتیم علم به امر در تحقق اطاعت و امثال مدخلیت دارد، معنایش این است که حتماً باید امثال تفصیلی انجام بدهیم. باید بدانیم که امر داریم لذا باید سراغ امثال تفصیلی برویم. اما اگر گفتیم که علم به امر اعتبار ندارد و لازم نیست یقین به امر داشته باشیم آن وقت است که می توانیم اکتفای به امثال اجمالی هم بکنیم.

لذا ایشان مسئله را برمی گرداند به اینکه آیا علم به امر به عنوان یک قید زائد نسبت به سایر خصوصیات و شرایط مدخلیت دارد یا ندارد؟ پس دوران بین اقل و اکثر است و در دوران اقل و اکثر برائت از اکثر جاری می شود. نتیجه این می شود که علم به امر لازم نیست و در تحقق امتثال مدخلیت ندارد. معنای این سخن این است که امتثال اجمالی کفایت می کند.

نظر سوم:

نظر سوم نظر آقای خوئی می باشد. ایشان می فرماید در جایی که ما نمی دانیم امتثال اجمالی در فرض تمکن از امتثال تفصیلی کفایت می کند یا نه، در واقع شک ما به این برمی گردد که آیا در عبادت لزوم انبعاث از بعث مولی مدخلیت دارد یا اینکه اگر انبعاث ناشی از احتمال بعث هم باشد کفایت می کند.

ص: 249

فرق بین نظر دوم و سوم:

اگر این کلام را با فرمایش مرحوم حکیم مقایسه کنیم می بینیم که مرحوم حکیم شک در مسئله را به شک در اعتبار در تحقق اطاعت علم به امر برگرداند ولی آقای خوئی آن را به شک در این که آیا در عبادت یک عبادت، انبعاث لزوماً باید ناشی از بعث باشد یا اینکه انبعاث می تواند ناشی از احتمال بعث هم باشد؟

به عبارت دیگر ما شک داریم که مثلاً یک عمل عبادی مانند نماز در روز جمعه اگر بخواهد عبادت باشد حتماً تحریک شدن ما و انبعاث ما و رفتن به سمت اتیان آن باید ناشی از علم به امر به نماز باشد. علم به این معنی که حتماً باید اجتهاد یا تقلید کنیم و حکم را بدست بیاوریم. اما اگر ما به صرف احتمال بعث و احتمال وجود امر بخواهیم عمل را انجام دهیم عبادت آن دچار مشکل می شود. اگر شک کنیم در عبادت باید انبعاثمان ناشی از بعث باشد؟ یا همین مقدار که ما احتمال بعث هم بدهیم برای عبادت کفایت می کند؟

پس شک ما در مسئله کفایت امتثال اجمالی یا لزوم امتثال تفصیلی در واقع به این برمی گردد که در عبادت بعث مدخلیت دارد و اینکه انبعاث ما ناشی از بعث باشد تا یک عملی بتواند عبادت باشد یا نه این لزوم و اعتباری ندارد؟

اگر شک کنیم بین این دو در اینجا در واقع شک در این مسئله باعث می شود که ما شک کنیم در اعتبار یک امر زائد. حالا ایشان تعبیر اقل و اکثر را بکار نبرده ولی این تعبیر را بکار برده که شک ما در واقع شک در اعتبار یک امر واقع است و آن امر زائد این است مسئله لزوم انبعاث از ناحیه ی بعث می باشد.

پس: فرق بین این دو نظر این شد که مرحوم آقای حکیم می گفتند ما شک داریم علم به امر در تحقق امتثال مدخلیت دارد یا نه؟ یعنی شک در اعتبار قید زائدی به نام علم به امر داریم. آقای خوئی می فرمایند که شک داریم در اعتبار قید زائدی به نام لزوم انبعاث از ناحیه ی بعث در عبادت عبادت. تعبیر به اقل و اکثر نمروده اند ولی می فرمایند که در اینجا اصل برائت اقتضاء می کند که در عبادت عبادت لازم نیست انبعاث حتماً ناشی از بعث باشد؛ یعنی با اصل برائت اعتبار این قید زائد را نفی می کنند.

سؤال: علم به امر برگشت آن به همین مسئله ناشی شدن انبعاث از بعث نیست؟



استاد: ایشان این را بیان نکرده هر چند ممکن است اینها را بهم برگردانیم ولی آقای حکیم می فرماید شک در اعتبار قید زائد و علم به امر در تحقق امثال داریم ولی آقای خوئی می فرماید شک ما در این است که در تحقق عبادیت عبادت آیا لازم است انبعاث ناشی از بعث باشد؟

این محصل این سه نظر بود که بیان کردیم. البته مرحوم آقای خوئی در بدو امر می گویند مبنای ما در دوران بین تعیین و تخییر بر خلاف آقای نائینی برائت است، (چون آقای نائینی فرمودند که اینجا از موارد دوران بین تعیین و تخییر می باشد و اصاله الإشتغال جاری می شود) مرحوم آقای خوئی می فرماید مورد اگر از موارد دوران بین تعیین و تخییر باشد مبنای ما در دوران بین تعیین و تخییر برائت است. جدای از این می فرماید که در اینجا اصلاً شک در اعتبار قید زائد در عبادیت

ص: 250

عبادت داریم و اسمی از اقل و اکثر نمی برند اما به نوعی تحلیل و توضیحی از مرجع این شک دارند که بازگشت به اقل و اکثر می کند.

بررسی اقوال سه گانه:

بررسی نظر مرحوم نائینی:

نظر مرحوم نائینی محل اشکال است و ما به کلام ایشان اشکال داریم.

اشکال اول: یک اشکال اساسی و مبنایی که به کلام ایشان داریم این است که ما اصلاً در اینجا شک نداریم تا بخواهیم به اصل رجوع بکنیم چون اگر ما سخن از کفایت احتیاط و جواز امثال اجمالی داریم، در واقع به این معنی است که در این امثال همه خصوصیات و اجزا و شرایط وجود دارد و تکرار عمل هم باعث اخلاص به شرایط و اجزا نمی شود به همین خاطر است که عقل این عمل را امثال و مجزی و مکفی می داند لذا با امثال اجمالی یقین می کند که واقع را اتیان کرده و اصلاً شک ندارد که آیا امثال محقق شده یا نشده؟ و فرقی بین اینها از نظر عقل نیست. این یک اشکال اساسی به ایشان است. ولی باید کلام مرحوم نائینی را با فرضی که ایشان طرح کرده اند یعنی در صورت بودن شک بحث کرد.

اشکال دوم: سلمنا که شک باشد، اشکال عمده به ایشان این است که اصلاً این مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر نیست چون دوران بین تعیین و تخییر به این معناست که ما نمی دانیم که تکلیف معیناً بر ما واجب شده یا به صورت تخییری که بدیل برای آن مکلف به ذکر شده، مثلاً فرض بفرمایید در مورد خصال کفارات اگر ما شک کنیم که به عنوان کفاره مثلاً خصوص روزه شصت روز بر ما واجب است یا شصت روز روزه یا اطعام ستین مسکین یا عتق رقبه به صورت تخییری؟ در یک طرف احتمال می دهیم مخیر بین این سه تا باشیم و در طرف دیگر ما احتمال می دهیم که فقط خصوص روزه واجب باشد. دوران بین تعیین و تخییر یعنی اینکه در یک طرف خصوص یک فرد وجود دارد به نحو معین در طرف دیگر چند فرد به صورت تخییری. ما شک می کنیم که آیا روزه بر ما واجب است یا نه امر ما مخیر بین روزه و عتق رقبه و اطعام است؟ که در این صورت می شود از موارد دوران بین تعیین و تخییر.

اما در ما نحن فیه اصل تکلیف برای ما معلوم است، ما می دانیم که یکی از این دو بر ما واجب است اما دقیقاً نمی دانیم که کدامیک از این احتمالات بر ما واجب است، معنای امثال اجمالی یعنی اینکه ما عمل می کنیم به همه احتمالات تا به این وسیله یقین به احراز واقع حاصل بشود. اگر امر ما دائر بین خصوص امثال تفصیلی بود و در مقابل یا امثال اجمالی یا امثال تفصیلی، معنای این سخن این است که اگر ما امثال تفصیلی را انجام بدهیم فیهما، یقین به تحقق امثال پیدا کردیم. اگر هم طرف دیگر را در نظر بگیریم مثلاً گفتیم مخیریم بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی و رفتیم سراغ امثال اجمالی باز هم یقین به امثال داریم و واقع احراز شده است.

پس هر یک از دو طرف اخذ شود یقین به وصول به واقع پیدا می شود در حالی که در دوران بین تعیین و تخییر اینگونه نیست بلکه در دوران بین تعیین و تخییر اگر ما طرفی را که معین است انجام دهیم مثلاً روزه بگیریم و در این طرف هم امر دائر باشد بین عتق و اطعام و روزه، فرضاً اگر اطعام واجب باشد و ما به این طرف عمل کنیم و روزه بگیریم ولی واجب

واقعی اطعام باشد آیا احراز واقع می شود؟ نه در حالی که در اینجا اینطور نیست و در ما نحن فیه هر یک از دو طرف را انجام دهد و واجب واقعی هر کدام باشد به هر حال واقع احراز می شود.

پس: اینجا در واقع تخییر بین امثال اجمالی و امثال تفصیلی می باشد. این اشکالاتی است که به مرحوم آقای نائینی وارد است.

بررسی نظر دوم و سوم:

اما اشکالی که به مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی مشترکاً وارد است این است که طبق فرمایش آقای حکیم شک ما در کفایت امثال اجمالی و یا لزوم امثال تفصیلی به این برمی گردد که آیا علم به امر در تحقق اطاعت و امثال اعتبار دارد یا ندارد؟ همچنین طبق فرمایش آقای خوئی شک ما در این است که آیا در عبادیت عبادت، امر زائدی به این عنوان که آیا انبعاث حتماً باید ناشی از بعث باشد دخالت دارد یا ندارد؟

پس در هر دو، شک در اعتبار یک امر زائد و قید زائد است منتهی آقای حکیم می گویند شک داریم علم به امر در تحقق امثال دخالت دارد یا نه، آقای خوئی می فرمایند که شک داریم در عبادیت عبادت، ناشی شدن انبعاث از بعث اعتبار دارد یا ندارد.

بیان اشکال: اشکال این است که نه شک در اعتبار علم در تحقق اطاعت و نه شک در اعتبار امر زائد در عبادیت عبادت، هیچ کدام از موارد دوران بین اقل و اکثر نیست. یعنی اینطور نیست که ما به اعتبار و مدخلیت یکسری اجزاء و شرایط در مأموریه یقین داشته باشیم و نسبت به اعتبار یک قید زائدی شک کنیم تا مورد بشود از موارد اقل و اکثر. مثلاً ما اگر یقین داشتیم نماز نه جزئی به گردن ما واجب است حالا- شک بکنیم که جزء دهمی به عنوان سوره بر ما واجب است این می شود از موارد دوران بین اقل و اکثر ارتباطی یعنی در واقع شک می کنیم که اقل که نماز نه جزئی می باشد بر ما واجب است یا اکثر که نماز ده جزئی است بر ما واجب است و در موارد دوران بین اقل و اکثر اصل برائت جاری می شود.

اما ما نحن فیه این گونه نیست یعنی اینکه ما شک داریم در تحقق عنوان امثال و اطاعت علم به امر لازم است یا نه، این ربطی به مکلف به ندارد. این از قبیل شک اعتبار سوره در نماز نیست که آن را به عنوان شک در اکثر حساب بکنیم و بخواهیم برائت جاری بکنیم. ما تأکید می کنیم که شک در تحقق عنوان امثال و اطاعت است، اگر ما شک می کردیم در اعتبار یک چیزی در مأموریه مثل سوره نسبت به نماز که آیا این جزء دهم از اجزاء نماز هست یا نیست؟ این می شد از موارد دوران بین اقل و اکثر اما در اینجا شک داریم در تحقق اطاعت و امثال، علم به امر مدخلیت دارد یا خیر؟ اگر شک در تحقق امثال داریم بواسطه شک در اعتبار علم به امر آیا این دوران بین اقل و اکثر می شود؟

دوران بین اقل و اکثر جایی است که ما شک در اعتبار یک قید زائدی در مأموریه و مکلف به داریم، اما در اینجا اجزاء مأمور به و مکلف به طبق فرض برای ما مشخص است منتهی ما نمی دانیم که چگونه اطاعت کنیم تا امثال آن امر صدق کند. در اینجا معلوم است که امر به چه چیزی تعلق گرفته است، منتهی یا این امر متعلق به نماز جمعه می باشد یا نماز ظهر. اگر ما خارج از این دو تا تکلیف که اجزاء و شرایط آن برای ما معلوم است شک کنیم که علم به امر برای تحقق اطاعت و

امثال لازم است یا نه، این شک به مکلف به و مأموره کاری ندارد تا بخواهد از موارد دوران بین اقل و اکثر بشود. این به مرحله و مقام امثال کار دارد در موارد دوران بین اقل و اکثر در واقع به بیان شارع کار داریم و مربوط به مقام بیان شارع می باشد اما در اینجا تردید در اعتبار قید زائد در تحقق امثال است و ربطی به بیان شارع ندارد و مربوط به عقل می باشد. همانطوری که حاکم به امثال عقل است و ربطی به بیان شارع ندارد، شک در اعتبار این قید زائد هم ربطی به بیان شارع ندارد و مربوط به عقل می باشد.

شارع یک تکلیفی می کند، عقل می گوید اولاً که شارع وقتی دستوری به شما داد شما موظفی امثال کنی و عقل است که می گوید چه چیزهایی محصل عنوان مأموره می باشد و چه چیزهایی موجب صدق عنوان امثال می باشد. یعنی باید سراغ عقل برویم و عقل باید تکلیف را معلوم و بگوید که چه چیزی اعتبار دارد و چه چیزی اعتبار ندارد؟

پس عمده مسئله این است که ما می گوئیم دوران بین اقل و اکثر به نوعی مربوط به بیان شارع می باشد و شارع باید آن را حل کند اما در اینجا که همه اجزاء مأموره روشن است کار شارع تمام است و عقل است که باید ببیند که سبب محصل عنوان مأموره، محقق شده یا نشده است.

همچنین در مورد فرمایش مرحوم آقای خوئی که ایشان می فرماید «شک ما در این است که عبادت عبادت به این است که آیا انبعاث حتماً باید ناشی از بعث باشد یا صرف احتمال بعث برای انبعاث کافی می باشد» این هم در واقع ارتباطی به شک در اعتبار قید زائد در مأموره ندارد. مأموره برای ما روشن است تردید در سبب محصل عنوان مأموره است که در فرضی که انبعاث ناشی از احتمال بعث باشد امثال محقق است یا نه؟ این هم مربوط به عقل است و عقل است که باید تشخیص بدهد که در عبادت عبادت این لازم است یا نه؟

خلاصه: پس در مجموع به نظر می رسد که هم فرمایش مرحوم آقای حکیم و هم فرمایش مرحوم آقای خوئی محل اشکال است چون: شک در اعتبار علم به امر در تحقق اطاعت و امثال و شک در اعتبار قید زائد در عبادت عبادت، اینها هیچکدام به مورد اقل و اکثر مربوط نمی شود. لذا در مجموع به نظر می رسد این سه فرمایش محل اشکال است و باید ببینیم که راه حل چیست که ان شاء الله بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 27

دی 89

موضوع

جزئی: تنبیهات (تنبیه سوم)

مصادف

با: 12 صفر 1431

جلسه: 58

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

مطلبی در رابطه با تنبیه دوم باقی مانده که با ذکر این مطلب تنبیه دوم تمام می شود.

ما در تنبیه دوم بالاخره هم به فرمایش مرحوم نائینی و هم فرمایش آقای حکیم و هم فرمایش مرحوم آقای خوئی اشکال کردیم که در فرض شک در مسئله، نه از موارد دوران بین تعیین و تخییر هستند و نه از موارد دوران بین اقل و اکثر، حالا بالاخره این سؤال بی پاسخ باقی مانده که اگر ما شک بکنیم (همه فرض در هنگام شک است وگرنه ما معتقدیم که اصلاً شکی وجود ندارد) چه باید کرد؟

مرحوم نائینی برای اینکه مطلب مورد ادعایشان را کامل بنمایند در درجه اول فرمودند که با وجود تمکن از امثال تفصیلی نوبت به امثال اجمالی نمی رسد چون امثال اجمالی در طول امثال تفصیلی می باشد و اگر شک بکنیم که آیا می شود امثال اجمالی کرد یا نه، اصالت الإشتغال اقتضاء می کند که به امثال اجمالی نشود اکتفاء کرد.

حق در مسئله:

اینجا به نظر می رسد که مجرای اصاله الإشتغال باشد؛ یعنی شک ما در کفایت امثال اجمالی به شک در اعتبار یک امری زائد در مأموریه بر نمی گردد تا بخواهیم نسبت به اعتبار قید زائد اصل برائت جاری بکنیم. بلکه در اینجا شک در این است که عمل ما محصل واقع و مأموریه هست یا نیست؟ ما شک داریم آیا این عمل ما بدون علم به مأموریه سبب سقوط غرض مولی می شود یا نه؟ (نه خصوص تعبیر

آقای خوئی و نه خصوص تعبیر آقای حکیم) بالاخره شک داریم این عمل محصل غرض مولی هست یا نیست؟

هر کدام از آن دو تعبیر باشد فرقی نمی کند، یا شک داریم در اینکه عمل ما بدون علم به مأموریه محصل غرض مولی هست یا نیست طبق آنچه آقای نائینی گفته اند یا طبق فرمایش آقای خوئی شک داریم که عملی که ناشی از احتمال بعث باشد محصل غرض مولی هست یا نیست.

پس در هر حال شک ما در محصل می باشد، شک ما در سبب محصل است و این چون مربوط به مقام امتثال است، مجرای اصل اشتغال خواهد بود. یعنی چون اصل اشتغال ذمه برای ما یقینی می باشد و یک عملی انجام دادیم و نمی دانیم که با این عمل ذمه ما برئ شده یا نه، اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی می باشد و نتیجه اینکه اگر شک بکنیم که آیا امتثال اجمالی

ص: 254

کافی است یا نه؟ اصاله الإشتغال اقتضای این را می کند که امثال اجمالی کافی نباشد. این هم مطلبی بود که از تنبیه دوم باقی مانده بود.

تنبیه سوم:

این تنبیه در رابطه با مطلبی است که مرحوم سید در مسئله سوم عروه فرموده اند. مطلب مسئله ی مهمی نیست و مرحوم امام(ره) هم در تحریر آن را ذکر نکرده اند اما به جهتی آن را ذکر می کنیم و می تواند شاهی باشد در جواز اکتفای به احتیاط در کیفیت احتیاط که بالتبع در مورد آن توضیحی خواهیم داد.

عبارت مرحوم سید در مسئله سوم عروه این است «قد یكون الإحتیاط فی الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً و كان قاطعاً بعدم حرمة» می فرماید که احتیاط گاهی در فعل است مثل اینکه احتمال وجوب یک عملی را بدهد البته در حالی که یقین دارد حرام نیست. اگر کسی احتمال وجوب بدهد و یقین هم به عدم حرمت داشته باشد، اگر بخواهد احتیاط بکند چگونه باید احتیاط کند؟ احتیاط به این است که آن عمل را انجام بدهد چون احتمال وجوب آن را می دهد و یقین هم دارد که حرام نیست مانند دعا عند رؤیه الهلال که این دو خصوصیت را دارد:

اول: احتمال وجوب در آن وجود دارد و احتمال می دهد که واجب باشد.

دوم: یقین دارید که حرام نیست.

نتیجه: اگر بخواهیم در اینجا احتیاط کنیم، احتیاط در اینجا به فعل و انجام دادن این محتمل الوجوب می باشد، اینجا قید «قاطعاً بعدم حرمة» برای این است که اگر علم به عدم حرمت آن نداشته باشد و احتمال حرمت هم بدهد می شود از موارد دوران بین محذورین که اصلاً در آنجا بهر حال جای احتیاط نیست.

و بعد می فرماید «وقد یكون بالترك كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعاً بعدم وجوبه» گاهی احتیاط در ترک می باشد یعنی باید کاری انجام ندهد و احتیاط بکند و آن جایی است که احتمال حرمت چیزی را بدهد و در عین حال یقین به عدم وجوب هم داشته باشد، مانند شرب توتون که احتمال حرمت آن را می دهد و یقین هم دارد که واجب نیست که در اینجا احتیاط به ترک و اجتناب از انجام عمل است. در اینجا مسئله قطع به عدم وجوب لازم است تا مشکل دوران بین محذورین پیش نیاید.

«وقد یكون بالجمع بین امرین مع التکرار» گاهی احتیاط در جمع بین امرین است، ظاهر عبارت این است که جمع بین امرین یعنی دو امر «مع التکرار كما إذا لم یعلم أیّ وظیفته القصر أو التمام» گاهی احتیاط در جمع بین دو امر است مثل اینکه نداند وظیفه او قصر یا اتمام است.

در اینجا ظاهر عبارت به نظر بدوی این است که مرحوم سید دارد سه مورد از موارد احتیاط را ذکر می کند که گاهی به فعل و گاهی به ترک و گاهی به جمع بین الامرین.

جمع بین الامرین یعنی چه و این قید مع التکرار به چه چیزی می خورد؟ این را باید توضیح دهیم، اما آنچه ابتداءً باید بیان کرد این است که در اینجا بالاخره مرحوم سید دارد به کیفیت احتیاط اشاره و موارد آن را ذکر می کنند و می فرمایند که





بالا-خره احتیاط در موارد مختلف راه های مختلفی دارد. عرض می کنیم که خود این مسئله فی الجمله روشن می کند در کیفیت احتیاط نیازی به اجتهاد و تقلید نیست. اینکه مثلاً در مواردی که احتمال وجوب می دهیم و یقین به عدم حرمت داریم که موارد آن کم هم نیست، آیا احتیاط در اینجا محتاج اجتهاد و تقلید می باشد؟ یا در قسم دوم که احتمال حرمت می دهیم و یقین به عدم وجوب داریم آیا اینکه ما اگر بخواهیم احتیاط کنیم باید ترک کنیم این محتاج اجتهاد یا تقلید است؟

و اینکه گفتیم فی الجمله در کثیری از مواردی که احتیاط جایز است، بالا-خره در کیفیت احتیاط ما می توانیم احتیاط کنیم و اینها طرق احتیاط می باشد و اینکه می فرماید که احتیاط به فعل است، احتیاط به ترک است، احتیاط به جمع بین الامرین است این یک روش در احتیاط است. این مسئله خودش مبین این معنی می باشد که در کیفیت احتیاط نیازی به اجتهاد و تقلید نیست. لذا هیچ کسی در اینجا دلیلی هم برای آن ذکر نکرده و ما فقط می خواهیم ببینیم که آیا مرحوم سید همه صور و موارد احتیاط را گفته اند یا بعضی از صور احتیاط را فرموده اند؟

اگر بخواهیم موارد احتیاط را یک تقسیم بندی بکنیم و بطور خلاصه عرض بکنیم این گونه می توانیم بگوییم: مجموعاً احتیاط هفت قسم دارد و کیفیت احتیاط در موارد مختلف متفاوت است که به حسب نظر بدوی مرحوم سید سه تا بیان کرده، ولی با دقت در عبارات سید می توانیم دایره شمول عبارت سید را نسبت به بعضی از اقسام این هفت قسم گسترش بدهیم:

#### اقسام احتیاط:

قسم اول: قسم اول آنجایی است که عملی را که ما می خواهیم در آن احتیاط بکنیم عمل واحدی است که شک داریم آیا واجب است یا نه و یقین به عدم حرمت داریم، در این مورد احتیاط به فعل است.

قسم دوم: گاهی در همین عمل واحد احتمال حرمت داده می شود و ما یقین داریم واجب نیست، مثل شرب توتون که احتیاط به ترک است. عبارت مرحوم سید به وضوح این دو مورد را ذکر کرده است.

قسم سوم: گاهی از اوقات عمل مورد شک متعدد است یعنی متعلق شک ما یک واقع و عمل واحد نیست بلکه مربوط به دو یا بیشتر از دو عمل می شود، در اینجا چند صورت و فرض می شود تصویر کرد. در این مورد احتیاط در جمع بین دو فعل است بدون تکرار اصل واجب مثل نماز ظهر روز جمعه که بجای نماز جمعه خوانده می شود، کسی احتمال بدهد در خصوص نماز ظهر روز جمعه قرائت واجب باشد با صدای جهر و احتمال بدهد مثل روزهای قبل قرائت باید اخفاً خوانده شود؛ در اینجا متعلق شک ما مانند فرض اول دعای عند رؤیه الهلال نیست، دو چیز متعلق شک است قرائت جهری و قرائت اخفاً که در اینجا اولاً احتیاط به این است که این نماز را بخواند و تکرار نماز هم لازم نیست منتهی یکبار جهراً بخواند و یکبار اخفاً در نماز واحد، در اینجا گفته اند که در عمل واحدی که دو قرائت می خواهد داشته باشد باید این نمازی که می خواهد شروع بکند را به قصد اینکه واجب به یکی از این دو قرائت حاصل می شود، بخواند و قرائت دیگر را به قصد قرائت قرآن بخواند تا نماز مشکل پیدا نکند. بهر حال احتیاط در اینجا به جمع بین دو فعل است در حالی که تکرار اصل واجب لازم نیست.

قسم چهارم: قسم چهارم جایی است که احتیاط بکند منتهی احتیاط در جمع بین دو فعل باشد فی اصل الواجب، اینجا مثل دوران بین قصر و اتمام است، در اینجا احتیاط به این است که اصل واجب را تکرار بکند یکبار قصرأ و یکبار تماماً «مع التکرار فی اصل الواجب».

این قسم چهارم به حسب ظاهر عبارت مرحوم سید، از مصادیق روشن فرمایش ایشان است.

آیا قسم سوم مشمول عبارات سید هست یا نه؟ «الجمع بین الفعلین بدون التکرار».

اگر بگوییم که منظور از تکرار در کلام سید تکرار در اصل واجب است، شامل قسم سوم نمی شود، اگر هم بگوییم مع التکرار یعنی تکرار آن جزئی که در مورد آن احتمال و جوب می دهیم نیازی به این قید نیست و خود جمع بین الأمرین اشاره به این معنی دارد. عبارت مرحوم سید تا اینجا از این چهار قسمی که گفته شد سه قسم آن یعنی قسم اول، دوم و چهارم را شامل می شود و مشمول آن روشن است.

قسم پنجم: قسم پنجم جایی است که احتیاط در ترک فعل است مثل اینکه علم به حرمت احدهما لا بعینه دارد. مثل اینکه در جایی دو ظرف آب است و علم اجمالی داریم به نجاست احدهما که در اینجا احتیاط به ترک دو فعل است یعنی نه این ماء شرب شود و نه آن ماء و احتیاط به ترک دو فعل می باشد.

قسم ششم: قسم ششم آنجایی است که احتیاط در فعل یکی و ترک دیگری باشد مثل اینکه علم اجمالی دارد به جوب اولی یا حرمت دومی و می داند احدهما واجب و الآخر حرام؛ موردی را که احتمال و جوب می دهد باید انجام دهد و موردی را که احتمال حرمت می دهد باید ترک کند. احتیاط در اینجا به یک فعل و یک ترک است.

قسم هفتم: قسم هفتم در موارد دوران بین تعیین و تخییر است، در جایی که امر دائر بین تعیین و تخییر باشد یعنی امر مردد است که یا این شیء خاص معیناً واجب است یا همین شیء با اشیاء دیگر به صورت تخییری و این در ناحیه حرمت هم هست و فرقی نمی کند. پس یک طرف معین است و یک طرف مخیر که احد اطراف این تخییر همان چیزی است که احتمال تعیین آن را می دهیم. در موارد دوران بین تعیین و تخییر احتیاط به تعیین است یعنی آنچه که باعث می شود من یقین به فراغ ذمه پیدا کنم عمل به فرد معین است چرا که اگر این معیناً واجب باشد به وظیفه ام عمل کردم و اگر یکی از اطراف تخییر هم باشد باز هم به وظیفه ام عمل کردم. در هر صورت با عمل به صورت معین به وظیفه ی واقعی عمل کردم، لذا در این گونه موارد احتیاط اقتضای تعیین می کند.

اقسام دیگری هم می توان ذکر کرد و اصلاً مرحوم سید در مقام حصر نیست تا بعضی اشکال کنند مانند مرحوم آقای خوئی که کلام مرحوم سید این موارد را نمی رساند. بهر حال این عبارت قطعاً شامل مورد هفتم نخواهد شد.

اما قسم ششم آیا احتیاط در فعل و ترک یعنی جمع بین فعل و ترک مشمول عبارت سید هست یا نیست؟ اینجا اگر قید مع التکرار را نداشت، شامل قسم ششم هم می شد که امرین یکی فعل و یکی ترک باشد، اما با وجود این قید مع التکرار مانع مشمول عبارت سید نسبت به قسم ششم می باشد و عبارت نمی تواند شامل قسم ششم شود.

اما قسم پنجم که احتیاط ترک دو فعل باشد، آیا عبارت سید شامل قسم پنجم می شود یا نه؟

ظاهر این است که شامل قسم پنجم هم نمی شود، اگر قید مع التکرار نبود می توانستیم بگوییم که «الجمع بین الأمرین» شامل جمع بین دو ترک می شود چون امرین در عبارت سید اشاره به فعل و ترک دارد. اگر قید مع التکرار نبود می توانستیم بگوییم شامل این قسم پنجم هم می شود اما این قید مع التکرار مانع است، که البته در همین جا هم باز اگر بخواهیم دقت کنیم این قید مع التکرار در واقع می خواهد بگوید که جمع بین دو امر ظهور روشن در این دارد که جمع بین الفعل و التکرار، این را نادیده می گیریم و امرین را می گوئیم دو امر یا دو فعل و یا دو ترک و یا یک فعل و یک ترک، اما مشکل همین قید مع التکرار می باشد. پس تا اینجا قسم هفتم، ششم و قسم پنجم مشمول عبارت سید نیست.

اما قسم سوم که احتیاط در جمع بین دو فعل است بدون تکرار اصل واجب، آیا عبارت سید شامل این فرض می شود؟ عبارت «قد یکون الجمع بین الأمرین» می تواند بین آن دو امری که در مورد آن احتمال و جوب داده می شود جمع بکند اما در این قید مع التکرار اگر بگوییم مع التکرار در اصل آن محتمل و تکرار را ناظر به اصل واجب ندانیم و قرائت را تکرار بکنیم، این عبارت را درست می کند، اما مشکل این است که این قید لغو می شود.

نتیجه: بنابراین قید مع التکرار مانع شمول نسبت به قسم سوم، پنجم، ششم و هفتم می شود. و اگر این قید نبود حداقل می توانستیم سه صورت دیگر را هم داخل در این عبارت بکنیم.

این تنبیه سوم بود که بیان کردیم. البته توجه بفرمایید که هرچند ذکر بعضی موارد احتیاط مفید فایده هست اما به نظر ما مهمتر از آن چیزی است که در اینجا با آن مواجه هستیم و آن این است که در مسئله کیفیت احتیاط باز هم خود ما هستیم و می توانیم کیفیت احتیاط را در آن احتیاط بکنیم، یعنی در این موارد احتیاط لزومی ندارد بالاجتهاد أو التقليد شناخته بشود و عقل می تواند آنها را تشخیص بدهد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله

اول تاریخ: 28

دی 89

موضوع

جزئی: تنبیهات (تنبیه چهارم) مصادف

با: 13 صفر 1431

جلسه: 59

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تنبیه چهارم:

تنبیه چهارم درباره سه مطلب است که مرحوم سید در مسئله پنجم و ششم عروه آن را ذکر کردند که این تنبیه را تمام بکنیم دیگر مباحث مربوط به احتیاط تمام می شود و بعد وارد مباحث تقلید می شویم.

علت اینکه ما این سه مطلب را در درون یک تنبیه قرار دادیم این است که این بحث ها در لابلاهای مباحث گذشته اجمالاً مطرح شده و ما هم برای تذکر و هم برای افزودن بعضی از مطالبی که ضروری به نظر می رسد به آنها اشاره می کنیم.

مطلب اول: سید در مسئله پنجم عروه اینطور فرمودند: «فی مسئله جواز الإحتیاط یلزم أن یکون مجتهداً أو مقلداً لأن المسئله خلافیه» در مورد جواز احتیاط انسان باید یا مجتهد باشد یا مقلد چون مسئله محل اختلاف است. این عبارت سید به چه معنی است؟ اینکه می فرماید خود جواز احتیاط یا باید از راه اجتهاد بدست آمده باشد یا از راه تقلید و دلیل آن را هم اختلافی بودن این مسئله ذکر می کنند، به چه معنی است؟

در مورد جواز احتیاط دو معنی وجود دارد:

معنای اول: منظور از جواز احتیاط مشروعیت احتیاط است، یعنی اینکه خود عنوان احتیاط آیا مباح است یا حرام؟ یعنی بحث از اتصاف

عنوان احتیاط به این دو حکم از احکام خمسه تکلیفیه است. ما از این مسئله به عنوان بحث از مشروعیت احتیاط یاد می کنیم، اصلاً احتیاط به عنوان یک فعلی در کنار سایر افعال مکلفین مشروعیت دارد یا نه؟ آیا جایز است یا حرام؟

معنای دوم: منظور از جواز احتیاط یعنی همان اکتفا و اجتزاء به احتیاط است یعنی در اینجا منظور ما از احتیاط عنوان احتیاط نیست بلکه احتیاط به عنوان طریق امثال مورد نظر است، به عنوان یک راهی برای امثال اوامر و نواهی مولی در کنار اجتهاد و تقلید.

آنچه که مرحوم سید در مسئله پنجم به آن اشاره کرده اند معنای اول است یعنی در مسئله پنجم مرحوم سید بحث از مشروعیت احتیاط دارند و می گویند مشروعیت احتیاط یا با اجتهاد باید ثابت بشود و یا با تقلید چون مسئله محل اختلاف است یعنی بعضی قائل به جواز و بعضی هم قائل به عدم جواز هستند. علت اینکه ما می گوئیم معنای اول در اینجا اراده شده و شاهد بر اینکه مراد سید این است، تعلیلی است که در ذیل مسئله آورده اند «لأن المسئلة خلافیه» برای اینکه در معنای دوم که عبارت از جواز احتیاط به عنوان طریق امثال است، اختلافی نیست. یعنی در اینکه با احتیاط و اتیان به همه احتمالات اثر مقصود

ص: 259

مرتب می شود و واقع احراز می گردد، تردیدی نیست. اگر انسان احتیاط بکند و اتیان به همه احتمالات بکند به نوعی یقین پیدا می کند که واقع را احراز کرده، لذا این محل بحث نیست.

قبلاً در بحث تقدم و تأخر احتیاط، اجتهاد و تقلید که آیا اجتهاد و تقلید بر احتیاط مقدم هستند یا احتیاط بر اجتهاد و تقلید مقدم می شود یا اینکه در عرض هم و رتبه ی واحد هستند، گفته شد که بعضی ها قائل به تقدم اجتهاد و تقلید بر احتیاط شدند و ادله ای را برای مدعای خود ارائه کرده اند که از جمله ی آن ادله همین دلیل بود که چون جواز احتیاط محل اختلاف است لذا مکلف باید یا مجتهد باشد یا مقلد. در پاسخ به آن دلیل هم جواب نقضی دادیم و هم جواب حلی که جواب حلی ما این بود که احتیاطی که در عرض اجتهاد و تقلید محل بحث است طریق امثال است نه عنوان احتیاط. به مستدل اشکال کردیم و گفتیم در اینجا عنوان احتیاط محل بحث نیست که شما دارید اختلافی بودن آن را دلیل می گیرید بر اینکه پس باید اجتهاد و تقلید مقدم باشد. آنجا در بحث ترتیب بین اجتهاد و تقلید گفتیم آن احتیاط به عنوان طریق امثال مد نظر است.

آنچه که ما در اینجا بحث می کنیم و می گوئیم سید در مسئله پنجم به آن اشاره کردند همین است، سید در اینجا دارد به مسئله مشروعیت احتیاط اشاره می کند یعنی آیا اساساً می شود احتیاط کرد یا نه و آیا احتیاط مشروع هست یا نه؟ که این بحث را در اجتهاد و تقلید هم داریم و در این سه دو بحث داریم چه در اجتهاد و چه در احتیاط و چه در تقلید که آیا اجتهاد مشروعیت دارد یا ندارد و به چه دلیل حق داریم اجتهاد کنیم؟ اجتهاد یک فعلی از افعال انسان هاست مانند نماز خواندن و شراب خوردن که اینها افعال انسان است، اجتهاد جزء کدامیک از افعال انسان است و آیا اصلاً اجتهاد شرعی هست یا نه؟ تقلید آیا مشروع هست یا نیست؟ احتیاط آیا مشروع هست یا نیست؟

این یک بحث است و یک بحث این است که ما اینها را به عنوان سه طریق برای امثال می خواهیم بینیم؛ امثالی که مستند به اجتهاد، احتیاط و یا تقلید باشد، آیا اینها درست است یا نه؟ یعنی آیا اگر عمل با استناد به یکی از این سه طریق بود در ست است یا نه؟ که عرض کردیم بله درست می باشد و لزوم آن هم عقلی بود و از عقل استفاده می شود. این دو بحث است یک بحث مشروعیت ابدال ثلاثه (احتیاط، اجتهاد و تقلید) که باید سراغ ادله رفت و بحث امثال که یک بحث دیگر است، آنچه که مرحوم سید ذکر می کنند بحث مشروعیت احتیاط است و اینکه می فرمایند «فی مسئله جواز الإحتیاط یلزم أن یکون مجتهداً أو مقلداً لأن المسئلة خلافیه» این اشاره به

مشروعیت احتیاط دارد یعنی اگر شما می خواهید بدانید که احتیاط مشروع هست یا نه، باید از راه اجتهاد و تقلید بفهمید یعنی از طریق ادله خود انسان استنباط کند و یا از راه تقلید و مراجعه به دیگری مشروعیت احتیاط را بدست بیاورد. اما اینکه خودش می خواهد ببیند که در مقام عمل احتیاط بکند، این آیا مجزی هست یا نیست؟ در اینجا دیگر اجتهاد و تقلید نمی خواهد و این عقل اوست که به او می گوید عمل تو مکفی است و واقع را احراز کرده ای.

اگر منظور این شد که دیگر خیلی جایی بر برخی حواشی که برای این مطلب سید زده اند، نیست. البته اشکالی ندارد و شاید برای وضوح بیشتر و تفکیک بین این دو جهت این حاشیه را بیان کرده اند. مرحوم کاشف الغطاء ذیل مسئله پنجم اینطور حاشیه زده اند «لکن لو عمل بالاحتیاط بغير اجتهادٍ و لا تقلیدِ اجزأه» اگر عمل بکند بدون اجتهاد و تقلید یعنی در مقام عمل احتیاط بکند این مکفی و مجزی است «لأنه احرز الواقع» برای اینکه واقع را احراز کرده است. عرض شد که ضرورتی برای این نبود و

ص: 260

معلوم است که اینجا سخن در مشروعیت احتیاط است اما ایشان شاید خواسته با این حاشیه تأکید کند که بالاخره نظر سید در مسئله، مشروعیت است و مسئله امتثال و احراز واقع یک چیز دیگر است و در آنجا هیچ ضرورتی ندارد که عن اجتهاد یا عن تقلید باشد.

در کتب برخی بزرگان نیز به این مسئله اشاره شده که اصلاً بحث اینجا بحث از حرمت و اباحه به عنوان احکام تکلیفیه است و ربطی به مسئله اکتفاء و اجتزاء در مقام عمل ندارد.

مطلب دوم: این مطلب سخنی است که ایشان در مسئله ششم فرموده اند. مسئله ششم این است «فی الضرریات لا حاجة الی التقلید کوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما و کذا فی یقینیات إذا حصل له یقین» و در ادامه می فرماید: «و فی غیرهما یجب التقلید» سید می فرماید در دو جا نیاز به تقلید نیست وقتی می گوئیم نیاز به تقلید نیست یعنی در این دو جا تکلیف معلوم است در این دو جا شاید نه اجتهاد لازم است نه تقلید و نه احتیاط.

حالا این دو جا یکی ضروریات هستند یکی یقینیات. امام (ره) در مقدمه این راقط راجع به ضروریات فرموده اند، فرموده اند در غیر ضروریات یا باید مقلد باشد یا مجتهد یا محتاط.

قبلاً این بحث مطرح شده است که چرا در ضروریات تقلید و اجتهاد و احتیاط لازم نیست. آنجا دو بحث وجود داشت یک بحث در مورد این بود که آیا در ضروریات تقلید و اجتهاد و احتیاط نیاز نیست یعنی احتیاج به این طرق نیست؟ یا نه در ضروریات تقلید و اجتهاد و احتیاط جایز نیست؟ نه اینکه نیاز نیست این دو فرق می کند یک وقت گفته می شود که در ضروریات تقلید نیاز نیست یک وقت گفته می شود در ضروریات تقلید جایز نیست این بحث تفصیلاً مطرح و دلیل هم آورده شده است. قبلاً گفته شد در ضروریات تقلید جایز نیست یعنی مجالی برای تقلید نیست نه اینکه نیاز نیست. مرحوم سید اینجا یقینیات را افزوده اند منظور از یقینیات چیست؟ آیا نیازی هست به افزودن یقینیات یا نه؟ ممکن است کسی بگوید ضروریات یک معنای عامی دارد که شامل یقینیات هم می شود اجمالاً باید به این موضوع اشاره شود چون بحث از اینکه خود ضروریات چیست بحث مفصل و مستقلاً را می طلبد اصلاً ضروری دین چیست؟

در این مسئله اختلاف است حالا صرف نظر از آن بحث های مفصل اجمالاً فرق ضروری و یقینی این است که ضروری یعنی آن حکمی که نیاز به برهان ندارد اما یقینی نیاز به برهان دارد. وقتی عبارات و نظرات بزرگان ملاحظه شود معلوم می گردد در این مسئله با هم اختلاف دارند بعضی معتقدند حکم می تواند متصف به ضروری شود اما متصف به یقینی نمی تواند شود. بعضی می گویند: دو دسته احکام داریم یک دسته احکام ضروری اند مانند وجوب نماز، و روزه و حج و... یک دسته احکام ضروری نیستند مانند اکثریت احکام، حکم می تواند متصف به ضروری و غیر ضروری شود. اما اینطور نیست که یکی یقینی و دیگری غیر یقینی باشد. این وصف حکم نیست پس یقینی چیست؟

یقین در واقع یک وصف و حالتی است که برای نفس انسان پیدا می شود که نسبت به بعضی از احکام یقین پیدا می کند نسبت به بعضی دیگر یقین پیدا نمی کند حالا طریق حصول یقین ممکن است مثلاً تواتر باشد. تواتر یک روایتی باعث می شود انسان به آن حکم یقین پیدا کند یا مثلاً اجماع قطعی و محصل قائم می شود که سبب می شود انسان یقین پیدا کند یا ممکن است یک

خبر غیر متواتر باشد اما قرائن قطعیه ای وجود داشته باشد که موجب یقین به این حکم شود طبق این بیان یقین وصف حکم و خصوصیت یک حکم نیست. اینطور نیست که احکام یک دسته فی نفسه یقینی باشند، یک دسته هم غیر یقینی. نه این یقینی بودن و یقینی نبودن حالاتی است که برای ما نسبت به احکام پیدا می شود لذا نظرشان این است که حکم ضروری و غیر ضروری داریم اما حکم یقینی و غیر یقینی نداریم. طبق این نگاه که ظاهراً امام(ره) به این نظر معتقدند، لذا فرمودند دو نوع حکم وجود دارد «کلّ مکلف غیر بالغ مرتبه الاجتهاد یجب» که در غیر از ضروریات یا مقلد باشد یا محتاط و اسمی از یقینیات نبرده اند. وجه اینکه یقینیات را ذکر نکرده اند این است که ضروری را وصف برای حکم می دانند می گویند حکم، ضروری دارد و غیر ضروری. ضروری هم آن است که نیاز به برهان ندارد و اینکه چرا یقینیات ذکر نشده است؟ چون اصلاً یقینیات از نظر ایشان وصف برای حکم نیست. دو نوع حکم وجود ندارد یقینی حالتی است که برای انسان پیش می آید.

اما در مقابل عده ای قائلند که ما همان طوری که حکم ضروری و غیر ضروری داریم، حکم یقینی داریم و حکم غیر یقینی. منظور از حکم یقینی یعنی حکمی که به وسیله ی یک خبر متواتر حاصل شده باشد، حکمی که بوسیله ی یک اجماع قطعی ثابت شده باشد، حکمی که بوسیله ی خبر واحد محفوف به قرائن قطعیه ای که موجب یقین هستند، ثابت شده باشد. اینها به عنوان حکم یقینی شناخته می شوند.

اما حکم غیر یقینی حکمی است که مانند بسیاری از مسائل است که به آن ظن دارد و قطع و یقین حاصل نمی شود (البته گمان معتبر). این احکام یقینی درست است که یقینی می باشند اما نیاز به استدلال دارند، فرضاً ممکن است کسی از راه اجماع محصل یقین به حکمی پیدا کند، علم وجدانی پیدا کند نه علم تعبدی. یا ممکن است خبر متواتری بر یک حکمی قائم شود، این موجب یقین برای انسان است و اگر اجماع قطعی و محصل قائم شد، این نشانگر یقین است.

بالاخره خود همین اقامه خبر متواتر یا اجماع یا خبر محفوف به قرائن قطعی استدلال است. اگر از شما سؤال کنند چرا نماز واجب است؟ اینکه نیاز به استدلال ندارد. هیچ کتاب فقهی از اصل نماز بحث نکرده است اما در مورد فروع نماز این همه استدلال می شود.

اما در یقینیات استدلال لازم است، اگر یک حکمی یقینی هم باشد اما ضروری نباشد، طبیعتاً استدلال می خواهد. هر ضروری یقینی هست و قطعاً تمام مسلمین به آن یقین دارند اما هر حکم یقینی ضروری نیست (طبق این بیان و نگاه که بالاخره ما حکم یقینی هم داریم در مقابل حکم غیر یقینی که با حکم ضروری فرق می کند).

اگر موضع و این نگاه باشد طبیعتاً نیاز به ذکر یقینیات وجود دارد کما اینکه مرحوم سید در اینجا فرموده اند «فی الضروریات لا حاجة الی التقلید و کذا فی الیقینیات» منتهی یک قیدی آورده اند «إذا حصل له الیقین» به شرط اینکه برای این شخص یقین حاصل بشود. اینکه می فرماید «إذا حصل له الیقین» اشاره به همین جهت دارد که ما احکام یقینی فی نفسه داریم منتهی گاهی این احکام یقینی برای انسان یقین حاصل می کند و گاهی یقین حاصل نمی کند. اگر یک حکمی یقینی بود اما موجب حصول یقین نشد در اینجا اجتهاد و تقلید در آن لازم است. پس در یقینیات یک قیدی لازم دارد و آن قید «إذا حصل له الیقین».



در اینجا بحث است که آیا واقعاً در یقینیات و ضروریات بر فرض اینکه این دو جدا باشند، علم مکلف و یقین مکلف دخیل هست یا نه؟ یعنی در ضروری بودن علم ما مدخلیت دارد؟ در یقینی بودن یک حکم علم و یقین ما مدخلیت دارد یا نه؟ اینها بحث هایی هست که جای طرح آنها هست اما می شود مسائل حاشیه ای آن که ضرورتی در بحث در مورد آنها نیست.

نتیجه:

نتیجه این است که حق همین قول دوم یعنی قول مرحوم امام(ره) و ما برای حکم وصف یقینی نداریم یعنی اینطور نیست که احکام دو دسته باشند یک دسته احکام یقینی و یک دسته غیر یقینی. یقینی بودن یا نبودن حالات و اوصاف خود انسان است نه وصف برای حکم لذا صرف ذکر ضروریات کافی است.

بهر حال چه یقینی بودن وصف حکم باشد و چه نباشد و چه حکم دو دسته باشد (یقینی و غیر یقینی) یا نباشد نتیجه این است که در ضروریات نیاز به تقلید نیست، در مواردی هم که انسان یقین دارد نیاز به تقلید نیست. وجه آن این است که قطع و یقین حجیت ذاتیه دارد. ما یکی از ادله ای را که در باب عدم مجال برای تقلید و اجتهاد در ضروریات گفتیم، در اینجا نیز همان را می گوئیم. به عبارت دیگر بین این مبنا (مبنایی که گفتیم به نظر می رسد مبنای سید باشد) و مبنایی که در متن تحریر آمده که ظاهراً نظر امام این باشد از نظر عملی فرق نمی کند و نتیجه در هر دو یکی است. چه بگوئیم حکم یقینی داریم و چه بگوئیم که حکم یقینی نداریم، بالاخره در هر دو اگر هم حکم یقینی هم نداشته باشیم یقین که برای ما حاصل می شود و وقتی یقینیات برای ما حاصل می شود احتیاجی به اجتهاد و تقلید نیست.

مطلب سوم: سید در مسئله هفتم فرموده اند که «عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل» عمل عامی که نه اجتهاد و نه تقلید در آن است و احتیاط.

امام (ره) هم در مقدمه فرمودند «فعمل العامی غیر العارف بمواضع الإحتیاط من غیر تقلید باطل بتفسیر یاتی» اما در مورد اینکه کسی عمل بکند بدون احتیاط و تقلید (عمل عامی یعنی کسی که اجتهاد نمی کند) عمل باطل است. اینکه چرا این عمل باطل است دلیل آن ذکر خواهد شد چون در بحث تقلید خواهد آمد و مرحوم سید این را در مسئله شانزدهم بیان کرده اند و امام هم در چند موضع تفصیلی را که وعده دادند به آن اشاره خواهند کرد لذ این مسئله را به همان جا ارجاع می دهیم.

اجمالاً معنای این فرمایش مرحوم سید که در اینجا فرموده «عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط، باطل» این بطلان به معنای عدم صحت نیست ولو اینکه مطابق واقع باشد. این بطلان به معنای این است که عقلاً در مقام امتثال نمی توانیم به آن اکتفا کنیم مادامی که صحت آن عمل کشف نشده باشد.

این هم تنبیه چهارم از تنبیهات بود که بیان شد. إن شاء الله مسئله دوم تحریر الوسيله را شروع خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 28

دی 1389

موضوع

جزئی: معنای لغوی تقلید مصادف

با: 13 صفر 1432

جلسه: 60

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

مسئله دوم: «التقليد هو العمل مستنداً الى فتوى فقيه معين و هو الموضوع للمسئلتين الآتيتين نعم ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجه كفتوى الفقيه و ان لم يصدق عليه عنوان التقليد و سيأتي أن مجرد انطباقه عليه مصحح له».

بحث از مسئله اول تمام شد، تا اینجا مباحث مربوط به مقدمه کتاب اجتهاد و تقلید از تحریر الوسیله و مسئله اولی مطرح شد.

مسئله دوم درباره تقلید می باشد که در واقع عمده مباحث این کتاب هم پیرامون تقلید است.

«التقليد هو العمل مستنداً الى فتوى فقيه معين و هو الموضوع للمسئلتين الآتيتين» تقلید عبارت است از عمل مستند به فتوای یک فقیه معین که موضوع دو مسئله بعدی هم می باشد، «نعم ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجه كفتوى الفقيه و ان لم يصدق عليه عنوان التقليد» بعد استدراکی می کنند که آنچه که مصحح عمل است این است که این عمل از روی حجت صادر شده باشد، اگر چه عنوان تقلید بر او صدق نکند. «و سيأتي أن مجرد انطباقه عليه مصحح له» و بعداً هم خواهد آمد که صرف انطباق عمل با فتوای یک فقیه مصحح عمل هست ولو عنوان تقلید صادق نباشد.

این مجموع مطلبی است که در مسئله دوم ذکر شده است.

بطور کلی دو مطلب در این مسئله مورد بحث است، دو مطلبی که خودش بحث مبسوطی دارد:

مطلب اول: مطلب اول درباره حقیقت تقلید است که تقلید چیست و معنای لغوی و معنای اصطلاحی تقلید کدام است؟ اقوالی که

درباره حقیقت تقلید مطرح است، آیا تقلید از جنس عمل است یا التزام قلبی است که چندین قول در مسئله وجود دارد که باید آنها را ذکر کنیم و حق در مسئله تقلید را بررسی کنیم. و اینکه بحث از اینکه تقلید عبارت است از عمل یا التزام، آیا اصلاً ثمره ای دارد یا ندارد و این نزاع یک نزاع لفظی یا معنوی می باشد؟

مطلب دوم: بحث در ادله جواز تقلید است، اینکه آیا اساساً تقلید مشروعیت دارد یا نه؟ و باید بررسی بکنیم که عقل چه می گوید و نقل چه می گوید؟

بهرحال مجموعه ای از مباحث در مطلب اولی که امام تا قبل از نعم فرمودند باید بررسی شود «التقلید هو العمل مستنداً الی فتوی فقیه معین و هو الموضوع للمسئلتین الآتیین»، مطلب دوم که از نعم به بعد اشاره می شود بحث از صحت عمل است و اینکه برای صحت عمل لازم نیست آن عمل مصداق تقلید قرار بگیرد یعنی صدق عنوان تقلید مصحح عمل نیست بلکه

ص: 264

صرف اینکه عملی عن حجه صادر بشود کافی می باشد. که درباره ی این نیز باید بررسی کرد. در مسئله دوم در رابطه با این دو مطلب بحث خواهیم کرد.

مطلب اول: حقیقت تقلید

معنای لغوی تقلید: جوهری در صحاح اللغه می گوید تقلید از قِلاده بمعنای چیزی که در گردن قرار می گیرد «القلاده التي فی العنق» چیزی که در گردن می آویزند «قلدت المرأه فتقلدت هی و منه التقلید فی الدین و تقلید الولاه العُمَّال و تقلید البُدنه أن یعلق فی عنقها شیء لیعلم أنها هدی» می گوید: در امور دینی تقلید داریم و در مورد عمال تقلید و لاه داریم و در مورد شتر یا گوسفندی که هدی و قربانی در منا می بردند تقلید داریم، تقلید مثلاً در مورد هدی این است که گوسفندی یا شتری را که برای قربانی کردن می خواستند ببرند یک چیزی به گردن او می انداختند که این علامت بود، در برخی کتب دارد «تقلید الهدی هو أن یعلق بعنق البعیر قطعه من جلد لیعلم أنه هدی» برای هدی یک تکه ای از پوست به گردن او قرار می دادند و آنچه در گردن او قرار می دادند می شود قلاده، تقلید عبارت است از انداختن این قلاده به گردن آن هدی پس قلاده آن چیزی است که بر گردن می آویزند. (1)

در تاج العروس قلاده را همین گونه معنی کرده «ما جعل فی العنق یكون للإنسان و الفرس و الكلب و البُدنه التي تهدي و نحوه» آنچه که بر گردن می اندازند چه گردن انسان، چه اسب و غیره را می گویند قلاده البته یک مطلبی را صاحب تاج العروس در بحث از این ماده ذکر کرده که می گوید «بعضی از علمای لغت از قول شهاب گفته اند: «قال شهاب فی العنایه، ذهب بعض علماء اللغهایلی أن هیئه الكلمه قد تدل علی معانی المخصوصه و ان لم تكن مشتقه» می گوید خود هیئت کلمه بر یک معانی مخصوصی دلالت می کند اگرچه که مشتق هم نباشد مثل فعال بالكسر بعد می گوید این فعال گاهی هاء به او ملحق می شود و گاهی ملحق نمی شود، اگر هاء به او ملحق نشد «إن لم تلحقه الهاء فهی اسمٌ لما یجعل للشیء کالآله مثل ركب لما یركب به» اما گاهی از اوقات هاء به او ملحق می شود «وإن لحقته الهاء فهو اسمٌ لما یشتمل علی الشئ و یحیط به کالأمامه و القلاده» و بعد می گوید که این در مصادر و غیر آن فرق دارد. (2)

فیومی در مصباح اللغه تقریباً همین مطلب را ذکر کرده که «قلدت المرأه تقلیداً أی جعلت القلاده فی عنقها» این قلاده به گردن او آویخته شد یا «تقلید العامل لتولیته كأنه جعل القلاده فی عنقه» قلاده را به گردن او انداخت.

بالاخره قلاده چیزی است که به گردن می آویزند، تقلید هم از همین گرفته شده یعنی آویختن یک چیزی به گردن. غیر از نمونه هایی که در لغت ذکر شده ما در روایات هم از این تعبیر و معنای لغوی گاهی می بینیم استفاده شده مثلاً در مورد خلافت تعبیر این است «قلّادها رسول الله (ص) علیاً» پیامبر قلّاد خلافت را به گردن علی چون می گویند تقلید از آنهایی است که متعدی به دو مفعول می شود مفعول اول خود قلاده می باشد یا آنچه که به منزله ی قلاده است، دومی آن ذو القلاده می باشد. کسی که تقلید می کند که در اینجا الآن پیامبر تقلید کرد ولایت را به علی (علیه السلام)، مفعول اول تقلید ضمیر ها می باشد

ص: 265

---

1- . صحاح اللغه، ج 2، ص 527.

2- . تاج العروس، ج 5، ص 205.

که در اینجا ولایت به منزله ی خود قلاده است و مفعول دوم هم خود ذو القلاده یعنی شخص امیرالمؤمنین (علیه السلام) می باشد، پیامبر (ص) این قلاده را به گردن علی (علیه السلام) آویخت.

در مورد اینکه عامی از مرجع تقلید می کند تطبیق مسئله این است که عامی قلاده را به گردن مقلد می اندازد، یعنی قلّد حسین مسائل دینی را از آقای فلان که در اینجا نیز دو مفعولی می باشد. اینکه مرجع تقلید مسؤل است و پاسخ گوی همه چیز مقلدین می باشد به خاطر همین است اگر کسی فتوا دهد و مقلدین عمل کنند این فتوا اگر خدای نکرده بر اساس حجت شرعی نباشد و اغراض دیگری در آن باشد این گرفتاری دارد چون در تقلید مقلدین احکام دینی خود را که به منزله القلاده است بر گردن آن مرجع تقلید و مجتهد می آویزند. در عرف هم وقتی ملاحظه شود در برخی از کتب اینطور گفتند که «تبعیت از غیر بدون نظر و تأمل» و تقلید را اینگونه معنی می کنند.

محصل همه اقوال: «جعل الغير ذا قلاده» فرار دادن غیر به عنوان کسی که صاحب قلاده می باشد و این معنی در معنای شرعی تقلید وجود دارد چون مقلد با تقلید مرجع تقلید خود را ذا قلاده می کند و تمام اعمال خود را به گردن او می اندازد. در عرف هم که تقلید به معنای تبعیت بدون نظر و تأمل معنی شده، این در واقع از یک جهت متخذ از معنای شرعی می باشد. که این معنی تناسب بیشتری با معنای لغوی تقلید دارد که به عنوان یک مؤید برای این معنی هم می باشد.

بحث جلسه آینده: اما معنای اصطلاحی که در جلسه آینده بررسی خواهد شد. اما اجمالاً اشاره کنیم به اینکه یک اختلاف عمده ای که وجود دارد در این جهت است که آیا جنس تقلید جنس عمل است یا التزام بعضی قائل شده اند که تقلید عمل است مانند امام (ره) که فرموده «هو العمل مستنداً الی فتوی فقیه معین» و برخی تعبیر التزام را بکار برده اند که التزام دیگر به عمل کاری ندارد و می شود یک بنای قلبی و اگر بخواهیم همه اقوال را دسته بندی فی الجمله حول این دو محور شکل می گیرد یکی اینکه تقلید عمل است و دیگری اینکه تقلید التزام است. به اینها به صورت مبسوط اشاره خواهیم کرد.

تذکر اخلاقی:

«قال رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) یا ایها الناس اتقوا الشرک فإِنَّه اخفی من دیب النمل فقال: من شاء أن یقول و کیف نتقیه؟ قال: قولوا اللهم انا نعوذ بک أن نشرک بک و نحن نعلمه و نستغفرک لِمَا لَانَعْلَم.»

روایتی از رسول اکرم (ص) وارد شده که حضرت می فرماید: «یا ایها الناس اتقوا الشرک» درباره ی شرک و توصیه به پرهیز و تقوا در مقابل شرک، مخاطب این فرمایش پیامبر (ص) کفار و مشرکین مکه و کسانی که شرک آشکار داشتند نبوده، و به آنها نمی گوید «اتقوا الشرک» چون جمله بعد این است که «فإِنَّه اخفی من دیب النمل» شرک از حرکت مورچه در تاریکی شب نامحسوس و پنهان تر می باشد. حضرت می فرماید: «فقال: من شاء أن یقول» شاید کسی بخواهد بپرسد «و کیف نتقیه؟» پیامبر (ص) اول فرمود «اتقوا الشرک» بعد می گوید که کسی ممکن است سؤال کند که چگونه از این شرک خفی پرهیز کنیم؟

در مورد شرک آشکار که معلوم است به این است که انسان معتقد باشد که در این عالم مؤثری به غیر از خدا است. اما شرک خفی اینقدر موارد دارد مانند این نمونه که در روایت داریم «پیامبر اکرم (ص) فرموده اند که از کاری که موجب عذر

خواهی می شود پرهیزید چون در این عذر خواهی شرک خفی است» خوب اگر همین یک نمونه را ببینیم و در کارهایمان توجه کنیم متوجه خواهیم شد که ما چقدر کارهایی انجام می دهیم که بعداً مجبور می شویم عذر خواهی کنیم که حضرت فرمود در این شرک خفی است.

و از این قبیل ریا در مورد کارها و اعمالی که ریایی انجام می شود، واقعاً اینقدر فنون در کار شیطان وجود دارد که انسان در بسیاری از کارها دچار این شرک خفی می شود. البته انسان واقعاً اگر فکر کند و توجه کند می تواند میزان و درجه اخلاص را در آن ببیند، اما بهر حال ابتلای ما به شرک خفی خیلی زیاد است یعنی شاید روزانه تعداد زیادی از این موارد برای ما پیش بیاید و به این معنی ما مشرک باشیم، امید داشتن به غیر خدا که اگر گره در کارمان پیدا می شود به غیر خدا دل ببندیم، اگر عزت و آبرو بخواهیم به غیر خدا دل ببندیم و اگر رزق و روزی می خواهیم به غیر خدا دل ببندیم، اگر رضایت مخلوق را بر رضایت خالق ترجیح دهیم اینها شرک خفی می شود. یعنی برای کسانی اینقدر نقش قائل باشیم که خود اینها ناتوان هستند و باید برای خود آنها کسی کمک کند ولی ما معین اصلی را نادیده می گیریم و سراغ کسانی می رویم و به کسانی دل می بندیم. که اینها شرک خفی می باشد لذا پیامبر (ص) می فرماید «فإنه اخفی من دیب النمل».

پیامبر می فرماید که اگر کسی پرسد که چگونه پرهیز کنیم «هو اخفی من دیب النمل» اینگونه که شما فرمودید از حرکت مورچه پنهان تر است ما چکار کنیم؟ «قال: قولوا اللهم انا نعوذ بک ان نشرک بک و نحن نعلمه و نستغفرک لما لانعلم» خداوند ما از شرک آشکار و آگاهانه و شرکی که می دانیم شرک است به تو پناه می بریم و از شرک خفی باید آموزش بطلبیم، یعنی می خواهد بفرماید که این اجتناب ناپذیر است و خیلی مراقبت و تمرین می خواهد ولی همیشه طلب عفو و آموزش از خدا هر روز انجام دهیم و این حداقل کاری است که انسان می تواند انجام دهد. ان شاء الله خداوند به همه ما توفیق دهد که هیچ وقت مشرک نباشیم.

«والحمد لله رب العالمین»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 19

بهمن 1389

موضوع

جزئی: معنای تقلید مصادف

با: 4 ربیع الاول 1432

جلسه: 61

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در مسئله دوم بود که در ذیل این مسئله معنای لغوی تقلید را ذکر کردیم و در این جلسه معنای اصطلاحی تقلید را بررسی خواهیم کرد. در مورد معنای اصطلاحی تقلید تعابیر مختلفی ذکر شده که ما در این بخش سه بحث را باید متعرض بشویم:

اولاً: اقوال مختلفی که در مورد معنی و تعریف تقلید وارد شده را ذکر کنیم و آن را دسته بندی کنیم.

ثانیاً: ببینیم که آیا این اختلاف در تعاریف صرفاً یک اختلاف در لفظ و تعبیر است یا اختلاف معنوی و ماهوی می باشد.

ثالثاً: بررسی کنیم که حق در معنای اصطلاحی تقلید کدام است.

بحث اول: اقوال مختلف در تعریف تقلید

در مورد معنای اصطلاحی تقلید و اقوال و آرائی که در این رابطه وجود دارد ما یک مرور مختصری بر آراء و انظار معاصرین و متقدمین خواهیم کرد و بعد مجموع این آراء را دسته بندی می کنیم تا ببینیم که کدامیک از این آراء اقرب به صواب است.

آراء معاصرین:

1) همانطوری که بیان کردیم امام(ره) تقلید را اینطور بیان کرده اند: «هو العمل مستنداً الی فتوی المجتهد» عمل مستند به فتوای یک مجتهد را تقلید می نامند و بعد در حاشیه عروه ایشان می فرمایند «و لایکون مجرد الإلتزام و الأخذ للعمل محققاً له»<sup>(1)</sup> مجرد التزام قلبی

و اخذ فتوا برای عمل محقق عنوان تقلید نیست. طبق فرمایش امام(ره) تقلید عبارت است از نفس عمل مستند به فتوای یک مجتهد، التزام قلبی و اخذ به عمل و شروع در مقدمات عمل را امام به عنوان تقلید محسوب نمی کند.

مرحوم سید تقلید را اینگونه در مسئله هشتم عروه تعریف می کنند: «التقلید هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معینٍ و ان لم يعمل بعد» به نظر مرحوم سید تقلید عبارت است از التزام به عمل نه نفس عمل، التزام قلبی به عمل بر اساس قول یک مجتهد مشخص ولو اینکه بعد از این التزام قلبی حتی عمل هم نکنند. و بالاتر را می فرماید «بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا اخذ رسالته و إلتزم بما فيها كفى في تحقق التقلید» بلکه اگر اخذ به فتوا نکند و همین که کسی رساله یک

ص: 268

1- . حاشیه عروه، چ جامعه مدرسین، ج 1، ص 16.

1) مرجع و مجتهد را بگیرد برای عمل کردن به آن رساله و التزام به عمل کردن بر اساس رساله کفایت می کند «صدق أنه مقلدٌ» ولو اینکه فتوای آن مقلد را نداند و عمل به فتوا هم نکرده باشد.

فرمایش مرحوم سید درست مقابل سخن امام است، امام(ره) می فرماید تقلید نفس عمل است و التزام قلبی و اخذ و شروع در مقدمات عمل تقلید حساب نمی شود، مرحوم سید می فرماید که خود التزام قلبی عبارت است از تقلید.

در اینجا اکثراً با فرمایش مرحوم سید مخالفت کرده اند و کسانی تعلیقه بر این مطلب زده اند البته بعضی ها هم فی الجمله با مرحوم سید موافقت دارند.

2) از جمله کسانی که مخالفت کرده اند غیر از مرحوم امام(ره)، مرحوم محقق حائری یزدی است که ایشان می فرماید «فیه اشکال بل لا یبعد کون التقلید عباره عن متابعه المجتهد فی العمل» در کلام مرحوم سید اشکال است بعید نیست بگوئیم که تقلید عبارت است از متابعت و پیروی مجتهد در مقام عمل «بأن یکون معتمداً علی رأیه فی العمل»<sup>(1)</sup> منظور از متابعت و پیروی مجتهد در مقام عمل این است که اعتماد بر رأی مجتهد بکند وقتی می فرماید «معتمداً علی رأیه فی العمل» این یعنی در واقع در مقام عمل استناد به فتوای مجتهد داشته باشد. در اینجا درست است که سخن از متابعت عمل است اما فی الواقع هر دو یک حقیقت را بیان می کنند، متابعت و پیروی مجتهد در عمل با عمل مستند به فتوای مجتهد فرقی نمی کند و هر دو در این حقیقت مشترکند که تقلید از جنس عمل مستند به فتوای مجتهد است که این استناد جهتی دارد که بیان خواهیم کرد.

3) مرحوم آقای بروجردی هم تقلید را اینطور معنی می کنند «بل هو نفس العمل و لا مدخلیه للإلتزام فی شیءٍ من الأحكام»<sup>(2)</sup> بلکه تقلید خود عمل است و التزام در چیزی از این احکام مدخلیت ندارد.

4) مرحوم آقای حکیم هم با سید مخالفت کرده اند و فرموده اند «بل هو العمل اعتماداً الی فتوی المجتهد»<sup>(3)</sup>.

مرحوم آقای نائینی هم تقریباً همین مطلب را گفته اند «لا اشکال بتحقیقه بالعمل بفتوی و فی تحقیقه بتعلم الفتوی للعمل بها اشکال» ایشان فقط یک اضافه ای دارد. تا اینجا دو مطلب مطرح شد عده ای قائلند که تقلید عبارت است از نفس عمل و عده ای قائلند که تقلید عبارت است از التزام، ایشان معتقد است که تقلید همان عمل به فتوای مجتهد است، در ضمن اینکه می فرماید تقلید عبارت از التزام



نیست دو مطلب دیگر را اشاره می کند که اینها تقلید نیست یکی تعلم فتوا یعنی می گوید تقلید این نیست که کسی فتوا را یاد بگیرد و صرف تعلم فتوا تقلید حساب نمی شود و نیز اخذ رساله تقلید به حساب نمی آید. اقوی به نظر مرحوم نائینی این است «فالأقوی عدم تحقیقه بشی من ذلک» در مورد تعلم فتوا فرمود «و فی تحقیقه بتعلم الفتوی للعمل بها اشکال» اشکال است «اما الإلتزام و عقد القلب و أخذ

ص: 269

---

1- . همان، ج 1، ص 16.

2- . همان، ج 1، ص 16.

3- . همان، ج 1، ص 16.

1) الرساله و نحو ذلك فالأقوى عدم تحققه بشئٍ من ذلك» اقوی این است که به هیچ یک از اینها تقلید محقق نمی شود. (1)

نظر مرحوم آقای خوئی هم همین است «بل هو الإستناد الی فتوی الغیر فی العمل» ایشان تعبیر به استناد می کند که با بقیه تعابیر تفاوت می کند، یعنی استناد به فتوای غیر در عمل البته یک فرقی ایشان بین مسئله تقلید ابتدائی و غیر ابتدائی گذاشته که در مورد بقای بر تقلید معتقدند که تعلم فتوا برای عمل کافی می باشد یعنی همین مقدار که کسی فتوای یک مرجعی را دانسته در زمان حیات مرجع و حالا که آن مرجع از دنیا رفته اگر بخواهد باقی باشد، می تواند باقی بماند. در مسئله جواز بقاء یا وجوب بقاء بر تقلید صرف تعلم فتوا کافی می باشد و لازم نیست عمل کرده باشد که این بحثی است که بعداً بررسی خواهیم کرد.

اینها مجموعاً کسانی بودند که با مرحوم سید مخالفت کرده اند.

اما بعضی ها با مرحوم سید فی الجملة موافقت کرده اند یعنی همان طوری که مرحوم سید تقلید را عبارت از التزام قلبی می داند اینها هم فی الجملة به این مسئله معتقدند از جمله:

2) مرحوم آقای گلپایگانی که ایشان می فرماید تقلید عبارت است از التزام به عمل است ولی اینکه بگوییم «ولو لم يأخذ الفتوی» همان طوری که سید فرموده بودند باز هم تقلید تحقق پیدا می کند این را قبول ندارند چون مرحوم سید فرمودند «بل ولو لم يأخذ الفتوی فإذا أخذ رسالته و التزم بالعمل بما فيها كفی فی تحقق التقليد» همین مقدار که رساله را گرفت که عمل بکند ولو فتوا را هم نداند، کافی می باشد و صدق تقلید می کند. اما مرحوم گلپایگانی می فرمایند که نه اگر فتوا را اخذ نکرده باشد صدق تقلید نمی کند اما فی الجملة با اغماض از این اشکالی که به مرحوم سید دارند در اصل اینکه تقلید عبارت است از التزام قلبی با ایشان موافقتند. (2)

تا اینجا دو موضع در مورد کلام مرحوم سید در عروه مشخص شد، عده ای که غالباً و اکثراً این نظر را دارند با سید مخالفت کردند و تقلید را عبارت از عمل می دانند و عده ای که کمتر هستند با نظر مرحوم سید موافقت کردند.

3) مرحوم آقای سید احمد خوانساری تقلید را عبارت از التزام مع العمل دانسته، یعنی می فرماید این دو با هم تقلید می باشد یعنی هم التزام قلبی لازم است و هم عمل لازم است «الأقوى عدم تحقق التقليد الا بالالتزام مع العمل». (3)

4) مرحوم فیروز آبادی هم گفته اند که تقلید «هو الإلتزام حین العمل» که با قول به مجرد التزام فرق می کند، یعنی التزام حین العمل. خود این دو تعبیر نیز با هم متفاوت است که التزام حین العمل یعنی هر دو موضوعیت دارند و با هم محقق عنوان تقلید هستند و تقلید از جنس التزام است ولی این التزام باید در موقع عمل باشد. این مجموعه ای از آراء و اقوال معاصرین بود که اشاره کردیم.

ص: 270

1- . همان، ج 1، ص 17.

2- . همان، ج 1، ص 17.

3- . همان، ج 1، ص 17.

مرحوم فخر المحققین تقلید را اینطور معنی کرده «قبول قول الغیر فی الأحکام شرعیه من غیر دلیل علی خصوصیه ذلک الحکم» مرحوم علامه در نهایه در مورد تقلید فرموده «العمل بقول الغیر من غیر حجه معلومه» که این را مرحوم صاحب فصول از علامه حکایت کرده است. (1)

عضدی درباره تقلید این چنین فرموده است «الأخذ بقول الغیر من غیر حجه» که ایشان تعبیر اخذ بکار برده است. (2)

مرحوم صاحب فصول هم تقلید را اینچنین معنی کرده «الأخذ بفتوی الغیر» تقلید عبارت است از اخذ به فتوای غیر. (3)

مرحوم شیخ انصاری تقلید را به اخذ فتوای غیر معنی کرده و مرحوم آخوند خراسانی شاگرد ایشان همین تعریف را اختیار کرده و فرموده «أخذ قول الغیر و رأیه للعمل به فی الفرعیات أو للإلتزام به فی الإعتقادات تعبداً بلامطالبه دلیل علی رأیه» اخذ قول غیر و اخذ رأی غیر برای عمل، در مورد فرعیات تقلید عبارت است از اخذ قول غیر برای عمل و در اعتقادات عبارت است از اخذ قول غیر برای التزام او تعبداً و بدون دلیل و استدلال بپذیریم. (4)

مجموع تعابیری که در رابطه با تقلید در همه کلمات وارد شده این هشت تعبیر است:

تعبیر اول: التزام قلبی به عمل بر اساس قول غیر

تعبیر دوم: عمل به قول غیر من غیر حجه معلومه.

تعبیر سوم: التزام و عمل به قول غیر.

تعبیر چهارم: استناد به غیر در عمل.

تعبیر پنجم: قبول قول غیر من غیر حجه.

تعبیر ششم: اخذ به قول غیر من غیر حجه.

تعبیر هفتم: متابعت مجتهد در مقام عمل.

تعبیر هشتم: بنا گذاری بر عمل به قول غیر.

مجموع عبارات و الفاظ و تعابیری که در رابطه با تقلید وارد شده این هشت تعبیر می باشد که از این تعابیر بعضی قابل ارجاع به یکدیگر هستند مثلاً همین تعبیر هفتم یعنی متابعت و پیروی مجتهد در عمل این واقعاً با تعبیر دوم که عمل به قول غیر است فرقی نمی کند. یا مثلاً تعبیر به استناد به غیر در عمل این هم قابل بازگشت به عمل به قول غیر یا عمل عن استناد هست. البته همینجا ممکن است معتقد بشویم که تفاوت هایی بین این دو تعبیر هست یعنی بگوییم عمل به قول غیر و عمل عن استناد ممکن است از این جهت فرق بکند که عمل به قول غیر با صرف مطابقت عمل با قول غیر قابل جمع است اما عمل عن استناد با

- 1- . الفصول الغرويه، ص 411.
- 2- . شرح عضدى لمختصر المنتهى، ج 2، ص 305.
- 3- . الفصول الغرويه، ص 411.
- 4- . كفايه الأصول، ص 539.

صرف مطابقت عمل با قول غیر قابل جمع نیست. عمل عن استناد یعنی اینکه این شخص کارش را مستند به غیر بکند به اینکه اگر از وی سؤال شود چرا این کار را می‌کنی جواب بدهد که فلانی گفته، پس بین عمل به قول غیر و عمل به استناد قول غیر، می‌شود این فرق را قائل شد.

بنابراین مشاهده فرمودید که دو تا از این تعابیر بازگشت به آن تعبیر عمل می‌کند، یکی استناد غیر در عمل و یکی هم متابعت مجتهد در عمل. دو تعبیر دیگر باقی مانده که این دو تعبیر را باید بررسی کرد که آیا اینها قابل بازگشت به آن تعابیر هست یا نه؟ یکی اخذ و یکی قبول می‌باشد.

بناگذاری بر عمل غیر این هم قابل بازگشت به التزام هست و یعنی التزام پیدا می‌کند که به قول غیر عمل کند. پس تعبیر هشتم قابل بازگشت به تعبیر سوم هست. دو تعبیر باقی می‌ماند که باید دید این دو تعبیر نظر به چه چیزی دارد یکی اخذ قول غیر من غیر حجه و دیگری قبول قول غیر من غیر حجه آیا اینها بازگشت به عمل می‌کنند و همان مفهوم تعبیر به عمل به قول غیر را می‌رسانند یا مراد اینها التزام است؟ که در جلسه آینده ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 20

بهمن 89

موضوع

جزئی: حقیقت تقلید مصادف

با: 5 ربیع الاول 1432

جلسه: 62

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

مجموع تعابیری که در رابطه با معنای اصطلاحی تقلید در لابلائی مطالب بزرگان ذکر شده حدوداً هشت تعبیر است که بعضی از این تعابیر قابل ارجاع به یکدیگر هستند مانند تعبیر متابعت مجتهد در عمل که قابل بازگشت به تعبیر عمل به قول غیر است، یعنی آنهایی که تقلید را عبارت از نفس عمل می دانند و می گویند تقلید عمل به قول غیر من غیر حجه معلومه می باشد، این می تواند عبارت آخری متابعت مجتهد در عمل باشد.

کسانی که تعبیر به بنا گذاری بر عمل به قول غیر کرده اند آنها هم تعبیرشان می تواند رجوع به التزام بکند. اما در مورد دو تعبیر باید بینیم که این دو تعبیر آیا قابل بازگشت به کدامیک از این تعابیری که بیان شد می باشد؟

دو تعبیر اصلی در اینجا وجود دارد:

تعبیر اول: تقلید عبارت است از التزام قلبی به عمل بر اساس قول غیر.

تعبیر دوم: جمع زیادی قائلند به اینکه تقلید عبارت است از عمل بقول غیر من غیر حجه معلومه.

این دو تعبیر تعابیر اصلی است که در رابطه با تقلید وجود دارد. و تعابیری همچون متابعت، بنا گذاری و استناد به نوعی قابل بازگشت به یکی از این دو تعبیر می باشد که اینها را بیان کردیم.

اما دو تعبیر است که در بعضی از تعاریف ذکر شده که اینها را باید بررسی کرد که به کدامیک از این دو تعبیر اصلی بازگشت دارد:

1. اخذ به قول غیر

2. قبول قول غیر

1- اخذ به قول غیر:

بعضی تقلید را تعریف کرده اند به اینکه تقلید عبارت است از اخذ به قول غیر من غیر حجه کسانی که این تعبیر را ذکر کرده اند کم هم نیستند از جمله مرحوم صاحب فصول و حتی برخی دیگر از بزرگان. در مورد اخذ به قول غیر سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه مراد از اخذ به قول غیر عمل به قول غیر باشد. چنانچه در بسیاری از موارد اخذ به معنای عمل آمده مثلاً در باب تعارض گفته شده مرجحات باب تعارض چند چیزند که در تعبیر روایات هم ذکر شده اند، اخذ بما وافق

ص: 273

الکتاب، اخذ بما خالف العامه این اخذ در اینجا قطعاً به معنای عمل است وقتی می گوید اخذ بما وافق الکتاب یعنی عمل به چیزی که موافق کتاب است یا اخذ بما خالف العامه یعنی عمل. یا مثلاً در بعضی از روایات داریم «من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات» کسی که به شبهات اخذ بکند این در محرمات واقع شده، اخذ در اینجا به معنای عمل است.

پس وقتی می گوئیم اخذ به قول غیر یحتمل مراد عمل به قول غیر باشد، طبق این احتمال تعبیر اخذ به قول غیر بازگشت می کند به همان تعبیری که بعضی ها دارند و تقلید را عمل به قول غیر می دانند، اگر تقلید را اخذ به قول غیر بدانیم این بازگشت به همان می کند.

احتمال دوم: اینکه مراد از اخذ التزام باشد یعنی همان التزام قلبی، اخذ به قول غیر یعنی التزام قلبی به قول غیر چنانچه صاحب فصول در تعریف تقلید اینگونه بیان کرده «الأخذ بفتوی الغیر»<sup>(1)</sup> که اشاره شد او تصریح می کند در تحقق تقلید عمل لازم نیست، در اینجا ایشان اخذ را به معنای التزام قلبی گرفته اگر اخذ را به معنای التزام قلبی تفسیر بکنیم طبیعتاً این بازگشت به آن تعبیر اصلی دیگر می کند.

احتمال سوم: این است که بگوئیم منظور از اخذ یعنی یاد گرفتن و تعلم فتوی یا اخذ رساله، اگر این احتمال مورد نظر باشد این در واقع غیر از عمل و غیر از التزام است و یک تعبیر دیگری خواهد بود. مقدمه عمل هست ولی نه از جنس عمل است و نه از جنس التزام که در بعضی از تعبیر این آمده که اصلاً تقلید به صرف اخذ رساله هم تحقق پیدا می کند. البته در مسئله هشتم مرحوم سید این را بالإشارة ذکر کرده اند که این یک احتمال متفاوت است ولی آن دو احتمال هر کدام بازگشت به آن تعبیر قلبی می کند عمدتاً می گویند یا از جنس التزام است یا از جنس عمل.

1- قبول قول غیر:

در مورد واژه قبول هم که بعضی ها آن را عبارت از قبول قول غیر من غیر حجه می دانند دو احتمال وجود دارد منتهی در مورد کلمه قبول بر خلاف کلمه اخذ که شواهدی در مورد احتمال اول داشتیم، در اینجا مؤید و شاهی بر احتمال اول نداریم.

احتمال اول: گفتیم احتمال اول در مورد کلمه اخذ این است که اخذ یعنی عمل به قول غیر منتهی شواهدی از روایات آوردیم که اخذ به معنای عمل وارد شده اما در مورد قبول قول غیر یک احتمال این است که بگوئیم که قبول قول غیر یعنی همان عمل به قول غیر اما این

احتمالی است که شاهدهی بر آن نداریم. باید دید که آیا وقتی می‌گویند فلانی قول غیر را قبول کرد یعنی به آن عمل کرد؟ ما شاهدهی مبنی بر اینکه قبول قول غیر به معنای عمل به قول غیر باشد نداریم اما در حد یک احتمال می‌توانیم بگوییم که قبول قول غیر یعنی عمل به قول غیر.

احتمال دوم: این است که بگوییم که منظور از قبول قول غیر یعنی همان پذیرش قول غیر و تسلیم قول غیر که در این صورت این به معنای التزام نزدیکتر می‌باشد.

ص: 274

---

1- . کتاب الفصول الغریبه، ص 411.



بهرحال در مورد کلمه قبول هم دو احتمال وجود دارد که طبق یک احتمال به معنای عمل است و طبق یک احتمال به معنای التزام است. پس مجموعه تعاریفی را که درباره ی تقلید وارد شده که متضمن هشت تعبیر بود اگر بخواهیم دسته بندی بکنیم، این تعاریف در مورد حقیقت تقلید به چند دسته تقسیم می شود یعنی می توانیم بگوییم که تعریف کنندگان تقلید چهار دسته هستند:

دسته اول: گروهی حقیقت تقلید را عبارت از نفس عمل می دانند.

دسته دوم: تقلید را عبارت از التزام قلبی می دانند.

دسته سوم: مجموع التزام و عمل را تقلید می شمارند.

دسته چهارم: تقلید را صرف اخذ رساله و تعلم فتوا می دانند و این یعنی اینکه تقلید نه التزام است و نه عمل.

بنابراین تقلید از این چهار صورت خارج نیست یا عمل است یا التزام است یا التزام و عمل است و یا اینکه نه التزام است و نه عمل، مجموع کسانی که درباره تقلید و حقیقت تقلید سخن گفته اند از این چهار دسته خارج نیستند.

بعد از اینکه آراء و انظار فقها را درباره تقلید بیان کردیم و آن را دسته بندی کردیم، حالا باید دید که این اختلاف بین فقهاء درباره حقیقت تقلید آیا صرف یک اختلاف در تعبیر است یا اختلاف حقیقی و ماهوی است؟ به عبارت دیگر آیا نزاع لفظی است یا نزاع معنوی و مفهومی است که از اینجا بحث دوم ما شروع می شود در ابتدای مسئله عرض شد ما سه بحث داریم که الآن به بحث دوم یعنی بررسی نزاع بین اقوال و انظار می رسیدیم.

نتیجه بحث اول: حقیقت تقلید از دید فقهای ما یا امری است سابق بر عمل یا عبارت است از خود عمل یا مجموع مقدمات و عمل. التزام قلبی قبل از عمل است که برخی تقلید را صرف التزام قلبی می دانند و بعضی تقلید را صرف عمل و بعضی مجموع التزام و عمل یعنی می شود امر مقدم بر عمل یا خود عمل یا مجموع این دو.

بحث دوم: بحث از این است که آیا این نزاع یک نزاع لفظی است یا یک نزاع معنوی است؟

کلام مرحوم آقای حکیم:

مرحوم آقای حکیم در مستمسک مدعی هستند که این اختلاف ولو به حسب ظاهر یک اختلاف معنوی و مفهومی است اما فی الواقع این یک اختلاف در تعبیر و اختلاف لفظی می باشد. ایشان دو شاهد بر مدعای خودشان ذکر می کنند:

شاهد اول: بزرگان با اینکه متعرض جهات غیر مهمی در این بحث شدند اما متعرض اختلاف در این مسئله نشدند و خود این عدم تعرض نشان دهنده این است که مراد همه یکی است و اختلاف حقیقی در این جهت وجود ندارد بلکه صرف تفاوت در تعبیر است. یعنی هر کدام تقلید را با یک تعبیری بیان کرده و از آن عبور کرده اند و دیگر نیامده اند این را مورد بررسی قرار بدهند که دیگران چه گفته اند و ما چه می گوییم مثل خیلی از موارد که متعرض اختلاف در تعبیر می شوند. خود ترک تعرض نسبت به این اختلاف شاهد بر این است که این اختلاف، اختلاف حقیقی نیست با اینکه نسبت به جهات دیگری که اهمیت آن کمتر بوده متعرض اختلافاتی که بین خودشان بوده شده

---

1- . مستمسک، ج 1، ص 1؟.

شاهد دوم: کلامی است که میرزای قمی در قوانین دارند. میرزای قمی در قوانین فرموده مراد همه از تقلید همان عمل است چون در مقام تعریف تقلید گفته، عضدی و دیگران تقلید را عمل به قول غیر می دانند، یعنی نسبت داده به عضدی و دیگران که اینها هم تقلید را همان عمل به قول غیر محسوب می کنند در حالی که عضدی در تعریف تقلید کلمه اخذ را بکار برده و گفته تقلید اخذ به قول غیر من غیر حجه است. اینکه میرزای قمی حتی نسبت به کسانی که کلمه ی اخذ را در تعریف تقلید استعمال کردند نسبت می دهد که اینها تقلید را عبارت از عمل می دانند خود این نشان دهنده این است که مراد همه یکی است و فقط تعابیر مختلف می باشد. (1)

مرحوم آقای حکیم یک چنین ادعایی دارند که خلاصه این نزاعی که در باب حقیقت تقلید وجود دارد یک نزاع لفظی است اما در مقابل اکثراً بر این باورند که این نزاع نزاع لفظی نیست، تعابیری که در این رابطه وارد شده هر کدام ناظر به یک مفهومی است که نشان دهنده این است که مسئله بالاتر از اختلاف در لفظ است.

واقع مسئله هم همین طور است و ما به اشکالات کلام مرحوم حکیم اشاره خواهیم کرد و توضیحی که در کلام بزرگان آمده خود بزرگترین شاهد بر این است که نزاع در باب تقلید نزاع لفظی نیست. واقعاً بین این دو قول چگونه می توان جمع کرد؟ کسی که صریحاً می گوید تقلید عبارت است از التزام و کسی که بگوید تقلید عبارت است از عمل چگونه می توان بین آنها جمع کرد؟

اشکال به مرحوم آقای حکیم:

اشکال اول: این شاهدهی که ایشان ذکر کردند که بزرگان متعرض این خلاف نشده اند پس این ترک تعرض دلیل بر عدم خلاف است، این به نظر ما مردود است چون عدم تعرض به اختلاف شاهد بر عدم اختلاف نیست و این ادعای بدون دلیل است.

و اما شاهد دوم که کلام مرحوم میرزای قمی است، این هم به نظر ما مردود است. نهایت کلام میرزای قمی این است که کلمه اخذ در کلام عضدی حمل بر احتمال اولی که بیان کردیم می شود، اینکه مرحوم میرزای قمی به عضدی و غیر عضدی نسبت می دهد که اینها اخذ را عبارت از عمل می دانند در حالی که در تعریف عضدی کلمه اخذ ذکر شده این نمی تواند شاهد بر این باشد که فقط تعابیر مختلف است. نهایت این سخن این است که در نظر میرزای قمی کلمه اخذ به معنای عمل است بواسطه ی قرآینی که در بعضی از روایات وجود دارد. اما واقعاً کسانی که به صراحت تقلید را عبارت از التزام می دانند و صریحاً می گویند در ثبوت تقلید وقوع عمل معتبر نیست، کلام آنها را چگونه می خواهیم حمل بر عمل بکنیم؟ لذا کلام میرزا شاهد بر این مدعا نیست.

اشکال دوم: خود مرحوم آقای حکیم در مستمسک کلام صاحب فصول را نقل می کند و بعد به کلام صاحب فصول اشکال می کند، در آنجا از قول صاحب فصول نقل می کنند که ایشان صریحاً تقلید را عبارت از التزام دانسته و می گویند در ثبوت تقلید وقوع عمل به مقتضای آن معتبر نیست، حتی صاحب فصول قول علامه را که تقلید را عبارت از عمل به قول غیر من

ص: 276

غیر حجه معلومه دانسته حمل بر معنای لغوی کرده و می گوید علامه که فرموده تقلید یعنی عمل به قول غیر این منظور معنای لغوی است نه معنای اصطلاحی. سؤال ما از مرحوم حکیم این است که چطور شما با وجود نقل کلام صاحب فصول که به صراحت می گوید تقلید التزام قلبی است و عمل نیست، با این همه مدعی می شوید که در اینجا نزاع یک نزاع لفظی می باشد؟ اگر کلام صاحب فصول را نمی آوردند پذیرش کلام مرحوم حکیم آسان تر بود اما با وجود این نقل کلام صاحب فصول از طرف ایشان نمی توان این ادعای مرحوم حکیم پذیرفت.

اشکال سوم: اگر قرار بود این نزاع یک نزاع لفظی باشد معمولاً در نزاع لفظی ثمره ای مترتب نمی کنند، خود ترتب ثمره بر نزاع نشان دهنده این است که این نزاع یک نزاع حقیقی است.

بعضی در مسئله بقای بر تقلید میت و در مسئله عدول از یک حی به حی مساوی دیگر در این مسائل بیان کرده اند که این مسائل تابع این است که ما تقلید را چگونه معنی بکنیم البته این خود محل بحث است ولی خود اینکه در دو مسئله حکم را دائر مدار حقیقت تقلید کرده اند و ثمره بر این اختلافی که در باب تقلید وجود دارد، مترتب کرده اند؛ نشان دهنده این است که این نزاع یک نزاع معنوی است.

بحث دوم مشخص شد. بحث سوم این است که باید دید که آیا حق در مسئله چیست و حقیقت تقلید کدام است؟ آیا تقلید التزام است یا عمل یا مجموع التزام و عمل و حق با کدامیک از این طوایف و گروهها می باشد که ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 24

بهمن 89

موضوع

جزئی: بحث سوم: حقیقت تقلید

مصادف

با: 9 ربیع الاول 1431

جلسه: 63

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم در مسئله دوم چند بحث وجود دارد که تا اینجا دو بحث را اشاره کردیم؛ در بحث دوم این را عرض کردیم که مرحوم آقای حکیم فرموده اند این نزاع یک نزاع لفظی و صرف اختلاف در تعبیر است. ما کلام ایشان را نقل کردیم و اشکالاتی بر کلام ایشان بیان کردیم. و قبل از بحث سوم ذکر تنبیهی در ذیل بحث دوم لازم است چون بحث ما این بود آیا نزاع در اینکه تقلید عبارت از نفس عمل به قول غیر است یا التزام قلبی به قول غیر، یک نزاع لفظی است یا معنوی؟

تنبیه: رد اختصاص نزاع به یک صورت

بعضی نزاع در حقیقت تقلید را اختصاص داده اند به جایی که مجتهد یکی باشد یا اگر هم متعدد باشند فتاوی آنها یکی باشد، اما در صورتی که مجتهدین متعدد باشند و فتاوی آنها مختلف باشد تردیدی نیست که در این صورت تقلید فقط به معنای التزام قلبی می باشد و در این فرض التزام به یکی از این فتاوا واجب است. ببینید چون اینها نزاع در باب تقلید و حقیقت تقلید را محدود به یک مورد خاص کرده اند و یک فرض را از دایره نزاع خارج کرده اند لذا ما باید این مسئله را در اینجا مورد بحث قرار می دادیم.

اینها می گویند اگر مجتهد یکی بود یا در صورت تعدد مجتهدین فتاوی آنها یکی باشد جای این بحث هست که ما بررسی کنیم که آیا

تقلید نفس عمل است یا التزام است؟ همان نزاعی که اشاره کردیم و اقوالی که در این زمینه وجود داشت.

اما اگر مجتهدین متعدد بودند و فتاوی آنها هم مختلف بود دیگر اصلاً نزاع معنی ندارد (در اینکه تقلید آیا عبارت از نفس عمل است یا التزام)؛ در اینجا چاره ای نیست و راهی باقی نمی ماند الا اینکه بگوییم تقلید یعنی التزام قلبی به یکی از این فتاوا.

دلیل: دلیل اینها بر این مدعا این است که آنچه برای ما لازم است این است که برای عمل خود تحصیل حجت بکنیم و در این فرض، موضوع حجیت فقط به واسطه التزام محقق می شود یعنی تا التزام قلبی نباشد تحصیل حجت نمی شود چون التزام مقدمه ی تطبیق عمل بر طبق آن فتاوا است.

توضیح ذلک: توضیح اینکه فرض ما این است که یکی از این فتاوا حجت است، اگر بگوییم یکی از این فتاوا حجت است معنای آن این است که همه فتاوا با هم نمی تواند حجت باشد، اگر قرار باشد فتاوی چند مجتهد همه با هم حجت باشند،

ص: 278

این مستلزم جمع بین متناقضین است. پس یکی از اینها حجت است. اگر یکی از این فتاوا معیناً حجت باشد، نتیجه آن ترجیح بلا مرجح است که این باطل است (به چه دلیل در بین این چند فتوایی که از این چند مجتهد وجود دارد یکی معیناً بدون هیچ وجهی حجت باشد) و اگر هم بخواهیم همه اینها را کنار بگذاریم و بگوییم همه فتاوا باید ساقط بشوند و ما به یک امر دیگری غیر از فتوا رجوع بکنیم، خلاف سیره و اجماع است.

پس نتیجه اینکه یک فتوا به نحو غیر معین حجت است؛ حجیت در واقع متعلق شده به آنچه که مکلف اختیار کرده و آن فتوایی که او برگزیند که از این تعبیر به حجیت تخییری می کنند. کاری که مکلف در اینجا انجام می دهد عبارت است از اختیار یکی از این فتاوا، حجت همان فتوایی است که مکلف آن را اختیار کرده و به آن ملتزم شده و غیر از این راهی برای ما وجود ندارد.

ما در بین چند فتوایی که با آنها مواجه هستیم نه می توانیم همه را نفی کنیم و نه می توانیم بگوییم که همه با هم حجت هستند و نه می توانیم معیناً یکی از فتاوا را حجت بدانیم به دلیل محاذیری که در این سه احتمال وجود دارد. تنها راهی که باقی می ماند این است که بگوییم یک فتوا از بین این فتاوا به صورت غیر معین حجت است منتهی نه یک فتوای غیر معین کلی، در بین این فتاوا بلکه آن فتوایی را که مکلف انتخاب بکند حجت است و انتخاب و اختیار مکلف یعنی همان التزام او به این فتوا ملتزم می شود. پس در جایی که فتاوا متعدد باشد تقلید یعنی فقط التزام است و عمل معنی ندارد.

خلاصه مطلب: خلاصه ی بیان اینها این شد که نزاع در باب تقلید که آیا تقلید عبارت از نفس عمل است یا عبارت از التزام قلبی است این نزاع در جایی است که مجتهد یکی باشد یا اگر هم متعدد است فتاوا مثل هم باشد اما در جایی که مجتهد متعدد است و فتاوا مختلف می باشند، این نزاع وجود ندارد و تردیدی نیست که تقلید در این فرض فقط به معنای التزام است.

رد این قول:

اما به نظر ما این مطلب صحیح نیست و نزاع هم در جایی هست که مجتهد یکی باشد یا اگر هم متعدد باشد فتاوی آنها متعدد باشد و هم در جایی که مجتهدین متعدد باشند و فتاوی آنها مختلف باشد. حصر نزاع به یک صورت و خارج کردن صورت دیگر از محل نزاع اشتباه

اولاً: به نظر می‌رسد بخشی از این بیان صحیح است (در جایی که فتاوی‌ای متعدد وجود دارد نمی‌شود همه فتاوا حجت باشد و نمی‌شود یک فتوا معیناً حجت باشد) اما صرف نظر از اینکه حجیت تخییریه معنی دارد یا خیر (چنانچه بعضی مانند مرحوم آقای خوئی به آن اشکال کرده‌اند و گفته‌اند که حجیت تخییریه مَمَّا لَا مَحْصَلَ لَهُ)، سؤال ما این است که سلّمنا که حجیت تخییریه محصل و معنی داشته باشد، به چه دلیل می‌گویید حجیت تخییریه فقط با انتخاب و اختیار و آن هم از راه التزام قلبی حاصل می‌شود؟ مگر نمی‌تواند حجیت تخییریه به عمل حاصل بشود؟ یعنی از بین فتاوا به یکی عمل کند و اختیار بکند عملاً یکی از این فتاوا را؟ آیا حجیت تخییریه در فرض اختیار عملاً تحقق پیدا نمی‌کند؟ چرا مدعی هستید که این فقط با التزام محقق می‌شود؟

ثانیاً: اینکه اینها گفته اند اگر همه فتاوا کنار بروند این خلاف سیره و اجماع است، اگر بخواهیم به چیز دیگری غیر از فتوا رجوع بکنیم این بر خلاف سیره و اجماع است این سخن هم قابل قبول نیست؛ برای اینکه می شود راه دیگری را فرض کرد که آن راه احتیاط است. اگر کسی آمد همه این فتاوا را کنار گذاشت و به هیچ کدام عمل نکرد و راه احتیاط پیشه کرد آیا بر خلاف سیره و اجماع قدمی برداشته است؟ این سخن، قابل قبول نیست لذا به نظر می رسد اینکه ما این نزاع را مختص به یک فرض خاصی بکنیم و بگوییم صورتی که مجتهدین متعدد باشند و فتاوی آنها مختلف باشد از محل بحث خارج است، سخن صحیحی نیست و ادله آن کافی نمی باشد. این مطلب و تنبیهی بود که لازم بود در اینجا مطرح بشود.

بحث سوم: حقیقت تقلید و حق در معنای اصطلاحی تقلید

بعد از اینکه معلوم شد نزاع در معنای تقلید یک نزاع لفظی نیست بلکه یک نزاع حقیقی و ماهوی می باشد به بحث از حقیقت تقلید می پردازیم. قبلاً عرض کردیم که سه قول وجود دارد که با توجه به آنچه که در این تنبیه اشاره شد مجموعاً چهار قول می شود:

قول اول: تقلید عبارت است از التزام قلبی.

قول دوم: تقلید عبارت است از نفس عمل به قول غیر.

قول سوم: تفصیل در مسئله (قولی که در تنبیه بیان شد) به این بیان که اگر مجتهدین متعدد باشند و در فتوا اختلاف داشته باشند در این صورت تقلید عبارت است از التزام قلبی به یک فتوا از میان فتاوا اما اگر مجتهدین متعدد نباشند و یا در فتوا اختلافی نداشته باشند تقلید عبارت از نفس عمل است.

قول چهارم: تقلید عبارت است از مجموع التزام به قول غیر و عمل به آن.

ادله قول اول:

قول اول این است که تقلید عبارت است از التزام، همان طوری که اشاره شد صاحب فصول، شیخ انصاری و مرحوم آخوند خراسانی از جمله کسانی هستند که تقلید را عبارت از التزام قلبی و امری سابق بر عمل دانسته اند البته تعابیر این بزرگواران هم متفاوت است اما اجمالاً در این جهت که تقلید خود عمل نیست بلکه عبارت از التزام قلبی است، مشترک می باشند. مجموع ادله ای که در این باره اقامه شده چند دلیل است که باید اینها را بررسی کنیم:

دلیل اول: دلیلی است که در کلمات صاحب فصول و همچنین بعد از ایشان مرحوم آقای آخوند ذکر شده که بیان صاحب فصول و بیان آخوند یک تفاوتی با هم دارد که ما هر دو را نقل می کنیم و بعد به تفاوتی که بین این دو بیان هست اشاره می کنیم.

مرحوم صاحب فصول دلیل اولی را که برای مدعای خودشان اقامه کرده اند این است «لأنَّ العمل مسبقاً بالعلم فلا یكون سابقاً علیه»<sup>(1)</sup> تقلید یعنی التزام قلبی چون عمل مسبق به علم است «فلا یكون سابقاً علیه» لذا نمی تواند این عمل مقدم بر





علم و سابق بر علم باشد. معنای این کلام این است که اگر بخواهیم این دورا در جایگاه خاصی قرار بدهیم اول علم است و بعد عمل، نمی تواند عمل بر علم مقدم شود.

توضیح دلیل: عمل هر مکلفی باید مستند به معذر باشد یعنی قبل از آنکه هر کاری بخواهد انجام بدهد باید بداند که تکلیف چیست و چگونه باید آن را انجام بدهد. تا مکلف، تکلیف خود را و نحوه انجام دادن آن را نداند، چگونه می خواهد عمل کند؟ پس قبل از عمل، علم لازم است و وقتی که علم پیدا کرد می تواند عمل را انجام بدهد. علم مکلف برای او معذر است و فرقی نمی کند این علم را خودش از راه اجتهاد تحصیل بکند یا اینکه از راه تقلید از دیگری تحصیل بکند. مجتهد عملش مستند به استنباط خودش است و عامی عملش مستند به تقلید از مجتهدی می باشد.

اگر از مجتهد سؤال کنند که چرا داری این کار را انجام می دهی پاسخ وی این خواهد بود چون استنباط کردم و علم پیدا کردم به وظیفه ام و باید عمل کنم. اگر از مقلد سؤال کنند، پاسخ خواهد داد چون از فلان مرجع پرسیدم و او به من گفت که من این کار را انجام بدهم و عمل کنم.

پس هر عملی مسبوق به علم است، عمل هر مکلفی در رتبه ی قبل از آن یک علم (چه علم وجدانی و چه تعبیدی؛ چه علم به معنای اجتهاد و استنباط و چه علمی که از راه تقلید حاصل شده) وجود دارد.

عمل مسبوق به اجتهاد از محل بحث ما خارج است و بحث ما عمل مسبوق به تقلید است. وقتی ما می گوئیم در محل بحث عمل مسبوق به علم است یعنی عمل عامی مسبوق به تقلید است و معنای اینکه اینک می گوئیم هر عملی مسبوق به علم است این است که هر عملی مسبوق به تقلید است.

اگر بخواهد عمل، خودش تقلید باشد و اگر قرار باشد که تقلید را عبارت از نفس عمل بدانیم، لازم می آید چیزی که قاعدتاً باید قبل از عمل تحقق داشته باشد مقارن یا بعد از عمل تحقق پیدا بکند. این نشان دهنده این است که امکان ندارد تقلید نفس عمل باشد بلکه تقلید عبارت است از التزام قلبی.

تفاوت کلام مرحوم آخوند و صاحب فصول:

مرحوم آخوند تقریباً در یک بیانی مشابه کلام صاحب فصول این دلیل را ذکر کرده اند «و لایخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل» وجهی ندارد تفسیر تقلید به خود عمل «ضروره سبقه علیه» ضروره سبق تقلید علی العمل، که تا اینجا مانند کلام صاحب فصول می باشد. اما در ادامه یک کلامی دارند که می فرمایند «والا كان بلا تقلید» یعنی اگر تقلید سابق بر عمل و مقدم بر آن نباشد آنگاه عمل بدون تقلید خواهد بود یعنی عملی که انجام می دهد بدون تقلید می باشد.

پس ببینید جمله هر دو بزرگوار مانند هم است منتهی ذیل کلامشان با هم متفاوت است. صاحب فصول فرمود «فلا یكون سابقاً علیه» چیزی که مؤخر است نمی تواند مقدم باشد، آقای آخوند می فرماید «و الا كان بلا تقلید».

البته ممکن است بیان مرحوم آخوند را به حرف صاحب فصول برگردانیم و بگوئیم این همان کلام صاحب فصول است چنانچه بعضی گفته اند: «و الیه اشار المحقق الخراسانی فی الکفایه».



اما اگر بخواهیم دقت و تأمل بکنیم به نظر می‌رسد این دو بیان متفاوت است، صاحب فصول که می‌گوید «لأن العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه» در واقع ناظر به این جهت است که اگر بخواهد تقلید عبارت از نفس عمل باشد، محذور تقدم ماهو مؤخر پیش می‌آید. صاحب فصول می‌فرماید عمل مسبوق به علم است پس نمی‌تواند سابق بر علم باشد یعنی اگر عمل را بگوییم خود تقلید است نتیجه آن این است که بگوییم چیزی که قاعدتاً متقدّم است مؤخر شود و این محذور تقدم ماهو المتأخر پیش می‌آید چون عمل متأخر از علم است و اگر بخواهیم بگوییم تقلید یعنی خود عمل لازم می‌آید چیزی را که متأخر است مقدم شود و این محال است.

اما بیان مرحوم آخوند که می‌فرماید «(ضروره سبقه عليه) یعنی ضروره سبق التقليد على العمل و الا كان بلا تقليد أي كان العمل بلا تقليد این ناظر به این است که اگر بخواهد تقلید تفسیر به خود عمل بشود با توجه به اینکه تقلید سابق بر عمل است نتیجه آن این است که عمل بدون تقلید باشد و این خروج از فرض ما می‌باشد و فرض این بود که عمل همراه تقلید می‌باشد یعنی وقتی از او سؤال می‌شود چرا این کار را انجام می‌دهی، نمی‌تواند بگوید چون تقلید می‌کنم. اگر قبل از عمل تقلید واقع نشود، عمل دیگر بر اساس تقلید نخواهد بود.

پس ببینید ایشان محذور عمل بلا تقلید را مطرح می‌کند و می‌گوید اگر تقلید التزام نباشد بلکه عبارت از نفس عمل باشد مشکل پیش می‌آید و آن این است که عمل بلا تقلید باشد. اما صاحب فصول می‌گوید که اگر تقلید عبارت از عمل باشد و التزام نباشد مشکل لزوم تقدم ماهو المتأخر پیش می‌آید پس در واقع اینها دو دلیل می‌شود. و کلام آخوند را به عنوان دلیل دوم این شاء الله ذکر خواهیم کرد و به بررسی این دو دلیل خواهیم پرداخت، هر چند که بعضی مانند مرحوم آقای فاضل (ره) این دو را یک دلیل بحساب آورده اند.

«والحمد لله رب العالمين»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 25

بهمن 89

موضوع

جزئی: حقیقت تقلید مصادف

با: 10 ربیع الاول 1432

جلسه: 64

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله قول به التزام بود. عرض کردیم قول اول این است که تقلید عبارت از التزام قلبی به قول غیر است و نفس عمل، تقلید محسوب نمی شود.

یک بیانی را مرحوم صاحب فصول داشتند و بیانی هم از مرحوم آقای آخوند بود که علیرغم مشابهت بیان این دو بزرگوار می توان اینها را به عنوان دو دلیل مستقل به حساب آورد. حالا باید این دو بیان یا به عبارت دیگر این دو دلیل را بررسی کنیم و ببینیم که آیا این دو دلیل قابل قبول است یا نه؟

بررسی دلیل اول: کلام صاحب فصول

دلیل اول یا همان کلام صاحب فصول این بود که با توجه به اینکه عمل باید مسبوق به علم باشد (به همان توضیحی که گذشت) پس نمی تواند چیزی که متأخر است، مقدم واقع شود. تقلید نمی تواند عبارت از عمل باشد؛ چون تقلید سابق بر عمل و مقدم بر عمل است.

اشکال اول:

بعضی گفته اند ما این مطلب را قبول نداریم که عمل باید مسبوق به علم باشد. چون آنچه دلیل اقتضا می کند این است که عمل باید مطابق با یک حجت شرعی باشد یعنی صرف مطابقت با حجت شرعی کفایت می کند و لازم نیست قبل از عمل حتماً علم داشته باشد تا عملش

صحیح باشد و الشاهد علی ذلک اینکه اگر کسی بدون اینکه تقلید کند، مدتی عمل کند و عمل او مطابق با فتوای مجتهد و مرجع تقلید واجد الشرائط باشد ولو اینکه علم هم نداشته باشد، گفته اند عمل چنین شخصی صحیح است.

این فتوی نشانگر این است که ضرورتی ندارد عمل، مسبوق به علم باشد بلکه عمل فقط باید مطابق با حجت باشد و ما بیش از این لازم نداریم.

رد اشکال اول:

این بیان به نظر ما محل اشکال است چون بحث ما در صحت عملی که بدون تقلید واقع شده نیست، بلکه بحث در حقیقت تقلید است که آیا در چنین فرضی حقیقت تقلید تحقق دارد یا ندارد؟

شاهد آورده اید "

کسی عملش را بدون علم و بدون دانستن فتوا مدتی انجام داده، حکم به صحت عمل شده است " بحث در صحت عمل نیست بلکه بحث در این است «یصدق علیه أنه تقلیداً أم لا؟» لذا منافاتی ندارد که از طرفی گفته بشود عمل چنین

ص: 283

شخصی صحیح است، اما در عین حال عنوان تقلید هم صادق نباشد. لذا این مسئله که بگوییم اساساً عمل لازم نیست مسبوق به علم باشد، سخن صحیحی نیست.

اشکال دوم:

صاحب فصول در بخش اول کلامشان فرموده اند «عمل مکلف باید مستند به معذر و ناشی از آن باشد» اینکه می گوید مسبوق به علم است، این را قبول داریم و می پذیریم. اما بخش دوم کلام ایشان که فرموده اند «پس باید تقلید سابق بر عمل باشد و اگر چنین نباشد و بخواهد تقلید نفس عمل باشد لازم می آید که آنچه مقدم است مؤخر بشود» این بخش دوم را قبول نداریم.

بخش اول صحیح است چون کسی که می خواهد عمل کند عملش باید مستند به یک معذر و حجت باشد. این حجت برای مجتهد اجتهاد و استنباط اوست و برای شخص عامی این است که از یک مرجع تقلیدی فتوا را بپرسد و یاد بگیرد و عمل کند. اگر از مجتهد سؤال شود چرا این عمل را انجام می دهی، جواب می دهد چون استنباط کرده ام و اگر از عامی سؤال کنند چرا داری فلان عمل را انجام می دهی، آن را مستند به فتوا و علم یک مرجعی می کند.

عمل نیازمند یک پشتوانه ای است که اگر از هر کدام سؤال شود، به حسب عمل و موقعیت خود پاسخی می دهند. پس عمل باید مسبوق به علم، حجت و معذر باشد.

اما اشکال ما به بخش دوم کلام ایشان این است که به چه مناسبت شما می گوید: اگر تقلید عبارت از نفس عمل باشد لازم می آید تقدیم ما حقه التأخیر؟ چون مسبوقیت عمل به حجت و علم، ملازم با سابق بودن تقلید نسبت به عمل نیست و این دو، دو چیز متفاوت هستند. حقیقت و عنوان تقلید یک چیز است و علم به حکم چیز دیگری می باشد، سخن ما در صندق عنوان تقلید است و اینکه کجا این عنوان

صادق است. اگر ما یک دلیلی اعم از نص یا اجماع داشتیم که دلالت می کرد بر اینکه عمل باید مسبوق به اجتهاد یا تقلید باشد سخن صاحب فصول صحیح بود یعنی اگر عنوان اجتهاد و تقلید ذکر می شد مثلاً اینگونه می فرمودند «یلزم کل عملٍ أنه مسبوقٌ بالاجتهاد أو التقلید» در این صورت بدون تردید می گفتیم تقلید مقدم بر عمل است. اما چنین دلیلی نداریم (البته عنوان تقلید در هیچ یک از روایات ذکر نشده الا دو روایت که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد).

حالا که عناوین تقلید وجود ندارد، نهایت چیزی که کلام صاحب فصول اقتضا می کند، این است که عمل باید مستند به معذر یا حجت و یا علم باشد. اما اینکه آن امر سابق بر عمل، تقلید است یا نه، کلام صاحب فصول چنین اقتضایی نمی کند و هیچ ملازمه ای ندارد.

إن قلت: لقائل أن يقول که در تقریر دلیل صاحب فصول گفته شده که عمل باید مستند به حجت و علم باشد و این در مورد مجتهد مستند به اجتهاد اوست و در مورد عامی مستند به تقلید اوست یعنی علم را تارةً اجتهادی دانسته و اخری تقلیدی. وقتی می گوئید بخش اول کلام صاحب فصول را قبول دارید و وقتی می پذیرید عمل مسبوق به علم است و علم هم تارةً اجتهادی و اخری تقلیدی می باشد، (بنابر تفسیری که از کلام صاحب فصول شد) به معنای این است که پذیرفته اید عمل مسبوق به تقلید است و دیگر معنی ندارد بخش دوم کلام و نتیجه ایشان را انکار کنید.

خلاصه حرف مستشکل این است: وقتی شما پذیرفتید که: اولاً عمل مسبوق به علم است و بخش اول کلام صاحب فصول را پذیرفتید و ثانیاً پذیرفتید علم تاره اجتهادی و اخری تقلیدی می باشد، خواه ناخواه نتیجه این می شود که عمل مسبوق به تقلید است.

قلت: آنچه که ما پذیرفتیم این بود که عمل مسبوق به علم و مستند به حجت و معذر می باشد، اما این به این معنی نیست که بر علم و حجت صدق عنوان تقلید بکند. ما ملتزم به این هستیم که عمل باید مسبوق به علم و حجت و معذر باشد و این علم هم یا از راه استنباط و یا از راه پرسیدن از مجتهد پیدا می شود، اما همه مطلب این است که آیا یصدق علیه عنوان تقلید ام لا؟ از کلام صاحب فصول این نتیجه گرفته نمی شود و چنین لازمه ای ندارد. می خواهیم بینیم تقلید عبارت است از خود این عمل یا امر سابق بر عمل؟

در اینجا از مسبوقیت عمل بر علم و حجت بدست نمی آید که آن علم حتماً تقلید است، از کجا و چگونه اثبات می شود که آن حجت تقلید است؟ این دلیل صاحب فصول اثبات نمی کند که این چیزی که عمل باید مستند به آن باشد و سابق بر عمل باشد، خود تقلید است و این مطلب از کلام ایشان استفاده نمی شود.

خلاصه جواب ما این می شود که مسبوقیت عمل بر حجت و علم، ملازم با این نیست که تقلید عبارت از همان امر سابق بر عمل باشد.

بررسی دلیل دوم:

دلیل مرحوم آخوند که ابتدای کلام مانند آن صاحب فصول می باشد (عمل مسبوق به علم است و باید مستند به معذر و حجت باشد) ولی نتیجه ای که ایشان می گیرند غیر از نتیجه ی مرحوم صاحب فصول است. مرحوم آخوند می گویند: «اگر تقلید سابق بر عمل نباشد و اگر قرار باشد که تقلید خود عمل باشد، لازم می آید عمل این شخص و بخصوص اولین عملی که از او صادر می شود، عمل بلا تقلید باشد. چون این عمل مسبوق به تقلید (بنابراینکه ما تقلید را عبارت از خود عمل بدانیم) نیست. این عملی را که دارد انجام می دهد در این تقلید وجود ندارد چون مسبوق به عمل دیگری نیست. در حالی که عمل باید مسبوق به تقلید باشد.»

پس تعبیر ایشان این است که اگر تقلید عبارت از نفس عمل باشد، نتیجه این می شود که «لا یكون العمل تقلیداً» این عمل دیگر تقلید نخواهد بود.

اشکال ما به مرحوم آخوند دقیقاً شبیه همان اشکالی است که به صاحب فصول کردیم به این بیان که ما قبول داریم عمل باید مستند به حجت و علم باشد، همان طوری که مجتهد اعمالش را مستند به استنباط و اجتهادش می کند و این امری است که سابق بر عمل اوست و در مورد عامی نیز همین طور می باشد یعنی عمل عامی باید مستند به سؤال و علم او باشد و این باید سابق بر عملش باشد. اما مسئله این است که اگر عمل مسبوق به علم و حجت باشد و ما تقلید را عبارت از نفس عمل بدانیم، لازم نمی آید که عمل او بدون تقلید باشد. زیرا ما دلیلی نداریم که دلالت کند تقلید سابق بر عمل است و در ادله هم چیزی به عنوان تقلید وارد نشده است.

ص: 285



باز به عبارت دیگر مسبوقیت عمل به حجت و علم که مورد پذیرش ما هم قرار گرفت، ملازم با سابق بودن تقلید نسبت به عمل نیست، همه ی بزرگان پاسخ ما به دلیل صاحب فصول و دلیل مرحوم آقای آخوند همین است اینکه حالا ما بگوییم حتماً هر عملی باید مسبوق به علم و معذر و حجت باشد، هیچ لازم نمی آید که تقلید باید مقدم بر عمل باشد. همین که مکلف عملش مستند به فتوای غیر باشد کافی است. در تقلید سبق زمانی که معتبر نشده، است.

تمام پاسخ ما به هر دو بزرگوار روی این جمله است که مسبوقیت عمل به علم و حجت ملازم با سابق بودن تقلید بر عمل نیست چون بحث ما در صدق عنوان تقلید است. از کجا بدست می آید که اگر بگوییم عمل باید مسبوق به علم و معذر باشد، حتماً عمل باید مسبوق به تقلید هم باشد و اینها دو مسئله جدای از یکدیگر است، معذر داشتن، حجت داشتن و علم داشتن مساوی با تقلید نیست تا شما بخواهید از لزوم مسبوقیت عمل بر علم، نتیجه بگیرید «لزوم سابق بودن تقلید را بر عمل»

سؤال اصلی و اساسی: آیا دلیل آقای آخوند و صاحب فصول اثبات می کند که حقیقت تقلید عبارت از التزام است؟

جواب: پاسخ ما این است که خیر نهایت چیزی که کلام صاحب فصول و مرحوم آخوند اثبات می کند این است که: عمل باید مسبوق به علم و حجت باشد، اما از این لزوم مسبوقیت عمل به معذر و حجت و علم استفاده نمی شود اینکه تقلید حتماً باید مقدم بر عمل باشد. اینکه تقلید نمی تواند عبارت از عمل باشد استفاده نمی شود. این ادله ای که گفتیم در مقام نفی این است که تقلید عبارت از عمل باشد (طبق بیان آقای آخوند) تقلید نمی تواند عبارت از عمل باشد؛ چون نتیجه آن این است که اولین عمل شخص بدون تقلید باشد. چون وقتی که دارد عمل می کند در آن وقت هنوز چیزی سابق نیست. پس در اولین عمل خود بدون تقلید می شود. و در صورتی که شما تقلید را عبارت از عمل بدانید نتیجه این می شود که اولین عملی را که انجام می دهد بدون تقلید باشد.

صاحب فصول می گوید نه اگر ما تقلید را عبارت از عمل بدانیم مشکلی پیش خواهد آمد و آن اینکه: چیزی که باید متأخر باشد، مقدم قرار می گیرد و این محال است و ما هر دو راهم رد کردیم.

دلیل سوم:

دلیل سومی که اینجا اقامه شده و در کلام صاحب فصول آمده و ایشان آن را به عنوان دلیل دوم خود آورده اند این است «لأن لا يلزم الدور في العبادات من حيث أن وقوعها يتوقف على قصد القرية و هو يتوقف على العلم بكونها عبادتاً فلو توقف العلم بكونها عبادتاً على وقوعها كان الدوراً» و برای اینکه دور در عبادت پیش نیاید می گوییم تقلید همان التزام است به عبارت دیگر صاحب فصول می گویند امکان ندارد ما تقلید را عبارت از خود عمل بدانیم، چون اگر تقلید نفس عمل باشد، مستلزم دور محال است. پس امکان ندارد تقلید عبارت از عمل باشد و لذا تقلید همان التزام است.

این دور طبق بیان ایشان این است که: اولاً عبادت متوقف بر قصد قربت است. (این یک طرف دور که کاملاً روشن است یعنی اگر چیزی بخواهد عبادت باشد این متوقف بر قصد قربت و قصد امر و قصد امثال امر است. اصلاً عبادت یک چیز به قصد قربت است.)

ص: 286

و ثانیاً طرف دیگر دور که ایشان می گوید قصد قربت هم طبق این بیان متوقف بر عبادت می شود و اگر قرار باشد که تقلید عبارت از نفس عمل باشد نتیجه آن این است که قصد قربت هم متوقف بر عبادت شود.

نتیجه: هذا دور.

خوب مقدمه اول روشن است، بحث در مقدمه ی دوم است که چگونه اگر ما تقلید را عبارت از نفس عمل بدانیم، لازمه ی آن این است که قصد قربت هم متوقف بر عبادت شود. اگر ما بخواهیم در یک عبادتی قصد قربت کنیم، اولین قدم این است که علم به عبادت آن داشته باشیم؛ به عنوان مثال اگر ما بخواهیم نماز جمعه بخوانیم، اگر نماز جمعه به عنوان یک عبادت باشد و ما بخواهیم قصد قربت در این عبادت بکنیم، اولین گام این است که علم پیدا کنیم آن عمل یک عمل عبادی است. اگر ما ندانیم این عمل یک عمل عبادی است آیا می توانیم قصد قربت کنیم؟ مسلماً نمی توانیم قصد قربت کنیم چون قصد قربت در عبادت متوقف بر علم به عبادت است. که این علم به عبادت یا از راه اجتهاد و یا از راه تقلید حاصل می شود.

ما به اجتهاد کاری نداریم و بحث ما سر تقلید است، اگر قرار باشد تقلید را عبارت از خود عمل بدانیم و بگوییم تقلید نفس عمل است نتیجه این است که علم به عبادت متوقف بر خود عمل و خود این عبادت باشد. نتیجه این می شود که قصد قربت به بیان شما متوقف بر خود عبادت شده باشد و هذا دور چون اولاً از یک طرف عبادت متوقف بر قصد قربت بود و ثانیاً چون که تقلید را نفس عمل می دانید، قصد قربت متوقف بر خود عبادت می شود.

توضیح ذلک: قصد قربت در هر عبادتی متوقف بر علم به عبادت است و علم به عبادت در واقع از طریق یکی از راههای علم به عبادت مانند تقلید عامی از مجتهد، بدست می آید. اگر قرار شود تقلید تفسیر شود به عمل، معنای آن این می شود که قصد قربت هم متوقف بر خود این عبادت شده باشد چون قصد قربت متوقف بر علم به عبادت است و علم به عبادت هم از راه تقلید حاصل می شود و تقلید هم عبارت از خود آن عمل و عبادت است پس قصد قربت نهایتاً متوقف شده بر عبادتی که متوقف بر قصد قربت است و هذا دور واضح (1).

باید این دلیل ایشان را بررسی کرد و دید که آیا صحیح است یا خیر که ان شاء الله در جلسه بعدی بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 287

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 26

بهمن 89

موضوع

جزئی: حقیقت تقلید مصادف

با: 11 ربیع الاول 1432

جلسه: 65

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

از ادله قول اول یعنی قول به اینکه تقلید عبارت از التزام است، دو دلیل اقامه شد و پاسخ آنها هم ذکر گردید.

دلیل سوم:

اما دلیل سوم که در کلام صاحب فصول به آن اشاره شده عبارت است از اینکه اگر ما ملتزم بشویم تقلید عبارت از نفس عمل است، این التزام مستلزم دور می شود و دور هم باطل است؛ بیان دور از این قرار است که از یک طرف عبادت متوقف بر قصد قربت است و از طرف دیگر قصد قربت هم متوقف بر عبادت است؛ چون قصد قربت متوقف بر علم بر عبادت است و علم به عبادت هم طبق تفسیر تقلید به عمل، بر خود عمل عبادی متوقف است یعنی بر خود عبادت متوقف است چون تا عمل محقق نشود تقلید صورت نگرفته است، پس قصد قربت متوقف بر خود عبادت می شود. نتیجه اینکه از یک طرف عبادت متوقف بر قصد قربت بود و از یک طرف هم قصد قربت متوقف بر عبادت و هذا دور واضح.

بررسی دلیل سوم:

اگر بخواهیم این دلیل را بررسی کنیم یک اشکال اساسی در این دلیل وجود دارد با این بیان که:

دوری که مستدل اقامه کرده یعنی در واقع دلیل بر عدم امکان تفسیر تقلید به عمل در واقع طرف اول این دور امری روشن و بدیهی است و در آن بحث نداریم یعنی قطعاً عبادت متوقف بر قصد قربت است. اما اشکال در طرف دوم است، طرف دوم این است که قصد قربت هم

متوقف بر عبادت است. ما باید این طرف را تحلیل کنیم که چرا مستدل می گوید، قصد قربت متوقف بر عبادت است در درون این جمله تقریباً سه مطلب نهفته است:

مطلب اول: اینکه قصد قربت متوقف بر علم به عبادت است، تا ندانیم این عمل یک عمل عبادی است و تا ندانیم که این تکلیف واجب جزء عبادیات است و تا ندانیم شارع امر به آن کرده، نمی توانیم قصد قربت کنیم. پس قصد قربت و قصد امثال امر قطعاً متوقف بر علم به عبادت است پس در مطلب اول تردیدی نیست.

مطلب دوم: اینکه اگر ما می خواهیم علم به عبادت پیدا کنیم، علم به عبادت از راه تقلید حاصل می شود.

مطلب سوم: مطلب سومی که اینجا وجود دارد این است که اگر تقلید عبارت از نفس عمل باشد پس علم به عبادت متوقف بر خود عبادت و وقوع آن است و تا عمل نیاید، علم به عبادت حاصل نمی شود.

این سه مطلب در دل این جمله نهفته است که ما هم نسبت به مطلب دوم تأمل داریم و هم نسبت به مطلب سوم:

ص: 288

اولاً: علم به عبادت از راه تقلید پیدا نمی شود بلکه علم به عبادت از راه پرسش و سؤال از مجتهد پیدا می شود آنچه قطعی است این است که درست است ما باید عبادت بودن چیزی را بدانیم تا بتوانیم قصد قربت کنیم، اما علم خود مجتهد به عبادت از راه استنباط خودش و علم عامی به عبادت یک چیز، از راه تأمل و پرسش است. لذا نمی توانیم بگوییم که علم به عبادت از راه تقلید حاصل می شود، و این هنوز اول بحث است که آیا نفس این تأمل و پرسش تقلید است یا نه؟ آنچه قطعی است این است که علم به عبادت از راه تأمل و سؤال حاصل می شود، پس این مطلب دوم را باید اینطور اصلاح کنیم.

ثانیاً: عمده بحث در مطلب سوم است که این هم محل اشکال است، چون علم به عبادت یا از راه استنباط و اجتهاد حاصل می شود یا از راه سؤال از مجتهد. اما اینکه آیا بر سؤال از مجتهد صدق عنوان تقلید می کند یا نه، ما دلیلی بر این صدق نداریم. اگر دلیلی داشتیم باید عنوان تقلید ذکر می شد ما تابع دلیل هستیم آنچه که هست این است که ما می گوییم علم به عبادت از راه عمل حاصل نمی شود، تا شما اشکال کنید و بگویید «تقلید نمی تواند عمل باشد».

پس ببینید اصل اشکال ما به کلام صاحب فصول به طرف دوم دور مربوط است، آن هم وقتی طرف دوم دور را تجزیه و تحلیل می کنیم در درون آن چند قضیه نهفته است که بعضی از این قضایا مشکلی ندارد، اما بعضی از آنها اشکال دارد.

اینکه قصد قربت متوقف بر علم به عبادت است این صحیح است، اما اینکه علم به عبادت از راه تقلید حاصل می شود و اگر بخواهد تقلید عبارت از نفس عمل باشد مستلزم دور است، در این اشکال داریم، اشکال این است که ما می گوییم علم به عبادت از راه تقلید حاصل نمی شود و آنچه مسلم است این است که علم به عبادت از راه سؤال از مجتهد پیدا می شود نه از راه تقلید تا شما بگویید که اگر تقلید عبارت از نفس عمل باشد و تعریف به نفس عمل شود، قصد قربت متوقف بر خود عبادت می شود و این با توجه به طرف اول مستلزم دور خواهد بود. ما در اینجا اشکال داریم و می گوییم علم به عبادت متوقف بر تقلید نیست علم به عبادت متوقف بر تأمل و سؤال از مجتهد است آیا با وجود دانستن، دیگر نیازی به عمل هست یا نه؟ آیا برای علم به عبادت دیگر نیازی به خود عمل پیش می آید تا بگوییم که علم به عبادت متوقف بر خود عمل و متوقف بر وقوع عبادت است؟

اشتباه اینها در مقدمه دوم و سوم این است که در مطلب دوم و سوم می گویند علم به عبادیت از راه تقلید بوجود می آید و اگر بخواهد تقلید خود عمل باشد، مستلزم دور است. (پس علم به عبادیت متوقف بر خود عمل است که عبادت است پس نتیجه این می شود که قصد قربت متوقف بر عبادت است) عمده مسئله در این دلیل و دو دلیل قبلی این است که یک اشکال و خلطی صورت گرفته که عنوان تقلید را بر علم به احکام منطبق می کنند.

اگر می گوئیم به عنوان مثال ما باید احکام را بدانیم این یا از راه اجتهاد است یا از راه تقلید ولی دانستن مساوی با تقلید نیست این خودش بحث دارد.

دلیل چهارم:

دلیل چهارم که این هم بیان یک دور است منتهی به یک بیان دیگری غیر از دوری که صاحب فصول فرموده:

ص: 289

اولاً: از یک طرف مشروعیت عمل متوقف بر تقلید است و تا تقلید نباشد عمل مشروع نیست (بالاخره اعمال انسان باید مشروعیت داشته باشد یا نه؟ انسان سر خود که نمی تواند عملی انجام دهد)

ثانیاً: مشروعیت عمل تاره بالا جتهاد است برای کسی که عملی را اجتهاد و استنباط کند و اخری به تقلید است.

اجتهاد که مورد بحث ما نیست، اما در مورد تقلید تا تقلید نباشد عمل مشروع نیست و بالاخره عمل باید مستند به یک حجت یا معذری باشد.

نتیجه اینکه می گوئیم مشروعیت عمل متوقف بر تقلید است، این است که عمل از تقلید مؤخر باشد و اگر قرار باشد تقلید عنوانی باشد که از عمل انتزاع شود، این مستلزم دور است. می توانیم بگوئیم تقلید یک عنوانی است که به عمل حاصل می شود و بواسطه عمل این عنوان تحقق پیدا می کند تا عمل نباشد تقلید نیست، معنای این سخن این می شود که باید تقلید از عمل مؤخر باشد، چون امر انتزاعی قطعاً از منشأ انتزاع خودش مؤخر است. (پس این طرف دوم نتیجه اش این شد که تقلید از عمل مؤخر است در طرف اول هم گفته بودیم لازمه ی اینکه می گوئیم مشروعیت عمل متوقف بر تقلید است این است که عمل از تقلید مؤخر باشد.) نتیجه کلام اینکه عمل از تقلید مؤخر می شود و تقلید هم از عمل مؤخر می شود و هذا دور.

بررسی دلیل چهارم:

اما این دلیل به نظر ما در هر دو طرف دور دارای اشکال است یعنی نتیجه ای که از طرف اول و دوم می گیرند محل اشکال است.

اما در طرف اول که فرموده اند: «مشروعیت عمل متوقف بر تقلید است پس نتیجه این است که عمل باید مؤخر از تقلید باشد» ما هم قبول داریم مشروعیت عمل عامی بر تقلید متوقف است، اما این مستلزم تأخر عمل از تقلید نیست چون آنچه مهم است وجود مشروعیت است. اگر این عمل و این استناد به تقلید، مقارن هم باشند، مشکلی ایجاد نمی کند که هم مشروعیت حاصل می شود و هم عمل صورت گرفته است.

آنچه مهم است که این عملی را که مکلف انجام می دهد سر خود نباشد و وقتی از او سؤال شود چرا دارد این کار را انجام می دهد، پاسخش این باشد که من دارم این کار را انجام می دهم چون فلانی گفته است، فلان مرجع فتوی داده است.

ما هم قبول داریم این عمل باید مشروعیت خود را از آنجا بگیرد، اما اخذ مشروعیت از تقلید لازمه اش این است که تقلید مقدم باشد و عمل مؤخر. در صورتی که ما می گوئیم اینها مقارن با همدیگرند، این چه اشکالی ایجاد می کند؟ آیا اینکه مشروعیت عمل متوقف بر تقلید است مستلزم این می شود که باید عمل مؤخر از تقلید باشد؟

خیر اینها اگر مقارن، هم باشند، عنوان مشروعیت، می تواند تحقق پیدا کند. یعنی لازم نیست برای تحقق مشروعیت عمل عامی، عمل مؤخر از تقلید باشد. این بود اشکالی که در طرف اول بود.

اما اشکالی که در طرف دوم دور است این است که: درست است که امر انتزاعی از منشأ انتزاع مؤخر است، اما این تأخر به حسب عالم انتزاع است و نه به حسب وجود خارجی. اگر ما می گوئیم (فرضاً شما ادعا کردید که اگر تقلید از خود عمل



انتزاع شود با توجه به اینکه منشأ انتزاع مقدم است پس عمل که منشأ انتزاع عنوان تقلید شده باید مقدم باشد؟) این تقدم و تأخری که بین امر انتزاع شده و منشأ انتزاع ذکر می شود، این تقدم و تأخر در عالم انتزاع است؛ این یعنی تقدم و تأخر به حسب رتبه و در عالم واقع و عالم خارج تقدمی بین منشأ انتزاع و آنچه که از آن انتزاع می شود وجود ندارد. نمونه آن تأخر وصف و موصوف است.

ببینید شما در مورد وصف و موصوف چه می گوئید؟ آیا وصف تأخر دارد یا موصوف؟ وقتی می گوئید زید عالم است، اگر بخواهید یک تقدم و تأخری بین وصف و موصوف برقرار کنید چه می گوئید؟ موصوف از وصف مؤخر است اما این تأخر و تقدم در کجاست؟ در عالم واقع؟ آیا در عالم واقع اینها با هم مقارن هستند؟

آیا در رابطه با علت و معلول می گوئید علت بر معلول مقدم است؟ قطعاً علت مقدم است، اما تقدم علت بر معلول تقدم رتبی است، اما بر حسب عالم واقع اینها همزمان هستند و تقدم و تأخر زمانی ندارند و مقارنه ی وجودی دارند.

اینجا هم همین است اینجا اگر ما بگوئیم تقلید عبارت است از خود عمل معنای آن این است که ما عنوان تقلید را از عمل انتزاع کردیم، یعنی باید عمل کنیم تا صدق تقلید کند و چون عمل منشأ انتزاع تقلید است، سخن درست است.

پس نتیجه آن این می شود که تقلید مؤخر از عمل باشد و طرف دوم دور همین بود. ما می گوئیم درست است اگر تقلید را عبارت از عمل بدانیم به حسب عالم انتزاع مؤخر است ولی به حسب واقع اینها مقارنه وجودی دارند. پس هم طرف اول دور و هم طرف دوم دور اشکال دارند.

دلیل پنجم:

دلیل پنجم این است که هر مکلفی باید عمل شرعی اش را مستند به حجت کند، مستند مجتهد اجتهاد او و مستند مقلد تقلید اوست پس حجت باید سابق بر چیزی باشد که آن چیز یعنی عمل مستند به آن است. (این ادله شباهت هم به هم دارند گاهی تعبیراتشان با هم فرق می کند مثلاً اینکه هر مکلفی باید عملش را مستند به حجت کند شبیه بیان قبلی بود که مشروعیت عمل متوقف بر تقلید است منتها آن به یک بیان دور بود ولی این از یک جهت دیگری است) پس عمل متوقف بر حجت است که این حجت هم تقلید می باشد. پس عمل مؤخر از تقلید است (دیگر این بحث دور را ندارد و از خود این تأخر عمل از تقلید را استفاده می کند.

بررسی دلیل پنجم:

اشکال این دلیل این است که درست است که عمل باید مستند به حجت باشد، اما این حجیت فقط سبب است برای اکتفای به فعل در مقام امثال نه اینکه از علل وجودیه عمل مکلف باشد وقتی ما می گوئیم مجتهد عملش باید مستند به حجت باشد؛ مقلد یا عامی عملش باید مستند به حجت باشد معنای اینکه می گوئیم مستند به حجت باشد این نیست که حجت علت وجودی این عمل است تا بگوئیم پس مقدم بر اوست حتی اگر از علل وجودی آن هم باشد نه علت تامه بلکه از علل ناقصه ی او باشد می توانیم بگوئیم مقدم است. اول باید مجتهد اجتهاد کند بعد عمل کند. عامل اول باید سؤال کند حجت درست کند بعد تقلید کند پس این حجیتی که لازم است برای عمل مجتهد و عمل عامی این صرفاً مربوط به مقام امثال است نه اینکه این حجت از علل وجودی باشد تا بگوئیم تقلید مقدم بر عمل است.



دلیل ششم این است که ما از راه مقایسه ی اجتهاد و تقلید اثبات می کنیم که تقلید سابق بر عمل است و مقدم بر عمل چون اجتهاد مجتهد، سابق بر عمل اوست یعنی مجتهد اول باید اجتهاد کند و بعد عمل کند به قرینه ی مقابله ی تقلید با اجتهاد به عنوان اینکه اینها در برابر هم هستند، می گوئیم تقلید عامی هم باید سابق و مقدم بر عمل او باشد یعنی همانطور که در اجتهاد ما می گوئیم اجتهاد مجتهد مقدم بر عمل او است، در مورد تقلید هم می گوئیم تقلید مقلد باید مقدم بر عمل وی باشد یعنی باید اول تقلید کند، بعد عمل کند. (از راه مقایسه اجتهاد با تقلید این مطلب را گفته اند).

که البته در اینجا بعضی تعبیر به تقابل به کار برده اند بعضی ها تعبیر به قیاس به کار برده اند یعنی گفته اند تقابل بین تقلید و اجتهاد این اقتضا را دارد بعضی ها گفته اند قیاس تقلید به اجتهاد این اقتضا را دارد (حالا در خود این تعبیرها تفاوت هایی است که ما وارد آن نمی شویم) بعضی ها اینها را به عنوان دلیل مستقل آورده اند یعنی یک دلیل این است که بین اجتهاد و تقلید تقابل است و چون استنباط و اجتهاد برای مجتهد مقدم بر عمل است پس برای عامی هم تقلید مقدم بر عمل است بعضی ها هم تعبیر قیاس کرده و می گویند قیاس تقلید به اجتهاد هم این چنین اقتضا می کند.

بررسی دلیل ششم:

این دلیل هم یک اشکال اساسی و یک نقض مهمی دارد و آن مسئله احتیاط است که:

اولاً: راه مؤمن از عقاب فقط این دو راه نیستند تا شما بگوئید به قرینه ی تقابل و قیاس این دو ما چنین می گوئیم احتیاط هم یک روش است در عرض آن دو. اگر احتیاط به عنوان یک روش در عرض آنهاست احتیاط به چه تحقق پیدا می کند آیا احتیاط هم مقدم بر عمل است؟ یعنی اول محتاط احتیاط می کند بعد عمل می کند یا نه اصلاً احتیاط هم مقارن با عمل است؟ این نقض مهمی است به اینکه نمی شود حالا چون این به عنوان یک راهی در عرض او قرار گرفته پس این هم باید اینچنین باشد.

این مجموعه ی ادله بود ادله ی دیگری هم وارد شده دیگر بحث تا اینجا کفایت می کند نتیجه این شد تا اینجا شش دلیل برای اثبات اینکه تقلید عبارت است از التزام اقامه شده هر شش دلیل محل اشکال است تا برسیم به قول دوم .

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 27

بهمین 89

موضوع

جزئی: حقیقت تقلید مصادف

با: 12 ربیع الاول 1432

جلسه: 66

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم در باب معنای اصطلاحی و حقیقت تقلید، چهار قول وجود دارد:

قول اول: تقلید عبارت است از التزام قلبی به قول غیر که چند دلیل بر این قول اقامه و همگی مورد اشکال واقع شد.

قول دوم: تقلید عبارت است از نفس عمل یعنی اینکه کسی عمل بکند بر طبق نظر مجتهد و مفتی، تقلید به این عمل او صدق می کند و عزم و قصد و بنا گذاری و التزام به اینکه به رأی دیگری عمل بکند از مقدمات تقلید می باشد، تقلید از جنس عمل است و به خود عمل می گویند تقلید. برای این قول چند دلیل اقامه شده که بعضی از این ادله وافی به مقصود هست اما بعضی از آنها محل اشکال است.

ادله قول دوم:

دلیل اول: سیره عقلاء

تقلید در هر چیزی متناسب با آن چیز می باشد مثلاً تقلید در سخن گفتن به این است که شخص همانند مقلد سخن بگوید، تقلید در کتابت به این است که همانند او بنویسد و تقلید در اعتقاد به این است که اعتقادش همانند او باشد که در این صورت تقلید می شود یک امر قلبی.

پس بطور کلی بسته به اینکه متعلق تقلید چه چیزی باشد تقلید از سنخ و جنس همان چیز خواهد بود. در مورد عمل به احکام شرعیه هم تقلید از سنخ عمل است چون مکلفین تکالیف و وظایفی بر عهده دارند که باید این تکالیف را بشناسند و به آنها عمل بکنند. برای اینکه به علم اجمالی این تکالیف بر آنها ثابت شده، در صورتی تقلید برای عامی صدق می کند که او بر طبق آنچه از راه تعلم فهمیده عمل بکند و صرف التزام قلبی نمی تواند بر اعمال و افعال خارجی عارض شود چراکه اصلاً بحث ما در مورد خارج است و او مقلد در عمل به احکام می باشد و تقلید مربوط به عمل به تکالیف شرعیه می باشد پس پیروی، اتباع و متابعت از مفتی و مجتهد برای عامی وقتی صدق می کند که در مقام عمل این عامی مثل آنها و آنچه که آنها می گویند عمل کند و این یک امر عقلانی می باشد. تا مادامی که عملی از شخص صادر نشود عقلاء نمی گویند این شخص پیروی و تبعیت کرد مثلاً اگر کسی برای معالجه نزد پزشک برود و طبیب به وی نسخه بدهد در صورتی عقلاء می گویند که از نسخه طبیب تبعیت کرده که به آن عمل کند و به صرف گرفتن نسخه پیروی از طبیب نمی گویند.

ص: 293

خلاصه دلیل اول این می شود که بسته به اینکه متعلق تقلید چه چیزی است، جنس تقلید معلوم می شود. در مسئله عمل به احکام شرعیه آنچه که باعث شده بر عامی صدق عنوان مقلد بکند و تقلید به حساب بیاید، عمل او بر اساس نظر مجتهد و مفتی می باشد و صرف التزام او به اینکه به رأی و نظر مفتی و مجتهد عمل بکند باعث صدق عنوان مقلد بر او نمی شود.

دلیل دوم: حکم عقل

محقق اصفهانی می فرماید: به مقتضای حکم عقل انسان باید در مقام امتثال استناد به حجت یا کسی که برای او حجت قائم شده، داشته باشد یعنی امتثال و عمل به تکالیف شرعیه که از طرف خداوند بر ما واجب شده بدون اینکه انسان خودش حجت را تحصیل یا از کسی که حجت را تحصیل کرده بپرسد، این محل اشکال است.

قبلاً نیز این را بحث کردیم که انسان علم اجمالی به وجود تکالیف دارد و تا این تکالیف را نشناسد و امتثال نکند مسلماً نسبت به آن علم اجمالی ثابت شده فراغ ذمه پیدا نمی کند و طرق ثلاثه اجتهاد و تقلید و احتیاط برای این جهت که حصول مؤمن از عقاب می کنند، معرفی شده اند. طریقی که می تواند مؤمن از عقاب باشد یکی از این سه راه است که تقلید یکی از طرق سه گانه محصل مؤمن از عقاب است، حالا اگر تقلید عبارت از عمل نباشد آیا تکالیف معلومه بالا جمال امتثال خواهد شد یا نه؟ آیا با صرف التزام قلبی مؤمن از عقاب حاصل می شود یا نه؟ آیا همین که انسان برود و فتوای یک مجتهد را یاد بگیرد و رساله یک مرجعی را اخذ بکند و یا در قلبش ملتزم به این شود که من می خواهم به نظر مرجع عمل بکنم، مؤمن از عقاب حاصل می شود یا نه؟

مسلماً حاصل نمی شود، این نشان می دهد تقلید به عنوان یک طریق محصل از عقاب عبارت است از عمل و این مقتضای حکم عقل است و عقل اقتضاء می کند که در مقام امتثال انسان یا باید خود حجت داشته باشد یا حداقل به کسی رجوع کند که حجتی برای او قائم شده باشد و غیر از این باشد این امتثال نخواهد بود.

اشکال بر دلیل دوم:

این دلیل به نظر ما محل اشکال است. اینکه گفته می شود مکلف در مقام امتثال باید عملش مستند به حجت یا من له الحجه باشد، تردیدی نیست و این بحث مورد قبول است. عمل انسان باید استناد داشته باشد به حجت یا من له الحجه چون اگر بدون استناد عمل بکند

عملش مؤمن از عقاب نخواهد بود و علم اجمالی او باقی می ماند و اصل اشتغال ذمه او را در بر خواهد گرفت و فراغ ذمه پیدا نمی کند در این هیچ تردیدی نیست.

اما این اثبات نمی کند که حقیقت تقلید عمل است، لازمه این حکم عقلی این نیست که حقیقت تقلید عمل باشد چون در معنای تقلید این خصوصیت نیامده که مؤمن از عقاب باشد. مسلماً عمل انسان که مستند به حجت باشد، مؤمن از عقاب است اما چه بسا کسی بگوید عکس مستند مؤمن از عقاب است، عملی که از روی تقلید واقع شود مؤمن از عقاب است.

ما هم قبول داریم که عمل انسان باید مؤمن از عقاب باشد و در مقام عمل و امثال باید اینگونه باشد اما چه کسی گفته که این خودش نمی تواند مستند به چیزی باشد که آن چیز تقلید است؟

لذا ما استمداد می کنیم از معنای اجتهاد، مگر اجتهاد به عنوان یکی از طرق سه گانه مؤمن از عقاب معرفی نشد؟ خود مستدل در استدلال خود این را بیان کرد و گفت که بهر حال انسان باید برای اینکه از این علم اجمالی رها شود، تکالیف خود را عمل کند. اجتهاد به عنوان یک راه محصل مؤمن از عقاب معرفی شد.

سؤال ما این است: آیا کسی که اجتهاد و استنباط حکم شرعی می کند آیا لزوماً عمل بر طبق اجتهاد هم دارد؟ شما که می گوئید اجتهاد یک راه است نظر به استنباط حکم دارید یا عمل مجتهد؟ مسلماً در آنجا به عمل مجتهد کار ندارید. ممکن است که یک مجتهدی یک نظری را بدهد و خودش هم عمل نکند، شما عمل مجتهد را به عنوان محصل مؤمن از عقاب معرفی می کنید یا خود اجتهاد را؟ بحث بر روی حقیقت اجتهاد است و می خواهیم ببینیم که حقیقت اجتهاد چیست. حقیقت اجتهاد آیا استنباط حکم است یا عمل مجتهد؟ بالا-خره اجتهاد در عرض تقلید است. لذا صرف اینکه امثال و عمل مؤمن از عقاب است دلیل نمی شود که خود عمل عبارت از تقلید باشد، لذا به نظر ما این دلیل مرحوم اصفهانی قابل قبول نیست و به مقتضای حکم عقل نمی توانیم بگوییم تقلید عبارت است از خود عمل.

دلیل سوم: تناسب با معنای لغوی

البته تعبیر به دلیل یک مقداری همراه با مسامحه است و می توانیم این را به عنوان یک شاهد ذکر کنیم و آن تناسب این قول با معنای لغوی تقلید است. اینکه ما تقلید را عبارت از عمل بدانیم این با معنای لغوی تقلید مناسبت است و خود این تناسب معنای لغوی با معنای اصطلاحی و حقیقت تقلید در یک علم خاصی شاهی است بر اینکه این بیان و این معنی و تعریف احسن از تعاریف دیگر است.

در معنای لغوی تقلید ما گفتیم که تقلید یعنی «جعل الغیر ذا قلاده» یعنی قرار دادن غیر صاحب قلاده و قلاده آن چیزی است که بر گردن می بندند مانند تقلید الهدی که در حج انجام می شود یعنی بر گردن آن حیوانی که می خواهند در منی قربانی کنند قلاده ای را قرار می دادند که معلوم بشود این حیوان قرار است در حج قربانی شود. و همچنین در مورد خلافت که بیان کردیم. اگر ما تقلید را به معنای عمل بدانیم در واقع حقیقت تقلید این است که مکلف عمل خود را به گردن مجتهد می اندازد و اگر از او سؤال کنند که چرا اینگونه عمل می کنی جواب خواهد داد که چون مجتهد اینگونه فتوی داده من عمل می کنم یعنی عملش را به عهده و ذمه ی آن مجتهد قرار می دهد. یعنی مجتهد را ذاقلاده قرار می دهد و عمل را به عنوان قلاده بر گردن مجتهد می اندازد. به همین خاطر است که می گوئیم معنای لغوی با این معنای اصطلاحی مناسبت است. معنای لغوی تقلید یعنی جعل الغیر ذا قلاده و این در ما نحن فیه رعایت شده و وقتی می گوئیم تقلید عمل است این در واقع یعنی جعل عمله به گردن مجتهد. که این به عنوان یک شاهد و مؤیدی بر قول دوم می باشد. البته مثل این را مرحوم شیخ برای قول اول ادعا کرده لذا به عنوان شاهد مطرح است نه دلیل، هر چند به سخن و ادعای شیخ انصاری اشکال شده است. لذا این به معنای لغوی تقلید انطباق و موافقت آن با قول دوم بیشتر می باشد.

تذکر اخلاقی:

روایتی از امیر المؤمنین (علیه السلام) در باب مرگ وارد شده که واقعاً تأمل در این روایت و توجه و التفات به این کلام شریف و نورانی برای انسان خیلی سازنده می باشد.

حضرت امیر(علیه السلام) می فرماید: «نفس المرء خطاه الی أجله» نفس های انسان، هر نفس انسان گامهایی است به سوی اجل. همین دم و باز دم که انسان در هر لحظه ناگزیر از آن است انسان را به مرگ نزدیک می کند.

وقتی انسان به سمت کاری می خواهد برود، مقصدی دارد. اینکه این مقصد را بخواهد به آن برسد با قدم و با گام به آن می رسد. در هر کاری که انسان دارد برای رسیدن به آن قدم برمی دارد که گاهی این گامها اختیاری است و مقصدی را در نظر می گیرد و برای رسیدن به آن مقصد که یا مکان و یا امر دیگری است، بالاخره برای رسیدن به آن کارهایی می کند و قدم هایی برمی دارد. اما اجل و مرگ یک مقصدی است که گامهای انسان در این مسیر و در راه رسیدن به این مقصد اختیاری نیست. اگر انسان در این کلام نورانی دقت کند خیلی سازنده است که هر ثانیه چندین دم و بازدم انسان دارد و در هر زمانی با این نفس ها به سوی اجل و مرگ گام برمی دارد و این نفس ها هیچ وقت باعث طولانی تر شدن عمر نمی شود و هرچه زمان می گذرد عمر انسان کوتاه تر می شود. کسی با زندگی کردن بیشتر عمرش طولانی تر نمی شود.

«نفس المرء خطاه الی أجله» واقعاً انسان همچنان که توصیه نبی مکرم اسلام(ص) و اهل بیت(علیه السلام) و آیات قرآن و سفارش بزرگان است باید به یاد معاد باشد و این از هر جهت خیلی برای انسان سازنده است، از جهت توسعه تعمیق اعمال صالح و از جهت اجتناب از محرمات کمک می کند. إن شاء الله خداوند توفیق توجه و تأمل در این باره را به همه ما عنایت بفرماید.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 30

بهمن 89

موضوع

جزئی: حقیقت

تقلید مصادف

با: 15 ربیع الاول 1432

جلسه: 67

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در ادله ی قول دوم بود. قول دوم این بود که تقلید عبارت است از عمل به قول غیر، سه دلیل از ادله قول دوم ذکر شد.

دلیل چهارم: ادله نقلیه

دلیل چهارم ادله نقلیه است که بعضی را به عنوان دلیل و بعضی را به عنوان شاهد می توانیم ذکر بکنیم.

آیه نفر

«و ما کان المؤمنون لینفروا کافه فلولاً نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» (1)

می گویند طبق بیان آیه، تقلید مشروع و جایز است یعنی این آیه جزء ادله ی جواز تقلید ذکر شده است. بر اساس این آیه مستدل می گوید: آیه در مقام این است که بگوید عده ای باید به مدینه خدمت پیامبر (ص) بروند و تعلم و تفقه کنند «لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» و به سوی قومشان برگردند و آنها را انداز کنند و قوم متحذر بشوند از انداز گروهی که تفقه در دین کرده اند. تفقه در اینجا به معنای عام است که هم شامل اجتهاد می شود و هم شامل تقلید یعنی صرف یاد گرفتن احکام و تعلم احکام به صورت تقلیدی هم بر آن صدق تفقه می کند.

سؤال: این آیه چگونه دلالت می کند که تقلید دلالت می کند بر اینکه تقلید عبارت است از عمل؟

جواب: مستدل می گوید: از «لعلهم یحذرون» این مطلب فهمیده می شود چون در اینجا سخن از این است که قوم وقتی توسط این گروه انداز می شوند تحذر پیدا کنند و مراد از حذر در اینجا حذر عملی می باشد. مسلماً منظور این نیست که مردم وقتی با بیان فتوا و بیان احکام مواجه می شوند صرفاً یک اعتقاد و التزام قلبی پیدا نکنند یعنی آیه دارد تحریک می کند مردم را به نفر به سوی مدینه و یاد گرفتن احکام و سپس برگشتن به بلاد خودشان صرفاً برای اینکه این احکام را برای مردم بیان کنند تا آنها یک التزام قلبی پیدا نکنند؟ به طور قطع اینگونه نیست. با این مقدمات وقتی سخن از حذر به میان می آید قطعاً مراد حذر عملی می باشد. وقتی هم که می گوئیم حذر عملی آنها که احکام را نمی دانند؛ این می شود همان تقلید و تقلید یعنی عملی که اینها در اثر انداز آن عده انجام می دهند.

نتیجه اینکه در «لعلهم یحذرون» قطعاً مراد از حذر، حذر عملی است و نمی تواند منظور التزام قلبی باشد پس می توانیم بگوئیم که تقلید یعنی عمل به قول غیر و نمی تواند عبارت از التزام باشد.

ص: 297

1- . توبه/122.

روایات

روایت اول: روایتی معروف از امام حسن عسکری (علیه السلام) است «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه» (1) کسی که فقیه باشد و این شرایط را داشته عوام باید از او تقلید نکنند.

اینکه می گوید «فللعوام ان يقلدوه» مردم باید از آن فقیه جامع شرایط تقلید نکنند این ظهور در این دارد تقلید در اعمال اعم از عبادات و معاملات نکنند. در اینجا نمی خواهد بگوید عوام باید فتاوی او را اخذ کنند چون نمی توان گفت همین که عوام اخذ فتاوی این فقیه را نکنند ولو عمل به آن نکنند این فرمایش امام در مورد آنها صادق است. اگر گفتیم که تقلید صرف یک التزام است معنای آن این است که اگر مردم به فقیه واجد شرایط رجوع کردند همین که ملتزم به نظر او شدند طبق فرمایش امام عمل کرده اند؛ در این صورت صدق تقلید از فقیه بر اساس عبارت امام نمی کند و در صورتی صدق می کند که به قول او عمل کنند.

روایت دوم: «كان ابو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعه الراي» (2) امام (علیه السلام) در حلقه ی ربیعه نشسته بود «فجاء اعرابی و سئل ربیعه الراي» یک اعرابی آمد از ربیعه سؤالی کرد «فأجاب ربیعه» ربیعه جواب داد «فلما سکت قال له الأعرابی أ هو فی عنقک» وقتی ربیعه ساکت شد آن اعرابی به ربیعه گفت که آیا این به گردن توست؟ یعنی آیا این را به گردن می گیری؟ «فسکت عنه ربیعه و لم یرد علیها شیئاً» ربیعه چیزی به اعرابی نگفت و ساکت ماند «فأعاد المسئلة فأجابه مثل ذلك» دوباره اعرابی مسئله را پرسید، ربیعه دوباره مانند قبل جواب داد «فقال له الأعرابی أ هو فی عنقک؟» آیا این به گردن تو می باشد؟ ربیعه چیزی نگفت و به گردن نگرفت در این زمان امام (علیه السلام) مداخله کردند «فقال له ابو عبدالله عليه السلام هو فی عنقه» بله این به گردن ربیعه است.

بعد راوی به صورت مردد می گوید «قال أو لم يقل» نمی دانم که گفت یا نه یادم نیست «کل مفتٍ ضامنٌ» که امام فرمود که هر فتوا دهنده ای ضامن است.

ما به این کبرای اخیر نمی توانیم هیچ استنادی داشته باشیم چون خود راوی این جمله را به صورت مردد گفته و قول امام را همراه با تردید



بیان کرده است. محل بحث و شاهد ما آن جمله ای است که امام قبل از این فرمود و آن «هوفی عنقه» می باشد وقتی اعرابی سؤال کرد آیا این را به گردن می گیری؟ امام فرمودند بله این به گردن ربیعه است. «هوفی عنقه» این بر گردن اوست و به عهده اوست.

سؤال این است که در اینجا چه چیزی به گردن ربیعه قرار داده شده از نظر امام؟ آیا آنچه سؤال کننده از ربیعه می پرسد و از ربیعه یاد می گیرد، آن التزام قلبی و عقیده ای که پیدا می کند به گردن ربیعه است یا عمل اعرابی به گردن ربیعه می باشد؟

ص: 298

---

1- . وسائل الشیعه، ج 27، ص 131، کتاب القضاء ابواب صفات القاضی، باب 10، ح 20.

2- . همان، ص 220، ب 7، ح 2.

قطعاً عمل است که به گردن و به عهده ربیعہ قرار می‌گیرد چون اگر تقلید به معنای التزام باشد، معنی ندارد که التزام خودش را به گردن ربیعہ بیندازد، التزام شخص به گردن خودش است. لذا از این روایت هم استفاده می‌شود که تقلید به معنای عمل است.

روایت سوم: روایت «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواه احادیثنا»<sup>(1)</sup> در این روایت ائمه درباره حوادث واقعه و مسائل مستحدثه ای که پیش می‌آید، شیعیانشان را ارجاع داده اند به فقهاء که همان رواه احادیث باشند. این ارجاع ائمه به رواه احادیث و فقیهان امت برای چه چیزی بود؟ اگر ائمه مردم را ارجاع داده اند به فقیهان، برای این بوده است که در مسائلی که در زندگی پیش می‌آید و این مسائل، مسائل جدیدی است که قبلاً نبوده تا ائمه حکم آن را بیان کرده باشند به نظر این فقیهان و راویان احادیث عمل بکنند. پس ارجاع برای این بوده تا مردم بدانند که در مقام عمل چه باید بکنند.

ارجاع برای این است که اینها در مقام عمل به نظرات راویان احادیث عمل کنند لذا این حدیث یک دلالت روشنی دارد بر اینکه در مقام عمل باید به این فقیهان مراجعه کرد و کسب تکلیف کرد.

روایت چهارم: «صحیحہ ابو عبیدہ حدّاء عن ابی جعفر علیہ السلام قال: من افتی الناس بغير علم ولا هدیّ من الله لعنته ملائکه الرحمه و العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه»

کسی که در بین مردم فتوا بدهد بدون علم، فتوایی که صادر بشود از ناحیه کسی که اهلیت و شأنت ندارد ملائکه رحمت و عذاب او را مورد لعن قرار می‌دهند و وزر و وبال کسی که عمل به فتوای این مجتهد کرده به عهده همین مجتهد است.

می‌خواهیم ببینیم این کسی که فتوای بدون علم داد و بعد کسی به آن عمل کرد وزر عاملان این نظر به گردن آن مفتی است، در روایت دارد «وزر من عمل بفتیاه» و نگفته «وزر من التزم بفتیاه» التزام به فتوا که وزر ندارد چون مربوط به عمل است. کسی که عمل بکند به فتوای این شخص اگر وزری داشته باشد بر عهده ی این کسی است که فتوا را داده است. ولی التزام چنین تالی فاسدی را ندارد و این چنین نیست که وزر آن به گردن مفتی باشد چونکه صدق تقلید نکرده است و وقتی صدق تقلید می‌کند که عمل بکند.

نتیجه: در مجموع با عنایت به این ادله ی چهارگانه ای که اقامه کردیم، به نظر می‌رسد که قول دوم خالی از اشکال است.

بحث جلسه آینده: بررسی قول سوم و چهارم را إن شاء الله در جلسه بعدی مطرح خواهیم کرد و بعد وارد در بحث جواز تقلید و ادله جواز آن خواهیم شد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 299

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 1 اسفند 89

موضوع

جزئی: حقیقت تقلید مصادف

با: 16 ربیع الاول 1432

جلسه: 68

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تا اینجا دو قول از اقوال اربعه را بررسی کردیم.

بررسی قول سوم:

قول سوم این بود که تقلید عبارت از التزام مع العمل است.

اگر ما این تعبیر را اینگونه تفسیر کنیم که حقیقت تقلید به نظر مرحوم خوانساری متشکل از دو جزء می باشد: یکی التزام و یکی عمل، نه التزام صرف و نه عمل صرف پس التزام مع العمل تقلید است.

دلیل خاصی برای این قول که التزام مع العمل مقوم تقلید می باشد، یافت نمی شود مگر اینکه بخواهیم به خاطر رهایی از اشکالاتی که در دو قول قبلی وجود داشت (اگر ما تقلید را صرف التزام بدانیم یک محاذیری داشت و اگر تقلید را صرف عمل بدانیم یک محاذیری داشت) التزام مع العمل را به عنوان حقیقت تقلید بشناسیم.

در نظر این قائل عمل بدون التزام و التزام بدون عمل هیچ کدام نمی تواند تقلید باشد. عمل باید مستند باشد یعنی در آن التزام و باور قلبی باشد و معلوم باشد که این عمل به چه دلیلی انجام می شود. اگر از شخص سؤال شود که چرا دارد این کار را انجام می دهد جواب می دهد که چون فلانی گفته و این پاسخ وی یعنی همان التزام به قول غیر و قبول قول غیر و به همراه آن عمل به قول غیر چرا که التزام به تنهایی قابل قبول نیست.

اما این قول هم به نظر می رسد محل اشکال است. عمده ترین مشکل این قول این است که التزام یک فعل قلبی است و عمل یک فعل

خارجی است، ما نمی توانیم یک حقیقت را متشکل از دو جزء بدانیم که این دو جزء با هم سنخیت ندارند. التزام و عقد القلب در کنار فعل خارجی به عنوان اجزاء مقوم تقلید نمی توانند کنار هم قرار بگیرند. بالاخره یک حقیقتی که می خواهد مرکب از اجزائی باشد این اجزاء باید با هم سنخیت داشته باشند، چیزی که یک امر خارجی است نمی تواند به عنوان یک جزء باشد و یک جزء دیگر هم التزام و باور قلبی باشد. نمی توان گفت این دو جزء در کنار هم بیایند تقلید را تشکیل بدهند.

بینید فرض این است، تقلید یک امر اعتباری و ماهیت جعلیه اعتباری نیست لذا گفته نشود چطور ما در ماهیات جعلیه اعتباریه مانند صلاه این کار را می کنیم، هم قصد به عنوان جزء صلاه می باشد و هم عمل رکوع و سجود و دیگر اجزاء نماز

ص: 300

و می گوئیم هر دو باید با هم باشد چون صلاه یک حقیقتی است متشکل از اجزاء و شرایط که این اجزاء بعضی عمل جوارحی هستند و بعضی امور قصدی و قلبی هستند مانند قصد قربت، پس بیاییم در اینجا هم همین سخن را تکرار کنیم.

سخن ما این است که:

اولاً: در اینجا این ماهیت جعلی اعتباری نیست، تقلید یک معنای لغوی و عرفی دارد و در اصطلاح هم که تقلید را به عنوان یک طریق در کنار طرق دیگر و به عنوان یک حجت در کنار سایر حجج قرار دادند، در واقع به حکم عقل یک راهی است که مؤمن از عقاب است و اعتباری محض نیست تا بگوئیم که چه اشکالی دارد از چنین اجزائی تشکیل بشود.

ثانیاً: بعلاوه اینکه این قائل بین مقدمه ی تقلید و خود تقلید خلط کرده است. بحث ما در مقدمات تقلید نیست. در هر عملی که مقدماتی دارد وصول به ذی المقدمه متوقف بر مقدمه است، کون علی السطح متوقف بر نصب سلم است در تکوینیات و در تشریعیات هم هکذا. آیا می شود گفت چون تحقق چیزی متوقف بر مقدماتی است، پس این مقدمات هم جزء آن شیئی هستند. اینکه التزام را ضروری می دانیم این به این معنی نیست که حتماً باید یک رکن تقلید التزام باشد بلکه التزام ضروری است اما نه به عنوان رکن تقلید بلکه مقدمه تقلید است.

بررسی قول چهارم:

قول چهارم تفصیل بین فرض اختلاف در فتوای مجتهدین و بین جایی که مجتهدین متعدد باشند و فتوای آنها یکی باشد و یا تعددی در کار نباشد بلکه فقط یک مجتهد باشد که در اولی می گویند تقلید عبارت است از التزام و در دومی می گویند تقلید عبارت است از عمل.

در واقع این تفصیل می گوید که اگر مجتهد واحد بود یا در صورت تعدد مجتهدین فتاوی آنها یکی بود در این صورت تقلید عبارت است از عمل و معنای تقلید همان عمل است. اما اگر مجتهدین متعدد شدند و فتاوی آنها مختلف شد، در این صورت تقلید عبارت است از التزام.

دلیل:

دلیل آن این است که می گویند وقتی مجتهدین در فتوا مختلف باشند چند احتمال در اینجا وجود دارد:

احتمال اول: اینکه بگوئیم همه این فتاوا حجت باشند که این ممتنع است و مستلزم تکاذب و در نتیجه تناقض می شود.

احتمال دوم: اینکه بگوییم یکی از فتاوا معیناً حجت باشد، این هم ممتنع است چون ترجیح بلامرجح است.

احتمال سوم: اینکه بگوییم همه از حجیت ساقط بشوند و رجوع به غیر فتوا بشود که این هم خلاف سیره و اجماع است.

احتمال چهارم: «فیتعین الاحتمال الرابع» اینکه آنچه او اختیار می کند حجت باشد و چون این احتمال متعین است لذا بر او واجب است همین را اختیار بکند. بنابراین سه احتمال اول کنار می رود و این احتمال باقی می ماند که حجت عبارت است از آنچه او اختیار می کند، اگر در معنای اختیار دقت بشود اختیار و انتخاب یک فتوا در واقع التزام به عمل بر طبق آن فتاوی است. پس در صورتی که فتاوا مختلف است تقلید از فتوای غیر یعنی همان التزام به فتوای غیر با این دلیلی که بیان کردیم.

ص: 301

اما در جایی که مجتهد یکی باشد یا مجتهدین متعدد و فتاوی آنها یکی باشد، دیگر التزام و اختیار به یکی از فتاوا معنی ندارد و همین که عمل به یکی از فتاوا بکند یا به فتوای یک نفر موجود عمل کند در اینجا تقلید تحقق پیدا می کند.

اما این قول هم باطل است که به صورت اجمال به وجه بطلان آن اشاره می کنیم.

در جایی که مجتهدین متعدد باشند و فتاوا مختلف باشد، احتمال اول و دوم در کلام مستدل قابل قبول است یعنی نمی توانیم بگوییم همه فتاوا حجت است و نه اینکه یکی از فتاوا معیناً حجت باشد. اما احتمال سوم که بگوییم اگر همه از حجیت ساقط بشوند و رجوع به چیزی غیر از فتوی بشود، این خلاف سیره و اجماع است این مخدوش است چرا که در همین فرض احتیاط ممکن است و می تواند اتیان به همه محتملات کند.

و اما نسبت به احتمال چهارم در واقع مستدل قائل شد به یک حجت تخیریه که اشکال این را هم سابقاً اشاره کردیم، بر فرض قبول حجت تخیریه اختیار یک فتوا لزوماً به معنای این نیست که انسان به آن ملتزم بشود بلکه اختیار یک فتوا همان عمل به فتوا می باشد و هنگامی می گویند مکلف یکی از راه ها را اختیار کرده که به آن عمل کند و تا مادامی که عمل نکرده باشد نمی گویند که این اختیار کرد. لذا اینکه مستدل گفته بنا بر احتمال چهارم باید یک فتوا را اختیار بکند و این به معنای التزام است، درست نیست. بله ما التزام را به عنوان مقدمه عمل می دانیم اما مقدمه تقلید و مقدمه عمل حساب می شود، نه خود تقلید و عمل. لذا قول چهارم به نظر ما مردود است.

نتیجه بحث دوم: این می شود که تقلید یعنی عمل به قول غیر من غیر حجه معلومه، البته التزام طبیعتاً به عنوان یک امری که مقدمه ی تقلید است، باید وجود داشته باشد تا صدق عنوان تقلید بکند بنابراین جنس تقلید عمل است. و در مورد الفاظ هم زیاد تفاوتی ندارد که مثلاً بگوییم «العمل بقول الغير استناداً الیه» یا «العمل مستنداً الی قول الغير» یا «العمل باستناده الی قول الغير» و خیلی با هم فرقی ندارند. عمده این است که ما در بین این چهار قول تقلید را عبارت از عمل بدانیم یا التزام یا التزام مع العمل و یا تفصیلی که در قول چهارم داده شد، و ما معتقد شدیم که تقلید عبارت است از عمل.

ثمره نزاع در حقیقت تقلید:

قبل از ورود در بحث سوم یک مطلبی در ذیل مسئله دوم باقی مانده و آن اینکه نزاع در باب حقیقت تقلید چه فایده و ثمره ای دارد؟

بعضی بر این نزاع ثمره مترتب کرده اند و گفته اند اگر تقلید را عمل بدانیم یا التزام این در مسئله بقاء بر تقلید میت و عدول از حیّ به حیّ دیگر دارای تأثیر می باشد. به این بیان که اگر ما بگوییم تقلید عبارت است از التزام و فرض کنیم مکلف ملتزم شد به فتوای یک مجتهدی که به آن فتوا بخواهد عمل کند منتها قبل از شروع در عمل آن مجتهد از دنیا می رود در اینجا سؤال این است که آیا این شخص می تواند از مجتهد متوفی تقلید بکند و طبق نظر او عمل بکند؟ بله می تواند و اینجا صدق می کند بقاء بر تقلید و تقلید ابتدائی از میت نیست چون در زمان حیات این مجتهد، تقلید تحقق پیدا کرده است.

اما اگر تقلید را به معنای عمل به فتوای مجتهد گرفتیم در اینجا کسی که قبل از فوت این مجتهد ملتزم شده به فتوای او ولی هنوز عمل نکرده دیگر نمی تواند بعد از فوت این مجتهد از او تقلید کند چون صدق بقای بر تقلید نمی کند و از موارد تقلید ابتدائی از میت است.

پس اختلاف در معنای تقلید در این مسئله این اثر را دارد، در مسئله ی دیگری هم همین اثر دیده می شود و آن مسئله عدول از یک حیّ به حیّ دیگر است که اگر ما تقلید را به معنای التزام بدانیم عدول از تقلید حیّ جایز نیست چون همین که شخصی نسبت به فتوای حیّ ملتزم شد صدق عنوان تقلید می کند و دیگر نمی تواند به سادگی عدول کند چون عدول مجوز می خواهد و باید شرایطش محقق شود. اما اگر گفتیم تقلید عبارت است از عمل، در اینجا وقتی که شخص ملتزم به عمل بر طبق قول یک مجتهدی می شود قبل از عمل هنوز صدق تقلید بر این نکرده است ولو ملتزم شده باشد چون صدق مقلد نمی کند پس عدول برای او مانعی ندارد و به یک معنی اصلاً عدول نیست و رجوع از مجتهدی به مجتهد دیگر نمی باشد و گویا تازه می خواهد از یک مجتهدی تقلید ابتدائی کند.

این ثمره را بعضی از جمله آقای خوئی زیر سؤال برده و به آن اشکال کرده اند و گفته اند قابل قبول نیست و اصلاً این دو مسئله مبتنی بر اختلاف در معنای تقلید نیست. (1) لذا گفته اند تنها ثمره برای نزاع در معنای تقلید در مسئله ی نذر ظاهر می شود و الا هیچ ثمره ی دیگری ندارد. هذا تمام الکلام فی البحث الثانی. بحث ثالث در مورد جواز تقلید و ادله ی جواز و مشروعیت تقلید می باشد که ان شاء الله در جلسه بعدی وارد آن خواهیم شد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 303

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 3 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید مصادف

با: 18 ربیع الاول 1432

جلسه: 69

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث سوم: مشروعیت و جواز تقلید

بحث سوم از مباحث مربوط به تقلید در مسئله دوم مربوط است به بحث از مشروعیت تقلید و ادله ی جواز تقلید، اینکه می گوییم ادله ی جواز تقلید مراد جواز به معنای مشروعیت است یعنی به چه دلیل تقلید کردن مشروع است چون جواز تقلید هم می تواند به معنای یکی از احکام خمس باشد و هم به معنای مشروعیت که معنای اول را در لابلای مباحث مطرح کردیم و بحث الآن بحث از مشروعیت تقلید است.

قبل از پرداختن به ادله ی جواز تقلید مقدمه ی را ذکر می کنیم و بعد به بررسی ادله ی خواهیم پرداخت.

مقدمه: اصل مشروعیت و جواز تقلید یک مسئله ی تقلیدی نیست یعنی این طور نیست که ما در مسئله تقلید باید تقلید بکنیم، دیگر در مسئله جواز تقلید، تقلید نمی شود کرد. بیان این مطلب این است: ما سابقاً گفتیم که حکم اجمالی به ثبوت تکالیف الزامی نسبت به مکلفین داریم یعنی تکالیفی بر عهده ما می باشد اعم از وجوب یا حرمت و بواسطه ی علم به اجمالی احکام شرعی در حق ما منجز شده لذا ما به جهت اینکه مشغول الذمه به این تکالیف شدیم باید کاری بکنیم که از عهده ی این تکالیف خارج شویم، حاکم به لزوم خروج عهده از تکالیف، عقل است. عقل استقلالاً حکم می کند به اینکه ما باید این تکالیف را بشناسیم و واجبات را اتیان بکنیم و از محرّمات اجتناب بکنیم.

گاهی این واجبات و محرّمات واقعیه را کشف می کنیم یعنی آنچه را که در لوح محفوظ به گردن ما ثابت شده برای ما هویدا می شود، که در اینجا مسئله روشن است.



و گاهی خطا می کنیم و واجبات واقعیه را کشف نمی کنیم که در این موارد حداقل باید برای این خطا عذر داشته باشیم و با استناد به یک حجت قابل اعتماد بتوانیم این خطائی را که برای پیش آمده، نسبت به آن اعتذار بکنیم و در مقام پاسخگویی به خداوند بگوییم به این دلیل که حجت بوده عمل کردیم هر چند که از نظر واقع حرام بوده باشد. در اینجا خود داشتن معذر برای ما مؤمن از عقاب است و جلوی عقاب ما را می گیرد. بهر حال عقل می گوید که برای خروج عهده از تکالیف ثابت شده ی واقعیه اجمالی به یک دلیل معتبر اعتماد بکنیم که اگر این دلیل مطابق با واقع بود، برای ما یقیناً فراغ دمه حاصل می کند و اگر هم مطابق با واقع نبود حداقل این است که برای ما عذر درست می کند.

ص: 304

عقل تکیه بر چیزی که معلوم حجیت نیست را نمی پذیرد، فرض کنید کسی بخواهد در مسئله جواز تقلید بکند آن هم تقلیدی که هنوز ادله ی آن به عنوان یک حجت معتبر شناخته نشده است. اگر کسی بخواهد در خود این مسئله تقلید بکند هنوز احتمال عقاب بر افعال و تروک او وجود دارد، باید عملش را مستند به یک فتوای مجتهد معین بکند یا مطمئن باشد که به امری که مقطوع الحجیت است اعتماد کرده است. یعنی ما باید بدانیم که اصل مسئله تقلید اجتهادی است و نمی تواند تقلید باشد چون با تقلید در اصل مسئله تقلید احتمال عقاب بر افعال و تروک هست لذا ما می گوئیم که اصل مسئله تقلید، تقلیدی نیست البته فروع آن تقلیدی است.

ادله جواز و مشروعیت تقلید:

دلیل اول: رجوع عالم به جاهل است.

از این دلیل دو تقریر ارائه شده است یعنی در واقع به اعتبار این دو تقریر می توانیم دو دلیل به حساب بیاوریم.

تقریر اول: رجوع جاهل به عالم به عنوان حکم عقل است.

تقریر دوم: رجوع جاهل به عالم به عنوان سیره عملی عقلاء است.

بررسی تقریر اول: اما تقریر اول که رجوع جاهل به عالم به حکم عقل می باشد یعنی اینکه عقل انسان حکم می کند به لزوم رجوع جاهل به عالم، مرحوم آخوند می فرماید: مسئله ی رجوع جاهل به عالم یک حکم بدیهی، جبلی و فطری است. ایشان این سه اصطلاح را بکار برده اند، در واقع از بین این سه اصطلاح تعبیر به جبلی و فطری محل اشکال واقع شده است که این دو تعبیر را کنار می گذاریم و می گوئیم که منظور از این تعبیر جبلی و عقلی که در اینجا ذکر شده همان حکم عقلی بدیهی می باشد که عقل انسان بدهاۀ درک می کند که چیزی را که نمی داند رجوع به کسی بکند که می داند و در موردی که نمی داند رجوع بکند به کسی که می داند. معنای اینکه که می گوئیم بدیهی است این است که نیازمند دلیل و برهان نیست و عقل درک می کند.

اگر بخواهد محتاج دلیل باشد لازمه آن این است که بطور کلی باب علم بر عامی بسته شود، یعنی خود عامی که نمی تواند از ادله ی احکام استفاده کند و اگر تقلید هم جایز نباشد مستلزم تسلسل است لذا باید گفت که این رجوع در نظر عقل محتاج استدلال و برهان نیست و بدیهی می باشد.

با این تقریری که از دلیل عقلی داریم، دیگر مناقشه ی مرحوم محقق اصفهانی و اشکالی که بر این دلیل کرده اند وارد نباشد. (1) مرحوم

محقق اصفهانی به فطری بودن و جبلی بودن حکم عقلی اشکال کرده اند که سابقاً به آن اشاره کرده ایم و گفتیم که ایشان فرموده که منظور از فطری یعنی قضایای فطری و به معنای قضایای فطری که قیاساتها معها است، می باشد مانند عدد چهار زوج است و قطعاً مسئله ی جواز تقلید مثل این قضایا نیست و فطری نیست و جبلی هم نیست چون جبلی به معنای

ص: 305

---

1- . رساله اجتهاد و تقلید، ص 16.

شوق نفس به کمال خود می باشد و جواز تقلید هم مسلماً این چنین نمی باشد. ولی اگر بگوییم که منظور از حکم عقلی یعنی حکم عقلی بدیهی نه فطری یا جبلی دیگر این اشکالات وارد نخواهد بود و دلیل درست و قابل قبولی خواهد بود.

بررسی تقریر دوم: اما تقریر دوم که رجوع جاهل به عالم به عنوان سیره ی عقلانی است یعنی بنای عقلاء و سیره آنها بر این است که در هر حرفه و صنعتی و در امور زندگی و معاش خود به کسی رجوع می کنند که اهل علم و خبره در آن مسئله می باشد یعنی در اموری که خود از آن اطلاعی ندارند به اهل خبره و علم رجوع می کنند.

مسئله این است که صرف این ثبوت این سیره آیا کفایت می کند برای اثبات مشروعیت تقلید و جواز تقلید؟

چنانچه قبلاً هم اشاره کرده ایم سیره ی عقلانیه وقتی به عنوان یک دلیل در هر امری مورد اتکا و استناد باشد که دو مقدمه در مورد آن ثابت بشود و غیر از این صغری باید تأیید شارع بر این سیره و بنای عملی عقلاء ثابت بشود.

در اینجا یک بحثی وجود دارد و آن اینکه آیا تأیید شارع باید به صورت امضاء از طرف شارع کشف بشود یا نه امضاء لازم نیست و صرف عدم الردع کافی است؟ بهر حال صرف نظر از این اختلافی که اشاره شد مسئله این است که ما باید نسبت به هر سیره ی عقلانیه ای که می خواهد مورد استناد قرار بگیرد، تأیید شارع را کشف بکنیم. پس اولاً باید صغری یعنی وجود سیره عقلانیه کشف بشود و بعد تأیید شارع کشف بشود.

در ما نحن فیه صغرای این سیره را مستدل دارد ادعا می کند و می گوید که سیره ی عقلانیه و بنای عملی عقلاء این است که در هر امری که خودشان مطلع نیستند به اهل اطلاع رجوع می کنند و کارهای خود به پیش می برند. در ادامه در مورد این سیره گفته اند که این سیره مورد تأیید شارع هم واقع شده است، برای اینکه در شرع هر چه که بررسی کردیم دلیل بر مخالفت شارع با این روش پیدا نکردیم و به عبارت دیگر شارع از این سیره منعی نکرده است و این عدم منع نشان دهنده این است که این سیره حتی در شرعیات هم قابل قبول است. یعنی این چنین نیست که ما در فقط در مسائل زندگی رجوع به اهل خبره بکنیم بلکه در هر امری چه از امور زندگی و چه امور شرعی و فروع دین که بر عهده ما می باشد به اهل آن رجوع می کنیم پس چاره ای جز رجوع به مجتهدین و اهل خبره نداریم.

لذا این دلیل مانند دلیل اول جواز تقلید را اثبات می کند.

اشکال به دلیل دوم: به این دلیل اشکالی شده و آن اینکه این سیره برای ما حجت و معتبر نیست چون این سیره وقتی معتبر است که اتصال به زمان معصوم ثابت شده باشد یعنی ما برای اینکه یک سیره را ملاک و معیار عمل قرار دهیم و بدانیم شارع این را پذیرفته، باید بدانیم که این سیره از سیره های جدید و متحدث نیست بلکه باید متصل به زمان حضور معصوم باشد که اگر سیره ای چنین باشد حجت است ولی اگر سیره ای بعد زمان معصومین باشد عدم ردع شارع دلیلی بر اعتبار و حجیت آن نیست. در مورد محل بحث می گویند رجوع جاهل به عالم در زمان ائمه نبوده و تقلید به این معنی در آن زمان نبوده است پس عدم ردع شارع نمی تواند دلیل بر جواز رجوع و تقلید باشد. لذا این دلیل نمی تواند تام باشد و اثبات جواز تقلید بکند.

جواب اشکال: باید به این نکته توجه کرد که در اینجا یک خلطی صورت گرفته است. ما دو بحث داریم، یکی بحث در اصل سیره است و یکی مصادیق سیره، آنچه که مهم است این است که اصل سیره و بنای عملی عقلاء در زمان شارع وجود داشته باشد ولو مصادیق آن در ادوار و ازمه‌ی مختلف تغییر بکند. اگر ما قائل به لزوم اتصال سیره به زمان معصوم باشیم این در مورد اصل سیره است ولی مصادیق آن لازم نیست در زمان شارع هم وجود داشته باشد و شارع هم در مورد آنها منع نکرده باشد. عرض ما این است که در این مسئله رجوع جاهل به عالم این یک سیره‌ی متصل به زمان معصوم است منتها مصداق این سیره در شرعیات به شکلی بوده که الآن به شکل دیگری است اما اصل رجوع جاهل به عالم در همان زمان بوده و ائمه امر می‌کردند به فقهاء به افتاء و مردم را هم ارجاع می‌دادند به آنها، لذا نتنها در اصل سیره بلکه در مصداق هم مورد منع و ردع شارع قرار نگرفته لذا دلیل دوم هم به نظر ما دلیل کاملی می‌باشد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 307

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 4 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید مصادف

با: 19 ربیع الاول 1431

جلسه: 70

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

دو دلیل از ادله ی جواز تقلید ذکر شد. دلیل اول حکم عقل به رجوع جاهل به عالم بود و دلیل دوم سیره عقلانیه مبنی بر رجوع جاهل به عالم. دلیل سوم که بیان خواهیم کرد یک دلیل عقلی است به بیان دیگر که متفاوت از دلیل اول می باشد.

دلیل سوم:

این دلیل از پنج مقدمه تشکیل شده که اگر این مقدمات به هم ضمیمه بشود نتیجه آن جواز تقلید می باشد.

مقدمه اول: ما علم اجمالی به ثبوت احکام الزامیه در حق مکلفین داریم به این معنی که انسانها در مورد افعال شان آزاد نیستند که هر کاری را بخواهند، انجام بدهند و هر کاری را که بخواهند ترک کنند بلکه آنها بر اساس تکالیفی که خداوند تبارک و تعالی برای آنها معین کرده باید کارهایی را که مشخص شده انجام دهند یا ترک کنند. این مطلبی است که قطعی و مسلم است و سابقاً هم به آن اشاره کرده ایم.

مقدمه دوم: با وجود این علم اجمالی عقل ما حکم به لزوم خروج از عهده ی این تکالیف واقعیه می کند. عقل می گوید چون می دانیم تکالیفی بر عهده ما می باشد باید کاری بکنیم که ذمه ی ما که به این تکالیف مشغول شده، بری بشود. اگر این اشتغال ذمه باقی بماند عقاب و عذاب به همراه خواهد داشت لذا عقل می گوید باید کاری کنیم که مؤمن از عقاب باشیم. پس عقل به لزوم تحصیل مؤمن از عقاب تأکید می کند.

مقدمه سوم: راههای خروج از این عهده یکی از این سه راه است: اجتهاد، احتیاط و یا تقلید که سابقاً به این طرق اشاره کردیم. البته حصر

راههای حصول مؤمن از عقاب در این سه طریق، عقلی نمی باشد و این طور نیست که ثبوتاً امکان راه دیگری نباشد. این راهها راههایی است متعارف که مؤمن از عقاب می باشد و ممکن است راه دیگری هم وجود داشته باشد.

مقدمه چهارم: اجتهاد برای اکثریت قریب به اتفاق مردم میسر نیست چون:

اولاً: اجتهاد فی نفسه مشقت دارد یعنی اگر کسی بخواهد تمام تلاشش را بکار برد تا احکام شرعیه را استنباط کند این کار آسانی نیست و اکثر مردم هم به حسب استعداد و هم به حسب علاقه های شخصی و کارهایی که دارند برای آنها مقدور نیست خودشان بکار استنباط احکام شرعیه پردازند لذا اجتهاد فی نفسه کلفت و مشقت دارد.

ص: 308

ثانیاً: به علاوه اینکه حتی مجتهدین و کسانی که در این مسیر وارد می شوند و استنباط احکام می کنند، در یک مقطع زمانی ضرورتاً باید مقلد باشند، در سنی که به بلوغ می رسند در ابتدای بلوغ که مجتهد نیستند باید تقلید کنند البته عده ی قلیلی هستند که ممکن است از بدو بلوغ مجتهد باشند ولی اکثراً در یک مقطع زمانی از بلوغ تا زمانی که خود بتوانند استنباط حکم شرعی کنند ناچاراً یا باید محتاط باشند یا مقلد.

پس بطور کلی اجتهاد یا برای اکثر مردم میسر نیست یا اگر هم میسر باشد بالاخره تا زمان حصول اجتهاد چاره ای جز تقلید نیست.

مقدمه پنجم: احتیاط هم برای بسیاری از افراد مشکل و متعذر است. اینکه انسان در همه اعمالش بخواهد احتیاط کند این یک کار مشقت آوری می باشد، و خیلی بعید به نظر می رسد اساس یک شریعتی بر احتیاط استوار شده باشد.

نتیجه مقدمات پنجگانه:

بعد از ضمیمه شدن این مقدمات پنج گانه به یکدیگر عقل نتیجه می گیرد که برای اکثریت مردم راهی جز تقلید وجود ندارد. این یک دلیل عقلی است چون این مقدمات را عقل کنار هم قرار می دهد و این نتیجه بدست می آید.

دلیل چهارم: آیات

مقدمه:

در بعضی از آیات به نوعی از تقلید نهی کرده و فی الجمله تقلید را تقبیح کرده اند یعنی در واقع اگر بخواهیم اصل اولی را بر اساس آنچه که از آیات بدست می آید مورد توجه قرار دهیم، منع از تقلید می باشد. در مورد عقل نیز گفته شده که اصل اولی از نظر عقل عدم جواز تقلید است و عقل نمی پذیرد که انسان از کس دیگری پیروی بکند منتهی اصل اولی محکوم همین رجوع عالم به جاهل است که گفتیم یک حکم بدیهی است. در مورد آیات به نظر بدوی که نگاه می کنیم، آیاتی وجود دارند که به حسب ظاهر دلالت بر منع از تقلید می کنند اما در مقابل آیاتی وجود دارد که می شود از آنها تعبیر کرد به آیاتی که دلالت بر یک اصل ثانوی در باب تقلید می کند.

آیاتی که از آن حرمت تقلید فهمیده می شود و آیاتی که نهی می کند از اتباع و پیروی و تقلید از پدران مثل آیه «و إذا قیل لهم تعالوا الی ما انزل الله علی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آبائنا أو لو کان آبائهم لایعلمون شیئاً و لا یهتدون» طبق این آیه می گوید وقتی به آنها گفته

می شود بیایید به سمت آنچه که خدا و رسول فرستاده اند می گویند که آن چه پدران ما بر آن بوده اند ما را کفایت می کند. بعد در ادامه می فرماید آیا اینطور نیست که پدرانشان چیزی نمی دانستند و اصلاً هدایت نشده بودند.

ظاهر آیه این است که پیروی و اتباع آباء مذموم و مورد تقیح قرار گرفته است. این آیه مطلق تقلید را نفی نکرده و آنچه که مذموم است تقلید از آباء جهله است. چون پدران آنها جاهل بودند و در طریق هدایت نبودند تقلید از آنها جایز نبود و الا در آیه نمی خواهد

مطلق تقلید را مورد مذمت قرار بدهد.

یا آیاتی که در مورد تبعیت از ظن وارد شده مانند «ما يتبع اکثرهم الا ظناً إنَّ الظنَّ لا یغنی من الحق شیئاً» اینها اکثرشان تبعیت نمی کنند مگر از ظن. و یا آیه «لا تقف ما لیس لک به علم».

ص: 309

این آیات هم دلالت می کند بر عدم اعتبار و حجیت ظن و عدم جواز پیروی از ظن مطلقاً، حالا این ظن می خواهد ظن حاصل از تقلید باشد یا ظن حاصل از غیر تقلید. بالاخره تقلید به این اعتبار مشمول این آیات می شود، مطلق تبعیت از ظن مورد مذمت قرار می گیرد.

این آیه استنباط و اجتهاد را هم شامل می شود. کسی که استنباط می کند بالاخره یقین که پیدا نمی کند ولی اشکال این است که درست است که اجتهاد و استنباط موجب ظن است ولی یک پشتوانه علمی دارد به این جهت مورد قبول است.

بهر حال فی الجمله آیاتی هست که دلالت بر حرمت تقلید از دیگران و پیروی از ظن می کند ولی بیان شد که این آیات عمدتاً یا تقلید از کسانی که خودشان جاهل هستند و اهل هدایت نیستند را مورد مذمت قرار می دهد یا اصلاً در آن تقلید خصوصیتی ندارد و مطلق چیزی که علمی نیست و ظنی می باشد، را نهی کرده است. اجمالاً به حسب اصل اولی از آیات حرمت پیروی از ظن استفاده می شود.

در مقابل این آیات آیاتی داریم که از آن جواز تقلید استفاده می شود بلکه بالاتر رجحان تقلید و حتی لزوم تقلید را از بعضی از آیات می توان استفاده کرد. که در واقع این یک اصل ثانوی در باب تقلید می شود. البته در دسته اول از آیات گفتیم نمی خواهد اصل تقلید را مذمت کند اما در آیاتی از قرآن این جهت خوب بیان شده که تقلید لازم است.

آیه اول: آیه نفر

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (1)

تقریب استدلال به آیه:

در این آیه چهار فقره وجود دارد:

فقره اولی: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» این قسمت از آیه فقط در مورد نفر سخن می گوید و وجوب نفر از آن فهمیده می شود. «لولا» که لولای تخصیصیه است و از آن وجوب و لزوم فهمیده می شود و برای افاده وجوب نفر است یعنی می خواهد بگوید نفر واجب است. می گوید: چرا از هر فرقه ای چند نفر و طایفه ای یا عده ای به مدینه نفر نمی کنند یعنی به مدینه نفر کنید.

فقره ثانیه: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» نفر کنند به خاطر اینکه در دین تفقه کنند. این تفقه یک معنای عامی دارد که یادگیری و فهم دین است. ما بخصوص در بخش احکام کار داریم. این تفقه در دین یا یک معنای عامی دارد و شامل مسائل کلامی و اعتقادی و اخلاقی و فروع و احکام می شود، که اگر این معنای عام را داشت به معنای معرفت دینی است، از جمله ی معارف دینی احکام و فروع است. پس بهر حال این تفقه در صورتی که معنای عامی داشته باشد شامل همه معارف دینی می شود که از جمله آنها احکام و فروع می باشد. و یا منظور از تفقه خصوص احکام است چنانچه برخی این را گفته اند و معنی این می شود «و ليتعلموا احكام الدين» این تفقه اگر در خصوص احکام باشد باز این خودش از یک جهت یک

ص: 310



عمومیتی دارد که هم شامل استنباط می شود و هم شامل تعلم و یادگیری احکام، یعنی همین مقدار که کسی برود به مدینه و به یادگیری احکام بپردازد این را هم شامل می شود.

هر کدام از این دو معنی که باشد عام یا خصوص احکام، نسبت به احکام می گوید باید برای یادگرفتن احکام نفر کرد پس یادگیری احکام چه استنباطاً و چه به صورت پرسیدن از خود پیامبر(ص) غایت و هدف نفر ذکر شده است.

فقره ثالثه: «لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» نفر واجب است تا بروند تفقه کنند تا قوم را انذار کنند. منظور از انذار بیان احکام شرعیه می باشد.

ممکن است کسی سؤال کند از کجا می گوئید انذار یعنی بیان احکام شرعیه؟ جواب این است که این از خود آیه فهمیده می شود چون انذار نتیجه تفقه در دین است، انذار فقط ترساندن نیست بلکه زمانی صورت می گیرد که تفقه در دین باشد و نتیجه تفقه در دین انذار قوم می باشد. آن وقت این انذار گاهی به حکایت قول پیغمبر(ص) است و گاهی حکایت از استنباط و اجتهاد خود شخص است.

فقره رابعه: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» در اینجا کلمه لعلّ در آیه برای این است که بگوئید این مطلوب خداوند تبارک و تعالی می باشد چون معنای لعلّ به حسب متعارف امید و توقع است در مورد خداوند نمی توان گفت خداوند توقع و امید یک چیزی را به صورت احتمال دارد، آنچه که خداوند می خواهد این است که مردم متحذر بشوند. این «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دلالت می کند که تفقه و انذار فی نفسه وجوب ندارد بلکه به خاطر این تحذر و متحذر شدن قوم واجب شده اند.

نفر واجب شد به منظور تفقه و غایت تفقه انذار است و غایت انذار هم تحذر که اگر ما غایت نفر را تفقه قرار دادیم تفقه واجب می شود چون غایت واجب، واجب است. تفقه هم خودش فی نفسه واجب نیست و واجب شده برای امر دیگری که آن انذار است. پس انذار هم واجب است یعنی بیان احکام برای مردم واجب است و چون تحذر غایت انذار است لذا واجب می شود. این وجوب تحذر هم مطلق است چه انذار موجب علم و یقین بشود و چه موجب علم و یقین نشود. لذا ما باید بپذیریم قول کسی را که بیان حکم خداوند را می کند.

پذیرفتن قول این شخص یعنی تحذر و حذر عملی یعنی عمل بر طبق قول متفقه و مجتهد فی الدین و اینکه بیایم بگوئیم شما حذر، یک خوف نفسانی و امثال اینها است، درست نیست. یک احتمال در تحذر این است که تحذر عبارت از خوف نفسانی باشد که یعنی مراقب بودن از وقوع در مهالک و مخاوف که به نظر ما این احتمال صحیح نیست. منظور از تحذر همان عمل است یعنی حذر به عنوان یک فعل اختیاری غایت انذار واجب قرار داده شده است.

آنچه که از آیه شاهد ما می باشد «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» است و گرنه این آیه مطالب دیگری از جمله وجوب تفقه، لزوم اجتهاد و انذار و بیان احکام را هم دلالت می کند. شاهد ما در آیه وجوب تحذر است که از آیه استفاده می شود و این یعنی وجوب تحذر عملی که به معنای لزوم عمل به قول مفتی و مجتهد است و خوف نفسانی نیست.

پس ببینید چون تحذر به استناد این آیه واجب است به خاطر انذار فقیه، لذا تقلید واجب می شود. این مطلب از فقره چهارم استفاده شد. البته از دو فقره قبل یعنی فقره دوم و سوم هم استفاده شده است. اگر قرار باشد تفقه بکنند و از این طرف تقلید

جایز نباشد این چه معنایی خواهد داشت؟ پس بالملازمه جواز تقلید از لیتفقها هم فهمیده می شود. و همچنین جواز تقلید از لیندروا هم استفاده می شود. پس جواز تقلید از سه فخره این آیه استفاده می شود طبق آنچه که مستدل گفته که باید این را بررسی کرد که ان شاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 312

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 7 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید مصادف

با: 22 ربیع الاول 1432

جلسه: 71

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله ی جواز تقلید بود و دلیل چهارم یعنی آیات ذکر شد. عرض شد که چند آیه برای اثبات جواز تقلید مورد استناد قرار گرفته که آیه اول آیه نفر می باشد و تقریب استدلال به آیه نفر بیان شد.

ملخص استدلال به آیه نفر:

خلاصه ی استدلال به این آیه این شد که آیه در واقع متشکل از چهار فقره است. فقره اولی «فلولا نفر من کل فرقه طائفه» دلالت بر وجوب نفر می کند که از لولای تحصیصیه استفاده شده است.

در فقره دوم «ولیتفقها فی الدین» به عنوان غایت نفر دلالت بر وجوب تفقه می کند و منظور از تفقه معنای عام آن است به این معنی که هم مربوط به احکام شرعیه و تعلم احکام شرعیه می باشد و هم شامل استنباط احکام شرعیه می شود یعنی به نوعی مربوط می شود به نقل حدیث و روایت در جایی که مطالب را از پیامبر (ص) می شنیدند و برای مردم نقل می کردند و در یک بخشی مربوط می شود به استنباط احکام که بهر حال تفقه در دین طبق این فقره واجب می شود.

بر اساس فقره ثالثه انذار قوم هم واجب می شود چون می گوید نفر واجب است تا تفقه در دین پیدا کنند و وقتی تفقه در دین پیدا کردند نتیجه آن انذار القوم است و انذار قوم به بیان احکام و فتاوا بیان آنچه را که استنباط کرده اند برای دیگران می باشد. «لینذروا قومهم» این هم غایت برای تفقه و نفر است، یعنی انذار قوم متوقف بر تفقه و نفر است. پس نتیجه این شد که انذار قوم واجب است.

در فقره چهارم هم یعنی «لعلهم یحذرون» هم عرض کردیم این دلالت می کند بر اینکه با توجه به وجوب انذار مطلوب این است که با این انذار قوم متحذر بشوند و این لعل به معنای خوف نفسانی نیست بلکه منظور حذر عملی است و توقع و مطلوب خداوند این است که مردم بعد از آنکه احکام الهی برای آنها بیان شد، عملاً متحذر بشوند. مراد از حذر عملی یعنی حجیت فتوای مجتهد و لزوم قبول قول مجتهد عملاً نه التزام قلبی صرف یعنی باید مردم عملاً از آنچه که توسط مندرین یعنی مجتهدین بیان می شود پیروی کنند. این دلالت روشنی دارد بر جواز تقلید یا حتی وجوب تقلید یعنی وقتی که مندرین انذار می کنند و احکام الهی را بیان می کنند، مردم باید عملاً متحذر شوند و حذر عملی هم یعنی پیروی از آنچه آنها گفته اند.

ص: 313

این خلاصه ی استدلال به آیه بود که بیان کردیم و عرض شد با توجه به چهار فقره ی آیه نفر نتیجه می گیریم قول مفتی و مجتهد حجت و قبول قول مجتهد لازم است و این یعنی اینکه تقلید واجب است.

اشکالات بر دلالت آیه نفر بر تقلید

در اینجا اشکالات متعددی به دلالت این آیه بر مدعی شده که مجموعاً اشکالات زیادی است که برخی از اینها خیلی مهم نیستند ولی برخی از آنها باید بررسی شود که ما به مجموع این اشکالات اشاره خواهیم کرد.

اشکال اول: یکی از اشکالاتی که مطرح شده این است که این آیه اصلاً مربوط به محل بحث ما نیست بلکه به مسئله جهاد مربوط است یعنی نمی خواهد بگوید مردم نفر کنند و بروند تفقه در دین کنند بلکه مربوط به مسئله جهاد می باشد. چون در شأن نزول این آیه آمده که وقتی جنگی پیش می آمد در زمان پیامبر (ص) اکثر مردم برای جنگ می رفتند یک عده ای که از اساس قبول نداشتند مانند منافقین نمی رفتند، اما یک دسته ی دیگری که در جنگ حضور پیدا نمی کردند مثل معذورین و کسانی که توانایی حضور در میدان جنگ را نداشتند ناراحت بودند چون می خواستند در جهاد شرکت داشته باشند که این آیه نازل شد «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (1) لازم نیست همه مؤمنین نفر کنند و بروند و پیامبر (ص) تنها در مدینه بماند همین که از هر فرقه ای یک طایفه ای کوچ بکنند کافی می باشد.

با توجه به این مطلبی که بیان شد تفقه در دین اینطور تفسیر می شود که تفقه در دین یعنی درک و فهم عظمت آیات الهی و مشاهده نصرت و تأییدات الهی یعنی همین که از هر فرقه ای یک طایفه ای می روند و در جنگ حضور پیدا می کنند کافی می باشد که در جنگها نشانه های عظمت و تأییدات الهی را می بینند و بعد برمی گردند به میان قوم خود و برای آنها نقل می کنند که در این جنگ خداوند تبارک و تعالی چه کمک هایی کرد و چه عنایاتی شامل حال مسلمین شد و همین که می روند و صحنه ها را می بینند و برمی گردند و برای قوم خود نقل می کنند، برای آنها کافی است، «لعلهم یحذرون» آنها از همین نقل تأییداتی که آن طایفه مشاهده کرده اند متحذر می شوند و عملاً در راه دین خدا با استقامت بیشتر باقی خواهند ماند.

این شأن نزولی است که ذکر شده و احتمالی است که برخی از مفسرین در مورد این آیه داده اند، که البته نوع مفسرین شیعه این احتمال را رد کرده اند ولی طبیعتاً اگر کسی این احتمال را بپذیرد، دیگر نوبت به بحث های بعدی نخواهد رسید و از دایره بحث ما خارج می شود و باید در جای خودش دقیقتر مورد بررسی قرار بگیرد ولی در اینجا به عنوان یک اصل موضوعه این را می پذیریم که آیه مربوط به نفر برای تفقه و تعلم است.

اشکال دوم: آیه اصلاً دلالت بر وجوب نفر نمی کند چون در صدر آیه آمده «و ما کان المؤمنون لینفروا کافه» لازم نیست همه مؤمنین کوچ بکنند، «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه» همین که یک عده ای بروند کافی می باشد، وقتی دارد نفر عمومی را نفی می کند یعنی می گوید نفر همه واجب نیست و بعد به دنبال آن می گوید «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه»

ص: 314

---

1- . توبه/122.

یعنی اینکه چرا یک عده ای نمی روند، همین کافی است و دیگر لازم نیست بیشتر از این بروند و برای همه تکلیف ایجاد بشود.

اگر گفتیم نفر واجب نیست، دیگر تفقه که غایت نفر است آن هم واجب نخواهد بود. و دیگر انذار واجب نیست و دیگر نه تفقه و استنباط احکام واجب است و نه انذار و نه بیان آن واجب خواهد بود. اگر انذار هم واجب نباشد دیگر از کجا لزوم متابعت عملی قول مجتهد فهمیده می شود؟ و دیگر کجا بر جواز تقلید دلالت خواهد کرد؟ چون این فقره های آیه به یکدیگر مربوط است و اگر فقره اولی واجب نباشد سایر فقرات نیز که به عنوان غایت مطرح است واجب نخواهد بود.

جواب اشکال دوم: پاسخ ما به این اشکال دو جواب است:

اولاً: درست است که آیه در مقام نفی از نفر عمومی است، یعنی می خواهد بگوید که ما کان المؤمنون لینفروا کافه» همه لازم نیست نفر بکنند ولی این منافاتی با این ندارد که بر یک گروهی واجب باشد بلکه اتفاقاً این دو جمله وقتی در کنار هم قرار می گیرد. نتیجه این می شود که بر عده ای این مسئله واجب است. که اگر این چنین گفته بشود رد نفر عمومی با وجوب نفر بر یک عده ای منافاتی ندارد.

ثانیاً: اصلاً بر فرض که آیه دلالت بر وجوب نفر حتی نسبت به یک طایفه ای هم نداشته باشد، باز هم مشکلی برای استدلال پیش نمی آید. چون بالا-خره این «لولا- نفر من کل فرقه منهم طائفه» ترغیب به نفر در آن هست، یک نوعی از ترغیب در آن وجود دارد. اگر به عنوان یک امر حسن و راجح شمرده شود معنای آن این است که خوب است یک عده ای بروند چیزی را یاد بگیرند و بعد برگردند نزد قوم خود و انذار بکنند، اگر قرار باشد قبول قول متفقهین و انذار آنها و پیروی عملی آنها جایز نباشد چرا اینها را ترغیب بکنند برای یادگیری و برگشتن به سمت قوم و انذار آنان؟ پس حتی اگر نفر هم واجب نباشد باز لطمه ای به استدلال نمی زند. بلکه بالاتر اگر در حد اثبات تجویز باشد باز برای اثبات مطلوب کفایت می کند، همین که برای یک عده ای جایز باشد که بروند یاد بگیرند و برای مردم نقل کنند، دلیل بر جواز تقلید است و گرنه لغو پیش می آید.

اشکال سوم: آیه اصلاً در مقام ترغیب به تفقه اصطلاحی نیست چون گفتیم که تفقه در آیه به معنای عام است از این جهت که تعلم احکام و استنباط احکام هر دو را شامل می شود. این مستشکل برای تفقه یک عمومیت دیگری را غیر از این جهت ذکر می کند و می گوید این تفقه در واقع یعنی فهم دین و فهم دین شامل احکام و اخلاقیات و اعتقادات می شود. سخن این است که باید یک عده ای بروند فهم دین کنند یعنی احکام و اعتقادات و اخلاق آن را یاد بگیرند و بعد بیایند قوم خود را انذار بکنند لذا از این جهت تفقه عمومیت دارد.

اگر آیه در این جهت عمومیت داشته باشد هم شامل اصول اعتقادات و هم فروع احکام می شود. اگر چنین معنای عامی پیدا شد، آیا در حوزه اعتقادات و اصول اعتقادی پیروی و تقلید معنی دارد؟ آیا برای ما قبول قول این منذری که دارد از اصول اعتقادی حرف می زند تعجباً لازم است؟ و آیا ما باید همانطور که او می گوید اعتقادات را بپذیریم؟

این مسئله قطعاً درست نیست چون آنجا جای استدلال و برهان است. تقلید در اعتقادات که دیگر معنی ندارد. اگر قبول تبعیدی و تقلید در رابطه‌ی با این قسم از تفقه یعنی اصول اعتقادی و این بخش از دین معنی نداشت، قرینه بر این است که اصلاً آیه در مقام بیان جواز و یا وجوب قبول قول اینها تبعداً نیست و لذا می‌گوییم اصلاً آیه در مقام بیان جواز تقلید نیست چون نمی‌شود در مورد بخشی از دین بگوید تقلید کنید و در مورد بخش دیگری از دین بگوید استدلال و برهان داشته باشید. لسان آیه یکسان و واحد می‌باشد.

جواب اشکال سوم: به این اشکال این چنین پاسخ می‌دهیم که همان طور که قبلاً گفتیم اساساً عمومیتی که در معنای تفقه قائل شدیم، گفتیم این عمومیت مربوط به بیان احکام و استنباط احکام است و از این جهتی که مستشکل می‌گوید عمومیتی در آیه نیست که هم شامل اصول و هم شامل فروع بشود. قرینه‌ای که دلالت بر این ادعا می‌کند خود ذیل آیه است چون بالاخره ذیل آیه «لعلهم یحذرون» به نحو مطلق دلالت می‌کند بر مشروعیت و جواز قول منذر مطلقاً و می‌گوید آنهایی که به شما گفته‌اند عملاً باید پیروی کنید. خود این لزوم پیروی عملی از قول مبین و مجتهد و مستنبط احکام نشان دهنده این است که تقلید عملی فقط در این حوزه است. یعنی در واقع اصول اعتقادی به قرینه‌ی ذیل از دایره تفقه «ولیتفقها فی الدین» خارج هستند و صرفاً شامل فروع می‌باشند. این جوابی است که به اشکال سوم می‌دهیم.

سه اشکال دیگر هم باقی مانده است که این سه اشکال را هم در جلسات بعد باید بررسی کنیم.

ی«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 9 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید مصادف

با: 24 ربیع الاول 1431

جلسه: 72

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض شد که به آیه نفر برای جواز و مشروعیت تقلید استدلال شده است، تقریب استدلال به این آیه و اشکالات آن بیان شد. تا اینجا سه اشکال را گفتیم و هر سه را پاسخ دادیم.

اشکال چهارم:

سلمنا که تفقه در آیه شامل اصول نشود و مختص به فروع باشد (چون یک بحث این بود که آیه می گوید «ولولا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقها فی الدین») این تفقه در دین یک معنای عامی دارد و شامل اصول و فروع هر دو می شود یعنی یک عمومیت از این جهت دارد) در این اشکال می گویند ما می پذیریم که آیه اصلاً مربوط به فروع می باشد و شامل اصول اعتقادی نمی شود، در صورت پذیرش این مسئله باز هم دلالت بر وجوب قبول فتوای مجتهد و جواز تقلید نمی کند. چون تفقه در صدر اول غیر از تفقه به معنای استنباط احکام است که محل بحث ماست، در آن موقع تفقه عبارت بود از سؤال از احکام و شنیدن پاسخ از معصومین و آنچه آنها بیان می کردند نقل حدیث و روایت بود و شنیده های خود را از معصومین نقل می کردند. اجتهاد به معنای مصطلح در آن زمان باب نشده بود تا ما بخواهیم با استدلال به آیه بگوییم دلالت بر حجیت ائمه فقیه و مجتهد می کند، نه اصلاً تفقه به معنای مصطلح اینگونه وجود نداشت تا بخواهیم بواسطه این آیه حجیت فتوای مجتهد و فقیه را ثابت کنیم و در نتیجه جواز تقلید و مشروعیت تقلید از چنین کسی ثابت بشود. پس مستشکل در حقیقت می خواهد بگوید که این آیه مربوط به حجیت خبر و نقل روایت می باشد و اصلاً ربطی به مسئله تقلید و بیان احکام ندارد. این اشکال را مرحوم محقق اصفهانی مطرح کرده اند. (1)

پاسخ اشکال:



به نظر می‌رسد این اشکال همانطوری که کثیری از محققین به آن پاسخ داده‌اند، وارد نیست. چون درست است که تفقه به معنای استنباط و اجتهاد به معنای متدوال در عصر ما در آن زمان نبوده و اجتهاد امروزه متوقف بر مقدمات کثیره‌ای می‌باشد یعنی باید علوم متعددی را فراگرفت تا بشود بر اساس آن اجتهاد کرد مانند ادبیات و لغت و ... و بعضی دانش‌های دیگر که توقف اجتهاد بر برخی از آنها فی‌الجمله می‌باشد و بر بعضی‌ها تام دارند.

ص: 317

1- رساله اجتهاد و تقلید، ص 18.

عمده این است که وقتی به ادله مراجعه می‌کند بتواند این ادله را با هم و در کنار هم با وجود تعارض در برخی روایات، بررسی کند. یعنی اجتهاد در این عصر یک صعوبتی دارد که قطعاً در گذشته این چنین نبوده است ولی علی‌رغم این تفاوت بین اجتهاد و تفقه در این عصر و صدر اول و عصر ائمه معصومین (علیه السلام)، حقیقت اجتهاد یک چیز است و آن معرفه الاحکام است. معرفه الأحكام بالدلیل در همان زمان هم وجود داشته منتهی در آن زمان این امر سهل بوده الآن صعب شده و تفاوت اجتهاد در عصر حاضر با زمان ائمه در صعوبت و سهولت این عملیات است. اگر به عصر ائمه نگاه کنید خواهید دید ائمه اصحاب را توصیه به استنباط می‌کردند و مردم را به آنها ارجاع می‌دادند هرچند که در زمان نزول آیه به این شکل نبود اما بالاخره معرفه احکام به معنای مطلق چیزی است که در این آیه بر آن تأکید شده است. بهر حال سخن ما این است که اختلاف در مقدمات اجتهاد و استنباط و تفقه، موجب تغییر در معنای اجتهاد نیست و روایات متعددی بر این مطلب دلالت می‌کند لذا این اشکال وارد نیست.

اشکال پنجم:

اشکال این است که اصلاً اذار ربطی به مسئله بیان احکام توسط مجتهد ندارد، چون در تقریب استدلال به آیه عرض کردیم استدلال به آیه متوقف بر این است که اذار توسط فقیه صورت بگیرد یعنی فقیه بیاید احکام را بیان بکند و بواسطه بیان احکام به او عنوان منذر صدق بکند چون اگر بخواهیم بگوییم این آیه دلالت بر جواز تقلید و قبول قول مجتهد دارد باید مجتهد را به عنوان یک منذر بشناسیم و تا منذر نباشد لعلهم یحذرون معنی ندارد پس منذر در آیه یعنی مجتهدی که تبیین احکام و بیان احکام می‌کند.

حالا باید دید آیا مجتهد منذر محسوب می‌شود یا نه؟ مستشکل می‌گوید اذار در واقع متوقف بر تفقه نیست یعنی غایت نفر در آیه دو چیز قرار داده شده «لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم» یعنی غایت نفر یکی تفقه و دیگری اذار است. اینها در عرض هم هستند و وقتی در عرض هم بودند دیگر معنی ندارد بگوییم این فقیه همان منذر است. به علاوه اگر بخواهد بر فقیه و مجتهد صدق عنوان منذر بکند باید این بیان فتوی و بیان وجوب و تحریم به همراه توعید و تخویف باشد. صرف بیان احکام اذار نیست، اذار یک خوفی به همراه دارد و در دل معنای اذار ترساندن است. برای اینکه صدق عنوان منذر بر مجتهد بشود باید همراه با ترساندن، احکام را بیان کند. پس صدق منذر بر متفقه نمی‌شود به دو دلیل:

اول: اینکه اذار غایت تفقه نیست بلکه اذار و تفقه هر دو غایت نفر و در عرض هم هستند.

دوم: اینکه معنای اذار این است که منذر بیانش همراه با تخویف باشد و مجتهدی که فقط احکام را بیان می‌کند این در کلامش تخویف نیست لذا فقیه اصلاً منذر محسوب نمی‌شود. (تفصیل الشریعه، الإجتهد و التقلید، ص 4)

این اشکال هم به نظر ما وارد نیست. ایشان دو مطلب بر مدعای خود ذکر کرده اند: یکی این که گفته اند انذار در عرض تفقه به عنوان غایت نفر شده و متوقف بر تفقه نیست بلکه غایت نفر است که این محل اشکال است.

سخن ما این است که انذار مترتب بر تفقه است نه نفر، هنگامی که به آیه توجه می کنیم آیه می گوید «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین ولینذروا قومهم» چرا نفر نمی کنند از هر قومی طائفه ای که بدنبال تفقه انذار کنند قوم خود را

یعنی انذار نتیجه تقفه است. اگر انذار در عرض تقفه بود دیگر تقفه لازم نداشت. این معنی ندارد که نفر انذار را به همراه داشته باشد پس انذار نتیجه تقفه است و انذار بدون تقفه ممکن نیست. بله از آنجایی که انذار متوقف بر تقفه است لذا می توانیم بگوییم انذار هم که نتیجه تقفه است، به عنوان غایت نفر محسوب شود ولی مع الواسطه یعنی نفر برای اینکه بروند و تقفه کنند و معرفت به احکام پیدا کنند و علاوه بر اینکه خودشان معرفت به احکام پیدا می کنند برای مردم هم بیان کنند.

پس اینکه بگوییم انذار کاری با مسئله تقفه ندارد و مترتب بر تقفه نیست این حرف قابل قبولی نیست. به طور قطع و یقین این را ادعا می کنیم که انذار نتیجه تقفه می باشد. سؤال ما این است که آیا انذار متوقف بر تقفه هست یا نه؟ آیا تا کسی خود تقفه در دین پیدا نکند آیا می تواند انذار نماید؟

پس انذار نتیجه تقفه است و تا تقفه نباشد اصلاً انذار معنی ندارد و کسی نمی تواند انذار کند. تا کسی معرفت به دین و احکام دین نداشته باشد نمی تواند انذار نماید. پس قطعاً انذار نتیجه ی تقفه در دین است.

اما در مورد مطلب دوم که گفتند منذر بر فقیه صدق نمی کند، منذر به کسی که می گوید هذا حلال و هذا حرام گفته نمی شود چون اگر بخواهد به کسی صدق منذر بکند باید سخن و کلام او همراه با تخویف و توعید و ترساندن باشد و مجتهدی که فقط حلال و حرام را بیان می کند همراه با توعید و تخویف نیست و لذا منذر محسوب نمی شود.

این سخن و مطلب دوم هم به نظر ما باطل است برای اینکه اگر ما در معنای حلال و حرام دقت کنیم، این خودش متضمن تخویف و توعید می باشد. ولو اینکه در اینجا گوینده، سخن از عقاب در صورت مخالفت به میان نمی آورد و فقط می گوید این حلال است و این حرام است اما همین که می گوید واجب یعنی باید این عمل را انجام دهی و به صورت دستوری می باشد و یا می گوید حرام یعنی باید ترک کنی خود این قطعاً متضمن توعید و تخویف می باشد چون فهم ترتب عقاب بر مخالفت با تکلیف کار عقل می باشد و عقل این را در می یابد و می فهمد که اگر این دستور را مخالفت کند مستحق عقاب است.

بنابر این درست است که مجتهدی که در مقام بیان فتوی می گوید این حلال و این حرام است، مستقیماً و به صراحت مردم را نمی ترساند اما بالا-خره وقتی می گوید این واجب است و باید این را انجام دهی و این را نباید انجام دهی اصلاً خودش متضمن تخویف و توعید هست. لذا اینکه به مجتهد صدق منذر نمی کند درست نیست. بله به وضوحی که در مورد کسی که آیات عذاب را می خواند نیست ولی این منافاتی با این ندارد که در مورد کسی که احکام را هم بیان می کند مدعی بشویم که او هم می تواند منذر محسوب شود.

اشکال ششم:

اشکال ششم این است که اصلاً حمل حذر بر حذر عملی در آیه خلاف ظاهر است. چون مستدل سخنش این بود که فقره ی رابعه ی آیه یعنی «لعلهم یحذرون» دلالت می کند بر مطلوبیت حذر و از آنجایی که مطلوبیت حذر عند الشارع و العقل با هم ملازمند و چیزی که مطلوب شارع باشد ملازم با مطلوبیت عند العقل و العقلاء می باشد و این مطلوبیت نمی تواند به خوف نفسانی صرف متعلق بشود پس مراد حذر عملی است. سخن مستدل این بود که اینجا حذر به معنای حذر عملی می باشد

«لعلهم يحذرون» یعنی ای مردم چرا بر نمی خیزید و به مدینه نمی روید (ولولانفر) و (لیتفقها) مطلب دوم و (ولینذروا قومهم إذا رجعوا) مطلب سوم و مطلب چهارم هم «لعلهم يحذرون» که اینها متحذر بشوند. در اینجا آیا می توان مدعی شد که این حذر، حذر عملی می باشد؟ مستشکل می گوید که حذری که در این آیه وجود دارد به معنای خوف نفسانی است. تمام اختلاف بین مستدل و مستشکل در این است که مستدل می گوید حذر، حذر عملی است ولی مستشکل می گوید که این حذر، حذر نفسانی است و معنای آن این است که تقلید مشروع نیست.

مثال زده اند به شخص مریضی که از خوردن طعامی به خاطر شدت یافتن مرض و از خوف آن از خوردن دست می کشد؛ در مورد این مریض گفته می شود او خود را از این غذا بر حذر داشت. چه زمانی گفته می شود مریض از خوردن این غذا متحذر شد؟ زمانی می شود گفت او متحذر شده که این غذا را به جهت خوف ادامه مرض و شدت مرض ترک کرده باشد یعنی بر نفس ترک غذا از ناحیه این مریض بدون این خوف، صدق عنوان تحذر نمی کند پس وقتی صدق عنوان تحذر می کند که همراه خوف نفسانی باشد.

اگر در مورد فعل این چنین باشد در مورد ترک به طریق اولی این گونه خواهد بود. پس اینکه ما بیاییم حذر در آیه را بر صرف عمل بر طبق فتوای مجتهد حمل بکنیم این صحیح نیست.

نتیجه اینکه مستشکل می گوید: حذر به معنای حذر عملی نیست لذا آیه دیگر دلالت بر جواز تقلید و جواز عمل بر طبق فتوای مجتهد نمی کند.

پاسخ اشکال:

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست چون اگر قرار باشد بعد از نفر طائفه ای از هر قومی و تفقه و انذار آنها صرفاً یک خوف نفسانی ایجاد شود اینکه اثری ندارد و خداوند تبارک و تعالی می خواهد انسانها را تحت تربیت دین درآورد و اعمال و افعال آنها را در مسیر صحیح قرار دهد. صرف اینکه در دل مردم ترسی بیفتد و تأثیر عملی نداشته باشد این چه فایده ای دارد؟ پس باید گفت که قطعاً بر اساس «لعلهم يحذرون» که لولا دلالت می کند بر لزوم حذر، قطعاً مطلوب خداوند حذر عملی می باشد.

مثالی هم که ایشان در مورد مریض مطرح کرده است، این شاهد بر مدعای ما می باشد؛ یعنی حذر، حذر عملی می باشد چون واقعاً پرهیز مریض از خوردن غذا یک خوف نفسانی نیست و بر خود خوف نفسانی صدق تحذر نمی شود بلکه وقتی که در مقام عمل پرهیز مشاهده می شود صدق عنوان حذر می کند. پس دلیلی بر اینکه حتماً حذر خوف نفسانی می باشد، نداریم.

خلاصه مطلب: خلاصه اینکه ما مدعی هستیم که بر صرف ترک، صدق تحذر می کند و بر فرض هم که بر ترک ناشی از خوف صدق تحذر بکند باز هم به نظر ما حذر عملی ثابت می شود چون خوف بتهایی تحذر نیست و اگر هم خوف منشأ آن و انذار سبب آن باشد معذک آنچه برای شارع اهمیت دارد و مطلوب است، عمل است نه صرف التزام قلبی.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 10 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید مصادف

با: 25 ربیع الاول 1432

جلسه: 73

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا شش اشکال به دلالت آیه نفر بر قبول قول مجتهد و فقیه ذکر کردیم و پاسخ این شش اشکال را دادیم. اشکال ششم این بود که از «لعلهم یحذرون» حذر عملی استفاده نمی شود، حذر در آیه به معنای خوف نفسانی است و اگر حذر عملی نباشد دیگر نمی توانیم به آیه استدلال کنیم برای جواز تقلید. پاسخ این اشکال را دادیم و گفتیم که حذر در اینجا حذر عملی می باشد.

اشکال هفتم: سلمنا که از آیه، وجوب حذر عملی استفاده بشود و آیه دلالت بر لزوم حذر عملی بکند و صرفاً به معنای خوف نفسانی نباشد، مشکل این است که آیه دلالت بر وجوب تحذر مطلقاً ندارد یعنی نمی خواهد بگوید که حذر عملی واجب است چه برای شخص منذر علم حاصل بشود و چه علم حاصل نشود. نمی خواهد بگوید که ایها الناس وقتی که آن طایفه آمدند و برای شما انذار کردند، شما باید نسبت به انذار عملاً متحذر بشوید اعم از اینکه از قول آنها برای شما علم حاصل بشود یا علم حاصل نشود. ظهور آیه در این است که تحذر عملی وقتی واجب است که برای منذرین علم حاصل بشود یعنی آیه می خواهد بگوید که کسانی که رفته اند و تقه کرده اند و بعد برگشته و قوم را انذار کرده اند در صورتی که انذار آنها موجب علم برای قوم بشود عملاً باید متحذر بشود.

اما اگر انذار آنها علم و یقین ایجاد نکرد در این صورت آیه دلالت ندارد بر اینکه مردم می توانند به قول منذرین تعبداً عمل بکنند و به آن اخذ بکنند و اگر معنای آیه این باشد پس دیگر جواز تقلید از این آیه استفاده نمی شود چون تقلید یعنی قبول قول غیر و عمل به قول غیر تعبداً و برای مقلد علم و یقین و قطع حاصل نمی شود.

پس بحث ما در این است که اخذ به قول غیر و مجتهد و فقیه تعبداً جایز است اما آیه می گوید که اگر چنانچه قول منذرین برای قوم موجب علم شد، آن وقت هست که باید عملاً متحذر بشوند.

سؤال: از کجا می گوید که آیه دلالت بر این دارد که باید برای مندرین علم حاصل بشود و تحذر در صورت حصول علم واجب است؟

ص: 321

می گوید از اینجا که در آیه سخن از این است که از هر قومی و از هر فرقه ای یک طایفه ای بروند و تققه کنند و برگردند و چون مندرین متعدد هستند از انذار یک طایفه برای قوم بواسطه کثرت و تعدد مندرین علم حاصل می شود. پس در خود آیه قرینه ای وجود دارد که منحصر می کند و خوب تحذر را به صورتی که برای این متحذرین علم حاصل شده باشد.

پس سخن مستشکل این است که آیه نمی خواهد بگوید تحذر عملاً واجب است چه علم حاصل بشود و چه علم حاصل نشود بلکه می خواهد این را برساند که باید علم حاصل بشود که این از آنجایی که می گوید یک طایفه ای باید بروند و برگردند و انذار کنند نشان دهنده این است که قول آنها موجب علم می شود. پس صورت عدم حصول علم خارج می شود بنابراین آیه دیگر به درد استدلال بر جواز تقلید نمی خورد.

جواب اشکال هفتم: این اشکال هم به نظر ما مردود می باشد. پاسخ ما این است که تردیدی نیست که آیه اطلاق دارد و بر طبق آیه مندرین وظیفه دارند قوم را انذار کنند و مخاطبین آنها متحذر شوند عملاً و هیچ قرینه ای در آیه وجود ندارد تا تحذر و وجوب آن را مختص به صورت حصول علم قرار بدهد.

این چنین نیست که آیه دلالت بکند که هر فردی از این طایفه که بازگشته اند باید این قوم را انذار کنند. یک وقت این تعداد وظیفه دارند که همگی انذار کنند و هر فردی از افراد قوم از این تعداد چهل یا سی نفر انذار را بشنوند و یک وقت می گوئیم که این طایفه بیایند در بین قوم منتشر بشوند و هر کدام به یک گروهی و محله ای انذار بکنند. مستشکل گمان کرده این طایفه ی بازگشته از مدینه هر کدام از آنها جداگانه وظیفه دارند با تک تک افراد قوم گفتگو کنند و آنها را انذار کنند و هر فردی باید از همه طایفه و مندرین مطلب را بشوند. اگر این طور بشود موجب حصول علم استرّی

اما اصلاً اینگونه نیست که مندرین این چنین وظیفه ای داشته باشند که یکایک افراد قوم را انذار بکنند، بلکه هر کدام وظیفه دارند بخش و محله ای را انذار کنند و اصلاً در آیه دلالت بر این ندارد که در اینجا کاری صورت بگیرد که موجب حصول علم برای مندرین بشود.

بر فرض هم این گونه باشد از کجا معلوم که تعداد این طایفه ی منذر به حدی باشد که موجب علم بشود و بالاخره عدد مخبرین که اخبار آنها موجب علم باشد حداقل آن معلوم است و آن عدد تواتر است که در آیه به عدد طایفه اصلاً اشاره نشده است.

لذا به نظر ما این آیه اطلاق دارد یعنی هم صورتی که موجب علم بشود و هم صورتی که علم حاصل نشود را شامل می گردد. پس عملاً تحذر واجب است لذا در مجموع از این آیه جواز تقلید استفاده می شود.

تا اینجا چهار دلیل را بیان کردیم، سه دلیل اول دلیل عقل و سیره عقلا بود و دلیل چهارم که آیات بود که آیه اول را بیان کردیم.

آیه دوم: آیه ذکر

«و ما ارسلنا علیک الا رجلاً نوحی الیهم فسلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» (1)



تقریب استدلال: تقریب استدلال به آیه ذکر این است: در آیه یک امر دارد «فستلوا» و یک مخاطب به امر دارد که خطاب به بعضی کرده و گفته که سؤال کنید و یکی اهل الذکر هستند که باید از آنها سؤال شود و آنها جواب می دهند و یک شرطی در آیه است «إن کنتم لا تعلمون».

در این آیه مخاطب به امر به سؤال کسی است که نمی داند یعنی جاهل امر به سؤال شده، اینکه می گوید «فستلوا» بر شما واجب است سؤال بکنید، شما چه کسانی هستند؟ یعنی «من لایعلم» یعنی سؤال برای جاهل واجب است و به قرینه ی مقابله مراد از اهل ذکر کسی است که می داند یعنی «الذین یعلمون».

پس «فستلوا» ای انسانهای جاهل الذین لا تعلمون «فستلوا» هم الذین یعلمون، سؤال برای شما از کسانی که می دانند، واجب است چرا که بعد آن می گوید «إن کنتم لا تعلمون» و وجوب سؤال بر عدم العلم معلق شده است.

فایده سؤال ترتیب اثر بر جواب است و اگر قرار باشد سؤال شود و به جواب آن ترتیب اثر داده نشود، این لغو است این صحیح نیست که همین طور سؤال شود و قرار بر عدم ترتیب اثر بر جواب آن باشد. ترتیب اثر دادن بر جواب به این است که بر طبق جواب عمل شود.

یعنی سؤال واجب است برای کسی که نمی داند و باید بعد از دانستن جوابی که داده شده بر آن اثر مترتب کند و ترتب اثر یعنی عمل.

فقیه یکی از مصادیق واضح و روشن اهل ذکر است لذا سؤال از فقیه و مجتهد به منظور ترتیب اثر بر جواب آن و عمل بر اساس جواب او صورت می گیرد.

پس نتیجه اینکه در واقع آیه دلالت می کند بر حجیت فتوای فقیه برای جاهلی که از او سؤال می کند. یعنی سؤال کنید ای کسانی که نمی دانید از فقها که می دانند اگر شما احکام الهی را نمی دانید. وجوب سؤال نشان دهنده این است که باید به جواب ترتیب اثر داد عملاً. و فرقی هم نمی کند که این فتوا و بیان و پاسخ مجتهد از حیث حجیت بین آنجایی که این نظر و فتوای مسبوق به سؤال باشد یا نباشد. درست است که در آیه گفته «فستلوا اهل الذکر إن کنتم لا تعلمون» در اینجا مسبوق به سؤال است که معنایش است که هرچه اهل ذکر گفتند ما باید پیروی کنیم.

ولی اگر فرض کنید فقیه نظری داد ولی این بیان فتوا از ناحیه او مسبوق به سؤال نبود و خودش ابتداءً نظر داد، آیا این هم حجت است؟ ظاهر آیه این است که فتوای فقیه حجت است در صورتی که مسبوق به سؤال باشد ولی سؤال موضوعیت ندارد حتی اگر مسبوق به سؤال هم نبود، می گوید که این هم حجت است پس آیه دلالت بر حجیت این مورد هم می کند.

این حجیت را یا از راه عدم فصل ثابت می کنیم و می گوئیم کسی تفصیل نداده بین فتوای مجتهد در صورتی که مسبوق به سؤال باشد و صورتی که مسبوق به سؤال نباشد. یا اصلاً وقتی به خود آیه نگاه می کنیم معلوم می شود واقعاً سؤال در حجیت جواب و حجیت فتوای فقیه مدخلیتی ندارد. لذا آیه دلالت می کند بر اینکه فتوای مجتهد و فقیه حجت است برای دیگران و و فقیه به عنوان یک اهل ذکر، منبع پاسخ سؤال معرفی شده است و قول او حجت است مطلقاً.



این آیه مورد استدلال قرار گرفته است، به این آیه هم اشکالاتی وارد شده که ما اشکالات را ذکر می کنیم تا ببینیم که آیا این آیه قابل استدلال هست یا نیست؟

اشکال اول: در روایاتی که در ذیل این آیه برای تفسیر آیه وارد شده، اهل ذکر را به اهل کتاب یا ائمه (علیه السلام) تفسیر کرده اند. اگر مراد از اهل ذکر همان چیزی باشد که در بعضی روایات ذکر شده یعنی اهل کتاب یا ائمه معصومین (علیه السلام) دیگر آیه دلالت بر جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم نمی کند و اصلاً از محل بحث خارج می شود. چون اگر مراد از اهل ذکر علمای اهل کتاب باشند، در واقع مخاطب به امر به سؤال مشرکین هستند. یعنی آیه خطاب به مشرکین که منکر نبوت و رسالت پیامبر (ص) بودند، می گوید اگر نمی دانید و مطلع نیستید نشانه و خصوصیات نبی و فرستاده خدا را بعد از عیسی مسیح به از علمای یهود و نصاری سؤال کنید.

اگر تفسیر آیه این باشد دیگر اصلاً از محل بحث خارج می باشد و اگر هم مراد از اهل ذکر ائمه (علیه السلام) باشند چنانچه در بعضی از روایات بیان شده، در واقع مخاطب به این فستلوا» همه ما هستیم که در واقع وظیفه داریم به ائمه رجوع کنیم و این آیه دلالت بر حجیت قول ائمه می کند.

پس یا از آیه آنچه که مربوط به نبوت پیامبر است استفاده می شود که امر به مراجعه به علمای یهود برای شناسایی پیامبر می شود و یا مربوط به ائمه معصومین می باشد. لذا این آیه برای جواز تقلید و رجوع عالم به جاهل مناسب نیست.

جواب محقق اصفهانی:

مرحوم محقق اصفهانی از این اشکال جوابی داده اند که مرحوم آقای خوئی نیز همین را نقل کرده اند. ایشان می فرمایند: اشتباه نکنید درست است که در آیه اهل ذکر وارد شده و روایات اهل ذکر را تارةً به عنوان علمای یهود و نصاری گرفته اند و بعضی به معنای اهل بیت (علیه السلام) گرفته اند اما در واقع آیه متضمن یک کبرای کلیه است که گاهی بر ائمه منطبق می شود و گاهی بر علمای اهل کتاب و گاهی بر فقیه و عالم. این بر حسب مقامات و اختلاف موارد متفاوت است. اگر مورد سؤال از اعتقادات باشد مانند نبوت و صفات نبی (ص) در اینجا به علمای اهل کتاب رجوع می شود و اگر از اعتقادات و احکام و فروع باشد به اهل بیت (علیه السلام) رجوع می شود و اگر هم امکان رجوع به اهل بیت نبود به فقها که نواب عام اهل بیت هستند رجوع می شود لذا آیه در مقام بیان یک کبرای کلی می باشد «رجوع الجاهل الی العالم» (1) مرحوم آقای خوئی هم این را بیان کرده اند (2).

حالا باید دید آیا جواب محقق اصفهانی به این اشکال صحیح است؟

این کبرای کلیه ای که ایشان ادعا کرده اند، یعنی رجوع جاهل به عالم به چه معناست؟ منظور از اینکه آیه متضمن این کبری است چیست؟ ممکن است گفته شود آیه در مقام اثبات مسئله است به عنوان یک سیره عقلاییه یعنی اینکه محقق اصفهانی گفته اند که آیه متضمن یک کبرای کلی می باشد، منظور این است که این آیه ما ارشاد می کند به همان سیره عقلاییه رجوع

ص: 324

1- . نهاییه الدراییه، ج 2، ص 229.

2- . اجتهاد و تقلید، التتیقح، ص 89-90.

جاهل به عالم که بعداً به عنوان یک دلیل مستقل اشاره خواهیم کرد. اگر این باشد این دیگر یک دلیل مستقلاً در کنار سیره عقلاً نیست و این را نمی‌توانیم به عنوان دلیل بپذیریم و در حقیقت ارشاد به سیره عقلاً خواهد بود. و اگر هم منظور از این کبرایی که در آیه به آن اشاره شده، این باشد که بر شما واجب است بعداً هر آنچه را که اهل بیت معصومین می‌گویند، بپذیرید یعنی نمی‌خواهد ارشاد کند بلکه می‌خواهد یک وجوب مولوی تعبدی برای ما تأسیس بکند. اگر در مقام بیان یک وجوب تعبدی مولوی نسبت به فرمایشات ائمه معصومین برای ما باشد، دیگر جواز تقلید استفاده نمی‌شود و اگر هم مراد از آن علمای اهل کتاب باشد که دلالت بر یک حکم تعبدی مولوی ندارد و مشتمل بر یک کبرای کلی نیست.

نتیجه: پس تارة می‌گوییم این کبرای کلی که ایشان می‌فرماید ارشاد به سیره عقلاً می‌باشد و بحث وجوب تعبدی و مولوی نمی‌باشد، که این یک دلیل مستقلاً است و دیگر جواز تقلید به عنوان یک چیزی که آیه بر آن دلالت بکند استفاده نمی‌شود و اگر هم در مقام بیان یک وجوب تعبدی مولوی باشد، این باز به مسئله تقلید ارتباطی پیدا نمی‌کند. یا وجوب مولوی را نسبت به رجوع به اهل بیت بیان می‌کند و یا اصلاً اگر مراد از اهل ذکر علمای اهل کتاب باشد دیگر حکم مولوی را بیان نمی‌کند. لذا به نظر می‌رسد این پاسخی که محقق اصفهانی دادند، نمی‌تواند اشکال اول را بر طرف بکند.

«والحمد لله رب العالمین»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 11 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید مصادف

با: 26 ربیع الاول 1431

جلسه: 74

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در استدلال به آیه ذکر برای جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد بود. یک اشکال از اشکالات به این دلالت ذکر شد و پاسخی که بعضی از بزرگان به این اشکال داده بودند، بیان شد. در بررسی این اشکال و جواب ما گفتیم که این پاسخ نمی تواند این مشکل را حل بکند.

اشکال دوم: اشکال مرحوم آخوند

این اشکال، اشکالی است که مرحوم آقای آخوند ذکر کرده اند.

محصل این اشکال این است که اصلاً آیه دلالت بر وجوب سؤال و ترتیب اثر بر جواب ندارد چون سخن مستدل این بود که «فستلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» دارد جهال را به سؤال از اهل ذکر امر می کند. این سؤال کردن که واجب است برای این است که به جواب ترتیب اثر بدهیم و عمل کنیم به جواب «و هذا معنی جواز التقلید و حجیه فتوی الفقیه».

ایشان می فرماید: اصلاً آیه دلالت بر وجوب سؤال و ترتیب اثر بر جواب ندارد بلکه آیه می خواهد بگوید سؤال کنید تا علم پیدا کنید و بعد به این علم عمل کنید.

به عبارت دیگر به نظر ایشان آیه در مقام ارجاع به اهل ذکر برای تحصیل علم است یعنی گویا می خواهد بگوید، خود معرفت و علم فی نفسها مطلوبیت دارد و کاری به عمل و اخذ به قول دیگری تعبداً ندارد. این مطلب از قرینه تعلیق در آیه فهمیده می شود چون امر به سؤال

را معلق کرده به عدم العلم و این تعلیق ظهور در این دارد که با سؤالی که شما می‌کنید و جوابی که به دنبال آن خواهد آمد، این عدم علم و این جهل شما زائل می‌شود. پس آیه دارد به سوی تحصیل علم و دانستن چیزهایی که نمی‌دانیم، سوق می‌دهد. (1)

نتیجه اینکه نمی‌توانیم به آیه برای جواز تقلید که اخذ به جواب سؤال تعبداً می‌باشد استدلال کنیم.

ص: 326

1- . کفایه الأصول، ص 540.

اشکال مرحوم آقای خوئی به آخوند:

مرحوم آقای خوئی از این اشکال پاسخ می‌دهند و می‌گویند: این خطاب می‌خواهد بگوید کسی که معرفت و علم ندارد، وظیفه اش چیست یعنی در واقع سؤال مقدمه‌ی تحصیل علم نیست؛ آیه نمی‌خواهد بگوید سؤال کنید تا علم پیدا کنید، بلکه می‌خواهد بگوید سؤال کنید تا وظیفه خود را بشناسید.

به عبارت دیگر تحصیل علم تارة برای این است که معرفت خودش مطلوب است و گاهی از این جهت مطلوب است که مقدمه عمل است.

مرحوم آقای خوئی مدعی هستند آنچه از این آیه فهمیده می‌شود سؤال کردن بخاطر شناخت وظیفه است نه اینکه بخواهد معرفت فی نفسها مطلوب باشد.

ایشان شاهد می‌آورند به شخص مریضی که به دکتر مراجعه می‌کند، آیا این مراجعه برای آموختن علم طب است یا برای این مراجعه کرده که بیماری اش علاج بشود؟ در اینجا قطعاً شخص برای علاج بیماری مراجعه کرده است. (1)

اشکال آقای فاضل به جواب آقای خوئی:

مرحوم آقای فاضل (ره) به این اشکال آقای خوئی پاسخ داده اند و گفته اند: این سخن آقای خوئی درست نیست چون اگر این تقریر و تفسیر را از آیه داشته باشیم و بگوییم مراد از آیه تعیین وظیفه سائل بر فرض عدم علم و معرفت است، لازمه آن این است که این سؤال برای بار سوم و چهارم تکرار بشود تا زمانی که علم حاصل بشود. چون آیه می‌گوید «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» اگر فرض کنیم مخاطب به این آیه کسی است که می‌خواهد وظیفه اش را بشناسد (بنابر قول مرحوم خوئی) و اصلاً رفع جهل موضوعیت نداشته باشد، آیا در اینجا امر به سؤال کنار می‌رود و منتفی می‌شود؟ به قرینه «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» قطعاً این سؤال هنوز باقی است. لذا لازمه‌ی این تفسیر، این است که این سؤال باید تکرار شود تا علم حاصل بشود. پس تا زمانی که علم حاصل نشده مخاطب به خطاب «فَسْئَلُوا» هست و این نشان می‌دهد که غایت در اینجا حصول علم است و ربطی به تقلید ندارد. (2)

اشکال به کلام مرحوم آقای فاضل (ره):

به نظر ما فرمایش مرحوم آقای فاضل صحیح نیست. چون مرحوم آقای خوئی در استظهار از آیه نمی‌گویند علم حاصل نشود، وقتی که می

گویند آیه در مقام بیان این است که کسی که نمی داند باید سؤال بکند تا وظیفه اش معلوم بشود؛ منظور این است که سؤال بکند تا علم پیدا بشود تا این علم مقدمه ی عمل باشد.

یعنی آنچه که از آیه فهمیده می شود این است که تحصیل علم خودش مطلوبیت دارد بلکه مطلوبیت تحصیل علم از این جهت است که طریق برای عمل است لذا مقتضای فرمایش آقای خوئی این نیست که سؤال تکرار بشود.

ص: 327

---

1- . التنقیح فی شرح العروه الوثقی، الإجتهد و التقلید، ص 67.

2- . تفصیل الشریعه، الإجتهد و التقلید، ص 78.

لذا به نظر می‌رسد این اشکال مرحوم آقای فاضل به آقای خوئی وارد نیست و نتیجه این می‌شود که اشکال محقق خراسانی به آیه وارد نیست.

نتیجه: به نظر ما این آیه در مورد اصول اعتقادی وارد شده است، به قرینه «إن كنتم لاتعلمون» آنچه که در این آیه بر آن دلالت می‌شود، این است که می‌خواهد بگوید که در محدوده امور اعتقادی باید از اهل ذکر سؤال بکنیم تا علم پیدا کنیم و واقع این است که آنچه از آیه فهمیده می‌شود این است که ربطی به مسئله تقلید و جواز اخذ به فتوای مجتهد ندارد.

تا اینجا دو آیه را بیان کرده و اشکالاتی که بر دلالت آیات بر جواز تقلید شده بود را ذکر کرده و بررسی نمودیم. در مقابل هم آیاتی وجود دارد که نهی از تقلید می‌کند. قبلاً به این آیات اجمالاً اشاره شد.

آیات ناهی از جواز تقلید:

این آیات دو دسته هستند:

دسته اول: آیاتی که بالخصوص نهی از تقلید کرده اند

همان طوری که گفتیم برخی از آیات بالخصوص نهی از تقلید کرده که منظور ما از نهی بالخصوص آیاتی است (1) که قبلاً اشاره شد و گفتیم که اصل اولی در باب تقلید عدم جواز تقلید است در مورد آیات عرض کردیم که این آیات ربطی به فروع احکام ندارد و در حقیقت آنها که نهی از تقلید می‌کند در واقع نهی از پیروی های کورکورانه از آباء و اجداد در دین و اعتقادات است. لذا آیاتی که به خصوص از تقلید نهی کرده، اصلاً ربطی به مسئله ی فروع و احکام ندارد.

دسته دوم: آیاتی که عموماً نهی از تقلید می‌کند

یکسری از آیات هم وجود دارد که نهی از تقلید می‌کند عموماً، منظور این است که نهی می‌کند از چیزی که ظن آور است و نهی از اتباع ظن می‌کند منتهی تقلید به عنوان یک چیزی که موجب حصول ظن است، مشمول آیات ناهیه از اتباع و پیروی ظن می‌شود به این جهت می‌گوئیم «آیات ناهیه از تقلید عموماً».

در مورد این آیات عرض می‌کنیم که این آیات دلالت بر عدم حجیت فتوای مجتهد و حرمت تقلید از آنها نمی‌کند. چون آیاتی که نهی از ظن می‌کند، ظنونی را نهی می‌کنند که هیچ پشتوانه علمی ندارد اما ظنونی هستند که مستند به یک طریق علمی هستند و دارای اعتبار می‌باشند. لذا ظن خاص از دایره این آیات خارج و به نظر ما تقلید از اموری است که مفید ظن است اما این ظن یک پشتوانه علمی معتبر دارد.

نتیجه:

مجموعاً آیه نفر دلالت بر جواز تقلید می‌کند و در مقابل این آیات معارضی نداریم که بخواهیم از آنها استفاده حرمت تقلید و عدم جواز اخذ به فتوای مجتهد بکنیم.



روایات مستفیضه بلکه متواتره به تواتر اجمالی در مورد جواز تقلید داریم که تقریباً برای ما علم به مضمون این روایات ایجاد می کند.

توضیح تواتر اجمالی: اینکه ما می گوئیم روایات دال بر جواز تقلید تواتر اجمالی دارند به این جهت است که کثرت این روایات و تعدد آنها به گونه ای است که برای ما علم اجمالی به صدور بعضی از این روایات ایجاد می کند و این معنای تواتر اجمالی است که تعداد زیادی روایت وارد می شود که قطع به صدور آنها از معصوم نداریم ولی آنقدر مضمون در روایات تکرار شده که یقین پیدا می کنیم که حتماً یکی از میان این روایات از معصوم صادر شده است.

در مورد جواز و مشروعیت تقلید ایشان می فرماید بالاتر از استفاضه است و روایاتی داریم که به نحو تواتر اجمالی جواز تقلید را اثبات می کنند.

همه این روایات به طور مستقیم در عنوان تقلید وارد نشده است. اگر بخواهیم روایاتی که در این رابطه وارد شده و به نحوی از آنها جواز تقلید را می توان استفاده کرد در یک دسته بندی کلی قرار دهیم، می توانیم بگوئیم این روایات به دو عنوان کلی و چند عنوان فرعی تقسیم می شوند:

اما عنوان کلی: عنوان تقلید

دسته اول: مستقیماً در مورد تقلید وارد شده و عنوان تقلید در آن بکار رفته است.

دسته دوم: عنوان ملازم با تقلید

عنوانی در آن وارد شده که ملازم با عنوان تقلید است و مستقیماً راجع به خود تقلید نیست.

مثلاً یک روایت داریم که می گوید «فللعوام أن یقلدوه» این جزء دسته اول قرار می گیرد ولی یک دسته هستند که از تقلید صحبت نمی کند اما امر به افتاء و اثبات جواز افتاء می کند که این ملازم با جواز تقلید است.

پس طایفه و دسته اول روایاتی هستند که دلالت بر جواز تقلید بالمطابقه می کنند و طایفه دوم روایاتی که بالملازمه دلالت بر جواز تقلید می کنند که این دو دسته را باید بررسی کنیم.

دسته اول:

اما از طایفه اولی روایاتی هستند که مرحوم طبرسی در احتجاج نقل کرده در ذیل آیه «فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عند الله»<sup>(1)</sup> این آیه در مورد یهود است روایت مفصلی است که به مناسبت این را بیان می کنند «فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه» این روایت بعد از بیان شرایط و اوصاف مجتهد، به بیان وظیفه عوام که تقلید از مجتهد باشد می پردازد.<sup>(2)</sup>

دلالت این روایت بر جواز تقلید و حجیت فتوای فقیه کاملاً روشن است و بالمطابقه بر آن دلالت دارد.



1- . بقره/79.

2- . احتجاج، ج2، ص509-512. وسائل، ج27، ص321، كتاب القضاء، ابواب صفات القاضى، باب10، ح20.

به مناسبت این روایت که در مورد جواز تقلید بیان کردیم قسمت هایی از آن را که البته روایت مفصلی هست بیان می کنیم که این شاء الله سرلوحه کارها و اعمالمان قرار بدهیم.

اصل این آیه درباره ی قومی از یهود می باشد، خودشان از پیش خودشان کتاب می نوشتند و آن را به خدا نسبت می دادند. در ادامه ی روایت دارد که یک مردی به امام (علیه السلام) گفت عوام یهود نسبت به کتاب شان آشنایی ندارند إلا به اینکه از علماء خود می شنوند، یعنی می خواهد بگوید عوام یهود چه گناهی دارند در حالی که پیروی از علما خود می کنند، که اگر مذمتی هست باید این تقلید و پیروی مورد مذمت باشد نه اینکه عوام یهود بواسطه تقلید از علماء مذمت شوند، بعد سؤال می کند که آیا عوام از مسلمانان غیر از عوام یهود هستند؟ «هل عوام الیهود کعوامنا یقلدون علمائهم؟» چه تفاوتی وجود دارد؟ آنها مذمت می شوند ولی عوام از مسلمانان مذمت نمی شوند.

حضرت پاسخ می دهند که بین عوام ما و عوام یهود از یک جهت تشابه و تساوی بر قرار است و از یک طرف تفاوت وجود دارد، اما از این جهت که علمای یهود به کذب و دروغ، اکل حرام و رشوه و تغییر احکام و امثال اینها معروف هستند و عوام یهود هم به این افعال آنها علم دارند ولی با این وجود از آنها تقلید می کنند که مورد ذم قرار گرفتن به این جهت می باشد یعنی با وجود علم به کارها و افعال حرام و خارج از شریعت آنها باز هم از آنها تقلید می کنند اما عوام ما اینگونه نیستند ولی اگر عوام از مسلمانان از علماء فسق ظاهر و آشکار و همچنین عصیت های شدید و حرص بر دنیا و حرام دنیا را ببیند ولی مع ذلک از آنها تقلید کند «فمن قلّد مثل هولاء کمثل الیهود الذین ذمهم الله بالتقلید لفسقه علمائهم» اگر عوام ما تقلید بکنند از چنین علمایی که فسق آنها را می دانند، تفاوتی با عوام یهود ندارند که مورد مذمت خداوند تبارک و تعالی قرار گرفته اند و در ادامه صفات و شرایط فقیه و مجتهدی که می شود و باید از او تقلید کرد را می آورد «فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه و ذلک لا یكون بعض الفقهاء الشیعہ لا کلهم» امام می فرماید بعضی از فقهاء شیعه هستند که این خصوصیت را دارد نه همه آنها.

«فإن من ركب من القبائح و الفواحش مراکب علماء العامه فلا تقبلوا منهم عتاً شیئاً و لا کرامه» حضرت می فرماید که کسی از فقهاء ما اگر سوار شوند بر آن چیزی که علمای عامه بر آن سوار شدند، آنگاه اگر از ما نقل کردند چیزی از آنها نپذیرید.

روایت مفصل است ولی به طور خلاصه واقع اش این است که بالاخره در اینجا یک تکلیفی برای فقیهان و علماء آمده و هم تکلیفی برای عوام مردم و اینطور نیست که مردم تکلیفی نداشته باشند جز تقلید بلکه باید با چشمان باز و تیز بین مراقب و مواظب باشند و همچنین علماء که وظایف سنگینی دارند. این شاء الله خداوند به همه توفیق آشنایی و عمل به این تکالیف را به همه ما بدهد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 14 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید (دلیل پنجم) مصادف

با: 29 ربیع الاول 1431

جلسه: 75

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در دلیل پنجم برای جواز و مشروعیت تقلید یعنی روایات است.

به طور کلی گفتیم روایات دو طایفه هستند: طایفه اول روایاتی که در آنها به خصوص عنوان تقلید ذکر شده است که نمونه ای از آن را بیان کردیم.

طایفه دوم: در این طایفه یک عنوانی ملازم با عنوان تقلید ذکر شده است که خود این طایفه چند دسته می باشد:

دسته اول: روایاتی هستند که مردم را به اشخاص معینی در مسائل دینی ارجاع می دهند:

روایت اول: مانند روایاتی که از امام رضا(علیه السلام) در مورد بعضی از اشخاص از جمله عمری و پسرش، یونس بن عبدالرحمن، زکریا بن آدم و بعضی دیگر وارد شده که مردم را در امور دینی و معالم دین به اینها ارجاع داده اند مثلاً علی بن مسیب حمدانی قال: قلتُ للرضا(علیه السلام) شقتی بعیده» به امام گفتم که خانه من دور است «و لستُ اصل الیک فی کل وقتٍ» و همیشه نمی توانم به شما رجوع کنم و سؤالاتم را بپرسم «فممن أخذ معالم دینی» معالم دینم را از چه کسی اخذ بکنم؟ «قال(علیه السلام): من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا» از زکریا بن آدم قمی که مأمون بر دین و دنیا می باشد سؤال کنید. (1)

در اینجا علی بن مسیب در مورد اینکه معالم دین خود را از چه کسی اخذ بکنند، سؤال کرد که حضرت او را ارجاع به زکریا بن آدم می دهند. این ارجاع نشان می دهد که اگر نبود حجیت نظر زکریا بن آدم و فتوای او، حضرت به او ارجاع نمی دادند و خود این ارجاع نشان دهنده جواز اخذ تبعدی به نظر او برای سائل می باشد و این یعنی جواز تقلید از مجتهد در مسائل دینی.

روایت دوم: «عبد العزیز بن مهتدی و الحسن بن علی بن یقظین عن الرضا(علیه السلام) قال: قلت لایکاد یصل الیک اسئلک عن کل ما احتاج الیه من معالم دینی» راوی می گوید که به امام گفتم که من نمی توانم هر وقت که لازم است به شما دسترسی پیدا کنم و از معالم و امور دینم سؤال کنم «أفیونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی» آیا یونس بن

ص: 331

1- . وسائل، ج 27، ص 138، ابواب صفات قاضی، باب 11، ح 33.

عبدالرحمن ثقة است و من می توانم از او اخذ کنم چیزهایی را که به آنها از معالم دینم احتیاج دارم؟ «فقال نعم» حضرت فرمود بله. (1)

تقریب استدلال به روایت معلوم است؛ در موارد متعددی برای اشخاص مختلف، اینگونه روایات وجود دارد. اما نکته در اینجا این است که این ارجاعات مطلق می باشد یعنی هم شامل نقل روایات ائمه(علیه السلام) و هم شامل فتوا و اجتهاد و نظر خود فقهاء و راویان می شود.

این قلت:

چون شاید سؤال شود که ارجاع به اینها فقط در حد نقل روایات معصومین(علیه السلام) است و نه اجتهادات خودشان؟

قلت:

جواب این است که این ارجاع مطلق است و فقط در محدوده نقل روایات نیست بلکه شامل اجتهادات خود راویان نیز می شود. چون معالم و احتیاجات آنها اینگونه نبوده که همه از قبل معلوم باشد و ائمه آنها را بیان کرده باشند و همه این روایات در نزد راویان باشد بلکه بطور قطع در بین احتیاجات مسائلی بود که از قبل توسط ائمه بیان نشده بود ولی اشخاصی را حضرت نام می برند که اینها می توانستند از مجموع آنچه ائمه(علیه السلام) فرموده بودند اجتهاد و استنباط کنند و احتیاجات سائلین را بر طرف کنند.

لذا ارجاعات به این اشخاص دلالت بر جواز تقلید می کند و اگر فتوا و نظر این اشخاص حجت نبود و اگر برای سائل اخذ تبعیدی به نظر این اشخاص جایز نبود، ارجاع معنی نداشت و خود این ارجاع نشان دهنده حجیت قول آنها و جواز تقلید می باشد.

بعلاوه امام رضا(علیه السلام) در روایتی که در مورد عمری وارد شده است اینگونه می فرماید: «و ما قال لک عنی فأنی یقول فاسمع له و اطع فإنه الثقة المأمون» آن کسی که از قول من چیزی می گوید من می گویم که حرف او را گوش کن و اطاعت کن که او مورد اطمینان ماست. این ثقة بودن و مورد اعتماد بودن فقط در مورد نقل روایت نیست بلکه دارد امر به شنیدن و اطاعت قول اینها می فرماید.

دسته دوم: روایاتی هستند که مردم را به یک عنوان ارجاع داده که منطبق بر برخی اشخاص می باشد.

روایت اول: مانند ارجاع به روات احادیث مثل روایت اسحاق بن یعقوب که در بخشی از این روایت می گوید: محمد بن عثمان عمری نامه ای را به حضرت نوشت و از مسائلی که در مورد آنها مشکل داشت سؤال کرد «فورد التوقيع بخط المولانا صاحب الزمان(عج) عما سئلت عنه ارشدک الله و ثبتک الی أن قال... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی روات احادینا فإنهم حجتی الیکم و أنا حجه

1- . همان، ح 9.

2- . همان، ص 140، ح 9.

در اینجا ارجاع به شخص معینی نیست، ارجاع داده شده به روات احادیث یعنی یک عنوان. این روات احادیث یک عنوانی است که قابل انطباق بر اشخاص متعدد می شود. در نحوه استدلال فرقی بین این دسته و دسته اول نیست و مانند آن دلیل بر حجیت فتوا و نظر آن گروه است. منتهی در این روایت یک قرینه ی روشنتری وجود دارد بر دلالت بر مطلوب و آن کلمه الحوادث الواقعة می باشد یعنی مسائلی که پیش می آید و قبلاً سابقه نداشته و پیش نیامده است. این حوادث اصلاً موضوع آن وجود نداشت تا بخواهد حکم آن مشخص باشد در این موارد با اجتهاد و استنباط باید حکم آن را بیان کنند. پس این روایت بطور واضحی دلالت بر جواز تقلید و حجیت قول مفتی می کند.

ان قلت: در روایت تعبیر به روات احادیث آمده و این یک اصطلاحی است که برای ناقلین حدیث بکار می رود و ربطی به فقهاء و مجتهدین ندارد. روایت می خواهد بگوید کسانی که روایات ما را برای شما نقل می کنند قول آنها حجت است و بحث اجتهاد و استنباط نیست.

قلت: مسلماً منظور از روات احادیث فقط ناقلین حدیث نیستند؛ چون:

اولاً: یکی به همین جهتی که اشاره کردیم یعنی خود ارجاع در حوادث واقعه به روات احادیث نشان دهنده این است که اینها صرف ناقلین نیستند چون روات اینطور نبود که همه آنچه را که بعداً می خواهد اتفاق بیفتد به صورت روایت از امام نصاً شنیده باشند و همچنین خیلی از موضوعات در آن زمان مطرح هم نبود و بعدها مطرح گردید.

پس نفس ارجاع در حوادث واقعه نشان دهنده این است که این روات احادیث مسلماً شامل فقهاء و مجتهدین هم می شود.

ثانیاً: اصطلاح روات احادیث در مورد فقیهان هم شایع بود و به فقهاء و مجتهدین و کسانی که تحصیل علوم دینی کرده بودند و به مرحله ای رسیده بودند که می توانستند آن احکام شرعیه را استخراج کنند، اطلاق می شد چون فتوا و نظر آنها به نحو عمده ای مستند به روایات معصومین بود و حتی در آن زمان عمدتاً عین نصوص و روایات را ذکر می کردند. لذا اطلاق روات احادیث به فقهاء امر شایعی بود عمدتاً اینها بودند که به روایات اخذ می کردند و این روایت از این جهت مشکلی ندارد.

روایت دوم: روایت احمد بن حاتم بن ماهویه قال کتبت الیه یعنی ابن الحسن الثالث (علیه السلام)، عمّن أخذ معالم دینی و کتب أخواه أيضاً بذلک فکتب الیهما فهمت ما ذکرتما» این دو شخص به حضرت نامه نوشتند و سؤال کردند که معالم دین را از چه کسی باید اخذ بکنند که حضرت جواب دادند به هر دوی آنها منظور شما را فهمیدم «فهمت ما ذکرتما فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حینا و کل کثیر القدم فی امرنا فإنهما کافوکما»<sup>(1)</sup> در دینتان کفایت می کند شما را کسانی که در محبت ما هستند و کسانی که کثیر القدم در امر و ولایت ما هستند، اینها شما را کفایت می کند.

در اینجا ارجاع دادن به این دو گروه نشان دهنده این است که اگر تقلید از اینها جایز نبود و فتوا و نظر این گروه حجت نبود، ارجاع معنی نداشت و لغو می بود.

دسته سوم: روایاتی است که به بعضی از اصحاب مستقیماً امر به افتاء کرده اند.

روایت اول: مثل آنچه که به ابان بن تغلب حضرت فرمودند «اجلس فی مسجد المدینه و افت للناس» در مسجد و مجلس شهر بنشین و برای مردم فتوا بده «فانی احب أن یری فی شیعته مثلك»<sup>(1)</sup> من دوست دارم در بین شیعیانم کسانی مثل تو وجود داشته باشند و دیده بشوند.

روایت دوم: شبیه به این روایت در مورد معاذ بن مسلم وارد شده که حضرت به او فرمودند: شنیده ام در مسجد جامع می نشینی و برای مردم فتوا می دهی که او جواب داد بله بعد معاذ روش خود را توضیح می دهد که من در آنجا می نشینم گروه های مختلفی مراجعه می کنند، کسانی را که می دانم از عامه هستند «اخبرته بما یفعلون» یعنی طبق مذهب خودشان جواب می دهم و کسی را که می دانم از شیعیان و محبین شما هستند «فاخبرهم بما جاء عنکم» آنها را از آنچه از شما روایت شده خبر می دهم و کسی که مذهب او را نمی دانم می گویم «جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا» و قول شما را هم داخل می کنم. «فقال (علیه السلام) لی» حضرت به من فرمود که «اصنع کذا فانی کذا اصنع»<sup>(2)</sup> من خودم هم اینکار را می کنم.

تقریب استدلال به این روایت معلوم است؛

اشکال:

اینکه می گوید «اخبرته بما یفعلون» و «فاخبرهم بما جاء عنکم» این ممکن است به نظر بیاید که بیشتر ناظر به نقل روایت است چون می گوید خبر می دهم بر طبق مذهب هر کسی یعنی نقل فتوای ائمه مذاهب و لذا ممکن است به این معنی باشد که روایت ائمه را نقل می کند و این به مسئله فتوا و اجتهاد و فقهت کاری ندارد.

اگر کسی اینگونه بگوید یک مقداری در دلالت این روایت می تواند اشکال ایجاد کند.

جواب:

مگر اینکه گفته شود این اخبار یک معنای عامی دارد و اخبار به نظر معصومین یعنی یا نقل قول معصومین می کنند و یا فتوا و نظری را بگویند که مستند به نظر معصومین هست که در این صورت شامل اجتهاد هم می شود. اگر افتاء جایز باشد، افتاء یک امری هست ملازم با تقلید و جواز تقلید از جواز آن استفاده می شود و اگر این افتاء ملازم با تقلید نباشد امر به آن لغو خواهد بود و هیچ اثری بر آن مترتب نخواهد بود. لذا امر به افتاء دلیل بر جواز تقلید است.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 334

1- . رجال نجاشی، ص 708.

2- . همان، ص 148، باب 11، ح 36.

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 15 اسفند 89

موضوع

جزئی: ادله جواز تقلید (دلیل پنجم) مصادف

با: 1 ربیع الثانی 1432

جلسه: 76

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

از دسته سوم روایات چند روایت باقی مانده که اینها را بیان کنیم و بعد دسته چهارم را ذکر کنیم.

دسته سوم روایاتی بودند که دال بر جواز افتاء بود. عرض کردیم اگر افتاء جایز باشد، قهراً باید ملتزم شویم به جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد و جواز اخذ به فتوای مجتهد و گرنه افتاء و امر به آن لغو خواهد بود. چند روایت را نقل کردیم. دو روایت دیگر را ذکر می کنیم.

روایت سوم: «ما نقله محمد بن ادریس فی آخر السرائر من کتاب هشام بن سالم عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: انما علينا آن نلقى الیکم الاصول و علیکم أن تفرعوا» بر ماست که اصول را بر شما القاء بکنیم و بر شما می باشد که تفریع بکنید بر این اصول و فروع را از این اصول استخراج بکنید. (1)

و نیز با همین مضمون روایت دیگری هست «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع». (2)

ممکن است برخی این دو روایت را در دسته سوم قرار دهند که دلالت بر جواز افتاء کند ولی واقع این است که این دو روایت در محدوده ی روایات داله بر افتاء واقع نمی شود چون به اینها نمی گوید که شما فتوا بدهید بلکه دلالت بر جواز اجتهاد و استنباط می کند و بین این دو فرق وجود دارد. افتاء برای دیگران است و بیان فتوا است در صورتی که اجتهاد بررسی ادله و استنباط حکم شرعی است. لذا این دو روایت را نمی توان جزء دسته سوم قرار داد و باید جزء دسته پنجم قرار گیرد.

روایت چهارم: «روایت علی بن اسباط قال: قلتُ للرضا (علیه السلام) یحدث الأمر أجد بدأ من معرفته» بالاخره گاهی چیزی پیش می آید که من مجبورم حکم آن را بدانم «و لیس فی البلد الذی أنا فیہ احدٌ أستفتیه من موالیک» در شهری که من زندگی می کنم از محبان شما کسی نیست که از او سؤال و استفتاء بکنم «فقال (علیه السلام): إئت فقیه البلد فاستفتته من امرک» پیش فقیه شهر برو از آن امرت و کارت



سؤال کن «فإذا أفتاك بشيئٍ فخذ بخلافه» اگر فقیه بلد فتوایی داد، به خلاف فتوای او اخذ کن «فإن الحق فيه» حق در خلاف اوست. (3)

ص: 335

1- . مستدرفات سرائر، ص 57، ح 20، و ایضاً وسائل، ج 27، ص 61، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 6، ح 51.

2- . همان، ح 52.

3- . همان، ص 115، باب 9، ح 229.

این روایت دلالت بر جواز افتاء می کند یعنی افتاء را جایز می داند و شما را هم به اخذ به فتوای او ترغیب می کند و آن را حجت قرار می دهد. البته می توان به گونه ای این روایت را از طایفه اولی قرار داد چون در اینجا در واقع دارد در مورد خود تقلید و فتوای مجتهد و حجیت آن حرف می زند.

دسته چهارم: روایاتی که در آنها نهی شده از افتاء به غیر علم و حکم بر اساس استحسان و قیاس و اجتهادات ظنیه.

روایت: «قال ابو جعفر (علیه السلام) من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله» کسی که فتوی بدهد برای مردم بدون علم یعنی مستند به استنباطات ظنی و بر اساس قیاس و استحسان و رأی شخصی حکم بدهد «لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه» وزر کسانی که به فتاوی او عمل بکنند به گردن همان مفتی است. (1)

در اینجا روایت بر حرمت افتاء بر اساس استنباطات ظنی غیر معتبر دلالت می کند یعنی افتاء بر اساس قیاس و استحسان و امثال اینها حرام است. مخالفین عمدتاً فتوایشان بر اساس رأی و قیاس و استحسان و اینها بود که در این روایت حضرت فرموده به این شکلی که آنها فتوا می دهند، شما فتوا ندهید چون وزر آن بر گردن مفتی است.

از آنجایی که روایت می گوید افتاء به غیر علم جایز نیست معنای آن این است که افتاء عن علم و عن مستند علمی و طریق علمی و صحیح، افتاء جائز است که اگر این افتاء جائز بود لازمه آن جواز تقلید و جواز اخذ به فتوای مجتهد و حجیت فتوای مجتهد می باشد.

دسته پنجم: روایاتی که دلالت بر جواز اجتهاد می کند.

آیا اجتهاد و افتاء با هم فرقی دارند؟ شاید کسی پاسخ دهد که این دو عنوان یک عنوان است اما آنچه که به نظر می رسد این است که مسئله جواز افتاء غیر از جواز اجتهاد است.

روایت اول: روایتی است از زراره که از امام (علیه السلام) در مورد مسح سر سؤال می کند. سائل می پرسد «من أين علمت و قلت أنّ المسح ببعض الرأس» شما چگونه بدست آوردید که مسح به بخشی از سر باید باشد و لازم نیست که همه سر را مسح بکند حضرت در جواب فرمودند: «لمكان الباء» در آیه «فامسحوا برؤسکم». نفس این سؤال و جواب دلالت بر جواز اجتهاد می کند و گرنه دلیلی نداشت کسی مثل زراره سؤال بکند که چگونه حکم کردید که مسح به بعضی رأس است و امام هم جواب بدهد «لمكان الباء» همین که راوی از مدرک و مستند امام سؤال می کند و امام توییح نمی کند او را که چرا سؤال می کنی و نمی فرماید که وظیفه مثل تو این است فقط احکام را بدانی و برای مردم بیان کنی، نشان می دهد اجتهاد و استنباط امر جائزی است و آنچه که امام آن را تعلیم می دهد این است که راه و رسم استفاده حکم را از ادله بیان می کنند.

روایت دوم: عبد‌الاعلیٰ سؤال می‌کند از مسح بر مزاره، امام(علیه السلام) در جواب می‌فرماید: «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج»<sup>(2)</sup> به این آیه استناد می‌کنند.

این روایت هم مانند روایت قبلی دلالت بر جواز اجتهاد می‌کند.

ص: 336

---

1- . همان، ص 20، ح 1.

2- . حج/78

سؤال: آیا جواز اجتهاد دلالت بر جواز تقلید دارد؟ آیا از این دسته پنجم جواز تقلید استفاده می شود؟ آیا حجیت فتوای مجتهد و جواز اخذ به نظر مجتهد از آن استفاده می شود؟

جواب: به نظر بدوی جواز اجتهاد ملازمه ای با جواز تقلید ندارد چون آنچه که از این روایت فهمیده می شود این است که شخص می تواند با استناد به مدارک معتبر اجتهاد بکند و حکم شرعی را بدست بیاورد ولی اینکه او می تواند اجتهاد کند و دیگران از او تقلید کنند، این از روایت فهمیده نمی شود. مگر از این طریق وارد شویم و بگوییم که اجتهاد جایز است و وقتی اجتهاد جایز شد نقل فتوا برای دیگران هم جایز است یعنی افتاء جایز است و وقتی افتاء جایز شد جواز افتاء ملازمه دارد با جواز تقلید و جواز اخذ به نظر مجتهد.

نتیجه: تا اینجا پنج دلیل یعنی دلیل عقلی و سیره عقلاء و آیات و روایات را ذکر کردیم. نتیجه مجموعه ی این ادله این است که تردیدی نیست که رجوع به مجتهد و تقلید از مجتهد جایز است و این همان مطلوب ما بود که از مجموع ادله ثابت می شود.

تذییل مسئله دوم:

امام(ره) که اصل مسئله را ذکر کرده اند در ذیل آن یک استدراکی کرده اند و گفته اند «نعم ما یكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجه - كفتوی الفقیه- و إن لم یصدق علیه عنوان التقلید و سیأتی أنّ مجرد إنطباقه علیه مصححٌ له».

این استدراک را امام در واقع برای پاسخ به یک اشکال نوشته اند و دفع یک توهم خواسته اند بنمایند:

توهم: از یک طرف تقلید را تعریف کردید به نفس عمل مستنداً به قول غیر از طرف دیگر جمله ی معروفی هست که می گویند مصحح عمل عامی تقلید او می باشد به این بیان که انسان یا باید مجتهد یا محتاط و یا مقلد باشد که عمل عامی یعنی کسی که مجتهد و محتاط نیست مصحح آن تقلید است. وقتی گفته می شود مصحح عمل عامی غیر محتاط تقلید است معنایش این است که اگر تقلید نکند عمل او صحیح نیست.

چطور می شود از طرفی بگوییم که تقلید نفس عمل است و در عین حال مصحح عمل هم تقلید باشد؟ اگر بگوییم که چیزی مصحح چیز دیگر است به این معنی است که اینها دو چیز هستند چون چیزی که نمی تواند مصحح خودش باشد و قطعاً با یکدیگر مغایرت دارند و دوئیت بین این دو می باشد.

امام(ره) در واقع با این استدراک می خواهند به این توهم جواب بدهند.

سخن امام این است: چه کسی گفته که اصلاً تقلید باید مصحح عمل باشد، ما اصل این سخن که تقلید مصحح عمل است را قبول نداریم و دلیل نداریم که در صحت عمل عنوان تقلید معتبر باشد، چه کسی گفته عمل باید حتماً بواسطه تقلید صحیح باشد؟ بحث بر سر عنوان است؛ بله عمل ما مصحح می خواهد اما مصحح عمل صدوره عن حجه است حالا این استناد عن حجه و صدوره عن حجه می خواهد معنون به عنوان تقلید باشد یا نباشد. آنچه که مهم است این است که ما می گوئیم عمل باید مستند به حجه باشد مثلاً در مورد مجتهد گفته می شود که مصحح عمل مجتهد این است که عمل او عن حجه صادر

شده باشد مثلاً مستند به یک خبر واحد باشد. در مورد عامی هم همین طور است یعنی آنچه که در مورد او مهم است صدور عمل عن حجه است لذا عنوان تقلید برای استناد عمل عامی معتبر نیست.

با این بیان مشکل متوهم حل می شود چونکه هم می گوئیم تقلید نفس عمل است و هم معتقدیم که عمل عامی باید عن حجه صادر بشود چنانچه سابقاً هم اشاره به این مطلب کردیم و گفتیم که ما هیچ دلیل نداریم که عمل باید مسبوق به تقلید باشد و آنچه که هست این است که عمل باید مستند به حجه باشد.

امام در این مسئله بالاتر از این را مدعی می شود و می گوید «و سیأتی أن مجرد إنطباقه علیه مصحح له» امام اضراب می کند، اول گفتیم که در صحت عمل تقلید لازم نیست و همین مقدار که مستند به حجه باشد کافی می باشد ولی الآن می گویند اصلاً برای صحت عمل استناد به حجه هم لازم نیست و آنچه که برای صحت عمل لازم است صرف مطابقت عمل با فتوای مجتهد است و بیشتر از این هم چیزی لازم نیست. این مسئله در مسئله بیستم تحریر الوسيله بحث عمل جاهل قاصر یا مقصر بدون تقلید إن شاء الله مطرح و به صورت مبسوط بررسی خواهد شد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 16 اسفند 89

موضوع

جزئی: تتمه: وجوب تقلید مصادف

با: 2 ربیع الثانی 1432

جلسه: 77

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

قبل از اینکه مسئله سوم را شروع بکنیم یک تتمه ای از بحث گذشته و مربوط به مسئله دوم باقی مانده که به بیان آن خواهیم پرداخت و بعد وارد مسئله سوم خواهیم شد.

تتمه: وجوب تقلید

اصل مسئله راجع به وجوب تقلید است، ببینید تا اینجا بحث ما از مشروعیت و جواز تقلید بود. اما می خواهیم بگوئیم غیر از این بحث مشروعیت و جواز که گفتیم این جواز به معنای یک حکمی از احکام خمس نیست و همان بحث مشروعیت می باشد بحث دیگری درباره وجوب تقلید مطرح است. یک بحثی سابقاً داشتیم که تقلید جایز است و یک مسئله ای داشتیم که در آنجا به معنای یکی از احکام خمس بود. قبلاً هم عرض کردیم که در باب تقلید دو تا بحث داریم و هر دو هم گاهی به یک عنوان از آن نام برده می شود «جواز التقلید» این بحث ادله ی جواز تقلید یعنی در واقع بحث از ادله ی مشروعیت تقلید است. آیا اصلاً تقلید مشروع است یا نه؟ مشروع است یعنی ما اصلاً هیچ حجت شرعی برای اینکه رجوع به مجتهدی بکنیم و به فتوای او اخذ بکنیم، داریم؟

این معنی از جواز هیچ ارتباطی با احکام خمس ندارد، بحث دیگری داشتیم راجع به جواز تقلید که در آنجا جواز به معنی یکی از احکام خمس بود یعنی همان اباحه و یجوز در مقابل لا یجوز و حرمت و وجوب که این دو بحث و دو مقام است.

اگر ما تقلید را در کنار احتیاط و اجتهاد قرار بدهیم و بگوئیم یجوز تقلید برای مکلف، این جواز به معنای یکی از احکام خمس است. پس جواز تقلید دو معنی دارد یکی به معنای مشروعیت است که این بحث اخیر ما راجع به مشروعیت بود و یکی جواز به عنوان یکی از احکام خمس.

در این تتمه می خواهیم عرض کنیم که گاهی تقلید واجب می شود. اگر گفتیم تقلید وجوب پیدا می کند قطعاً این وجوب به عنوان یکی از احکام خمسہ تکلیفیه است، یعنی گاهی از اوقات لزوم شرعی پیدا می کند و آن جایی است که کسی نه می تواند احتیاط کند و نه می تواند مجتهد شود یعنی شخص عامی که راه اجتهاد برای او بسته است و امکان اجتهاد و مجتهد شدن برای او نیست و احتیاط هم نمی تواند بکند، در اینجا تقلید برای او واجب می شود. تا قبل از این بر او واجب بود یا اجتهاد یا تقلید و یا احتیاط کند چنانچه سابقاً در معنای «یجب علی کل مؤمن أن یکون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً» گفتیم این وجوب، وجوب عقلی است که آن را عرض کردیم و گفتیم وجوب هم وجوب تخیری می باشد و گفتیم چنانچه یکی از

ص: 339

این طرق مسدود بشود تعین پیدا می کند به آن طریقی که ممکن است، اینجا هم اگر ما قائل شویم یک عامی امکان استنباط و احتیاط ندارد در اینجا تقلید بر او واجب است. البته این وجوب اساس آن یک وجوب عقلی است. بنابراین بر عامی تقلید واجب است و عامی یعنی در مقابل مجتهد و محتاط.

وجوب تقلید: نفسی یا مقدمی؟

سؤال و بحث این است که آیا وجوب تقلید بر عامی وجوب نفسی است یا مقدمی؟

در اینجا دو قول وجود دارد:

قول اول: وجوب نفسی است که مرحوم محقق اصفهانی قائل به این نظریه هستند.

قول دوم: وجوب مقدمی است مانند شیخ انصاری که به این قول قائل هستند.

قول محقق اصفهانی: وجوب نفسی

مرحوم محقق اصفهانی به این نظر و قول ملتزم هستند که ما به بیان ایشان اشاره می کنیم. ایشان می فرماید علت اینکه ما می گوئیم وجوب تقلید نفسی است این است: تقلید عبارت است از عمل مستنداً به فتوای مفتی که در بحث از حقیقت تقلید گفتیم مرحوم محقق اصفهانی از کسانی است که تقلید را عبارت از نفس عمل می داند. اگر تقلید عبارت شد از نفس عمل مستند به فتوا نتیجه این است که خود عمل واجب، تقلید محسوب بشود پس تقلید در صورت موافقت فتوا با واقع می شود عین صلاه واجبه و در فرض مخالفت با آن هم غیر آن چیزی است که واجب بوده اما به حسب ظاهر واجب شده است.

پس اگر ما گفتیم تقلید نفس عمل است در حالی که استناد به فتوا پیدا می کند، تقلید مجتهد در یک نماز واجب عبارت می شود از خود نماز واجب بنابراین همین که این نماز را می خواند هذا تقلید. با توجه به تعریفی که از تقلید دارند باید تقلید بشود عین صلاه واجبه.

محقق اصفهانی می فرماید: منظور ما از وجوب نفسی این است که وجوب آن منبعث از نفس مصلحت واقع است و همین مصلحت باعث شده که واقعاً واجب بشود پس در واقع تقلید از آن جهت که موصل به واقع است واجب نفسی می شود. پس بینید ایشان عقیده اش این است که وجوب تقلید وجوب نفسی است چون تقلید یعنی نفس عمل و اگر عمل واجب شد خود تقلید می شود واجب و همان

مصلحتی که در واقع در صلاه وجود دارد ایجاب کرده تقلید هم واجب بشود چون این دو یک چیز هستند و تقلید هم همان عین صلاه واجب است.

اگر ما گفتیم که تقلید نفس عمل است، پس همان عملی که مستند به فتوا شده مساوی با تقلید می شود چون ما می گوئیم تقلید نفس عمل است پس اگر من این نماز را در اینجا تمام خواندم این نماز واجب من عین تقلید است یا به عبارت دیگر تقلید عین نماز واجب من است چون فرض ما این است که تقلید عبارت است از عمل بنابراین تقلید می شود عین صلاه واجب.

به اعتبار اینکه تقلید عین آن صلاه واجب است وجوب پیدا می کند پس وجوب آن در چنین فرضی است. معنای نفسی بودن یعنی اینکه این تقلید مقدمه برای رسیدن به شیئی آخر نیست، موصل به شیئی آخر نیست بلکه خودش دارای مصلحت

ص: 340

است یعنی وجوب تقلید منبعث از مصلحتی است که در واقع وجود دارد که آن مصلحت در صلاه وجود دارد و همان مصلحت موجود در واقع باعث شده که تقلید واجب باشد. یعنی گویا مصلحت این دو تا یکی است.

تعبیر ایشان این است «لأنَّ التقلید عین الصلاه الواجبه إن وافق الواقع» ایشان می خواهند بگویند که تقلید عین صلاه واجب است. (1)

اشکالات قول محقق اصفهانی:

به نظر ما این کلام محل اشکال است. سه اشکال به فرمایش ایشان وارد است:

اشکال اول: اولاً ایشان فرموده تقلید واجب است و برای وجوب نفسی تقلید دلیل آورده که تقلید نفس عمل مستند به فتوا می باشد بنابراین عین صلاه واجب است. اشکال این است که عمل همیشه واجب نیست تا تقلید متّصف به وجوب بشود گاهی اوقات عمل مستحب و گاهی مکروه و گاهی حرام و گاهی هم مباح است. اگر این استدلال محقق اصفهانی را بپذیریم نتیجه آن این است که تقلید گاهی واجب و گاهی مستحب و گاهی مکروه باشد بسته به اینکه عمل چه عملی است، اگر تقلید نفس عمل باشد و بگوئیم عین صلاه واجب است لذا اتصاف به وجوب نفسی پیدا می کند پس در موارد دیگر هم تقلید عین آن عمل مستحب است پس تقلید باید بشود مستحب؛ این استدلال قابل قبولی نیست.

اشکال دوم: ثانیاً در عبارت خود محقق اصفهانی یک تهافتی وجود دارد، در یک عبارت ایشان تقلید را نفس واقع قرار داده است «فلیس التقلید إلا عین الصلاه الواجبه واقعاً علی تقدیر المخالفه» در عبارت دیگر در همین بحث در مورد تقلید می فرمایند «فهو ایصالٌ للواقع بعنوان آخر» تقلید را موجب ایصال به واقع و موصل واقع قرار داده است. چطور می شود یکجا عین واقع قرار داده و در جایی موصل الی الواقع؟ اگر می گوئید تقلید وجوب نفسی دارد و عین صلاه واجب است، یعنی اینجا تقلید را عین واقع قرار داده اید؛ آن وقت این تعبیر دوم یعنی «فهو ایصالٌ للواقع بعنوان آخر» چه معنی دارد؟ پس در خود عبارت مشکل وجود دارد.

اشکال سوم: ثالثاً تقلید منحصر در احکام تکلیفیه نیست، ما در احکام وضعیه هم تقلید داریم. اگر قرار شد مثلاً تقلید در احکام وضعیه صورت بگیرد این استدلالی که ایشان کرده اند برای تقلید که نفس عمل است و عین صلاه واجب هست اگر ما عیناً این را در احکام وضعیه قرار بدهیم باید تقلید بشود عبارت از عین همان احکام وضعیه و عین آن چیزهایی که متصف به احکام وضعیه هستند. مثلاً بشود عین بیع الصبی و عین الصلاه الصحیحه یعنی باید بگوئیم جاهایی تقلید صحیح است و ... و همه احکام وضعیه را در مورد تقلید ذکر بکنیم. این قول به نظر می رسد قابل قبول نیست لذا مجموعاً با اینکه اصل تقلید را واجب می دانیم اما این قول که قائل به وجوب نفسی تقلید است و استدلال هایی که بر این قول قائم شده را قبول نداریم.

ص: 341



قول دوم که به نظر ما حق هم همین قول است، قول مرحوم شیخ انصاری است که قائل هستند به اینکه وجوب تقلید یک وجوب مقدمی است. عبارت ایشان این است «ثم إن التحقيق أن التقليد يجب» حق این است که تقلید واجب است «مقدمه للإمتثال الظاهري للأحكام الواقعيه» از باب مقدمه امتثال ظاهری نسبت به احکام واقعیه «لأن هذا هو المستفاد من جميع ادلته و ليس له وجوب نفسی و لا شرطی للعمل شرطاً شرعياً»<sup>(1)</sup> مرحوم شیخ می فرماید وجه اینکه ما می گوئیم تقلید وجوب مقدمی دارد این است که تقلید مقدمه امتثال ظاهری است و چون امتثال عقلاً واجب است پس تقلید هم از باب مقدمه واجب، واجب است یعنی تا تقلید نکنیم امتثال معنی ندارد و قطعاً عقل ما حکم به لزوم امتثال می کند بواسطه علم به تکالیف و اینکه چگونه می خواهیم امتثال کنیم که این مربوط به تقلید است.

حق در مسئله:

ما مجموع ادله ای که برای تقلید اقامه شده را اگر ملاحظه کنیم از حکم عقل و سیره عقلاء و از آیات و از روایات واقعاً آنچه که تأمل در این ادله اقتضاء می کند همین چیزی است که مرحوم شیخ می فرماید که واقعاً تقلید مقدمه است. وجوب دارد ولی وجوب آن مقدمی است نه وجوب نفسی خود تقلید که چیزی ندارد بلکه برای این است که ما بتوانیم امتثال بکنیم. این هم از ادله نقلی استفاده می شود و هم از ادله عقلی.

یک تعبیری در کلام ایشان است که می فرمایند «لیس له وجوب نفسی و لا شرطی للعمل شرطاً شرعياً» وجوب عمل یک وجوب شرطی نیست. وجوب شرطی یعنی اینکه بگوئیم شرع تقلید را به عنوان یک شرط برای عمل قرار داده است. اگر یک دلیلی آمده باشد برای ما تکلیف ایجاد بکند به اینکه هر کسی می خواهد عملی را انجام بدهد شرط آن این است که تقلید داشته باشد، به عنوان یک شرط شرعی برای اعمال باشد که ما چنین چیزی را نداریم. پس لزوم وجوب تقلید یک وجوب مقدمی است نه وجوب نفسی و نه وجوب شرطی.

البته مرحوم شیخ بر این مطلب و این مسئله ای که بیان شد یکسری از اموری را مترتب می کند مثلاً از جمله اینکه می گوید اگر مکلف غافل باشد رأساً یعنی اگر از اساس متوجه نباشد و اصلاً علم اجمالی هم به وجوب تکالیف نداشته باشد نه اینکه غفلت از یک حکم خاص باشد بلکه رأساً غافل است از اینکه یک تکلیفی دارد و رأساً علم اجمالی نسبت به وجود تکالیف ندارد. اگر این چنین شد، معنای آن این است که احکام واقعیه در حق او منجز نیست و اگر این احکام در حق او منجز نبود دیگر مقدمه آنها که خود تقلید باشد واجب نخواهد بود. وقتی ذی المقدمه واجب نباشد و احکام به خاطر غفلت و عدم وجود علم اجمالی منجز نشده باشد، دیگر تقلید چرا واجب باشد؟ بنابراین وجوب تقلید برای وجوب ذی المقدمه است که ذی المقدمه خود احکام است.

یا مثلاً مرحوم شیخ می فرماید اگر یک عامی احتیاط بکند و واقع را در عمل خود احراز بکند در اینجا عمل او صحیح است و اثر هم بر او مترتب می شود چه در معاملات و چه در عبادات. بعد البته توضیح دارند که چطور اگر عامی احتیاط

بکند و واقع را احراز بکند عملش هم در معاملات و هم در عبادات صحیح است که باید این را در مسئله ای که بعداً خواهد آمد، رسیدگی کنیم.

محصل بحث در تنمه این شد که گاهی از اوقات تقلید واجب می شود و وجوب آن هم یک وجوب مقدمی است نه وجوب نفسی.

مسئله سوم: شرایط مرجع تقلید

«یجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله بل غير مكبّ على الدنيا ولا حريصاً عليها و على تحصيلها جاءه و مالا على الأحوط و في الحديث من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»

مسئله سوم راجع به شرایط مرجع تقلید است. یک مرجع تقلید چه شرایطی باید داشته باشد؟ در مسئله سوم مرحوم امام(ره) چند شرط را برای مرجع تقلید ذکر می کنند اما شرایطی که از آنها به عنوان شرایط مرجع تقلید در کتب فتوایی ذکر شده بیشتر از اینها می باشد. اینهایی که امام در اینجا فرموده اند علم و ورع و تقوا و اجتهاد و امثال اینها می باشد، اما علاوه بر اینها بلوغ، عقل، حیات، رجولیت اینها شرایطی است که برای مرجع تقلید ذکر می شود. ما خود را محصور در شرایطی که امام(ره) گفته اند نمی کنیم و شرایط دیگر را ذکر خواهیم کرد.

توضیح مسئله سوم:

«یجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله» باید مرجع تقلید عالم، مجتهد، عادل، متقی در دین خدا و اهل ورع باشد «بل غير مكبّ على الدنيا ولا حريصاً عليها» نسبت به دنیا میل و حرص و توجه نداشته باشد «و على تحصيلها جاءه و مالا» مرجع تقلیدی که دنبال مال دنیا و یا مقام دنیا و قدرت دنیا باشد، این اصلاً مرجع نیست. می گوید واجب است مرجع عالم و مجتهد و اهل ورع و امثال اینها باشد. «على الأحوط و في الحديث من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» کسی که این شرایط را داشته باشد عوام باید از او تقلید بکنند.

مرحوم سید در عروه مسئله را از اینجا شروع می کند که آیا تقلید میت جایز است یا نه؟ یعنی در واقع اولین شرطی که سید در عروه به بررسی آن می پردازد شرط حیات است. درست است که امام(ره) در اینجا این شرایط را ذکر کرده اند ولی شرایط دیگری هم هست که ما یک بحث کاملی راجع به شرایط مرجع تقلید خواهیم داشت.

«والحمد لله رب العالمين»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله دوم تاریخ: 17 اسفند 89

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (بلوغ)

مصادف

با: 3 ربیع الثانی 1432

جلسه: 78

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در شرایط مفتی و مرجع تقلید است. مسئله سوم را بیان کردیم و گفتیم که امام (ره) به بعضی از شرایط مرجع تقلید در این مسئله اشاره کردند و بعضی از این مسائل را بعداً در بحث های دیگر اشاره می کنند مثلاً شرط حیات را ایشان بعداً در مسئله سیزدهم مورد بررسی قرار می دهند یا بعضی از شرایط را ایشان در اینجا اشاره کردند. مرحوم سید هم بحث از شرایط مرجعیت را در مسئله بیست و دوم ذکر کرده اند و مسئله نهم فقط در رابطه با حیات و شرط حیات در مرجع تقلید است.

ما در اینجا مجموعه ی شرایطی که برای مرجع تقلید ذکر شده را یک به یک بررسی می کنیم تا ببینیم کدامیک از اینها اعتبار دارد و کدامیک اعتبار ندارد.

شرط اول: بلوغ

اولین شرط از شرایط مرجع تقلید بلوغ است و بلوغ به عنوان یک شرط ذکر شده است. در مورد اعتبار بلوغ در مرجع تقلید دو قول وجود دارد:

قول اول: یک قول که قول مشهور است و بعضی هم بر این قول ادعای اجماع کرده اند این است که بلوغ یک شرط لازم برای مرجع تقلید است. شهید ثانی(1)، صاحب مفتاح الکرامه(2)، مرحوم نراقی در مستند(3)، صاحب ریاض المسائل(4) ادعای اجماع بر اعتبار بلوغ در

1- . الروضه البهیه، ج 3، ص 62.

2- . مفتاح الکرامه، ج 10، ص 9.

3- . مستند، ج 9، ص 33.

4- . ریاض المسائل، ج 9، ص 336.

5- . جواهر، ج 29، ص 143.

قول دوم: بلوغ در مرجع تقلید معتبر نیست. از جمله کسانی که در بین معاصرین به این قول قائلند مرحوم آقای خوئی می باشند. (1)

ما باید ادله ی این دو قول را بررسی بکنیم و ببینیم که آیا واقعاً بلوغ در مرجع تقلید معتبر است یا نه؟ آیا صبی خصوصاً صبی ممیزی که نزدیک به بلوغ است آیا می تواند مرجع بشود و از وی تقلید کرد؟

ادله اعتبار بلوغ:

ادله قول مشهور یعنی ادله اعتبار بلوغ هشت دلیل است:

دلیل اول: ادله ی جواز تقلید شامل صبی نمی شود. در بحث قبلی ملاحظه فرمودید ما ادله ای را برای جواز تقلید ذکر کردیم که حدود پنج دلیل شامل دو دلیل عقلی و سیره عقلائیه و آیات و روایات بود. به استناد آن ادله ما قائل شدیم به اینکه تقلید مشروع و جایز است، این ادله جواز تقلید شامل صبی نمی شود یعنی به ما اجازه تقلید از صبی داده نشده است و ادله، جواز تقلید را از بالغ فقط ثابت می کنند و نه از صبی.

ادله ی لفظیه اعم از آیات و روایات منصرف از صبی است یعنی ولو به حسب ظاهر اطلاق دارد مثلاً آیه «فَسئَلُوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» اگر دلالت آن را بر جواز تقلید بپذیریم، اهل ذکر نگفته که بالغ باشد یا غیر بالغ بلکه به حسب ظاهر اطلاق دارد. همچنین آیه نفر و روایاتی که ارجاع داده بود به فقیه و ناظر به حلال و حرام و امثال اینها اطلاق دارند ولی اینها منصرف به بالغ است چون اگر به این عناوین نگاه کنیم می بینیم اینها همه کثرت استعمال در بالغ دارند زیرا انصراف محتاج منشاء است و منشاء انصراف غلبه در استعمال است و استعمال الفاضلی که در ادله ی لفظیه جواز تقلید ذکر شده اند در بالغ بسیار بیش از غیر بالغ و صبی است یعنی اهل ذکر منصرف به عالمی است که بالغ است و فقیه انصراف دارد به فقیهی که بالغ است پس لفظ فقیه و امثال اینها ولو مطلق هستند ولی به قرینه ی کثرت استعمال انصراف به بالغ پیدا می کنند. علاوه بر اینکه کثرت استعمال دارند کثرت در وجود هم دارند و تعداد فقهاء بالغ به مراتب بیشتر و قابل مقایسه با مجتهدین غیر بالغ نیست. پس هم غلبه در استعمال دارند و هم در غلبه در وجود نسبت به بالغ لذا این الفاضلی که در ادله ی لفظیه جواز تقلید ذکر شده همه منصرف به بالغ است.

سؤال: درست است که ادله ی جواز تقلید غلبه در بالغ دارد اما اختصاص به افراد بالغ ندارد؟

استاد: اگر یک مطلقی از اطلاق خودش منصرف شد به دلیل همین کثرت استعمال کما هو المفروض، آیا می شود به اطلاق آن اخذ کرد؟

انصراف اطلاق را بهم می زند. فرض کنید به عنوان مثال اگر کسی در قصابی های قم که گوشت بیشتر در گوشت گوسفند اطلاق می شود، مولی به عبد خود بگوید اشتر اللحم این لحم یک وقت در شهر اکثراً لحم غنم است (غلبه ی در وجود خارجی) که این کثرت در وجود خارجی منشاء انصراف نیست، اما فرض کنید در بین مردم از نظر استعمال لفظ

ص: 345

---

1- . التنقیح، اجتهاد و تقلید، ص 79.

لحم که مطلق است این بیشتر استعمال، در لحم الغنم شده آیا این موجب انصراف نمی شود؟ قطعاً موجب انصراف می شود. پس در این دلیل ادعا شده لفظ مطلق منصرف به بالغ است.

دلیل عقلی هم که ما گفتیم به هر دو تقریرش یعنی هم حکم عقلی رجوع جاهل به عالم که یک حکم بدیهی فطری و جبلی است (کما قال المحقق الخراسانی) و هم دلیل دیگر عقلی که با مقدماتی این نتیجه گرفته شد هر دو یک دلیل لبی هستند و قدر متیقن از این دلیل لبی جواز تقلید از بالغ است چون در دلیل لبی اخذ به قدر متیقن می شود.

اما سیره عقلانی که همان سیره رجوع جاهل به عالم است که این عمده ترین دلیل جواز تقلید است، به عنوان یک دلیل لبی در آن اخذ به قدر میقن می شود که قدر متیقن بالغین هستند.

پس ببینید مجموعه ی ادله ی جواز تقلید چه ادله ی لفظیه و چه ادله ی لیبیه از آنها اختصاص جواز تقلید از بالغین فهمیده می شود.

دلیل دوم: این دلیل را صاحب فصول ذکر کرده و گفته روایت صبی قبول نمی شود، عدم قبول روایت صبی به این معنی است که به طریق اولی ما نمی توانیم فتوای صبی را بپذیریم.

وجه اولویت این است که در روایت صرف نقل خبر است و مقدمات دیگری در کار نیست اما در فتوا اجتهاد و استنباط احکام است و این مبتنی بر مقدمات متعددی است و احتیاج به یک مؤنه بیشتری دارد لذا اگر نقل روایت صبی مشکل داشت و ما نمی توانستیم روایت صبی را قبول بکنیم به طریق اولی فتوای او را نمی توانیم قبول بکنیم.

دلیل سوم: اجماع مورد ادعای بعضی از بزرگان از جمله صاحب جواهر، صاحب مفتاح الکرامه، شهید ثانی و مرحوم نراقی و بعضی دیگر که اشاره شد.

دلیل چهارم: صاحب جواهر فرموده صبی مسلوب العبارة است و اگر عبارت صبی مسلوب بود پس استنباط او به طریق اولی مسلوب است. این معروف است که می گویند صبی مسلوب العبارة است به این معنی که عبارت او و الفاظ و عقود و ایقاعات که او واقع می کند اثری بر آن مترتب نیست و نافذ نیست. اگر عبارت صبی مسلوب بود به طریق اولی استنباط او مسلوب است یعنی به طریق اولی نظر او بی فایده و بی اثر است چون در عبارت هنگامی که می گوئیم مسلوب العبارة است این نهایش این است که یک عقد و ایقاعی را می خواهد واقع کند و یک نقل و انتقالی صورت بدهد اما در بیان فتوا این در واقع باید استنباط کند و نظر بدهد؛ وقتی یک عبارت معمولی او مسلوب باشد به طریق اولی استنباط او بی اثر و بی فایده است و نظر او قابل اخذ نیست.

دلیل پنجم: گفته اند در مرجع تقلید، عدالت معتبر است و اعتبار عدالت با اعتبار بلوغ ملازم است و اگر گفتیم عدالت در مرجع تقلید معتبر است باید ملتزم بشویم به اینکه بلوغ هم معتبر است چون ما عدالت را به هر معنایی که تفسیر بکنیم فقط در فرض بلوغ تحقق پیدا می کند چون اطاعت و عصیان بعد از بلوغ معنی دارد، گناه بعد از بلوغ معنی دارد. ما وقتی می گوئیم کسی فاسق است یعنی کسی که مرتکب گناه و عصیان شود و این بعد از تکلیف است و تکلیف از زمان بلوغ پیدا می شود.

دلیل ششم: روایت «إنَّ عمد الصبِّيَّ خطأ» یا «أنَّ عمد الصبِّيَّ و خطأه واحد»<sup>(1)</sup> روایت می گوید عمد صبی خطا محسوب می شود یا عمد صبی و خطای او یکسان است. اینکه می گوئیم عمد و خطای صبی یکسان است معنای این جمله این است که اثری بر افعال و اقوال او مترتب نمی شود و ملغی است، از جمله ی افعال و اقوال صبی فتوا دادن و رأی دادن و نظر دارد درباره مسائل دینی و فروع احکام است لذا رأی که از ناحیه صبی صادر بشود اعتبار و حجیت ندارد.

دلیل هفتم: روایت «رفع القلم عن الصبِّيِّ حتى یحتلم»<sup>(2)</sup> از چند گروه رفع قلم شده که یکی از آنها صبی است. روایت دلالت می کند به اینکه قلم تکلیف از صبی برداشته شده است. خوب کسی که قلم تکلیف از او برداشته شده صلاحیت افتاء و مرجعیت تقلید ندارد.

دلیل هشتم: حسنه ابی خدیجه است که روایتی است از امام صادق (علیه السلام) «ایاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور» پرهیز کنید از اینکه بعضی از شما برای مسئله قضاوت رجوع به اهل جور بکنید یعنی در مخاصمات خود سراغ قضات جور و وابسته به حاکم جور هستند نروید «و لکن أنظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا (قضائنا)» در خودتان نگاه بکنید و کسی که در بین شما هست و چیزی از قضایای ما را می داند یا قضاء ما را می داند یعنی بالاخره کسی که به نوعی از ما علم اخذ کرده است، «فاجعلوه بینکم» او را بین خودتان قرار بدهید به عنوان اینکه به او رجوع کنید «فإئی قد جعلته قاضياً فتحاكموا الیه»<sup>(3)</sup> وی را من برای شما قاضی قرار دادم پس در مخاصمات به او مراجعه کنید. در کتاب القضاء مفصل در مورد این روایت بحث می شود.

البته استدلال به این روایت مبتنی بر این است که ما دلالت این روایت را بر حجیت فتوا پذیریم و بگوئیم این روایت به مسئله ی فتوا ارتباط دارد چون ممکن است کسی بگوید که این روایت اصلاً مربوط به باب قضاء است و کاری به فتوا ندارد. اگر ما دلالت این روایت را بر حجیت فتوا پذیریم مستدل می گوید می توانیم به حسنه ابی خدیجه استدلال کنیم.

در روایت می گوید «و لکن أنظروا الی رجل منکم» این رجل که در روایت ذکر شده این در مقابل صبی است و معنای آن این است که مفتی باید بالغ باشد.

این ادله ای که بیان شد مجموعه ی ادله ای است که برای اعتبار بلوغ در مفتی و مقلد ذکر شده است.

در مقابل قائلین به عدم اعتبار بلوغ هم ادله ای دارند که بخشی از این ادله رد ادله ی قائلین به اعتبار بلوغ است و بخشی هم در اثبات قول خودشان است که باید این ادله را بررسی کنیم و ببینیم که آیا قابل اثبات است یا نه؟ واقع این است که بعضی از این ادله به نظر ما وافی به مقصود هست ولی برخی محل اشکال است و نمی تواند مدعا را اثبات کند. ممکن است در برخی از این ادله خدشه وارد کنیم چنانچه قائلین به قول دوم این کار را کرده اند منتهی باید دید که کدامیک از این دو قول می تواند مطلوب را اثبات بکند. «والحمد لله رب العالمین»

ص: 347

- 1- . وسائل الشیعه، ج 29، ص 400، کتاب الدیات، ابواب عاقله، باب 11، حدیث 3.
- 2- . وسائل، ج 1، ص 45، ابواب مقدمه العبادات، باب 4، حدیث 11.
- 3- . وسائل، ج 27، ص 13، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 1، حدیث 5.

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 18 اسفند 89

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (بلوغ) مصادف

با: 4 ربیع الثانی 1432

جلسه: 79

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در اعتبار بلوغ در مرجع تقلید بود عرض کردیم در مسئله دو قول وجود دارد، قول اول، قول مشهور است که بلوغ را معتبر می داند و ادله ی این قول ذکر شد.

قول دوم:

اما قول دوم، قول به عدم اعتبار بلوغ و جواز تقلید از صبی می باشد. عمده ی دلیل اینها اشکالاتی است که بر ادله ی قول مشهور وارد کرده اند و آن ادله را برای اثبات بلوغ کافی نمی دانند. اعتبار یک شرط محتاج دلیل است و در جایی که انسان شک بکند یک شرطی معتبر است یا نه، اصل این است که آن چیز، شرط نیست. در مورد بلوغ هم می گویند دلیلی بر اعتبار آن نداریم لذا قائل به عدم اعتبار بلوغ شده اند. پس عمده ی مستند این قول همان اشکالاتی است که به ادله ی اعتبار بلوغ دارند.

لذا این ادله را باید از دید این گروه بررسی کنیم و ببینیم اشکالاتی که به این ادله شده آیا قابل قبول هست یا نیست؟

دلیل اول: ادله جواز تقلید

الف) ادله لفظیه: ادله ی لفظیه که متضمن عناوینی مثل اهل ذکر، فقیه، راوی، ناظر در حلال و حرام و امثال اینها است، اطلاق دارند و شامل بالغ و صبی می شوند بخلاف مشهور که قائلند به اینکه ادله ی لفظیه انصراف از صبی دارند و می گویند منصرف به بالغ است اینها معتقدند چنین انصرافی وجود ندارد و وجهی برای انصراف نیست چون فرض این است که صبی همه شرایط را از جمله اجتهاد و عقل را



دارد و فقط بالغ نیست، آیا اگر بالغ نباشد نمی تواند اهل ذکر باشد و عنوان فقیه و ناظر در حلال و حرام به او اطلاق بشود؟ این هیچ منعی ندارد، اطلاق ادله ی لفظیه اعم از آیات و روایات را چیزی نمی تواند بهم بزند. آن چیزی که باعث شده گمان کنند آیات و روایات منصرف به بالغ است، این است که دیده اند در خارج کمتر اتفاق افتاده که یک بچه ای فقیه و اهل ذکر و ناظر در حلال و حرام باشد. اما به حسب واقع آیا بر صبی نمی شود اطلاق فقیه بشود؟ چه منعی برای اطلاق وجود دارد؟

غلبه در وجود که قابل قبول نیست و غلبه در استعمال هم ندارد تا بخواهد منشأ انصراف بشود، تحقق خارجی این چنین بوده و غلبه در استعمال ندارد تا این لفظ بدون قرینه انصراف به خصوص بالغ بکند.

ص: 348

برای تقریب به ذهن ذکر این مثال خوب است: شما یک نابالغی را در نظر بگیرید که در مسائل ریاضی هوش فوق العاده ای دارد آیا به او اطلاق ریاضیدان نمی شود؟ حال فرض کنید که اگر کسی واقعاً استعداد فوق العاده ای داشته و به درجه فقاقت رسیده باشد آیا اطلاق فقیه به او نمی شود؟ آیا گفتن اینکه این بچه فقیه است اطلاق حقیقی نیست؟

بررسی:

به نظر می رسد این اشکال به دلیل اول وارد است و ادله ی لفظیه ای که جواز تقلید را ثابت می کرد اعم از آیات و روایات اطلاق دارد و انصراف به بالغ ندارد چون منشأ برای انصراف وجود ندارد پس به اطلاق این ادله اگر بخواهیم اخذ بکنیم باید بگوییم منعی از دید ادله ی لفظیه و شمول آن نسبت به صبی وجود ندارد.

بیان مؤید: شاهدی که می توان بیان کرد این است که اگر شما می گوید این منصرف از صبی است و به بالغ توجه دارد، فرض کنید بچه ای که تازه بالغ شده ما از کسانی که می گویند ادله ی جواز تقلید مختص بالغ است و از صبی انصراف دارد سؤال می کنیم آیا اطلاق فقیه و اهل ذکر و امثال اینها به بچه ای که تازه بالغ شده اشکالی دارد یا ندارد؟ قاعدتاً باید بگویند اشکالی ندارد، سؤال این است که چرا در این مورد اشکال ندارد؟ یعنی ظرف یک روز اطلاق فقیه به بچه جایز می شود؟ لذا به نظر می رسد اعتبار بلوغ از ادله ی لفظیه یعنی آیات و روایات فهمیده نمی شود. پس دلیل اول قائلین به اعتبار بلوغ در مرجع تقلید را بررسی کردیم و معلوم شد چنین دلالتی ندارد.

ب) سیره عقلانیه: مستدل در مورد سیره عقلانیه گفت این سیره یعنی سیره عقلاء بر رجوع جاهل به عالم یک دلیل لبی است که باید در آن به قدر متقن اخذ شود و قدر متیقن از دلیل لبی بلوغ است. پس در واقع سیره عقلاء بر این است که جاهل به عالمی که بالغ است رجوع می کند نه عالمی که بالغ نیست.

در مورد این سیره هم این گونه مطرح کرده اند که سیره عقلانیه این است که جاهل به عالم رجوع کند و عقلاء در این جهت فرقی بین بالغ و صبی نمی گذارند و ملاک اصلی رجوع جاهل به عالم است و هیچ فرقی بین اینها نیست یعنی عقلاء در یک فن و علمی اگر یک صبی باشد که واقعاً به عنوان یک عالم در آن علم مطرح باشد به وی رجوع می کنند و فرقی نمی کند به اینکه بالغ شده باشد یا نشده باشد. بعد از این تنظیم می کنند به انبیاء و اولیاء که می گویند ببینید انبیاء و اوصیاء قبل از بلوغ به مرتبه نبوت و امامت رسیده اند و می گویند وقتی مرتبه ی امامت و نبوت به صبی می رسد با اینکه این دو در مرتبه ی بالاتری نسبت به مرجعیت است پس دیگر جایی برای استبعاد وصول صبی به مرتبه ی مرجعیت نیست.

اصل این سیره عقلائییه را ما هم با این گروه دوم موافق هستیم که سیره عقلائییه بر رجوع جاهل به عالم است و فرقی بین بالغ و صبی نیست و اینکه گفته اند دلیل لبی است و در دلیل لبی باید اخذ به قدر متیقن بشود و قدر متیقن هم در اینجا شخص بالغ است، این در فرضی است که ما شک در سیره عقلائییه نسبت به صبی داشته باشیم در حالی که ما شک نداریم و فرض این است که ما یقین داریم که در سیره عقلاء فرقی بین بلوغ و عدم بلوغ در آن عالم نیست. لذا شکی نیست تا ما بخواهیم با اخذ به قدر متیقن صبی را از دایره ی این سیره خارج کنیم. این هم قابل قبول نیست.

اما قیاسی که کرده اند به برخی انبیاء و اوصیاء به نظر می رسد این قیاس صحیح نیست چون اگر انبیاء و اوصیاء به مرتبه ی نبوت و امامت می رسند، اینها انسانهای برگزیده ای هستند که از طرف خداوند برای این مقام انتخاب شده اند لذا مسئله در مورد آنها کاملاً متفاوت است و نمی شود قیاس کرد و بگوییم چون صبی به مقام نبوت و امامت رسیده می تواند مرجع هم بشود اصلاً این قیاس با تفاوت های اصلی که وجود دارد که عمده ترین آن عصمت است، قیاس مع الفارق است.

پس تا اینجا معلوم شد ادله ی لفظیه داله ی بر جواز تقلید، اطلاق دارند و از آنها اعتبار بلوغ فهمیده نمی شود. دلیل سیره عقلائی هم از آن اعتبار بلوغ فهمیده نمی شود.

(ج) دلیل عقل و بررسی آن: دلیلی عقلی که در مسئله جواز تقلید اقامه شد دو تقریر داشت:

تقریر اول: همان حکم جبلی فطری بدیهی که جاهل به عالم رجوع بکنند به قول آقای آخوند که شبیه همان چیزی است که در مورد سیره عقلاء مطرح شد که پاسخ هم همان است.

تقریر دوم: که دارای مقدماتی بود و از آنها نتیجه گرفتیم جواز تقلید را اگر به این دلیل نگاه کنیم آیا واقعاً از آن دلیل عقلی ما وقتی مقدمات را کنار هم قرار می دهیم می توانیم استفاده کنیم جواز تقلید را از خصوص بالغ؟ عقل اصل جواز تقلید را از کسی که صاحب رأی و نظر است ثابت می کند و از این دلیل هم بلوغ بدست نمی آید.

ادله ی عقلیه ای که به عنوان دلیل لبی شناخته می شوند هم نمی توانیم بگوییم در اینها اخذ به قدر متیقن می کنیم و بگوییم شک داریم اینها شامل صبی می شود یا نه، قدر متیقن این است که آن عالمی که باید به او رجوع شود بالغ است پس از باب اخذ به قدر متیقن صبی را خارج می کنیم، نمی توانیم این را قبول کنیم چون فرض اخذ به قدر متیقن در جایی است که ما شک نداشته باشیم در شمول این ادله نسبت به صبی؛ خوب وقتی که شک نداشته باشیم جایی برای اخذ قدر متیقن نیست.

نتیجه: بالاخره دلیل اول قائلین به اعتبار بلوغ در مرجع تقلید مخدوش است و این دلیل نمی تواند اثبات مرجعیت خصوص بالغ را بکند. نه ادله ی لفظیه و نه دلیل عقلی و نه سیره عقلائی، به حسب همه این ادله تقلید از صبی و تقلید از بالغ هر دو جایز است.

دلیل دوم:

دلیل دوم قائلین به اعتبار بلوغ این بود که اگر روایت صبی قابل قبول نباشد به طریق اولی فتوای او قابل قبول نیست.

به این دلیل اشکال کرده اند که این دلیل نمی تواند اعتبار بلوغ را در مرجع تقلید ثابت بکند برای اینکه اصل عدم قبول روایت صبی محل اشکال است. چه کسی ادعا کرده که روایت صبی قابل قبول نیست؟ ادله ی حجیت خبر واحد در کدامیک از آنها مسئله بلوغ ذکر شده تا بخواهیم به استناد آنها حکم به اعتبار بلوغ در مخبر و شخص راوی بکنیم، بلکه آنچه از این ادله بدست می آید وثاقت مخبر است و عدالت مخبر و همین که مخبر ثقة باشد خبرش را به عنوان خبر ثقة می توانیم بپذیریم. ادله ی حجیت خبر واحد ملاک حجیت خبر و پذیرش و قبول روایت او را ثقة بودن و اطمینان دانسته اند.

پس اینکه در اینجا کسانی مانند صاحب فصول مدعی شده اند که روایت صبی قبول نمی شود پس به طریق اولی استنباط او و فتوای او قابل اخذ نیست، اشکالی که به ایشان شده این است که این مسئله عدم پذیرش قول صبی خودش محل اشکال است. اگر اصل این مسئله مخدوش شد، دیگر نوبت به فحوی و آنچه که به عنوان استدلال گفته اند نخواهد رسید.

ما نیز با این اشکالی به دلیل دوم شده موافق هستیم یعنی تا اینجا دلیل دوم قائلین به اعتبار بلوغ هم نتوانست شرطیت بلوغ را برای مرجع تقلید ثابت کند.

دلیل سوم:

دلیل سومی که مشهور به آن استناد کرده اند، اجماع است. برخی از بزرگان ادعای اجماع کرده اند به اینکه مرجع تقلید باید بالغ باشد.

این دلیل نیز از سوی قائلین به عدم اعتبار بلوغ مورد اشکال واقع شده است:

اولاً: این اجماع ثابت نیست و صغریاً محل اشکال است و کثیری قائل به عدم اعتبار بلوغ هستند.

ثانیاً: اگر هم صغریاً اشکال نداشته باشد این اجماع اجماع منقول است و اصلاً اجماع منقول حجت نیست و صرفاً می توان به عنوان مؤید از آن استفاده کرد. لذا دلیل سوم مشهور هم نمی تواند اعتبار بلوغ را ثابت کند.

این ادله از این جهت مورد بررسی قرار می گیرد که بالاخره قائلین به عدم اعتبار بلوغ تنها مستندی که دارند برای شمول نسبت به صبی این است که دلیلی بر اعتبار بلوغ نداریم لذا ادله اعتبار بلوغ را خراب می کنند و تا اینجا با این سه اشکالی که به سه دلیل اول قول مشهور وارد شده موافق و آنها را کافی برای پذیرش عدم اعتبار بلوغ تا اینجا می دانیم.

دلیل چهارم:

دلیل چهارم قول اول همان است که صاحب جواهر ذکر کرده اند چنانچه سابقاً اشاره شد. صاحب جواهر فرموده اند این مسئله که صبی مسلوب العبارة است اجماعی بلکه ضروری است یعنی اجماع علماء بر این قائم است که صبی مسلوب العبارة است. بعد ایشان می فرماید که حال که صبی به اتفاق علماء و به ضرورت فقه مسلوب العبارة است پس استنباط و فتوای او به طریق اولی مسلوب است.

به نظر ما این دلیل اشکالی بر آن وارد نیست و هر چه تأمل در این دلیل کردیم که بتوانیم به این دلیل اشکالی بکنیم اشکالی وجود نداشت. از این جهت به نظر ما این دلیل، دلیل تامی است. بالاخره وقتی گفته می شود صبی مسلوب العبارة است، کاری نداریم در چه مرتبه ای است مسلوب العبارة یعنی لفظ، قول و فعل او منشأ اثر نیست. اگر یک فقیه آشنای به حلال و حرام هم که باشد و صبی باشد، معامله ای بکند معامله او باطل است بنا بر فتوای همه. آن وقت کسی که با این شرایط اجازه انشاء یک عقد را ندارد آیا واقعاً می تواند مرجع استفتاء قرار بگیرد؟ این یک امر عادی است، بچه ای که مسلوب العبارة است آن هم در این مرتبه ی بسیار پایین آیا می شود گفت که دیگران می توانند از وی تقلید کنند به نظر ما این دلیل صاحب جواهر دلیل محکمی می باشد و اشکالی به آن وارد نیست لذا تا اینجا گرچه ما آن سه دلیل را رد کردیم اما دلیل چهارم اثبات اعتبار بلوغ در مرجع تقلید می کند.

سؤال: مسلوب العبارة یعنی اینکه عقد صبی و کارهای دیگر نافذ نیست او این در مقام انشاء است اما در مقام استتباط، صبی چیزی را انشاء نمی کند.

استاد: این را بعداً خواهیم گفت اصلاً بحث ما در رجوع دیگران به است و اینکه می تواند مرجع تقلید بشود یا نه؟ دو بحث است: اگر استتباط کرد آیا این برای خودش حجت است یا نه؟ و یک بحث هم این است که آیا دیگران می توانند به قول این عمل کنند و از وی تقلید کنند یا خیر؟

تذکر اخلاقی:

همیشه می گویند قول و فعل اشخاص نشانه شخصیت آنهاست، گفتار و کردار اشخاص نشان دهنده ی اندیشه و فکر آنهاست چون در هنگامی که اشخاص را می خواهند ارزیابی کنند فکر و اندیشه آنها پنهان است چراکه راه یابی به ذهن طرف مقابل امکان ندارد مگر توجه به نشانه ها که رفتار و گفتار می باشد. امیر المؤمنین (علیه السلام) از این ضابطه استفاده فرموده اند برای میزان عقل و خرد اشخاص، در یک روایت حضرت می فرماید: «کیفیه الفعل تدلّ علی کمیّه العقل» کیفیت عمل نشان دهنده میزان خرد و عقل انسان است. در روایتی دیگر نیز حضرت (علیه السلام) می فرماید: «یستدلّ علی عقل کل امری بما یجری علی لسانه» از گفته و سخن هر کسی می توان به اندازه عقل و خرد او پی برد. کیفیه الفعل دلالت بر عقل دارد، سخن دلالت بر عقل دارد. این در واقع سه ضلع یک مثلث هستند، قول و فعل و عقل. عقل وجه پنهان شخصیت آدمی است و نشان آن قول و فعل انسان می باشد. لذا اگر می خواهیم خرد کسی را اندازه گیری کنیم باید بینیم که چه می گوید و چه می کند.

ما با این ابزارهایی که ائمه معصومین (علیهم السلام) برای ما بیان کرده و به یادگار گذاشته اند خیلی راحت می توانیم به شخصیت افراد و عقل و دانش آنها پی ببریم. لذا این دو روایت را دقت بفرمایید که حضرت (علیه السلام) این گونه می فرمایند که قول و عمل اشخاص نشان دهنده عقل و خرد انسان ها می باشد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 352

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 21 اسفند 89

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (بلوغ) مصادف

با: 7 ربیع الثانی 1432

جلسه: 80

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در اعتبار بلوغ به عنوان یک شرط در مرجع تقلید بود حدوداً هشت دلیل برای شرطیت بلوغ در مرجع تقلید ذکر شد که این ادله را تا اینجا حدود چهار دلیل را مورد بررسی قرار دادیم.

دلیل پنجم:

دلیل پنجمی که برای اعتبار بلوغ اقامه شده بود این بود که در مرجع تقلید عدالت معتبر است و اعتبار عدالت ملازم با اعتبار بلوغ است یعنی همین که می گوئیم که مرجع تقلید باید عادل باشد این بالملازمه اثبات می کند که مرجع تقلید باید بالغ هم باشد.

اینجا اشکالی که متوجه این دلیل کرده اند یا ممکن است اشکال بکنند این است که ملازمه ای بین اعتبار عدالت و اعتبار بلوغ نیست برای اینکه وقتی ما می گوئیم مرجع تقلید باید عادل باشد این در جایی متصور است که امکان عدالت باشد یعنی موضوع عدالت بتواند محقق شود، خوب عدالت در کجا تحقق پیدا می کند؟

اگر به معنای عدالت نگاه کنیم؛ عدالت ملکه ای است که بواسطه آن از گناه کبیره اجتناب می شود و با وجود این ملکه کسی اصرار بر صغیره نخواهد داشت. ما باید ببینیم این معنی در مورد صبی قابل تحقق است یا نه؟ یعنی امکان گناه چه کبیره و چه صغیره برای صبی متصور است یا نه؟ گناه یعنی عصیان و عصیان فرد وجود تکلیف است یعنی اگر تکلیفی باشد و مخالفت بشود شخص گناه کار شناخته می شود و عاصی محسوب می شود. صبی که اصلاً تکلیفی ندارد عصیان و گناه هم برای او معنی ندارد لذا اساساً عدالت به عنوان یک امری که سالبه به انتفاء موضوع است در مورد صبی تحقق دارد یعنی ما نمی توانیم بگوئیم صبی عادل است چون عدالت فرع تصور تکلیف

است و صبی تکلیف ندارد پس در مورد صبی اصلاً عدالت سالبه ی به انتفاء موضوع است. اگر در مورد صبی عدالت امکان نداشت پس دیگر نمی توانیم از اعتبار عدالت، این نتیجه را بگیریم و بگوئیم عدالت که متصور نیست بنابراین بلوغ هم منتفی است.

در اینجا ممکن کسی این چنین بگوید که عدالت به معنای مصطلح معنی ندارد ولی ممکن است چیزی شبیه عدالت برای صبی متصور باشد یعنی فرض کنیم صبی چون علم به واجبات و محرمات دارد ولو اینکه هنوز مکلف نشده اما می تواند مراقبت بکند تا مبادا مرتکب چیزهایی شود که مبعوض خداوند تبارک و تعالی شود و مواظبت می کند تا چیزهایی که مطلوب خداوند است انجام دهد، لازم نیست الزاماً تکلیفی، امر و نهی و دستوری متوجه او باشد تا او مراقبت بکند تا گرفتار گناه و عصیان نشود

ص: 353

همین قدر که علم به محبوبیت و مبعوضیت چیزی پیدا کرد این برای او می تواند یک امری و یک عاملی بشود که نسبت به محرمات و واجبات رعایت بکند. خود این یک فضیلتی است که ممکن است در صبی محقق شود. صبی با اینکه هنوز بالغ نیست اما در عین حال امکان رعایت این امر در او وجود دارد ولو اینکه عدالت مصطلح در مورد او تحقق پیدا نکنند لذا اینکه مستدل می گفت در مرجع تقلید چون عدالت معتبر است پس اعتبار عدالت ملازم با بلوغ است، این مطلب را می توان گفت.

دلیل ششم:

دلیل ششم این بود که روایت «عمد الصبی و خطأه واحد» دلالت می کند بر اینکه اثری بر افعال و اقوال صبی مترتب نیست یعنی هر قول و فعلی که از صبی صادر بشود ملغی است که از جمله این افعال و اقوال صبی استنباط و رأی و نظر اوست و بر اینها نیز اثری مترتب نمی شود.

این دلیل هم از طرف قائلین به عدم اعتبار بلوغ مورد بررسی قرار گرفته است. می گویند این روایت به دو صورت نقل شده است، در یک صورت روایت یک ذیلی دارد و آن این است «إِنَّ عَمَدَ الصَّبِيِّ وَ خَطْأَهُ وَاحِدٌ تَحْمَلُهُ الْعَاقِلُ» عمد و خطای صبی یکی است که عاقله او متحمل کار او و جنایت عمدی اوست. اگر این ذیل در این روایت وجود داشته باشد روایت مربوط به باب قتل و جنایت می شود یعنی می خواهد بگوید چنانچه جنایتی از ناحیه صبی صورت بگیرد با خطا هیچ فرقی نمی کند و دیه برای آن ثابت است مانند جنایت غیر عمدی لکن این دیه را باید عاقله او بدهند.

اللهم إلا أن يقال: روایت درست است مذیل به این ذیل است و درست است که ذیل می تواند قرینه ی بر صدر باشد و ممکن است کسی همان طوری که این عده ادعا کرده اند بگوید که اصلاً روایت به خاطر این ذیل مربوط به باب قتل و جنایت است ولی یک احتمال دیگر هم در اینجا هست که صدر روایت یک قاعده و ضابطه کلی را بیان می کند و می گوید «إِنَّ عَمَدَ الصَّبِيِّ وَ خَطْأَهُ وَاحِدٌ» این قاعده کلی است. آن وقت ذیل آن در واقع تطبیق این قاعده کلی بر مسئله جنایت الصبی است یعنی می گوید قاعده این است که عمد و خطای صبی واحد است و چنانچه جنایتی از ناحیه ی صبی صورت بگیرد به استناد این قاعده ی کلیه و کبرای کلی، آن کسی که ضامن است عاقله صبی می باشد.

اگر این را بگوئیم روایت قابل استدلال برای اعتبار بلوغ نیست. یعنی می توان این اشکال را کرد و اشکال وارد است که این روایت می گوید عمد و خطای صبی واحد است و کلی هم هست و ربطی به باب جنایت ندارد پس اگر این را گفتیم حرف مشهور و استدلالی که به

این دلیل کرده اند کامل است. این در فرضی بود که روایت ذیل داشته باشد اما اگر روایت ذیل نداشت «عمد الصبی و خطأه واحد» یا «إن عمد الصبی خطأً» عمد و خطای صبی واحد است یا عمد صبی خطا محسوب می شود. اگر این باشد و این ذیل را نداشته باشد مقتضای این جمله این است که اقوال و افعال و کارهای صبی چه با توجه و از روی عمد باشد و چه بدون التفات و خطا فرقی نمی کند و همه در یک حد هستند و اثر بر آنها مترتب نیست. از جمله کارهای صبی هم استنباط است که طبیعتاً طبق این روایت باید بگوئیم اثری بر او مترتب نیست. اگر این تفسیر را بکنیم می توانیم بگوئیم این روایت دلالت بر اعتبار بلوغ در فقیه و مرجع تقلید دارد.

اشکال:

ص: 354



اما یک اشکال اساسی در اینجا بعضی کرده اند و گفته اند عمد و خطای صبی واحد است این ظهور در جایی دارد که امکان اتصاف به عمد و خطا باشد. قول انسان می تواند عمدی صادر بشود و می تواند خطای صادر بشود، پس قول امکان اتصاف به عمد و خطا در آن هست. فعل انسان امکان اتصاف به عمد و خطا دارد مثلاً انسان کاری را انجام دهد عمداً و از روی توجه و التفات یا کاری را انجام دهد از روی خطا و عدم توجه، بنابراین اقوال و افعال انسان قابلیت اتصاف به عمد و خطا را دارند اما مسئله افتاء و فتوا دادن نه از مقوله قول است و نه از مقوله فعل بلکه از مقوله علم است کسی که فتوا می دهد، مجتهدی که اجتهاد و استنباط می کند این در واقع نه سخنی می گوید و نه عملی را انجام می دهد بلکه با ذهن و فکر خودش یک حکم شرعی برایش کشف شده پس این علم است. اگر از مقوله علم شد دیگر صلاحیت اتصاف به عمد و خطا را ندارد. این اشکالی است که برخی کرده اند و خواسته اند بگویند این روایت «عمد الصبی و خطاه واحد» نمی تواند دلالت بر اعتبار بلوغ در مرجع تقلید بکند.

جواب:

به نظر ما این اشکال وارد نیست برای اینکه فتوا دادن و افتاء در واقع یک عمل و فعل است، این یک فعلی است در ردیف افعال انسان کسی که می رود ادله را بررسی می کند، اجتهاد می کند برای استفاده یک حکم شرعی از منابع این واقعاً آیا از مقوله علم است یا فعل است منتها فعل انواع و اقسامی دارد. بالاخره این رجوع به ادله و استفاده از منابع و تجزیه و تحلیل اینها، قطعاً از جمله افعال حساب می شود. استنباط خود شخص و بعد هم فتوا دادن هنگامی که فتوا می دهد یا مسبوق به سؤال یا نه در هر دو حالت این یک فعل محسوب می شود. پس هم استنباط و اجتهاد و افتاء یک مرحله ی بعد از اجتهاد و استنباط است لذا قابلیت اتصاف به عدم و خطا هم دارد مانند بقیه افعال انسان لذا به نظر می رسد این اشکال وارد نیست.

سؤال: اگر قرار باشد هر فعل صبی را به عنوان خطا حساب کنیم، تشویق و تنبیه صبی چه حاصلی دارد؟

استاد: این تشویق و تنبیه برای امر دیگری است یعنی ببینید اثر و مسئولیتی متوجه او نیست و اینکه می گویند صبی برخی از کارها را انجام دهد برای تمرین است و برای این است که عادت کند به اینکه عبادت خدا را انجام دهد.

در اینجایی که می گوید عمد صبی خطاست نمی خواهد تحلیل بکند افعال صبی را تکویناً و بگوید هر کاری که صبی انجام می دهد از روی بی توجهی است بلکه دارد تزیل می کند آن هم در کارهایی که مسئولیت آور است و می خواهد بگوید اگر فرد بالغی فعلی را خطای انجام دهد، اگر فعل عمدی او مسئولیتی داشت خطایش به این شکل ندارد و به صورت دیگری ضمان دارد مثلاً اگر قتل خطای بود قصاص ندارد و خیلی از امور دیگر. اما خیلی از احکام وضعیه ثابت است. اگر در مورد صبی می گوئیم عمد او مثل خطای اوست و عمد و خطایش ثابت است این یعنی همان طوری که خطا در بزرگان موجب مسئولیت هایی نمی شود در صبی عمدش هم اینگونه است یعنی کارهای عمدی هم انجام بدهد مثل اینکه از خطای انجام داده است و نمی خواهد بگوید که کارهای عمدی او بدون قصد و التفات است. لذا به نوعی این روایت می تواند اثبات اعتبار بلوغ بکند.

دلیل هفتم:

مستدل این گونه استدلال می کرد که چون از صبی قلم مؤاخذه و تکلیف برداشته شده پس صلاحیت افتاء و مرجعیت ندارد و وقتی می گوید «رفع القلم عن الصبی» قلم تکلیف در مورد صبی مرفوع است و از او برداشته شده است، بنابراین صلاحیت افتاء و مرجعیت ندارد.



اینجا به این دلیل اشکال شده که ملازمه ای بین رفع قلم مؤاخذه و تکلیف و عدم صلاحیت مرجعیت نیست یعنی لزوماً اینطور نیست که وقتی خود صبی تکلیف ندارد یا مورد مؤاخذه قرار نمی گیرد صلاحیت مرجعیت هم نداشته باشد چون مسئله تقلید مربوط به عمل و وظیفه ی غیر است اما وظیفه تکلیف به عهده خودش است لذا ممکن است کسی خودش قلم مؤاخذه و تکلیف از او مرفوع باشد اما دیگری بتواند به او رجوع کند و وظیفه و عمل خودش را از او بپرسد.

به نظر می رسد این اشکال وارد است چون مسئله تکلیف و مؤاخذه جنبه لزومی دارد یعنی در مورد صبی هیچ قانون الزامی وجود ندارد که به تبع آن مورد بازخواست قرار بگیرد که چرا این کار را انجام دادی یا او را مؤاخذه کنند بر فعل و ترک. اما فرض کنیم که صبی به درجه ای برسد و به مرتبه ای از صلاحیت برسد که بتواند استنباط بکند و بر طبق آن عمل کند، آیا این دلیل اقتضای عدم جواز عمل بر طبق استنباط خودش دارد یا ندارد؟ آیا شما که می گوئید «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» دلالت می کند که مرجع تقلید باید بالغ باشد، سؤال می کنیم که فرض کنیم مرجع تقلید نیست و خودش استنباط می کند، آیا می تواند بر اساس استنباط خودش عمل بکند یا نه؟ بله هیچ مانعی ندارد، اگر دیگری به او رجوع بکند و از او درباره ی وظیفه اش سؤال بکند و او جواب بدهد این روایت او را از این کار منع نکرده است لذا به نظر می رسد در اینجا حق با مستشکل است و ملازمه ای بین رفع قلم از صبی و عدم صلاحیت او برای افتاء نیست.

#### دلیل هشتم:

در مورد دلیل هشتم باید عرض کنیم که قائلین به اعتبار بلوغ به حسنه ابی خدیجه استدلال کرده اند. حسنه ابی خدیجه این بود که شما در تحاکم خود به اهل جور رجوع نکنید «لا تتحاكموا الى اهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم فانی قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه» کلمه رجل در این روایت دلالت می کند بر اینکه صبی نمی تواند مورد استفتاء قرار بگیرد. به این روایت خواسته اند بر اعتبار بلوغ استناد کنند.

اینجا قائلین به قول دوم یعنی عدم اعتبار بلوغ به این روایت دو اشکال کرده اند:

اشکال اول: این روایت مربوط به باب قضاء است و ربطی به باب افتاء ندارد و این دو باب با هم فرق دارند. اگر چیزی در قاضی شرط باشد مقتضی اعتبار آن شرط در مفتی نیست و ما هیچ دلیلی نداریم که شرایط قاضی و مفتی باید یکسان باشد.

اشکال دوم: ذکر رجل در این روایت یا از باب مثال است یا از باب مورد غالب است. یعنی «انظروا الى رجل منكم» کنایه از این است که به یک شخصی رجوع کنید و رجل را به عنوان یک مثال و یک نوع از انواع کسانی که می توانند قضاوت کنند ذکر کرده یا نه چون غالباً کسانی که مورد رجوع قرار می گیرند مردان هستند لذا رجل را بیان کرده است و وارد در مورد غالب است و الا رجل بودن خصوصیت ندارد. رجولیت در مقابل صبی نه رجولیت در مقابل مرأه که یکی رجولیت و دیگری بلوغ را به عنوان دو شرط ذکر کرده اند.

این دو اشکال بود که به این دلیل هشتم وارد شده است و در جلسه آینده به بررسی این دو اشکال خواهیم پرداخت و بعد به جمع بندی بین این دو قول یعنی اعتبار بلوغ و عدم اعتبار بلوغ در مرجع تقلید خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 22 اسفند 89

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (بلوغ) مصادف

با: 8 ربیع الثانی 1432

جلسه: 81

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم دلیل هشتمی که قائلین به اعتبار بلوغ در مرجع تقلید اقامه کرده اند، حسنه ابی خدیجه می باشد که در مقابل قائلین به عدم اعتبار بلوغ به حسنه ابی خدیجه اشکال کردند، قائلین به عدم اعتبار بلوغ به این دلیل هشتم دو اشکال وارد کرده اند.

دو اشکال به این حسنه وارد شد:

اشکال اول: اشکال اول این بود که اصلاً این روایت در باب قضاء می باشد و ربطی به مسئله افتاء ندارد.

اشکال دوم: اشکال دوم این بود که اصلاً کلمه رجل در این عبارت «فانظروا الی رجل منکم» در مقابل صبی نیست، بلکه این رجل از باب مثال ذکر شده یا وارد در مورد غالب است یعنی چون غالباً این چنین است که رجال متصدی این امور می شوند لذا رجل را ذکر کرده و گرنه رجل بودن خصوصیت ندارد.

بررسی اشکال اول:

به نظر می رسد اشکال اول وارد باشد یعنی در روایت قرائن روشنی وجود دارد که مسئله مربوط به باب قضاء است، روایت دارد نهی می کند از رجوع به اهل جور در موارد تنازع و تخاصم و رجوع به کسانی که غاصب این مقام شده اند یعنی می خواهد بگوید شما وقتی در بین خودتان نزاعی پیش آمد تحاکم به یک قاضی جائر نکنید. خود لفظ تحاکم نشان دهنده این است که مسئله مربوط به باب تخاصم و تنازع است به علاوه اینکه بعید است که شیعیان در آن زمان برای عمل به وظایف شرعی خود رجوع به اهل جور بکنند یعنی بگوئیم آنها

برای اینکه تکالیف و احکام شرعیه را بفهمند، رجوع به فقهاء عامه می کردند و از آنها سؤال می کردند، که این خیلی بعید به نظر می رسد.

بهر حال در بین مردم کسانی بودند که بتوانند به آنها رجوع بکنند و مسئله را از آنها بپرسند و این نشان می دهد که مسئله مسئله ی قضاوت است و ربطی به باب افتاء ندارد. در انتهای روایت هم دارد «فتحاکمو الیه» تحاکم یعنی اینکه دو طرف او را به عنوان حاکم قرار بدهند که کاملاً روشن است مسئله قضاوت است و به همین جهت است که می بینید در زمره ی ادله ی جواز تقلید این حسنه ابی خدیجه را ذکر نکرده اند.

ص: 357

بررسی اشکال دوم:

در مورد رجل هم شاید بتوان گفت که ذکر رجل، خصوصیتی ندارد که در مقابل صبی باشد. ما اشکال دوم را هم وارد می دانیم و نظیر این در روایات دیگر هم ذکر شده است که اگر قرار بود رجل خصوصیتی داشته باشد باید بعضی از احکام که قطعاً مشترک بین مرد و زن هستند، به استناد ذکر رجل در بعضی از روایات اختصاص به مردان پیدا بکند در حالی قطعاً آن احکام مختص مردان نیست.

نتیجه: بنابراین دلیل هشتم هم به نظر ما نمی تواند اعتبار بلوغ را در مرجع تقلید ثابت کند.

تا اینجا هشت دلیل برای اعتبار بلوغ ذکر کردیم که این هشت دلیل به عنوان دلیل برای اثبات قول مشهور ذکر شده است. در مقابل اشکالاتی که قائلین به عدم اعتبار بلوغ به این ادله داشتند را بررسی کردیم و در مجموع گفتیم قائلین قول دوم یعنی آنهایی که قائلند بلوغ در مرجع تقلید معتبر نیست، دلیل مهمی جز اشکالاتی که به ادله ی قول مشهور دارند، به عنوان مستند ندارند. درست هم همین است و آنها لازم نیست دلیلی ذکر کنند چون کسی که قیدی را معتبر می داند و شرطی را لازم می داند باید دلیل بیاورد.

ما در مجموع در بین ادله ای که دال بر اعتبار بلوغ بود خیلی را اشکال کردیم و فقط از این ادله تعداد محدودی را قبول کردیم. ما در مقام آن هستیم که از جهت دیگری اعتبار بلوغ را ثابت کنیم و آن اینکه از مذاق شارع استفاده می کنیم که بلوغ معتبر است.

دلیل نهم: مذاق شارع

وقتی که به سرتاسر فقه نگاه می کنیم در بسیاری از موارد شارع بلوغ را معتبر دانسته است، مواردی وجود دارد که از نظر اهمیت بسیار پایین تر از مسئله مرجعیت و افتاء می باشد. از طرفی به مرجعیت و افتاء که نگاه می کنیم در میابیم که مرجعیت یک منصب مهم می باشد که با بسیاری از این مواردی که بلوغ در آنها معتبر شده قابل مقایسه نیست. لذا در مجموع می توانیم بگوییم مذاق شارع اجازه نمی دهد که بلوغ در مرجع شرط لازم نباشد. اگر همه ادله جواز تقلید مخدوش باشد این یک دلیلی است که نمی توان آن را کنار گذاشت.

مؤید اعتبار بلوغ:

مؤید اول: عمده ترین دلیل جواز تقلید سیره عقلاء می باشد یا دلیل عقلی رجوع جاهل به عالم. اگر این دلیل را نگاه بکنیم نهایت این است که شک بکنیم که آیا این سیره رجوع جاهل به عالم منحصر در عالم بالغ است یا جاهل به عالم غیر بالغ هم می تواند رجوع کند؟

شکی نیست که این سیره شامل بالغ و صبی هر دو می شود؛ اما اگر شک شود در این فرض که آیا سیره در رجوع جاهل به عالم بالغ است

یا مطلق عالم؟ در اینجا چون سیره یک دلیل لبی است اخذ به قدر متیقن می شود و قدر متیقن در اینجا عالم بالغ است. این هم می تواند به عنوان یک مؤیدی در اینجا مطرح شود.

مؤید دوم: هنگامی که مضمون بعضی از روایات را نگاه می کنیم در میابیم که این با مفتی صبی و مرجع تقلید صبی سازگار نیست مانند روایت «مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلِيَّ هَوَاهُ مَطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ» واقع این روایت این

ص: 358

است که مجموع اوصاف مطرح که برای مرجع تقلید و مفتی ذکر شده را کنار هم که بگذاریم، به نظر می‌رسد باید مفتی مکلف و بالغ باشد.

تنبیه:

تا اینجا ثابت شد بلوغ در مرجع تقلید به عنوان یک شرط مطرح است، حال سخن این است که آیا اعتبار بلوغ در مرجع تقلید به عنوان یک شرط مربوط به زمان عمل به فتوای اوست یا اینکه او باید در حال استنباط هم بالغ باشد؟ به عبارت دیگر این بلوغ در حال اجتهاد و استنباط لازم است یا زمانی که مقلد می‌خواهد از مجتهد تقلید بکند بلوغ لازم است؟ یعنی در زمان تقلید باید این مرجع بالغ باشد ولو اینکه استنباط در حال صباوت بوده باشد.

آنچه که در اینجا لازم است اشاره بشود این است که در زمان عمل به فتوای مرجع تقلید و مجتهد حتماً باید او بالغ باشد چون از مجموع مباحث گذشته بدست آمد که بلوغ برای رجوع دیگری به مجتهد معتبر است، اما اینکه استنباط مرجع هم باید بعد از بلوغ باشد دلیلی بر این مسئله نداریم.

لذا اگر مجتهدی قبل از بلوغ استنباط کرده باشد و بعد از بلوغ به وی مراجعه شود این هیچ اشکالی ندارد. چون برای استنباط و اجتهاد هیچ شرطی ذکر نشده است و استنباط را متوقف بر بلوغ نکرده اند اما عمل به فتوا باید بعد از بلوغ مرجع باشد و استنباط مرجع تقلید قبل از بلوغ مانع رجوع به او بعد از بلوغ نیست.

فرع:

اگر کسی قبل از بلوغ یک مجتهدی فتوای او را اخذ بکند یا فتوای او را یاد بگیرد و بعد مجتهد بالغ بشود و قبل از عمل عامی به فتوای مجتهد، مجتهد از دنیا برود تکلیف در اینجا چیست؟ آیا این عامی می‌تواند به فتوای اخذ شده از او و فتوایی که یاد گرفته عمل کند یا نه؟ مثلاً فرض کنید پدری به پسر سیزده ساله خود می‌گوید که من می‌خواهم فتاوی‌ات را بدانم و رساله او را می‌خواند و فتوای او را یاد می‌گیرد. بعد از بلوغ پسر که می‌خواهد به یکی از فتاوی‌ای پسر خود عمل کند این مجتهد فوت می‌کند آیا این پدر می‌تواند بر تقلید این پسر باقی بماند؟

پس در اینجا چهار پیش فرض داریم:

اول: مجتهد قبل از بلوغ استنباط کرده است.

دوم: عامی قبل از بلوغ مجتهد فتوای او را اخذ یا تعلم کرده است.

سوم: مجتهد بالغ شده و سپس از دنیا رفته است یعنی شرایط مرجعیت را واجد شده و بعد از دنیا رفته است.

چهارم: عامی هنوز به فتوای او عمل نکرده و قبل از عمل عامی به فتوای این مجتهد تازه مرجع شده، این مجتهد از دنیا رفت.

با این چهار پیش فرض سؤال این است که آیا این عامی می‌تواند به فتوای این شخص عمل بکند یا نه؟

در اینجا ظاهراً مشکلی در عمل به فتاوی‌ای اخذ شده و یاد گرفته شده از او نیست یعنی می‌تواند بر تقلید از او باقی ماند.

إن قلت: در هنگامی که حقیقت تقلید را تفسیر کردید، تقلید را عبارت از نفس عمل دانستید یعنی گفتید تا عمل نباشد صدق تقلید نمی‌کند چگونه در اینجا اخذ فتوا و تعلم فتوا و التزام قلبی می‌تواند موجب صدق عنوان تقلید باشد؟

ص: 359



بر این اخذ و التزام قلبی نمی تواند صدق عنوان تقلید کند چطور می گوئید که این فرد می تواند در این فرض به تقلید از این مرجع باقی بماند در حالی که هنوز به فتوای او عمل نکرده است؟

قلت: در مسئله جواز بقاء صرف اخذ فتوا و تعلم کفایت می کند و عمل در آن مدخلیت ندارد چون عنوان بقای بر تقلید میت در هیچ یک از ادله وارد نشده تا ناچار باشیم معنی و حقیقت تقلید را لحاظ بکنیم یعنی جواز بقاء، متوقف بر حقیقت تقلید نیست.

البته بعضی ها مسئله ی جواز بقاء بر تقلید میت یا وجوب بقاء بر تقلید میت را مبتنی بر معنای تقلید کرده اند یعنی گفته اند:

اگر بگوئیم تقلید عبارت از عمل به قول غیر است، ناچاراً در حکم به جواز بقاء عمل شرط است و تقلید میت بدون عمل به فتوای او قبل از فوت از مصادیق تقلید ابتدائی میت است یعنی نتیجه آن این است که با این قول نمی توانیم در اینجا حکم به جواز بقاء بکنیم.

اما اگر گفتیم تقلید عبارت از اخذ و التزام به فتوای غیر است، در این صورت دیگر عمل شرط نیست و چون این پدر قبلاً فتوا را اخذ یا تعلم کرده، صدق تقلید بر او می شود ولو اینکه حتی یک مسئله را هم طبق نظر او عمل نکرده باشد.

ولی در اینجا مسئله مبتنی بر معنای تقلید نیست و در هر صورت چه تقلید را عبارت از نفس عمل و چه التزام قلبی بدانیم باید به ادله ی خاص خودش نگاه کنیم یعنی ادله ی جواز بقاء را ببینیم و این ادله غیر از ادله ی جواز تقلید می باشد که اگر دلالت بر شرطیت عمل داشته باشد، عمل در آن دخالت دارد و اگر دلالت نداشته باشد عمل در آن داخل نخواهد بود و این مسئله ربطی به مبنای ما در حقیقت تقلید ندارد و تابع ادله ی جواز بقاء دارد که این ادله دلالت بر مدخلیت عمل ندارد لذا بین بقاء بر تقلید میت و تقلید ابتدائی از میت تفاوت وجود دارد و ادله آن دو سنخ هستند.

نتیجه این می شود که در اینجا بقاء جایز است و این شخص می تواند تقلید کند و هیچ مشکلی هم ایجاد نمی کند.

«والحمد لله رب العالمین»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 23 اسفند 89

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (بلوغ) مصادف

با: 9 ربیع الثانی 1432

جلسه: 82

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

شرط دوم: عقل

شرط دوم از شرایط مرجعیت که عموماً در مفتی معتبر دانسته اند عقل است.

گفته شده اعتبار این شرط «مما اجمع علیه الخلف و السلف» مورد اجماع خلف و سلف است و در بین قدماء و متأخرین اشتراط عقل برای مفتی به عنوان یک امر مسلم تلقی شده و مطلبی است که هم عقلاء و هم متشرعه بر آن تأکید دارند.

لذا از آن جهت که مسئله مورد پذیرش هست از نظر اثباتی مسئله چندان مشکلی ندارد به صورت خلاصه ادله ای که بر اعتبار عقل در مرجع تقلید دلالت دارند را ذکر می کنیم:

دلیل اول: دلیل اول خود ادله ی جواز تقلید و حجیت فتوای فقیه و مجتهد است، ما چندین دلیل بر جواز تقلید اقامه کردیم اعم از ادله ی لفظیه و سیره عقلائی و دلیل عقل، به ملاحظه ادله ی نقلیه یعنی آیات و روایات می توانیم ادعا کنیم که حتماً عقل معتبر است و این را از این ادله استفاده می کنیم.

آیاتی که بر جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد دلالت می کنند و همچنین روایاتی که دلالت بر جواز رجوع به مجتهد و حجیت فتوای او دارند، در آنها عناوینی مثل عالم، فقیه، الناظر فی الحلال و الحرام، عارف به احکام و امثال اینها ذکر شده و این کاملاً روشن است که این عناوین بر غیر عاقل صدق نمی کند. یعنی نمی توان بر یک انسان مجنون عنوان فقیه را اطلاق کرد. این عناوین متضمن شرط عقل هست و تا کسی ذو العقل نباشد اطلاق این عناوین بر او نمی شود.

لذا از نظر شمول ادله ی لفظیه تردیدی نیست که این عناوین فقط به کسی صدق می کند که عاقل باشد چون در همه این عناوین یک جهت مشترک لازم است و آن فهم است و مجنون که از نظر فهم بر یک صراط و میزان مشخصی سیر نمی کند.

در مورد سیره عقلانیه رجوع جاهل به عالم نیز، سیره آنها بر رجوع جاهل به عالم است و بطور قطع سیره عقلاء بر رجوع به عالم عاقل می باشد و بر این نیست که به کسی رجوع بکنند که مجنون باشد و از فهم درستی برخوردار نباشد. این یک امر روشن و واضحی است که در سیره عقلاء وجود دارد.

دلیل دوم: دلیل دوم اجماع است که مرحوم شیخ ادعای اجماع خلف و سلف کرده اند. (1)

ص: 361

1- رساله اجتهاد و تقلید، ص 58

دلیل سوم: دلیل سوم دلیل دال بر اعتبار عدالت است، همان طور که اشاره کردیم عدالت در مرجع معتبر است لزوماً بلوغ هم باید باشد چون بین عدالت و بلوغ ملازمه وجود دارد و همچنین گفته اند عدالت با عقل هم ملازم است و اگر شرط عدالت را در مرجع تقلید و فقیه معتبر بدانیم این ملازم با صفت عقل است و ادله ی دال بر اعتبار عدالت، می تواند دلالت بر اعتبار عقل بکند.

بیان چند فرع:

چند مطلب در اینجا وجود دارد که باید به آنها پردازیم.

فرع اول:

مجنون تاره مجنون ادواری است و گاهی اطباقی یعنی گاهی جنون مجنون همیشگی است و گاهی جنون موقتی می باشد.

حال سؤال این است که آیا در حال افاقه و در هنگام عقل می توان به مجنون ادواری رجوع کرد؟

ظاهر این است که منعی از رجوع به او نیست و ادله ی جواز تقلید شامل این فرد می شود چون فرض این است که اولاً این شخص در حال عقل استنباط کرده و الآن هم که به او رجوع می کنیم ادله ی جواز تقلید شامل او می شود؛ آیات و روایات که ما را به فقیه و عالم ارجاع می دهد می گوید که «یصدق علیه أنه عالم» و سیره عقلانیه هم که بر رجوع جاهل به عالم می باشد و فرض هم این است که در حال رجوع، وی عالم عاقل است یعنی در زمان افاقه رجوع به او در واقع رجوع به یک عالم عاقل است لذا سیره عقلانیه شامل این فرض می شود.

البته ممکن است در مورد کسی که جنون ادواری دارد، این اثر روانی داشته باشد و یک احتیاطی را برای انسان ایجاد بکند که اینک اگر یک طبعی برای یک مدتی مجنون شود و بعد مدتی به حالت افاقه برگردد دیگر در اینجا برای معالجه کسی پیش او نرود که ممکن است این حالت بعد از عارض شدن جنون پیش بیاید. در مورد فقیه نیز همین گونه می باشد. لذا از لحاظ ادله ما دلیلی نداریم که در حال افاقه نتوان به او رجوع کرد ولو اینکه خارجاً یک احتیاطی را در بین عقلاء ایجاد کند که این احتیاط تأثیری ندارد و ما می خواهیم ببینیم که

از نظر شرعی منعی برای رجوع وجود دارد یا نه که این چنین منعی نیست.

اجماع هم شامل این مورد نمی شود چون قدر متیقن از معقد اجماع کسی است که مجنون باشد.

فرع دوم:

مجنون همان طور که گاهی به حسب زمان دچار جنون می شود، به حسب خاصی دچار جنون می شود یعنی جنون او ممکن است یک جنون دائمی باشد اما از یک جهت خاص و همه جانبه و فراگیر نیست. مثلاً فرض کنیم در رابطه با یک شرایط خاصی و کار خاصی جنون دارد اما به حسب فرض برای استنباط و پاسخ گوئی به مسائل عادی و طبیعی می باشد و می شود که عقل در یک جهت نباشد ولی در جهات دیگر باشد. می خواهیم ببینیم که مراجعه به چنین شخصی و اخذ فتوای او و تقلید از او که حداقل این است که در جهت استنباط و بیان فتوی و مسائلی که مربوط به شأن مرجع تقلید است مشکلی ندارد، آیا می توان به او مراجعه کرد یا نه؟

ص: 362

ظاهراً در این فرض هم منعی برای رجوع نداریم و ادله ای که اصل اعتبار عقل را اثبات می کند از ادله ی لفظیه و سیره عقلائییه و اجماع همه اینها نسبت به این فرض شامل می باشند چون عنوان فقیه و عالم بر وی صدق می کند و درست است که در یک جهتی جنونی دارد ولی در جهت افتاء مشکلی ندارد و دیگر مشکل احتیاط در جنون ادواری را هم ندارد. بنابراین از نظر ادله مشکلی وجود ندارد و اطمینان در اینجا بیشتر از مورد قبل می باشد لکن در اینجا بعضی ادعای اجماع کرده اند که رجوع جایز نیست که اگر اجماعی در مسئله باشد و اجماع ثابت شود باید آن را پذیرفت.

فرع سوم:

جنون همان طور که از نظر زمانی متفاوت است و از جهتی می تواند باشد و از جهتی نباشد، همچنین جنون می تواند در درجه ای باشد ولی در درجه و مرتبه ی دیگر نباشد. به عبارت دیگر جنون دارای مراتب و درجات است، ممکن است کسی مرحله ی ضعیفی از جنون را داشته باشد و کسی مراتب بالاتر را داشته باشد.

در فرضی که کسی جنون ضعیف را دارا است و به فتوا و اجتهاد آسیبی وارد نمی کند آیا در اینجا رجوع به وی جایز است یا نه؟

در اینجا هم آنچه به نظر می رسد این است که مشکلی در رجوع به او نیست و منعی در ادله نمی یابیم و همان ادله ای که اعتبار عقل را ثابت می کند از ادله ی لفظیه و آیات و روایت و سیره عقلائییه و اجماع نسبت به این فرض هیچ مشکلی ایجاد نمی کند لذا به حسب قاعده منعی برای رجوع وجود ندارد.

فرع چهارم:

آیا اعتبار عقل در مفتی و مرجع تقلید مربوط به زمان استنباط است یا اینکه عقل باید در حال عمل عامی به فتوای او هم باقی باشد؟ به عبارت دیگر همان طوری که عقل حدوداً در مجتهد معتبر است آیا بقاء هم اعتبار دارد؟ آیا در حجیت فتوای مجتهد شرط است که عقل او همان طوری که در زمان استنباط شرط بود در زمان عمل عامی هم باید باشد؟ آیا ملاک عقل مربوط به زمان استنباط است یا مربوط به زمان عمل؟

قبل از پاسخ به سؤال به این مسئله اشاره می کنیم که در اینجا دو فرض و دو صورت می توان تصویر کرد:

فرض اول: مجتهد در حال استنباط عاقل بوده لکن قبل از اخذ و عمل به فتوا مجتهد دچار جنون شده است.

فرض دوم: اینکه مجتهد در حال استنباط عاقل بوده و عامی فتوای او را در حال عاقل بودن اخذ کرده ولی قبل از عمل به فتوای مجتهد، مجتهد دچار جنون شده است.

در اینجا اگر ملاک را عقل در حال استنباط بدانیم بدیهی است که هم در فرض اول و هم فرض دوم مشکلی در جواز رجوع به مجتهد نیست.

اما اگر ما عقل در حال اخذ فتوا را ملاک قرار بدهیم، در صورت اول حق رجوع ندارد چون قبل از اخذ مجنون شده اما در صورت دوم عامی می تواند به مجتهد رجوع کند برای اینکه در حال اخذ فتوا مجتهد عاقل بوده منتهی بعد دچار جنون شده است.

اما اگر عقل را در حال عمل عامی ملاک قرار بدهیم، در هیچ یک از دو صورت حق رجوع به چنین مجتهدی را ندارد.

ص: 363

عمده‌ی بحث این است که بینیم ملاک کدام است و اینکه ادله‌ی که دلالت بر اعتبار عقل می‌کنند آیا صرف وجود عقل در زمان استنباط را کافی می‌دانند یا نه علاوه بر این در زمان عمل عامی هم باید عاقل باشد، باید دید که اعتبار عقل در مفتی مربوط به چه زمان و محدوده‌ی می‌باشد.

دو قول در مسئله وجود دارد:

قول اول: بعضی قائلند به اینکه اعتبار عقل مربوط به زمان استنباط است چون وقتی انسان به نقش و اهمیت عقل نظر می‌کند، به این نکته پی می‌برد که برای استنباط انسان محتاج عقل است و علاوه بر این سیره عقلاء بر این است که جاهل به عالم رجوع بکند ولی عالمی که علمش مربوط به زمان عقل می‌باشد و علم او در زمان عقل حاصل شده باشد و در حال جنون نباشد.

و همچنین در اینجا استصحاب جواز عمل به فتوای مجتهد می‌تواند داشته باشد چون سابقاً یقین داشت که می‌تواند به فتوای این مجتهد اخذ کند و بعد از عروض جنون شک می‌کند که آیا همان جواز عمل به قوت خودش باقی است یا نه، استصحاب بقای جواز عمل به فتوای این مرجع تقلید می‌کند پس قول به اینکه عقل در زمان استنباط ملاک است، سه دلیل اقامه کرده است.

قول دوم: عده‌ای قائل هستند ملاک این است که مجتهد در زمان عمل عامی به فتوای مجتهد باید عاقل باشد.

دلیل آورده اند که ادله‌ی لفظیه جواز تقلید ما را ارجاع می‌دهد به فقیه و عالم و ناظر در حلال و حرام که در زمان رجوع آیا یصدق علیه آنه فقیه یا نه؟ آیا بر این شخص صدق می‌کند که عالم است؟ لذا ادله‌ی لفظیه ما را ارجاع به فقیه می‌دهد نه رأی و نظر فقیه.

بررسی اقوال: در مورد ادله‌ی لفظیه به نظر می‌رسد که حق با قول دوم است اما در مورد سیره عقلائیة نمی‌توان قول دوم را پذیرفت چون قول دوم ادعا می‌کند سیره عقلائیة بر این است که اگر کسی قبلاً در حال عقلش استنباط کرده، کسی از او تقلید کند درحالی که الآن جنون پیدا کرده است، نمی‌توان به او رجوع کرد.

نتیجه: در مجموع ما قول دوم را تقویت می‌کنیم با این بیان: مجموعاً به نظر ما ملاک عقل در حال عمل عامی است چون ظاهر ادله‌ی لفظیه جواز رجوع به فقیه است با توجه به این نکته بالاخره سیره متشرعه هم در اینجا به کمک ما می‌آید یعنی سیره متشرعه در تقلید این است که رجوع به کسی بکنند که در حال تقلید عاقل است و با بررسی مذاق شرع و متشرعه این مطلب بدست می‌آید که از مرجع تقلیدی که جنون پیدا کرده تقلید نمی‌کنند.

در ادامه باید دید که آیا این مسئله ارتباطی با تفسیر ما از حقیقت تقلید دارد یا ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 16

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (اسلام-ایمان) مصادف

با: 1 جمادی الأولى 1432

جلسه: 83

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا دو شرط از شرایط مرجع تقلید ذکر شد، یکی بلوغ بود و دیگری عقل.

نتیجه بحث ما هم این بود که هم بلوغ و هم عقل در مرجع تقلید و مفتی لازم است.

شرط سوم: اسلام

شرط سوم که بعضی ها به آن اشاره کرده اند، اسلام است. البته ایمان هم به عنوان یکی از شرایط مرجع تقلید ذکر شده است. اما اسلام به خصوص در بعضی از کتابها به عنوان یک شرط از شرایط مرجع تقلید مطرح شده و در برخی کتب به آن اشاره نشده است. بهر حال وقتی ایمان به عنوان یک شرط ذکر می شود قهراً اسلام هم در دل این شرط نهفته است اما ما این دو را مستقلاً اشاره می کنیم.

نکته: در مورد هر شرطی که ما بحث می کنیم فرض ما این است که مرجع تقلید همه شرایط دیگر را دارد و این یک شرط را هم باید داشته باشد یعنی می خواهیم ببینیم اگر یک کسی همه شرایط را داشت اما مسلمان نبود آیا جایز التقلید هست یا نه؟ یعنی فرض کنید کسی کافر است اما دروس دینی خوانده و با علوم اسلامی آشنا است و قدرت استنباط هم دارد و اجتهاد پیدا کرده و توانایی استنباط احکام شرعی را از روی منابع دینی دارد که این مسئله زیاد بعید نیست و شدنی هم هست که کسی کافر باشد و دانش های مورد نیاز اجتهاد را تحصیل بکند و قوه ی استنباط پیدا کند و بقیه شرایط را هم داشته باشد و تنها شرطی را که ندارد اسلام است به این معنی که مثلاً به کافر مراجعه



شود و سؤال شود که نظر و فتوایش را در مورد مثلاً نماز جمعه بگویند و وی استنباط و فتوایش را از ادله‌ی شرعی و منابع دینی بگوید. آیا می‌توان از چنین شخصی استفتاء کرد یا نه؟ موضوع بحث یک فردی است که همه شرایط را داراست و فقط اسلام ندارد.

در اینجا گفته‌اند اسلام برای مرجع تقلید شرط است یعنی کافر جایز تقلید نیست و کسی که مسلمان نباشد نمی‌شود از او تقلید کرد. ادله‌ی برای این شرط ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین آنها همان ادله‌ی جواز تقلید است.

می‌گویند ادله‌ی جواز تقلید بعضاً فقط در مورد مسلمان دلالت بر جواز تقلید می‌کند و بعضی از ادله هم ظاهراً مطلق هستند اما انصراف به مسلمان دارد مثلاً از ادله‌ی لفظیه، آیه نقر دلالت دارد بر اینکه مفتی باید مسلمان باشد یا بعضی از روایات به وضوح دلالت بر این می‌کند که مفتی باید مسلمان باشد.

ص: 365

بعضی مثل صاحب فصول به اصل تمسک کرده‌اند و گفته‌اند که اصل این است که مرجع تقلید مسلمان باشد.

بررسی ادله‌ی اشتراط اسلام:

باید ببینیم ادله‌ی که برای این شرط ذکر شده آیا اسلام را به عنوان یک شرط در مورد مرجع تقلید و مفتی اثبات می‌کند یا نه؟

دلیل اول:

مهم‌ترین دلیل ما بر جواز تقلید سیره عقلانیه است، سیره عقلانیه یعنی سیره رجوع جاهل به عالم. باید دید که آیا از این دلیل می‌توان اسلام مفتی و مرجع تقلید را اثبات کنیم؟

وقتی که به سیره عقلانیه نگاه می‌کنیم، می‌بینیم آنچه که به عنوان سیره عقلانیه می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد، مسئله رجوع جاهل به عالم است ولی اینطور نیست که باید رجوع به عالم مسلمان بکند. وقتی می‌گویید تقلید جایز است، برای این است که عقلاء در هر چیزی که نمی‌دانند به اهل اطلاع و علم مراجعه می‌کنند. فرض کنید یک مسلمانی حکم شرعی را نمی‌داند آیا طبق این سیره او حق رجوع به یک عالمی که کافر است ندارد؟ سیره عقلانیه محدود نکرده رجوع جاهل به عالم را به خصوص عالم مسلمان؛ اگر ملاک ما این باشد یعنی بخواهیم به مسئله سیره عقلانیه نگاه کنیم، از این سیره استفاده نمی‌شود که مرجع تقلید حتماً باید مسلمان باشد. اگر کافری باشد که اهل استنباط باشد و توانایی اجتهاد و استنباط احکام شرعی از ادله را داشته باشد، به هیچ وجه رجوع به او بر طبق این سیره ممنوع نیست. آیا در این دلیل یعنی سیره عقلانیه، چیزی که حتی مشعر باشد به اشتراط اسلام باشد، وجود دارد یا نه؟

از این سیره استفاده نمی‌شود که عالم باید حتماً مسلمان باشد تا جاهل حق رجوع به وی را داشته باشد. لذا اگر ما باشیم و سیره عقلانیه که مهم‌ترین دلیل جواز تقلید است، نمی‌توانیم اشتراط اسلام برای مفتی را استفاده کنیم و اینکه نظر کافر حجیت ندارد.

دلیل عقلی رجوع جاهل به عالم هم همین گونه است چون یک تقریر ما از دلیل عقلی در مسئله جواز تقلید همین مسئله‌ی رجوع جاهل به عالم این بود که این رجوع از احکام بدیهی و فطری و جبلی است و در این تقریر اینکه باید عالم و مرجع مسلمان باشد، استفاده نمی‌شود.

دلیل دوم:

اما در مورد ادله ی لفظیه در مورد بعضی از این ادله به خصوص جواز تقلید از یک مسلمان را ثابت می کند، اما بعضی از این ادله که مطلق است، انصاف این است که انصراف به عالم مسلمان دارد.

دلیل سوم:

اما ما می خواهیم یک مسئله بالاتر را ادعا کنیم یعنی بگوییم سلّما که از ادله ی لفظیه استفاده اسلام و اشتراط اسلام نشود و هیچ یک از ادله ی جواز تقلید دلالت بر اعتبار اسلام و اشتراط مسلمان بودن مفتی نکند، صرف نظر از این ادله ما به بیانی می توانیم اعتبار اسلام را ثابت کنیم و بگوییم مفتی و مرجع تقلید باید مسلمان باشد و همین بیان برای اعتبار اسلام کفایت می کند و دیگر نیازی به ادله دیگر نخواهد بود و آن مذاق شارع است.

ص: 366

از مجموع آنچه که ما در ابواب مختلف فقه می بینیم و حتی در آیات قرآن ولو در غیر آیات الأحکام این را بدست می آوریم که شارع نمی پسندد که یک کافر مرجع بیان احکام شرعیه و افتاء برای مقلدین مسلمان باشد، چون بالاخره مرجع تقلید برای مقلدین خود اسوه می باشد و این اسوه شدن کافر برای مسلمان صحیح نیست و این را شارع قطعاً نخواهد پسندید. این را می توان با قاطعیت اظهار کرد و گفت یک ضروری فقه می باشد. بنابراین در این جهت خیلی لازم نیست داخل بحث ها و اشکالات آن شویم هر چند که در مورد برخی از ادله معتقدیم که اعتبار اسلام از آنها استفاده نمی شود مانند سیره عقلانیه.

لذا همه اینها را کنار می گذاریم و به یک نکته مهم اشاره می کنیم و آن اینکه خداوند تبارک و تعالی و پیامبر (ص) و ائمه (علیهم السلام) به رجوع به کافر در احکام شرعیه راضی نیستند لذا قطعاً اسلام به عنوان یکی از شرایط مفتی معتبر و غیر قابل انکار است.

شرط چهارم: ایمان

شرط چهارم ایمان است، ایمان در مفتی یعنی اعتقاد به امامت ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) و اینکه شیعه باشد که آن را به عنوان یکی از اوصاف برای مرجع تقلید ذکر کرده اند. منظور از ایمان در اینجا یعنی تشیع و اینکه می گوئیم مرجع تقلید باید مؤمن باشد یعنی باید شیعه باشد.

توجه شود که در اینجا هم محل بحث ما این است که کسی واجد همه شرایط افتاء هست و فقط شیعه نیست و از اهل سنت است یعنی از اوصاف لازمه برای مرجع تقلید همه را دارا می باشد و فقط شیعه نیست مثلاً رجولیت، حریت، اسلام، اجتهاد مطلق و می تواند احکام شرعیه را استنباط بکند و همه شرایط را دارا می باشد و فقط عامی مذهب است آیا از این شخص می شود تقلید کرد یا نه؟ سخن ما در این است که می گوئیم مرجع از اهل سنت است نه اینکه طبق مذهب خودش فتوا بدهد بلکه بر اساس فقه جعفری و تشیع فتوا می دهد.

چند دلیل بر اعتبار آن اقامه شده است:

دلیل اول:

برای شرط ایمان ادعای اجماع شده، این ادیس ادعای اجماع کرده که استفتاء از غیر امامی جایز نیست، مرحوم شیخ انصاری ادعای اجماع خلف و سلف دارد. مرحوم آقای حکیم نیز در مستمسک فرموده که اجماع خلف و سلف در این مسئله وجود دارد. (1)

اشکال آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی به این دلیل اشکال کرده و فرموده که این اجماع قابل اعتماد نیست یعنی از اجماعاتی که کاشف از رأی معصوم است، محسوب نمی شود. یعنی اینکه اجماع ادعا شده مدرکی یا محتمل المدرکیه است در صورتی که اجماعی حجت است که ما از صرف اتفاق علماء کشف رأی معصوم بکنیم یعنی از اینکه اینها متفق شده اند بر یک مسئله ای ما کشف

ص: 367

رأی معصوم بکنیم و هیچ دلیل دیگری در کار نباشد. اما اگر جمعی از علماء اتفاق پیدا کردند و ما بدانیم که اتفاق آنها به خاطر دلیل و مدرکی است که همه آنها بر اساس آن فتوا داده اند یا حتی اگر احتمال بدهیم که آنها بر اساس یک دلیل و مدرکی اینگونه حکم کرده و اتفاق کرده اند، این اجماع، اجماع محتمل المدرکیه می شود و دیگر این اتفاق و اجماع هیچ فایده ای ندارد چون می شود اجماع مدرکی و محتمل المدرکیه و نمی توان از آن کشف رأی معصوم کرد.

پس اجماع در صورتی معتبر است که اجماع تبعیدی باشد یعنی فقط زمانی که کشف از رأی معصوم می کند می تواند به عنوان دلیل به آن تمسک شود و آن زمانی است که مدرک آن نه محتمل و نه معلوم باشد.

مرحوم آقای خوئی مدعی هستند که اجماع قائم شده بر اعتبار ایمان از قبیل اجماعات محتمل المدرکیه است و مستند آن به صورت احتمالی معلوم است یعنی محتمل است که این مجمعین بواسطه وجود یک سری ادله و روایات گفته اند که مرجع تقلید باید شیعه باشد. اگر اینگونه باشد و احتمال استناد مجمعین به آن مدارک را بدهیم این اجماع کاشف از رأی معصوم نیست و دیگر دلیلیت بر اعتبار ایمان ندارد.

مرحوم آقای فاضل (ره) دو اشکال به آقای خوئی کرده اند که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد و اشکالات کلام آقای فاضل را نیز بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 20

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (ایمان) مصادف

با: 5 جمادی الأولى 1432

جلسه: 84

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

عرض کردیم که چهارمین وصف از اوصاف مرجع تقلید و مفتی ایمان است و منظور از ایمان، ایمان در مقابل کفر نیست بلکه به معنای اعتقاد به ائمه اثنی عشر است.

ادله ای بر اعتبار ایمان اقامه شد که ما در بررسی دلیل اول و بیان اشکالات مرحوم آقای فاضل به کلام مرحوم خوئی بودیم.

در دلیل اول گفتیم که ادعای اجماع شده و بزرگانی چون شیخ انصاری (ره) در رساله اجتهاد و تقلید و ابن ادریس قبل از ایشان در کتاب غنیه و دیگران بعد از این دو بزرگوار ادعای اجماع خلف و سلف را کرده اند. اجماع این است که گفته اند اجماع قائم شده بر اینکه استفتاء از غیر امامی جایز نیست یا به عبارت دیگر اجماع بر این قائم شده که ایمان برای مرجع تقلید شرط است و یکی از اوصاف مفتی می باشد.

مرحوم آقای خوئی به این اجماع اشکال کرده و فرمودند که این اجماع از اجماعات مدرکی است یعنی محتمل المدرکیه است، برای اینکه احتمال داده می شود که مستند مجمعین بعضی از ادله ای باشد که بر اعتبار ایمان اقامه شده است و چون مدرک و مستند اجماع مشخص است ولو به صورت احتمال دیگر این اجماع مدرکی است و قابل استناد و استدلال نخواهد بود چرا که دیگر کشف از رأی معصوم نمی کند. اجماعی قابلیت حجیت را دارد که تعبدی و مستند آن غیر معلوم باشد تا از آن کشف رأی معصوم بشود.

اشکال مرحوم آقای فاضل (ره) به کلام آقای خوئی (ره):

مرحوم آقای فاضل (ره) به این بیان آقای خوئی دو اشکال کرده اند:

اشکال اول:

فرموده اند این اشکال آقای خوئی با آنچه که ایشان در ادله ی اشتراط عدالت گفته اند سازگار نیست. مرحوم آقای خوئی در مسئله اشتراط عدالت تصریح کرده اند آنچه در اذهان متشرعه مرتکز است این است که شارع راضی به زعامت کسی که عادل نیست نمی باشد و این را به عنوان یک دلیل برای اعتبار عدالت ذکر کرده اند و می گویند در بین متشرعه این مسئله به صورت ارتکازی وجود دارد و آن اینکه شارع راضی نیست یک شخص فاسق مرجع تقلید باشد و کسی که عادل نیست مفتی و مرجع استفتاء باشد.

ص: 369

آقای خوئی می گویند وقتی مرتکز متشرعه نسبت به شرط عدالت این چنین است، در مورد عقل و ایمان این ارتکاز قوی تر و روشن تر است «فضلاً عن العقل و الإیمان».

معنای کلام ایشان این است که شخص مجنون نمی تواند مرجع تقلید باشد و این در ذهن متشرعه رسوخ کرده و مرتکز شده و به عنوان یک امر مسلم مورد قبول قرار گرفته که شخص عامی مذهب و غیر شیعه امامی نمی تواند مرجع تقلید باشد. این مطلبی است که ایشان در اشتراط عدالت برای مرجع گفته اند.

اشکال مرحوم آقای فاضل این است که چطور می شود در این بحث آقای خوئی مدعی باشند که نمی توان از این اجماع رأی و نظر معصوم را کشف کرد و اجماع را مدرکی و محتمل المدرکیه می دانند و لذا آن را نمی پذیرند چون اجماعی که تعبدی باشد و احتمال هیچ دلیل و مدرکی در آن داده نشود، معتبر و حجت است؛ ولی از طرفی در بحث از اشتراط عدالت ادعا می کنند که ما یقین داریم به عدم رضایت شارع به مرجعیت فاسق، به مرجعیت غیر عاقل و به مرجعیت غیر مؤمن؟ این دو قابل جمع نیست.

پس بین آنچه ایشان در اینجا می فرماید که این اجماع کاشف از رأی معصوم نیست و سخنی که در بحث اشتراط عدالت گفته اند سازگاری نیست. در اینجا می فرمایند این اجماع کاشف از رأی معصوم نیست و در آنجا می فرمایند ما یقین داریم شارع به مرجعیت کسی که به عنوان شیعه محسوب نمی شود، راضی نیست. این دو مطلب با هم قابل جمع نیست.

اشکال دوم:

مجرد احتمال استناد علماء به بعضی از ادله و وجوه که به نظر می رسد آن ادله ضعیف هستند و صلاحیت برای استدلال ندارند، لطمه ای به اجماع نمی زند و مانع کشف رأی معصوم نیست.

بررسی اشکالات مرحوم آقای فاضل (ره):

بررسی اشکال اول:

اشکال اول آقای فاضل به مرحوم آقای خوئی به نظر ما وارد نیست این مطلبی را که آقای فاضل (ره) فرموده و فرموده که بین گفته مرحوم خوئی در اینجا که اجماع در اینجا محتمل المدرکیه است و کشف از رأی امام معصوم نمی کند و بین سخن ایشان در اشتراط عدالت

سازگاری نیست، سخن باطلی است. آنچه که مرحوم آقای خوئی در اینجا گفته اند این است که ایشان فرموده از این اجماع ادعا شده از سوی شیخ انصاری نمی توانیم کشف رأی معصوم کنیم چون مستند مجمعی به صورت احتمال برای ما معلوم است و این اجماع را محتمل المدرکیه می کند و اجماع اگر محتمل المدرکیه باشد قطعاً نمی توان از آن کشف رأی معصوم نمود و آنچه ایشان در بحث اشتراط عدالت گفته اند این است که از ارتکاز متشرعه و یا مذاق شارع این را می فهمیم شارع راضی به زعامت یک عامی مذهب بر مسلمین شیعه نیست و راضی نیست که شیعیان از یک شخص عامی مذهب استفتاء کنند. این دو سخن چه منافاتی با هم دارند؟ این سخن در بحث اشتراط عدالت که از مذاق شارع اشتراط ایمان را استفاده کرده اند چه ربطی به مسئله اجماع دارد؟

در بیان اجماع می گویند اجماعی معتبر است که تبعدی باشد در حالی که در این اجماع مستند مجمعی برای ما محتمل است و اجماع محتمل المدرکیه است و از اجماع محتمل المدرکیه هم نمی توان کشف رأی معصوم کرد و این را نمی گویند

که رأی معصوم این مطلب نیست و از راه های دیگر نمی توان رأی معصوم را فهمید و کشف کرد. هیچ عدم سازگاری بین فرمایشات آقای خوئی به چشم نمی خورد و هر چه تأمل کردیم تنافی و عدم سازگاری بین این دو یعنی سخن در مورد اجماع و سخن در باب اشتراط عدالت ندیدیم.

کسی ممکن است ادعا کند که من با آشنایی که با فقه من الاول الی الآخر دارم آنچه که به دست می آورم این است که شارع راضی به زعامت غیر عادل نیست اما در عین حال بگوید این مسئله را ما از اجماع نمی توانیم بفهمیم. لذا هیچ ملازمه ای نیست که اگر گفتیم اجماع کاشف از رأی معصوم نیست معتقد شویم که رأی معصوم در اینجا چنین چیزی نیست. لذا به نظر می رسد اشکال اول مرحوم آقای فاضل (ره) به آقای خوئی وارد نیست.

بررسی اشکال دوم:

اما اشکال دوم که فرمودند مجرد احتمال استناد به بعضی از وجوه که ضعیف هستند و صلاحیت برای استدلال ندارند، لطمه ای به اجماع نمی زند و مانع از کشف رأی معصوم نمی شود؛ سؤال ما از مستشکل این است که بالاخره ما احتمال مدرکی بودن اجماع را می دهیم یا نه؟

اگر احتمال مدرکی بودن اجماع را بدهیم قطعاً این اجماع قابل استناد نیست. حالا بگذریم از اینکه بعضی از معاصرین معتقدند که مدرکی بودن لطمه ای به اجماع نمی زند. اما سؤال ما از مستشکلی که معتقد است به اینکه مدرکی بودن اجماع لطمه به اجماع می زند این است که بالاخره آیا احتمال مدرکی بودن این اجماع هست یا نه؟ اگر این احتمال باشد قطعاً این اجماع قابل استناد نیست و اگر معتقدید که این اجماع مدرکی نیست کما اینکه از کلام ایشان این فهمیده می شود این اختلاف مبنائی می شود و بحث دیگری است.

اینکه می گوئیم آقای فاضل (ره) به این اعتقاد دارند که این اجماع مدرکی نیست از اینجای کلام ایشان استفاده می شود که ایشان می فرمایند صرف احتمال استناد به بعضی از وجوه که به نظر می رسد ضعیف هستند و صلاحیت برای استدلال ندارند لطمه ای به اجماع نمی زند یعنی اینکه اگر مستندات ما ضعیف باشند ادله ای که مجمعین ذکر کرده اند ادله ی قابل اعتمادی نباشند و مع ذلک این فتوا را داده باشند، در میابیم که ایشان به این معتقدند که این اجماع مدرکی نیست و می فهمیم که مستند مجمعین این ادله ضعیفه نبوده و خود مجمعین می گویند این مستندات ضعیفه هستند اما در عین حال فتوا داده و اتفاق کرده اند که از این اتفاق کشف رأی معصوم می شود. گویا آقای فاضل (ره) می گویند که این اجماع مدرکی نیست چون مستندات که مجمعین ذکر می کنند ضعیف هستند و مستقلاً صلاحیت برای استدلال ندارند و ممکن است به عنوان مؤید ذکر شده باشد. اگر این باشد دیگر آن وقت اختلاف در صغری و مصداق است ایشان می گویند این اجماع مدرکی نیست ولی آقای خوئی می گویند که این اجماع مدرکی می باشد.

اما از آنجایی که خود مرحوم آقای خوئی در همه مستندات اشکال کرده اند یعنی آن روایاتی که مستند مجمعین می توانسته قرار بگیرد و دلالت کند بر اعتبار ایمان و شیعه بودن مرجع تقلید به نظر آقای خوئی همه اینها ضعیف می باشد و به آنها اشکال کرده اند.



آن وقت می توانیم بگوئیم اشکال آقای فاضل وارد است، سؤال ما از آقای خوئی این است بالاخره این مستندات ضعیف است یا نه؟ اگر این مستندات به نظر شما ضعیف است، اگر روایات قابلیت استدلال ندارند که شما هم همین را می گوئید چه وجهی دیگر وجود دارد تا اینکه ما احتمال بدهیم مستند مجمعین این ادله ی ضعیفه باشد. بر فرض مستند آنها این ادله ی ضعیفه باشد، ادله ی ضعیف که قابلیت استدلال ندارند پس دیگر با وجود ضعف این مستندات احتمال مدرکی بودن اجماع منتفی می شود. لذا محصل بحث ما این می شود که اشکال دوم مرحوم آقای فاضل به مرحوم آقای خوئی وارد است، درست است که آقای خوئی می گویند این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است چون مستندات ضعیفی ذکر شده که قابلیت استدلال به آنها وجود ندارد اما مسئله این است که همین دیدگاه را خود مرحوم آقای خوئی نسبت به مستندات دارند. وقتی مستندات به نظر مرحوم آقای خوئی ضعیفه هستند آیا باز هم جایی برای این باقی می ماند که ما احتمال مدرکی بودن اجماع را بدهیم لذا در مجموع به نظر ما دلیل اولی که بر اعتبار ایمان ارائه شده یعنی اجماع خلف و سلف قابل قبول است.

البته به یک نکته توجه داشته باشید که اگر ما شک در عمومیت معقد اجماع داشته باشیم به قدر متیقن اخذ می کنیم، که قدر متیقن از معقد اجماع غیر امامی است که حکم را بر خلاف رأی اهل بیت و طریقه معصومین (علیه السلام) بیان نکند نه غیر امامی که بر طبق مذهب اهل بیت فتوا بدهد.

این دلیل اول به نظر ما دلیل قابل قبولی می باشد.

دلیل دوم: روایات

اما دلیل دوم بر اعتبار ایمان روایات است. پنج روایت در اینجا وجود دارد که ما این پنج روایت را بررسی می کنیم تا ببینیم که آیا از این روایات بدست می آید که مرجع تقلید باید شیعه باشد؟ آیا دلالت بر اعتبار ایمان در مفتی و مرجع تقلید می کند؟

روایت اول:

روایتی است که امام ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) به علی بن سوید از زندان نوشتند. علی بن سوید از امام (علیه السلام) سؤال کرده و می گوید کتب الی ابوالحسن و هوفی السجن در حالی که در زندان بود جواب من را این چنین داد که «لا تأخذنّ معالم دینک عن غیر شیعتنا فإنک إن تعدّیتهم أخذت دینک من الخائنین الذین خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم إنهم إیتمنوا علی کتاب الله فحرفوه و بدلوه» (1).

علی بن سوید از امام (علیه السلام) سؤال کرده ما که به شما دسترسی نداریم معالم دینمان را از چه کسی اخذ کنیم؟ امام (علیه السلام) در جواب می فرماید که معالم دینتان را از غیر شیعیان ما اخذ نکنید. این نهی صریح است و در ادامه می فرماید اگر تو از شیعیان ما عبور کنی و از غیر آنها سؤال کنی دینت را از خائنین اخذ کرده ای که اینها کسانی هستند که به خدا و رسول خیانت کرده و در امانت الهی خیانت کرده اند و آنها کسانی هستند که کتاب خدا را تحریف کرده اند و شما حق رجوع به آنها را ندارید.

ص: 372

ظاهر این روایت این است که سؤال و استفتاء فقط باید از شخصی باشد که شیعه است و از غیر شیعه نمی شود معالم دین را اخذ کرد. آیا این روایت بر ضرورت شیعه بودن مفتی دلالت می کند؟

بررسی روایت اول:

اولاً: در این روایت اشکال سندی شده که مرحوم آقای خوئی نیز فرموده اند. در سند این روایت محمد بن اسماعیل رازی و علی بن حبیب مدائنی آمده که این دو توثیق نشده اند لذا به جهت وجود این دو نفر اصلاً این روایت ضعیف السند است.

ثانیاً: از نظر دلالت هم اشکالاتی به این روایت شده که مهم ترین اشکالی که در این روایت به چشم می خورد این است که در روایت صحبت از خیانت است و محور فرمایش امام بر خیانت خائنین است «إن تعدیتهم أخذت دینک من الخائنین» بعد خیانت را هم معنی می کند که به چه معنی است و در واقع تحریف و تبدیل کلام خدا و کتاب خداست. پس جهت فرمایش امام معلوم است که تکیه بر خیانت است یعنی رجوع به خائنین نکنید و نحوه خیانت هم معلوم شده است. وقتی سخن از خیانت باشد یعنی رجوع به کسانی که وثوق و اطمینان به آنها نیست جائز نمی باشد و این با محل بحث ما متفاوت است چون فرض ما و بحث ما جایی است که همه شرایط افتاء را دارد و تنها مشکلش این است که شیعه نیست اما در عین حال می خواهد بر اساس مذهب اهل بیت و قواعد اصول شیعه فتوا بدهد یعنی حتی در این جهت از چهار چوب استنباط مجاز خارج نمی شود. آیا کسی که چنین باشد یعدّ خائناً؟ آیا این فرد مشمول نهی صریح روایت می شود؟

روایت نهی می کند از رجوع به کسانی که بر اساس تحریف کتاب خدا فتوا می دهند و به طریقی غیر طریق اهل بیت فتوا بدهند. حال در مورد فرض و بحث ما که همه شرایط را دارد و بر اساس فقه اهل بیت فتوا بدهد آیا این فرد خائن محسوب می شود؟

روایت دلالت بر منع اخذ فتوا از کسی که سنی است اما در عین حال بر اساس مبنای شیعه می خواهد فتوا دهد، ندارد.

روایات دیگری هم در اعتبار ایمان در مرجع تقلید آمده که در جلسه آینده به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 373

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 21

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (ایمان) مصادف

با: 5 جمادی الأولى 1432

جلسه: 85

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در ادله ای بود که بر اعتبار و شرطیت ایمان در مرجع تقلید و مفتی اقامه شده بود. دلیل اول که عبارت بود از اجماع و دلیل دوم روایات است که یک روایت را بیان کردیم.

روایت اول:

روایتی از علی بن سواد بود که این روایت اشکال سندی داشت و از نظر دلالت هم علی رغم اشکال برخی اما به نظر می رسد که از آنجایی که روایت تأکید بر خیانت دارد و خیانت را هم به تحریف و تبدیل کتاب خدا معنی کرده لذا اگر فرض کنیم کسی از عامه بر طبق مذهب اهل بیت فتوی بدهد ولو اینکه او از نظر اعتقادی مشکل داشته باشد اما در بیان حکم شرعی مستند به منابع قابل قبول ما باشد این خیانت نیست لذا روایت منع از استفتاء از چنین شخصی نمی کند.

اشکال دوم:

اشکال دیگری که به این روایت وارد است این است که مسئله اخذ معالم دین منحصر به استفتاء نیست چون ممکن است کسی سؤال بکند از شخصی و این شخص پاسخ او را بدهد و این پاسخ فقط در قالب نقل حدیث باشد یعنی مثلاً بگوید سمعت که امام اینگونه فرمودند و فقط نقل حدیث کند یا ممکن است که او با استناد به دانسته های خودش و منابع اصلی فتوایی را بیان بکند. اخذ معالم دین

شامل هر دو می شود و معنای عامی دارد.

حال اگر ما گفتیم در روایت که می گوید «لاتأخذنّ معالم دینک عن غیر شیعتنا» وجه عدم جواز اخذ معالم دین از غیر شیعه مسئله خیانت است، سؤال این است اگر ما اخذ معالم دین را به معنای عام گرفته که شامل نقل حدیث و روایت هم شد، در نقل حدیث و روایت بیش از ثقه بودن لازم نیست یعنی ضرورتی ندارد راوی شیعه باشد.

ما به قرینه ی اینکه در مسئله رجوع به روات و ناقلان احادیث بیش از ثقه بودن لازم نیست و صرف ثقه بودن راوی کفایت می کند، نتیجه می گیریم پس در مورد فتوای فقیه هم ایمان و شیعه بودن معتبر نیست. چون «لاتأخذنّ معالم دینک» دارد نهی می کند از اخذ معالم دین از غیر شیعه، خوب اخذ معالم دین که فقط اخذ فتوا نیست و حتی اگر از یک راوی هم سؤال بکند و راوی بخواهد نقل کلام امام را بکند «یصدق علیه أنّه أخذ معالم دینه».

سؤال: آیا می توان گفت در مورد رجوع به روات احادیث، شیعه بودن اعتبار دارد؟

ص: 374

جواب: در مورد روات قطعاً بیش از ثقه بودن لازم نیست و به این قرینه در مورد مفتی نیز همین را می گوئیم که ایمان در مفتی و مرجع لازم نیست و شرطیت ندارد. فرض این است که این عالم عامی مذهب تمام شروط مرجع را دارا است و فقط شیعه نیست یعنی وی بر اساس مبانی فقهی شیعه و به ادله ی شیعه استناد می کند و اطمینان به عدم خیانت وی نیز وجود دارد.

روایت دوم:

روایتی است از احمد بن حاتم بن ماهویه «قال کتبت الیه یعنی ابن الحسن الثالث (علیه السلام) أسئله عن أخذ معالم دینی و کتب أخوه ایضاً بذلك» آقای احمد بن حاتم و برادرش نامه نوشتند و سؤال کردند از امام (علیه السلام) که ما از چه کسی معالم دین خود را اخذ کنیم «فکتب الیهما فهمت ما ذکرتم فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبنا و کل کثیر القدم فی امرنا فإنهما کافوکما إن شاء الله تعالی» (1).

در این روایت بر اخذ معالم دین از هر کسی که شدید الحب نسبت به اهل بیت است و کثیر القدم در ولایت اهل بیت تأکید شده است. معنای آن این است که مفتی و کسی که از او استفتاء می شود باید شیعه باشد. وقتی می گوید که «کل مسنّ فی حبنا و کل کثیر القدم فی امرنا» معنایش این است.

بررسی روایت:

بر این روایت از نظر سندی اشکال شده که در سندش بعضی از ضعاف از جمله احمد بن حاتم بن ماهویه هستند. اما از نظر دلالتی به نظر می رسد که این روایت هم دلالت بر اعتبار ایمان ندارد.

اشکال اول:

یک اشکال، همان اشکالی است که در اشکال دوم به روایت قبلی بیان شد که اصلاً اخذ معالم دین صرفاً به استفتاء و رجوع به فتوای فقیه نیست بلکه شامل رجوع به روات احادیث هم می شود و از مصادیق اخذ معالم دین محسوب می شود. به قرینه ی اینکه در روات ایمان

ذکر نشده بلکه ادله ای که بر حجیت خیر دلالت می کنند فقط ثقه بودن مخبر را معتبر کرده اند، در مورد فتوای فقیه هم همین حرف را می گوئیم یعنی آنچه که مهم است وثوق و اطمینان است و مذهب تأثیری و دخالتی ندارد لذا به قرینه ی عدم اعتبار ایمان در مورد روات در فقیه هم می گوئیم که ایمان لازم نیست.

اشکال دوم:

اشکال دومی که در اینجا وجود دارد، این است که در روایت تأکید بر این شده که باید شدید الحب نسبت به اهل بیت و کثیر القدم در امر ولایت باشد، ما بطور قطع می دانیم که شدت ایمان در مفتی اعتبار ندارد و هیچ کس شدت ایمان را و شدت در تشیع را به عنوان شرط در مفتی ذکر نکرده است. این مسلماً دلالت بر اعتبار ایمان و تشیع ندارد بلکه نظر دارد به افضل افراد یعنی اگر کسی می خواهد معالم دین را اخذ بکند، بهتر این است از کسی باشد که نسبت به ولایت اهل بیت معتقد باشد. این روایت دارد اکمل افراد را بیان می کند نه فرد لازم را و شدت ایمان به عنوان یک شرط ذکر نشده است.

ص: 375

---

1- . وسائل، ج 27، ص 57، ابواب صفات القاضی، باب 11، حدیث 45.

پس این روایت هم از آن اعتبار ایمان و تشیع استفاده نمی شود یعنی ما به این روایت که نگاه می کنیم همان نکته روایت قبلی وجود دارد که درست است که در اینجا صحبت از خیانت نیست ولی می تواند به قرینه ی مطلبی که در مورد روات گفتیم در اینجا هم این باشد که بگوییم شاید از این جهت که کسانی که اعتقاد دارند به ولایت و شیعه هستند مورد وثوق هستند از این حیث که بر اساس موازین قابل قبول فتوا می دهند لذا اینها ذکر شده اند یعنی شیعه بودن موضوعیتی ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 376

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 22

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (ایمان) مصادف

با: 6 جمادی الأولى 1432

جلسه: 86

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در اعتبار ایمان و شرطیت شیعه بودن در مرجع تقلید بود. دو روایت را بیان کردیم، معلوم شد که این روایات دلالت بر اعتبار ایمان ندارد.

روایت سوم: مقبوله عمر بن حنظله «ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً» (1).

در روایت آمده «من کان منکم» که حدیث ما را روایت می کند و نظر در حلال و حرام ما می کند و احکام ما را می شناسد، حکم این شخص را باید بپذیرید و به او رضایت داشته باشید. اینکه می گوید «من کان منکم ممن قد روی حدیثنا» اشاره به این دارد که از شما باشد و از شیعیان باشد منتها از شیعیانی که «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» لذا این روایت دلالت می کند بر اینکه کسی که می خواهد مرجع بشود باید شیعه باشد.

اشکال اول: اشکال سندی است که مرحوم آقای خوئی به این روایت دارند که اینک برخی دیگر در سند روایت خدشه هایی وارد کرده اند که بررسی اشکال سندی را در جای خودش انجام خواهیم داد.

اشکال دوم: صرف نظر از اشکال سندی به دلالت این روایت اشکال وارد کرده اند. دو اشکال به این روایت کرده اند:

اولاً: روایت مربوط به باب قضاء و فصل خصومات است و اگر به صدر روایت نگاه کنیم کاملاً روشن است که مورد بحث مسئله قضاء

است. بر فرض که بپذیریم روایت دلالت بر اعتبار ایمان در قاضی می کند دلیل بر اعتبار ایمان و تشیع در مفتی نیست یعنی ملازمه بین شرطیت ایمان در قاضی با شرطیت ایمان در مفتی نیست.

ثانیاً: آنچه که به عنوان شرط در اینجا ذکر شده یعنی ایمان بر فرض بگوئیم که می خواهد در مورد مفتی هم تعمیم داده بشود ولی این وصف ایمان در مفتی به عنوان یک شرطی که تعبداً باید بپذیریم شرطیت آن را، اینگونه نیست. یعنی در واقع اگر این وصف ذکر شده به این جهت است که غالباً اگر مفتی شیعه اثنی عشریه نباشد فتاوی او را از منابع غیر قابل قبول برای شیعه اخذ می کند یعنی برای این جهت است که مفتی شیعه بر اساس موازین قابل قبول شیعه فتوا می دهد. پس به

ص: 377

1- . وسائل، ج 27، ص 137، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 11، حدیث 1. کافی، ج 1، ص 67، حدیث 10.

عبارت دیگر شیعه بودن مفتی موضوعیت ندارد که الا و لابد این باید رعایت بشود و اگر این شرط ذکر شده برای این بوده که فقهای شیعه بر اساس طرق قابل قبول شیعه فتوا می دهند و غالباً فقهای سنی بر اساس طرق خودشان فتوا می دهند. معنای این سخن این است که اگر فقیه سنی بر اساس طرق قابل قبول شیعه فتوا دهد و از طرق اهل سنت استفاده نمی کند، این روایت دلالتی بر عدم اعتبار فتوای او نکند.

روایت چهارم: حسنه ابی خدیجه «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا (قضائنا) فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه» (1).

این روایت هم شبیه به مقبوله عمره بن حنظله است و استدلال به آن مانند همان است «انظروا الی رجل منکم» یعنی «انظروا الی رجل من الشیعه» که «یعلم قضایانا» خواسته اند به این واسطه بگویند که این را ما به عنوان قاضی نصب کردیم.

اشکال اول: در این روایت مهمترین مشکل همان دو اشکالی است که به مقبوله عمر بن حنظله داشتیم، اشکال سندی برای روایت نگفته اند اما از نظر دلالتی اشکال اول این است که اصلاً این مربوط به باب قضا و فصل خصومت است. اتفاقاً وضوح این روایت از حیث ارتباط با مسئله ی قضا بیشتر از روایت قبلی است «فانی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه» و «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور» قرائن خیلی روشنی دارد، بحث تحاکم و رجوع مترافعین به قاضی است.

اشکال دوم: «الی رجل منکم» که گفته برای این است که می خواهد بگوید اگر مسئله ایمان در جایی باشد و اگر کسی از شما باشد طبیعتاً اطمینان و وثوق به او حاصل است و بر اساس طرق مورد قبول فتوا می دهد. اما اگر یک عامی مذهب بود که اطمینان به علم و توانایی وی داشتیم و یقین داشتیم که بر اساس طرق مقبول نزد شیعه فتوا می دهد و اهل خیانت هم نیست، آیا نمی توان به فتوای او اخذ کرد؟ به نظر می رسد که از این جهت مشکلی نیست.

روایت پنجم: روایتی است که مرحوم طبرسی در احتجاج از شیخ صدوق نقل می کند و مرحوم شیخ صدوق هم از امام عسکری (علیه السلام) آن را روایت کرده اند. این روایت را قبلاً در ادله ی جواز تقلید ذکر کردیم که همان روایت معروف «فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه» می باشد. در این روایت طولانی ضمن مقایسه بین علماء یهود و غیر یهود، مذمت علماء یهود را کرده است. در ذیلش این جمله را دارد «وذلك لا یكون إلا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم» بعضی از فقهای



شیعه این خصوصیت را دارند یعنی رسماً تعبیر به فقهای شیعه شده، این از جهت دلالت کاملاً از روایت قبلی دلالتش روشنتر است.

در روایت های قبلی به طور کلی کاری که ائمه (علیه السلام) انجام دادند، ارجاع داده اند به کسی از شیعیان و ضابطه کلی ارائه داده اند و ما از قرآنی مانند «رجل منکم» و مانند آن می گفتیم اعتبار تشیع فهمیده می شود اما در این روایت امام (علیه السلام) دو کار کرده اند: اولاً: ضابطه برای مرجع تقلید و مفتی ذکر کرده اند و گفته اند مجتهد کسی است که این چهار ویژگی را داشته باشد و اینها معیارهای مرجع تقلید است «صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لأمر مولاه».

ص: 378

---

1- . وسائل، ج 27، ص 13، کتاب القضا، ابواب صفات القاضی، باب 1، حدیث 5.

ثانیاً: کار دومی که کرده اند این است که این را بر فقهای شیعه تطبیق کرده اند «وذلك لا یكون إلا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم».

بررسی روایت:

بعضی اشکال سندی به آن کرده اند و در اصل انتساب تفسیر به امام عسکری (علیه السلام) خدشه کرده اند که در بحث های بعدی مطرح خواهد شد.

صرف نظر از این اشکالات سندی آنچه در این روایت مورد بحث است این است که مانند روایات قبلی مدعی بشویم اینکه امام فرمود «وذلك لا یكون إلا بعض فقهاء الشیعه» ذکر عنوان فقیهان شیعه برای این است که فقیه شیعه قاعداً براساس منابع معتبر عند الإمامیه فتوا می دهد و از این جهت مورد اطمینان است یعنی فقیه شیعه اگر به عنوان مرجع معرفی می شود به خاطر این است که به او از این حیث اطمینان حاصل است. اگر ما گفتیم وجه ارجاع به فقیهان شیعه همین اعتماد و اطمینان به آنهاست، حال اگر فقیه غیر شیعی بود که اطمینان و وثوق به خبر وی و عدم خیانتش و همچنین یقین به فتوا دادن او براساس طرق مقبول عند الإمامیه وجود دارد آیا نمی شود به قول او اخذ کرد؟

پس از این جهت این روایت دلالت بر اعتبار ایمان در مرجع تقلید ندارد. لکن در همین روایت ممکن است کسی این سخن را بگوید که یک فرقی بین این روایت و روایات قبلی وجود دارد و آن اینکه وقتی می گوید «مطیعاً لأمر مولا» اشاره به ولایت می کند و کسی که مطیع مولا باشد. ولی در مقابل ممکن است گفته شود منظور از این مولی خداوند است و روایت می گوید که کسی که مطیع خداوند باشد پس دیگر دلالت بر اعتبار ایمان ندارد.

ولی از جهت دیگری شاید بتوان استفاده شرطیت ایمان کرد و آن اینکه در این جمله ی اخیر از حصر و اداه حصر استفاده شده، می گوید «وذلك لا یكون إلا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم» و این استفاده از اداه حصر و استثناء یعنی اینکه این فقط و فقط در بین علمای شیعه است. پس این حصری که در اینجا ذکر شده نشان می دهد که فقط از فقیهان شیعه می شود اخذ فتوا کرد. یعنی اگر ما حصر را استفاده بکنیم ممکن است بگوئیم دلالت روایت قابل قبول است اما همینجا هم می شود جواب داد که ولو اینکه در روایت گفته «وذلك لا یكون إلا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم» اما مسئله این است که این عنوان تعبدی نیست، این عنوان موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد. ولی ظاهر این عبارت که در آن تطبیق صورت گرفته همان است که گفته شد.

نتیجه دلیل دوم:

در مجموع بین این روایات پنج گانه ای که ذکر کردیم، تقریباً استدلال ها و استظهارها شبیه به یکدیگر است البته این صراحتی که روایت پنجم دارد سایر روایات ندارند لذا به نظر ما بر خلاف روایت قبلی که گفتیم دلالتی بر اعتبار ایمان ندارد، این روایت پنجم دلالت بر اعتبار تشیع و ایمان می کند.

مجموعاً ما تا اینجا دو دلیل یعنی اجماع و روایات را بیان کردیم.

دلیل سوم: ملازمه بین شرطیت عدالت و شرطیت ایمان

دلیل سوم دلیلی است که شرطیت عدالت را بیان می کند و لازمه آن اعتبار ایمان است. به این بیان که اگر کسی از مخالفین محسوب بشود و شیعه نباشد وصف عدالت را ندارد یعنی عادل محسوب نمی شود در حالی که عدالت از شرایط معتبر در مرجع تقلید است یعنی ما از اعتبار عدالت اعتبار ایمان را استفاده می کنیم کسی که مؤمن و شیعه نیست عادل نیست. در دل اعتبار عدالت اعتبار ایمان نهفته است.

اشکال: اینجا برخی اشکال کرده اند که این دلیل نمی تواند اعتبار ایمان را ثابت کند چون ایمان از امور قلبیه است ولی عدالت از اوصاف خارجیه است و فقدان یک امر قلبی دلالت بر فقدان وصف یک فعل خارجی ندارد و اینها دو مقوله جدای از هم هستند.

پاسخ اشکال: این در صورتی است که ما عدالت را از اوصاف افعال خارجیه بدانیم اما اگر عدالت را از امور قلبیه بدانیم و بگوئیم عدالت ملکه ای است که بوسیله ی آن اجتناب از معاصی پیدا می شود و البته جلوه ی آن در افعال است در این صورت می شود گفت که فقدان ایمان دلیل بر فقدان عدالت است چون کسی که شیعه نیست در واقع فاقد این ملکه است چون از نظر اعتقادی مرتکب یک معصیت بزرگ شده است. منتها یک مبعدی دارد و آن اینکه لازمه ی این سخن این است که ما تمام عامی مذهبان را بگوئیم عادل نیستند و التزام به این مشکل است.

نتیجه: در مجموع به نظر می رسد این دلیل قابل قبول نیست و اعتبار عدالت نمی تواند دلیل بر اعتبار ایمان باشد.

در جلسه آینده دلیل چهارمی که بر اعتبار ایمان قائم شده است را بحث خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 23

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (ایمان) مصادف

با: 8 جمادی الأولى 1432

جلسه: 87

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا سه دلیل بر اعتبار ایمان در مرجع تقلید ذکر کردیم. دلیل اول ادعای اجماع خلف و سلف بود بر اینکه مرجع تقلید و مفتی باید شیعه اثنی عشری باشد و فی الجمله مورد پذیرش قرار گرفت. در بین ادله ی لفظیه هم عمدتاً دلیل و آیه و روایتی که اثبات شرطیت ایمان بکند و قابل استناد باشد وجود نداشت، تنها یک روایت مورد قبول قرار گرفت و دلیل سوم هم عرض کردیم ممکن است به عنوان یک دلیل قابل استناد نباشد اما می تواند به عنوان یک مؤید محسوب بشود.

دلیل چهارم: مذاق شارع

به نظر ما مهمترین مسئله و دلیل هم همین است هر چند ممکن است اشکالاتی به این دلیل بشود. ممکن است بگوئید که مذاق شارع جزء کدامیک از ادله ی اربعه است که مستند احکام هستند؟

همانطور که در بحث از شرطیت اسلام هم گفتیم مسئله ی مذاق شارع چیزی است که می تواند به عنوان دلیل و مؤید ذکر شود یعنی ما با تتبع و تفحص در ابواب مختلف فقهی ملاحظه می کنیم که شارع راضی نمی شود منصب مرجعیت که یک منصب مهمی است و مرجع رجوع مردم و پاسخگوی سؤالات دینی مردم است و در مجموع یک نحوه زعامت دینی است، این به غیر شیعه سپرده بشود.

یک وقت می گوئیم اگر کسی یک سؤالی در یک موردی به نحو خاص از فقیه عامی مذهب بکند که شما با اطلاع و شناختی که از ادله و

مستندات فقه ما داری، بگو حکم این مسئله چیست؟ یعنی اگر مجتهد شیعه بودی چه نظری می دادی؟ اما یک وقت بحث تقلید و بحث تبعیت است، مرجعیت تقلید اینطور نیست که منحصر در پاسخ به یک مسئله و یک سؤال باشد بلکه این یک منصبی است که یک نحوه زعامت در آن است. ما از مجموع آنچه که در ابواب مختلف فقهی وارد شده، بدست می آوریم که شارع مذاقش بر این است که منصب مرجعیت به کسی که بر خلاف مذهب اهل بیت معتقد باشد سپرده نشود. کسی که عمل و رفتار و عقیده او به گونه ای است که از نظر شیعه باطل است چگونه می تواند متصدی افتاء و مرجعیت شیعه بشود و مقلدین از او اخذ فتوا کنند؟ لذا این مسئله ی مذاق شارع که در برخی کتب خصوصاً در کتاب جواهر الکلام مرحوم صاحب جواهر موارد متعددی از آن استفاده کرده و به آن استناد می دهد، این مذاق شارع از جمله چیزهایی هست که ممکن است دلیل روشنی از ادله اربعه نداشته باشد اما بالاخره انسان می تواند با اطمینان به گردن شارع بیندازد که

ص: 381

شارع به این راضی نیست. البته باید مراقب بود این مذاق شارع تبدیل به چیزی نشود که هر کسی در هر جایی هر مطلبی را خواست بگوید و دلیلی بر آن پیدا نکرد بگوید مذاق شارع این است.

ممکن است شما در مورد وجه اعتبار مذاق شارع سؤال کنید و بگویید بازگشت مذاق شارع به کدامیک از ادله ی قابل قبول ماست؟

مسئله این است که کسی که در فقه و فقهات غور و تأمل و فحص داشته باشد از مجموع ادله شرعیه در همه ابواب، می تواند نسبت به بعضی از امور یک اطمینان و یقینی پیدا کند. واقعاً در اینجا انسان می تواند هنگامی که مجموع مسائل را کنار هم می گذارد اطمینان پیدا کند و با اطمینان بگوید این منصب مرجعیت نمی تواند در اختیار کسی قرار بگیرد که از نظر عقیده و رفتار و عمل و همه جهات مورد قبول مقلدین خود نباشد. علی ای حال اصل شرطیت ایمان در مرجع تقلید مسلم است و قابل بحث هم نیست.

کلام مرحوم آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی یک تعبیری دارند که می فرمایند: مذاق شارع و ارتکاز متشرعه.

منظور از مذاق شارع و ارتکاز متشرعه آیا یکی است یا اینها با هم فرق می کنند؟ این را اشاره خواهیم کرد. ایشان در بحث از شرطیت عدالت در مرجع تقلید این مطلب را متعرض شده اند.

ایشان فرموده اند دلیل لفظی معتبری در شرطیت ایمان در مفتی و مرجع تقلید نداریم و گفته اند نه آیه داریم که دلالت بکند بر اینکه مرجع تقلید باید شیعه باشد و نه روایتی داریم که دلالت بر شرطیت ایمان بکند و در همه روایاتی که در این مسئله اقامه شده مرحوم آقای خوئی یا سنداً و یا دلالتاً اشکال کرده اند. در اجماع هم ایشان اشکال کرده اند البته پاسخ هایی مرحوم آقای فاضل (ره) داده بودند که برخی را پذیرفتیم و برخی را رد کردیم.

سیره عقلائی هم عبارت است از سیره عملی عقلاء که جاهل به عالم رجوع می کند، این سیره کلی است و هر کسی در هر علم و فنی که جاهل باشد به اهل اطلاع و خبره آن فن رجوع می کند در این مسئله هم همینطور است. دیگر در جایی نداریم که این عالم باید شیعه باشد. سیره عملیه عقلائی بر این استوار است، آنچه که عقلاء به آن ملتزم هستند و عمل می کنند این است که به عالم و اهل خبره رجوع کنند و کاری ندارند چه عقیده و مذهبی دارد پس سیره عقلائی هم دلالت ندارد.

بنابراین نه اجماع و نه ادله ی لفظیه و نه سیره عقلائیة هیچکدام دلالت ندارد و ایشان همه را کنار می زند و فقط قاطعانه می فرماید مذاق شارع و ارتکاز متشرعه بر این است که مرجع تقلید باید شیعه باشد. با همین بیانی که ما گفتیم و اینکه شارع راضی نمی شود که مرجعیت به غیر شیعه سپرده بشود. و ارتکاز متشرعه من الاول الی الآن بر این است که مرجع تقلید باید شیعه باشد لذا ایشان عمده دلیلی که اقامه می کنند این است البته در بحث شرطیت عدالت این دلیل را ذکر می کنند

ص: 382

و می گویند مذاق شارع بر این است که مرجع تقلید باید عادل، بالغ، عاقل، مسلمان، شیعه و همه اینها را با استناد به مذاق شارع استفاده می کنند. (1)

این محصل فرمایش آقای خوئی است که همه ادله را نفی می کنند و فقط به مذاق شارع و ارتکاز متشرعه استناد می کنند.

بررسی کلام مرحوم آقای خوئی:

با توجه به مطالبی که تا اینجا گفتیم اشکالاتی که به مرحوم آقای خوئی وارد می شود، مشخص می شود:

بعضی از فرمایشات مرحوم آقای خوئی مانند آنچه ایشان در مورد برخی از ادله ی لفظیه گفته اند ما پذیرفتیم که اینها دلالتی بر اعتبار ایمان ندارند و همچنین در مورد سیره عقلائی هم حق با ایشان است که از آن اعتبار ایمان استفاده نمی شود. اما در مورد ادله ی لفظیه یک روایت را پذیرفتیم که البته بحث از سند آن باقی ماند و آن هم بحث از روایت منقول از تفسیر امام عسکری (علیه السلام) است و اجماع هم به نظر ما قابل استناد است همچنانکه شیخ انصاری از آن تعبیر می کند به اجماع خلف و سلف و اجماع قطعی محصل. در مورد مذاق شارع این را در کنار ارتکاز متشرعه ذکر کرده اند ما مذاق شارع را هم پذیرفتیم که مذاق شارع این است که مرجع تقلید باید شیعه باشد یعنی این منصب منصبی است که نمی تواند به یک فقیه عامه سپرده شود «و کم له فی النظیر من بعض الکتب الفقهیه» مانند جواهر.

اما ارتکاز متشرعه که در اینجا مرحوم آقای خوئی آورده اند این جای بحث دارد: اگر منظورشان از ارتکاز متشرعه همان مذاق شارع باشد و این عطف تفسیری باشد که بحثی نیست ولی ظاهر ارتکاز متشرعه غیر از مسئله مذاق شارع است. در مورد ارتکاز متشرعه دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: یعنی همان سیره متشرعه، اگر سخن از سیره متشرعه به میان بیاید حجیت سیره متشرعه منوط به این است که این سیره متصل به زمان معصوم باشد و در مرئی و منظر معصوم صورت گرفته باشد و معصوم هم آن را نفی نکرده باشد. اگر این شرایط را داشت این ارتکاز حجت می شود و الا سیره متشرعه به چه دلیل حجت باشد؟ تا امضاء معصوم در آن نباشد، اعتباری ندارد. این همه متشرعین در ادوار و اعصار و از مننه و امکانه مختلف بنای عملی و سیره های عملی مختلفی دارند، آیا باید گفت که هر سیره ای در هر عصری از اعصار در بلاد اسلامی می تواند به عنوان یک امری که حجت است و قابل قبول به آن استناد بشود؟ اتصال این سیره به زمان معصوم مهم است. اگر منظور این باشد، شاید بتوانیم بگوئیم این سیره از سیره هایی است که اتصال به زمان معصوم دارد. درست است که استنباط و اجتهاد در زمان ما پیچیده تر از اجتهاد و استنباط در زمان گذشته است اما حداقل این است که اصل اجتهاد و استنباط بوده و خود ائمه مردم را ارجاع می دادند به کسانی که اهل اجتهاد و استنباط بوده اند. لذا اگر ارتکاز متشرعه به معنای سیره متشرعه باشد حجیت آن دایره مدار اتصال به زمان معصوم است و این اتصال در ما نحن فیه ثابت است.

احتمال دوم: اما اگر منظور از ارتکاز متشرعه یعنی آنچه که در اذهان متشرعین رسوخ و رسوب کرده هیچ وجهی برای حجیت آن نیست چون در تمام اعصار ممکن است مسائل مختلفی در اذهان متشرعین رسوخ کرده باشد و ممکن است

ص: 383

ناشی از جهل و نا آگاهی باشد. پس اگر منظور از ارتکاز متشرعه این باشد این به هیچ وجه حجت نیست و قابل قبول نیست.

نتیجه: علی‌ای حال مذاق شارع غیر از ارتکاز متشرعه است، البته ممکن است ارتکاز متشرعه در راستای مذاق شارع شکل گرفته باشد یعنی چون مذاق شارع این بوده در ذهن متشرعه هم رسوخ کرده است، ولی نیاز به اثبات و دلیل دارد که واقعاً چیزی که در ذهن اینها رسوخ کرده همان چیزی است که شارع خواسته و ناشی از عوارض و طواری نبوده است.

اشکال:

مرحوم آقای خوئی اتفاقاً اجماع مورد ادعای شیخ انصاری را هم حمل بر همین مذاق شارع کرده که این به نظر خیلی عجیب می‌آید، وقتی شیخ می‌گوید اجماع خلف و سلف ما بگوئیم منظور همان مذاق شارع است این خیلی خلاف ظاهر فرمایش شیخ است. ایشان صریحاً می‌گوید اجماع خلف و سلف، ولی ما بگوئیم منظورشان از این اجماع همان مذاق شارع و ارتکاز متشرعه است، این خیلی بعید است. بالاخره شیخ یک فرد اصولی و فقیه بوده و به کلام خودش دقت داشته پس منظور همان اجماع است نه مذاق شارع و ارتکاز متشرعه.

سؤال: ممکن است برای کسی یقین و اطمینان به مذاق شارع پیدا نشود.

استاد: برای کسی ممکن است نسبت به این مذاق شارع قطع حاصل نشود ولی این مشکلی نیست برای او حجیت ندارد ولی برای ما قطع و اطمینان حاصل است که این مذاق شارع به عنوان یک دلیل محکم دلالت بر اعتبار شرطیت ایمان می‌کند و در سایر شرایط هم می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد. وجه حجیت این مذاق شارع هم اطمینان و یقینی است که برای شخص متبوع حاصل و ایجاد می‌شود که این یقین از مجموع ادله استفاده می‌شود.

بنابراین به نظر ما اعتبار شرطیت ایمان در مرجع تقلید ثابت است و می‌توان از ادله این اعتبار را استفاده کرد. تا اینجا سه شرط را بحث کردیم و هر سه تائید این شروط را معتبر دانستیم. در جلسه بعدی ان شاء الله در مورد شرط چهارم بحث خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 24

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (عدالت) مصادف

با: 9 جمادی الأولى 1432

جلسه: 88

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تا اینجا چهار شرط از شرایط مرجع تقلید را ذکر کردیم، بلوغ و عقل و اسلام و ایمان.

شرط پنجم: عدالت

از جمله شرایطی که برای مرجع تقلید ذکر کرده اند عدالت است یعنی فاسق نمی تواند مرجع تقلید باشد و تقلید از او جایز نیست البته در اینکه معنای عدالت چیست و فسق به چیزی تحقق پیدا می کند این یک بحث مبسوطی است و مستقلاً در جای خودش باید بررسی شود. برخی از بزرگان مانند مرحوم آقای خوئی بحث مفصلی را در رابطه ی معنای عدالت و مقابل آن فسق مطرح کرده اند، اختلافی بین علماء و اصحاب وجود دارد که ما در اینجا وارد آن بحث نمی شویم.

اما اجمالاً باید ببینیم ادله یا دلیل اعتبار عدالت در مرجع تقلید کدام است.

ادله ی اعتبار عدالت:

دلیل بر اعتبار عدالت هم مانند شرایط قبلی خارج از ادله ای که در باب جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد ذکر شد، نیست یعنی یا باید ببینیم آن ادله اقتضاء شرطیت عدالت را دارد و یا باید دلیل دیگری را جستجو کنیم. باید ببینیم آیا می توانند اعتبار عدالت را ثابت کنند یا نه؟ یک مرور اجمالی به آن ادله داشته باشیم.

مقتضای ادله جواز تقلید:

ادله‌ی لفظیه جواز تقلید اعم از آیات و روایات متعرض مسئله عدالت نشده اند، شما به آیات مانند آیه نفر و روایات وقتی مراجعه می کنید مقتضای آیات و اخبار مذکور عدم فرق بین عادل و فاسق در حجیت قول آنهاست، در انذار فقیه و قول عالم و سؤال از اهل ذکر و عارف به احکام و الناظر فی الحلال و الحرام هیچ کدام از اینها قید عدالت ذکر نشده است و نمی توانیم شرطیت عدالت را اثبات کنیم. نهایت چیزی که از این ادله استفاده می شود، مسئله وثاقت است یعنی انسان باید از قول مفتی، منذر، عالم و فقیه اطمینان پیدا کند تا ترتیب اثر بدهد باید به انذار فقیه اطمینان داشته باشد تا متحذر بشود، باید به اهل ذکر وثاقت داشته باشد تا جهالتش مرتفع بشود، باید به قول فقیه اطمینان داشته باشد تا بتواند عمل کند. لذا آنچه که از مجموع ادله استفاده شد کما اینکه در بحث از شرایط قبلی گفتیم غیر از وثاقت و اطمینان چیز دیگری نیست. البته در مورد عقل گفتیم دلالت دارد ولی حتی بلوغ و اسلام را هم دلالت نداشتند.

ص: 385

سیره عقلائیة: اما سیره عقلائیة رجوع جاهل به عالم هم دلالت بر اعتبار عدالت نمی کند چون در این سیره فقط رجوع به اهل خبره و عالم ملاک است یعنی جاهل فقط به اهل خبره و عالم برای رفع جهالتش رجوع می کند و برای او فرقی نمی کند که این عالم عادل باشد یا نباشد. پس سیره عقلائیة هم نمی تواند اثبات شرطیت عدالت را بکند.

عمده همین ادله بود یعنی آیات و روایات و سیره عقلاء، اما مع ذلک ادله ای برای اعتبار عدالت ذکر شده است که بعضی معتقدند این ادله می تواند مقید اطلاقات لفظی جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد باشد یا رادع از سیره عقلاء باشد (سیره عقلائیة دلیل لبی است) یعنی سیره عقلائیة را از آن شمول و گستردگی محدود به یک مورد خاص بکند.

اما ادله ای که بر اعتبار عدالت ذکر شده و گفته اند مقید و رادع ادله و سیره عقلائیة است چند دلیل است:

دلیل اول: اجماع

بعضی از بزرگان ادعای اجماع بر شرطیت عدالت کرده اند و گفته اند مسئله ی عدالت در مرجع تقلید از اموری است که مورد اجماع خلف و سلف است. مرحوم آقای خوئی همان اشکالی که در بحث از اعتبار ایمان و ادعای اجماع بر شرطیت آن ذکر کرده اند در اینجا هم دارند در آنجا فرمودند اجماع تبعدی نیست در اینجا هم می گویند اجماع تبعدی نیست یعنی به گونه ای نیست که ما از آن کشف رأی معصوم بکنیم، چون اجماع محتمل المدرکیه است یعنی احتمال استناد مجمعین به ادله ای که خواهد آمد وجود دارد. لذا ایشان دلیل اجماع را رد می کنند.

اشکال:

اما به نظر ما این اجماع قابل قبول است همان طور که در بحث از شرطیت ایمان بیان کردیم. خود مرحوم آقای خوئی همه آن مستندات را به غیر از مذاق شارع و ارتکاز متشرعه ضعیف دانسته اند و اشکال کرده اند، ما در آنجا گفتیم که این اشکال محتمل المدرکیه بودن، بر اجماع با توجه به ضعف مستندات و ادله وارد نیست. در اینجا هم سخن ما این است که در بحث از شرطیت عدالت، ادله و مستنداتی که در دست هست همه به نظر مرحوم آقای خوئی ضعیف و محل اشکال است الا دو دلیل: یک مسئله ی مذاق شارع است و یکی مسئله ی اولویتی که از مسئله ی امامت جماعت استفاده کردند. مسئله ی مذاق شارع چیزی نیست که بخواهد مستند مجمعین باشد و یا روایات ضعیف، بله اگر روایات روشن و محکم در کار باشد می شود احتمال عقلائیة قابل توجهی داد و گفت محتمل است این مستند مجمعین

قرار گرفته باشد اما وقتی که هیچ گونه دلیل محکمی وجود ندارد، به نظر می آید این احتمال که مجمعی بواسطه این مستندات حکم به شرطیت عدالت کرده باشند این احتمال قابل توجهی نیست. اجماع علماء بر این مسئله در اعصار مختلف محقق شده و حتی یک مورد کسی را پیدا نمی توانید بکنید که شرطیت عدالت در مفتی را نفی کرده باشد. خوب وقتی که چنین اتفاقی وجود داشته در حالی که کثیری از این مستندات محل اشکال واقع شده نشان از تعبدی بودن اجماع می دهد. لذا اینکه در اجماع ایشان اشکال کرده اند و فرموده اند تعبدی نیست این سخن مردود است و این اجماع، اجماع تعبدی و قابل قبول و می شود از آن رأی معصوم را کشف کرد.

بعضی از آیات را ذکر کرده اند که ما از اینها می توانیم شرطیت عدالت را برای مفتی و مرجع تقلید استفاده کنیم و اینها می توانند مقید اطلاعات داله بر جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد و رادع از سیره عقلائیة باشند که ما دو آیه را ذکر می کنیم:

آیه اول:

«وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (1) رکون به کسانی که ظلم کرده اند، نکنید. به کسانی که ظلم می کنند اعتماد نکنید این ظاهر آیه است. در اینجا استدلال به این آیه بر شرطیت عدالت مبتنی بر دو تطبیق است:

اولاً: اینکه ما فاسق را ظالم بدانیم و البته این متخذ از خود قرآن است «والفاسقون هم الظالمون»

ثانیاً: ما اعتماد به فاسق در مورد فتوا را رکون و اعتماد به حساب بیاوریم چون می گویند «وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» در آیه نهی شده است از رکون به ظالمین، اگر بگوئیم اعتماد به کسی در اخذ فتوا هم رکون است و فاسق ظالم است آن وقت نهی شامل مانحن فیه هم می شود. می گوید «وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» اگر رکون را شامل اخذ فتوا دانستیم و اگر فاسق را ظالم هم بدانیم، مانند این می ماند که بگوید «لا تأخذ الفتوى من الفاسق» با این دو تطبیق استدلال می کنند بر اینکه اخذ فتوا از فاسق جایز نیست و مورد نهی است یعنی کسی که از وی فتوا اخذ می شود، باید عادل باشد. این اگر دلالتش پذیرفته بشود می تواند مقید اطلاعات باشد و اثبات شرطیت عدالت را بکند.

اشکال:

اشکالی که به این آیه وارد است این است که هر دو تطبیقش اشکال دارد:

اینکه رکون در آیه در واقع رکون عملی است و شامل رکون علمی نمی شود. اینکه می گویند «لا تزرکونوا» اعتماد نکنید و تکیه گاه خود را ظالمین قرار ندهید، این نهی از قرار دادن ظالمین به عنوان تکیه گاه، مربوط به مقام عمل است و شامل اخذ فتوا نیست یعنی اگر کسی از دیگری فتوایی را اخذ کرد و فتوایی را پرسید نمی گویند این رکون بر او کرد.

در تطبیق دوم هم اشکال کرده اند که تطبیق ظالم بر فاسق هم محل اشکال است برای اینکه درست است که قرآن فرموده «والفاسقون هم الظالمون» اما این فسق در واقع ظلم به نفس است که یک ظلم خاصی است، به عبارت دیگر همه آن آثاری که برای ظلم به معنای حقیقی مترتب است بر فاسق مترتب نیست. ظلم یک آثاری دارد آیا می توانیم بگوئیم همه آثاری که برای ظالم متصور و مترتب است برای فاسق هم هست؟

لذا اگر ظلم نازل منزله فسق شده و فاسق تنزیل شده به مرتبه ظالم این فقط نسبت به بعضی از جهات است اما نمی توانیم بگوئیم فاسق هم از مصادیق ظالم است پس در تطبیق دوم هم اشکال است یعنی آیه در واقع می خواهد بگوید ظالمین را پشتوانه خود قرار ندهید و به ظالمین اعتماد نکنید و در کارها و اعمال و زندگی خود به ظالمین تکیه نکنید که اگر به ظالمین تکیه کنید عواقب خطرناکی در پی خواهد داشت. پس این آیه نمی تواند مقید اطلاعات ادله باشد.



روایتی است در غرر الحکم از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت عجیبی است که به این چیزها کمتر توجه می شود «احسن الناس عیشاً من عاش الناس فی فضله»<sup>(1)</sup> بهترین مردم از نظر زندگی کسی است که مردم در پرتو فضل و احسان او زندگی می کنند. ممکن است به حسب ملاک های ظاهری و ملاکهای مادی زندگی دنیایی (آثار معنوی زندگی در جای خودش) بهترین زندگی، زندگی است که شخص همه مواهب و منافع به خودش و عائله اش عاید بشود.

«احسن الناس عیشاً» در دنیا و از دید اهل دنیا کسی است که در رفاه و آسایش زندگی کند و مثلاً هر چه بخواهد فراهم شود یعنی همه منافعش مربوط به خودش باشد اما از دید امیرالمؤمنین «احسن الناس عیشاً» کسی است که «عاش الناس فی فضله» مردم در پرتو فضل و احسان او زندگی کنند یعنی یک طوری زندگی کند که فایده اش به مردم برسد حال این فوائد را که می گوئیم یک وقت کسی تمکن دارد به مردم خیر می رساند و گر از کار مردم باز می کند و مشکلی از مشکلات مردم را حل می کند اما فضل و احسان فقط به این نیست، هر کسی ولو تنگ دست ترین انسان ها می تواند جوری زندگی کند که وجود او برای دیگران نافع باشد و این از یک اظهار هم دردی ساده یا یک برخورد عاطفی ساده گرفته تا واقعاً در مصائب و در مشکلات و گرفتاری ها انسان به دیگران کمک کند.

بینید گاهی انسان همه هم و غمش فقط خودش است در دید دنیایی «احسن الناس عیشاً» آن کسی است که خودش محور است اما در دید حضرت علی (علیه السلام) کسی است که خودش محور نیست بلکه مردم در پرتو زندگی او صاحب نعمت هستند. این بهترین زندگی در این دنیا است. همه ما می توانیم از اینگونه زندگی بهره مند بشویم که هم آثار معنوی دارد و آثار مادی و آثار وضعی در این دنیا. اصلاً مبارزه با نفس و ریاضت ها بخشی از آن عبادت و توسل است اما واقعاً اثر بخشی عبادات در روح و روان انسان نشانه اش به این است که انسان چقدر می تواند از خودش بگذرد کسی که برای انجام یک عمل مستحب حتی حاضر است حقوق دیگران را پایمال بکند می توانیم بگوئیم این ریاضت و مجاهده با نفس برای او مؤثر بوده و او را به یک مرحله عالی روحی رسانده؟ قطعاً چنین چیزی نمی توان گفت. خیلی مهم است که ما در سنجش اعمال و بررسی اعمالمان بینیم چقدر این عبادات از خود محوری ها و خودیت های ما کم کرده و به خدا محوری و توجه به مردم اضافه کرده است.

«احسن الناس عیشاً من عاش الناس فی فضله»

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 388

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 27

فروردین 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (عدالت) مصادف

با: 12 جمادی الأولى 1432

جلسه: 89

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در ادله اعتبار عدالت در مرجع تقلید بود. دلیل اول اجماع بود که عرض کردیم این دلیل به نظر ما قابل قبول است.

دلیل دوم: آیات

یک آیه را عرض کردیم و گفتیم این آیه دلالت بر شرطیت تقلید ندارد و نمی تواند مقید اطلاقات لفظیه دال بر جواز تقلید باشد، از آن اطلاقات شرطیت استفاده نمی شد. اینها هم نمی تواند مقید اطلاقات باشد.

آیه دوم: آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» است. بعضی گفته اند که آیه نباء می تواند مقید آن اطلاقات باشد یعنی ما می توانیم از این آیه شرطیت عدالت را استفاده کنیم که اگر دلالت این آیه بر اعتبار عدالت ثابت بشود طبیعتاً می تواند مقید ادله ی جواز تقلید باشد.

تقریب استدلال به آیه:

در آیه آمده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» برای اینکه این آیه قابل استدلال در بحث ما باشد، باید بگوئیم نباء شامل فتوا هم می شود یعنی مفاد آیه این بشود «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» یعنی اگر فاسقی فتوا بدهد حق اخذ به قول او ندارید. طبق این آیه بنابر اینکه نباء هم شامل فتوا هم بشود، نمی توان به فتوای شخصی که عادل نیست اخذ کرد و معنای آن این است که مفتی باید عادل باشد و نمی توانیم به فتوای فاسق اخذ بکنیم. این استدلالی است که بعضی ذکر کرده اند.

اما این استدلال هم مخدوش است چون اگر در خود آیه دقت کنیم و به نبأ به معنای حقیقی خودش یعنی خبر توجه کنیم آیه می گوید: اگر فاسقی برای شما خبری آورد با تبیین می توانید به خبر او اخذ بکنید، اینگونه نیست که اصلاً خبر فاسق قابل اخذ نباشد بلکه خبر فاسق در صورت تبیین و تفحص و جستجو قابل اخذ است. (این نسبت به خود خبر) پس اگر مراد از نبأ فتوا هم باشد و شامل فتوا هم بشود اینگونه نیست که اصلاً فتوای فاسق قابل اخذ نباشد بلکه مع التبیین می شود به فتوای فاسق اخذ کرد. معنای این سخن این است که فسق موضوعیت ندارد در عدم اعتبار خبر یا فتوا آنچه که از این آیه فهمیده می شود این است که از خبر فاسق و فتوای فاسق انسان وثوق و اطمینان پیدا نمی کند. اگر فرض کنیم از خبر فاسق اطمینان پیدا می کنیم، فاسقی خبری را می آورد اما موثق باشد طبق این آیه می توانیم به خبرش اخذ کنیم. مسئله این است که مدار پذیرش و عدم پذیرش بر وثوق و عدم وثوق به آن شخص است. اگر فسق مانعیت ذاتی داشت و اگر فسق در مسئله عدم پذیرش خبر موضوعیت داشت چرا بگویید تبییناً بلکه باید می گفت فاضربه علی الجدار؟

ص: 389

سؤال: به نظر ما آیه می گوید به خبر فاسق اخذ نکنید و خودتان تبیین کنید و این را از فاء در فتبیینوا می توان استفاده کرد که برای استیناف باشد.

استاد: اگر دقت کنید که چرا دارد این را می گوید متوجه مطلب خواهید شد. آیه به این خاطر می گوید به خبر فاسق عمل نکنید و تبیین کنید تا صحت خبرش را بفهمید. خودت که تبیین می کنی اطمینان به خبر او حاصل می شود و همین اطمینان و وثوق است که در خبر مهم است نه عدالت که اگر فسق مانعیت ذاتیه داشت اصلاً تبیین لازم نداشت و همین تبیین نشانگر این است که فسق موضوعیت ندارد. تا اینجا نه دلیل اول و نه دلیل دوم دلالت بر شرطیت عدالت ندارد.

دلیل سوم: روایات

روایت اول: بعضی از روایات از جمله روایت امام صادق (علیه السلام) که ارجاع به ثقفی داده است «فإنه سمع أبا وکان عنده مرضياً وجیهاً» در رابطه با برخی اشخاص مانند این تعابیر را دارد یا مثلاً روایتی که در ارجاع به عمری و پسرش امام عسکری (علیه السلام) فرموده اند «فإنهما الثقتان المؤمنان» یا قول امام رضا (علیه السلام) در ارجاع به ذکریا بن آدم که فرمودند «المأمون علی الدین و الدنیا» که معصومین این تعابیر را در این سنخ از روایات برای برخی از اشخاص، بکار برده اند مانند مرضی عند الإمام، وجیه، ثقه، مأمون بر دین و دنیا که همه این اوصاف وقتی تحقق پیدا می کند که اینها عادل باشند یعنی عدالت است که باعث می شود ائمه این اوصاف را در مورد این اشخاص بگویند و اگر عدالت نباشد آیا به ثقفی وجیه می گویند؟ اگر عمری و پسرش عادل نبودند امام در مورد آنها می فرمود «ثقتان مأمونان»؟ یا در مورد ذکریا بن آدم که فرمودند مأمون بر دین و دنیا است. آیا اگر اینها عادل نبودند ائمه این اوصاف را در مورد اینها بکار می بردند؟ لذا این روایت دلالت بر شرطیت عدالت می کند.

اشکال:

اما اگر دقت بشود باز این اوصافی که در این روایات ذکر شده هیچ کدام دلالت بر شرطیت عدالت نمی کند. ببینید ما کاری به عمری و پسرش و سایرین نداریم که اینها بهر حال از بزرگان از اصحاب ائمه (علیه السلام) بودند و واجد این صفت هم بود اند اما ما داریم به کلام



ائمه(علیه السلام) به عنوان یک ضابطه نگاه می کنیم یعنی ائمه در مقام اعطای یک ضابطه هستند. پس بحث به اشخاص مربوط نیست. ضابطه را وقتی نگاه می کنیم یکسری اوصاف ذکر شده است یعنی این قبیل قضایا در واقع به نحو قضیه حقیقیه است نه خارجیه لذا ما با این اشخاص به خصوص کار نداریم و بحث ما در این ضابطه است که امام(علیه السلام) ارائه داده اند. واقعاً بیننا و بین وجداننا از این الفاظ که یک معانی و مفاهیم روشنی دارد، می توانیم وصف عدالت را استفاده بکنیم؟ می توانیم وجه ارجاع ائمه(علیه السلام) به این اشخاص را عدالت آنها بدانیم؟ اگر این بود خود ائمه(علیه السلام) وجه آن را یعنی عدالت را ذکر می کردند، اما فرموده اند ثقه هستند و وجیه هستند و امین هستند یعنی بر حیث امانت و وثاقت و وجاهت این افراد تأکید شده و اینها عیناً همان چیزی که ما گفتیم به شما خواهند گفت و کم و زیاد نمی کنند. ما نمی گوئیم که عدالت شرط نیست، می گوئیم ما باشیم و این توصیفات و این جمله ها شرطیت عدالت از آنها استفاده نمی شود.

روایت دوم: روایت دومی که بر اعتبار عدالت اقامه شده روایتی است که از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) نقل شده و در احتجاج هم مرحوم شیخ صدوق این روایت را آورده اند. می خواهیم ببینیم که آیا این روایت دلالت بر اعتبار عدالت می کند یا نه؟ یعنی این روایت می تواند شرطیت عدالت را اثبات کند؟ آیا این روایت می تواند مقید اطلاقات باشد یا نه؟

روایت «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم» این روایت ارجاع داده به فقیهانی که چهار خصوصیت دارند ضابطه ای که امام (علیه السلام) ارائه دادند این است که عوام باید از فقیهانی تقلید کنند که صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه باشند. دو تعبیر از این چهار تعبیر به طور واضح تری دلالت بر اعتبار عدالت می کنند.

تعبیر اول: وقتی می گوید صائناً لنفسه صیانت از نفس یعنی صیانت نفس در برابر امیال و هواها که شامل مطلق گناه است. کسانی که مراقب نفسشان هستند در برابر گناهان و خود را حفظ می کنند از گناهان و آدمی که فاسق باشد نمی توانیم به او بگوئیم صائن نفسش است و او نگهدارنده نفس نیست.

تعبیر دوم: مخالفاً على هواه یعنی کسی که با هواها و آرزوهای نفس خود مخالفت می کند.

البته از دو تعبیر دیگر هم می شود با توجیهاتی اعتبار عدالت را استفاده کرد اما همین دو تعبیر برای اعتبار عدالت در مرجع تقلید کفایت می کند لکن مرحوم آقای خوئی اشکالاتی بر این روایت دارند از حیث سند و دلالت این روایت که در جلسه آینده اشاره خواهیم کرد.

تذکر به مناسبت ایام فاطمیه:

بنابر روایتی روز سیزدهم جمادی الأولى روز شهادت صدیقه ی کبری فاطمه زهرا (سلام الله علیها) است که این بنابر روایت شهادت حضرت به مدت هفتاد و پنج روز بعد از رحلت پیامبر (ص) است که بعضی از روایات بر این مطلب دلالت دارد از جمله این روایتی که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند بعد از رحلت پیامبر خدا (ص) حضرت زهرا (س) هفتاد و پنج روز ماندند و در این مدت جبرائیل بر وجود مقدس ایشان نازل می شد و به منزل حضرت رفت و آمد داشت. در مقابل بعضی از روایات نود و پنج روز را ذکر کرده اند. صرف نظر از اینکه کدام قول اصح است گرچه مشهور قول دوم را پذیرفته و بر قول دوم قائل هستند. عمده این است که راجع به شخصیت حضرت زهرا (س) و عظمت حضرت (س) مطالب زیادی وجود دارد که این نه در توان بنده است و نه در این مدت کوتاه می شود راجع به آن سخن گفت.

اما بهر حال بزرگترین ویژگی حضرت زهرا (س) این است که واجد ملکه عصمت بود، عصمت حضرت زهرا (س) مورد اتفاق است و حتی فخر رازی که به عنوان امام المشککین معروف است در مورد حضرت تعبیر به معصومه می کند که اگر بگوئیم نظر به آن عصمت اصطلاحی هم ندارد اما بهر حال تعبیر به معصومه می کند. این عصمت مقام کمی نیست، عصمت به این معنی که شخصیتی نه تنها فعل گناه بلکه فکر گناه هم ندارد یعنی این شخصیت این قدر متعالی است که فکر گناه هم نمی کند. فکر گناه نکردن اختیاری است مانند مجردات و ملائکه مجرده که اصلاً راهی جز تسلیم و تسبیح ندارند و اصلاً تمرد و عصیان در آنها معنی ندارد نیست. ملائکه مجبور بر اطاعت هستند اما وقتی کسی واجد ملکه عصمت می شود یعنی

با اختیار گرد گناه نمی رود و با اختیار فکر گناه نمی کند این معنایش این است که یک قدرت فوق العاده روحی و احاطه ی کامل علمی دارد که گناه و معاصی را می بیند و شرارت ها و آتش گناه را می بیند و با تمام وجود لمس می کند لذا فکرش را هم نمی کند.

چطور تصویراً و تصدیقاً هر یک از ما مواجه بشویم با یک ظرفی که در آن قاذورات وجود دارد نه تنها به سمت آن نمی رویم حتی فکر خوردن آن را در ذهن نمی کنیم و حتی فکر آن هم برای ما منجزر کننده است این بخاطر این است که آن کثافت را می بینیم و علم پیدا می کنیم و تصدیق می کنیم بعد از تصویر آن این در تمام وجود ما رسوخ می کند که این ظرف مملو از کثافت اصلاً نباید به آن نزدیک شد کسی که واجد ملکه عصمت است یک همچنین خصوصیتی دارد که نسبت به بدی و گناه و نافرمانی ها و هر آنچه موجب خشم خداوند می شود از عصیان نسبت به خداوند تبارک و تعالی و از هر آنچه به نوعی موجب آزار مردم بشود مانند دوری ما از آن کثافات گریزان است و از آن طرف مثلاً میل ما به غذای مطبوع که معلول علم ماست شبیه این میل نسبت به خوبی ها در کسانی که ملکه عصمت دارند، وجود دارد.

این است که همه وجودش مهربانی و محبت به خداست و همه وجودش این است که به مردم و به خلق خدا به عنوان ناموس خدا محبت بکند و در مورد گرفتاری در همه جهات به مردم کمک کند و اصلاً این یک شخصیتی می شود که تجلی نور خداوند می شود.

حضرت زهرا(س) ملکه عصمت دارد و این قدر نزد خداوند تبارک و تعالی عزیز است که بعد از فوت پیامبر اکرم(ص) خود خداوند تبارک و تعالی تسلیت داد به حضرت زهرا(س) و این مقام کمی نیست یعنی حزنی بر فاطمه(س) عارض شد که در تعبیر روایت آمده است که «لایعلمه الا الله عزوجل»

«إن الله لما قبض نبیّه دخل علی فاطمه من وفاته من الحزن ما لایعلمه الا الله» وقتی که خداوند تبارک و تعالی رسول گرامی اسلام را قبض روح کرد به واسطه وفات پیامبر(ص) یک حزن و اندوهی در دل فاطمه ایجاد شد که لایعلمه الا الله و جز خداوند کسی این حزن را نمی دانست و این قدر پیوستگی به روح پیامبر داشت و آن وقت این حزن ناشی از وفات پیغمبر اکرم ممزوج با آن آلام و مصیبت هایی که در این مدت برای حضرت زهرا(س) پیش آمد.

در روایت دارد که «فأرسل الیها ملکاً» خداوند تبارک و تعالی ملکی را نزد حضرت فاطمه زهرا(س) ارسال کرد که «یسلی غمها و یحدثها» غم او را تسلی بدهد و به او خبر بدهد از چیزهایی که بعداً اتفاق می افتد و مصحف فاطمه(س) در همین ایام بعد از پیامبر(ص) پدید آمد.

بینید کسی که واجد ملکه عصمت است و از نظر رتبه ی وجودی این قدر عظمت دارد که خداوند به او تسلیت می دهد در مرگ پدرش و کسی را مأمور می کند بطور خاص بر این وجود مقدس نازل شود و کسی که برای تسلی او در تمام این مدت جبرئیل بر او نازل می شود و مقامی که هیچ یک از ائمه این افتخار را نداشتند که جبرئیل بر آنها نازل بشود، یک همچنین شخصیتی واقعاً باید شناخته و شناسانده بشود و همه ما وظیفه داریم.

در یک روایتی وارد شده است که مصحف فاطمه «لیس فیہ شیئ من الحلال و الحرام و لکن فیہ علم ما یکون» علم همه عالم در آن مصحف به فاطمه (علیها سلام) تعلیم داده شد. شخصیتی که عالمه غیر معلمه و معصومه و منزلش مهبط نزول ملائک و جبرائیل است مع الاسف این باید مبتلا بشود به وجود مردمی که این همه مصائب و مشکلات را برای او فراهم کردند.

لذا این ایام بهر حال باید تبدیل بشود به ایامی که ضمن اظهار ارادت و محبت به آستان حضرت زهرا(س) فرصتی باشد برای شناختن و شناساندن این شخصیت با عظمت به عالم بشریت نه فقط به عالم اسلام و تشیع و نه فقط به زنان به خصوص گرچه برای آنها این الگوی خاص هست ولی آن حضرت یک شخصیتی هست که به عالم بشریت باید معرفی بشود. و إن شاء الله بتوانیم آن عزاداری که شایسته حضرت صدیقه کبری فاطمه زهرا(س) هست را داشته باشیم.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 3

اردیبهشت 90

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (عدالت) مصادف

با: 19 جمادی الأولى 1432

جلسه: 90

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد اعتبار عدالت در مرجع تقلید چند دلیل مورد بررسی قرار گرفت، یکی دلیل اجماع بود و دیگری آیات و سوم روایات بود.

در بین روایات، روایتی از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) نقل شد که همان روایت معروف «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه الی آخر الحدیث» بود که حداقل به دو فقره و دو جمله این روایت استدلال شد که بطور واضح تری دلالت بر اعتبار عدالت می کند.

بررسی اشکالات روایت دوم:

عرض کردیم که به این روایت هم سنداً و هم دلالتاً اشکال شده است:

اشکالات سندی:

اما اشکال سندی به روایت این است که این روایت از نظر سندی دارای ضعف است، مرحوم آقای خوئی در مورد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) دو احتمال می دهند؛ طبق یک احتمال سند این روایت ضعیف است. اما طبق احتمال دیگر این اشکال در آن نیست.

اما احتمال اولی که در اینجا داده می شود این است که در این تفسیر که راوی آن مرحوم شیخ صدوق است و سائط بین شیخ صدوق و امام

عسکری(علیه السلام) افرادی می باشند که اینها محل اشکال هستند، افرادی مثل محمد بن قاسم استرآبادی ضعیف و افرادی مانند یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار هم مجهول هستند. علامه در خلاصه الأقوال در مورد قاسم می گوید «ضعیف کذاب روی عنه تفسیراً یرویه عن رجلین مجهولین» محمد بن قاسم ضعیف و کذاب است و شیخ صدوق از محمد بن قاسم تفسیری را روایت کرده که او آن را از دو نفر مجهول نقل کرده که «احدهما یعرف بیوسف بن محمد بن زیاد و الآخر علی بن محمد بن سیار عن ابیهما عن ابی الحسن الثالث(علیه السلام) و التفسیر موضوع عن سهل الدیباجی عن ابیه بأحدیث من هذه المناکیر»<sup>(1)</sup>.

ص: 394

1- . خلاصه الأقوال، ص 404.

طبق این احتمال این تفسیری که منسوب به امام عسکری(علیه السلام) است از این طریق نقل شده یعنی شیخ صدوق از محمد بن قاسم و او از آن دو نفر مجهول تا امام عسکری(علیه السلام). محمد بن قاسم و آن دو نفر به نظر مرحوم علامه مخدوش هستند، مرحوم آقای خوئی هم همین را تأکید کرده اند. لذا اگر ما بخواهیم این تفسیر را با این طریق بپذیریم این یک طریق ضعیفی است لذا نمی توانیم به این روایت اعتماد کنیم چون اصلاً این طریق و این سند محل اشکال است.

اما احتمال دوم این است که ما بگوییم این تفسیر منسوب به امام عسکری(علیه السلام) همان کتابی است که ابن شهر آشوب در مناقب آن را ذکر کرده، بنا بر آنچه صاحب مستدرک الوسائل مرحوم حاجی نوری نقل می کند، این تفسیر سندش صحیح است چون حسن بن خالد برقی برادر محمد بن خالد این تفسیر را از کتبی می داند که به املاء امام حسن عسکری(علیه السلام) نوشته شده و خود حسن بن خالد هم توسط نجاشی توثیق شده و طرق صحیح به او وجود دارد منتهی مشکل اصلی این است که این کتاب تفسیر حدود صد و بیست جلد بوده بنا بر آنچه نقل شده است و این را در عداد کتب برقی برشمرده اند که بدست ما نرسیده است. اگر احتمال دوم لحاظ شده باشد روایت از نظر سندی مورد اعتماد است.

ظاهر این است که این تفسیر غیر از تفسیری است که صدوق از محمد بن قاسم استرآبادی نقل می کند.

محصل اشکال:

محصل آنچه که از نظر سندی درباره این روایت گفته شده این است: آنچه که در دست ماست سندش مشکل دارد، آنچه که سندش مورد قبول و اعتماد است بدست ما نرسیده است. پس این روایت در آن تفسیری از امام عسکری(علیه السلام) موجود است که سندش محل اشکال است.<sup>(1)</sup>

اشکالات دلالی:

از نظر دلالت هم سه اشکال به این روایت شده که دو تا از این اشکالات را مرحوم آقای خوئی فرمودند و یک اشکال دیگر هم هست.

اشکال اول:

روایت دلالت می کند بر اینکه تقلید از کسانی جایز است که مورد اطمینان باشند و اهل خیانت و کذب نباشند یعنی کسانی باشند که

بتوان به قول آنها اعتماد کرد لذا پیروی آراء چنین کسانی عند العقلاء مذموم نیست اما اگر اهل دروغ و خیانت و رشوه بودند نمی شود از آنها تقلید کرد. این مطلبی است که از این روایت استفاده می شود. شاهد بر این مطلب هم این است که روایت در مقام فرق بین عوام ما و عوام یهود است، عوام یهود از علمائشان تقلید می کردند با اینکه می دانستند علماء آنها اهل کذب صریح و اکل حرام و رشوه و اهل تغییر و تبدیل حکم خدا هستند و آنها می دانستند کسی که چنین کارهایی انجام بدهد فاسق است اما مع ذلک از آنها تبعیت می کردند و می کنند. لذاست که خداوند آنها را و علماء آنها را مذمت کرده و می فرماید «فویلٌ للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عند الله» وای بر کسانی که از پیش خودشان می نویسند و بعد می گویند این از طرف خداست. این مذمت نسبت به علماء یهود شده آنگاه «الذین یکتبون الکتاب» در

ص: 395

---

1- . التنقیح، اجتهاد و تقلید، ص 184.

روایتی تفسیر شده به قوم یهود. این روایت در ادامه می گوید اگر عوام ما هم از علماء خود آن چیزها را بدانند یعنی فسق آشکار و عصیبت و حرص بر دنیا و حرام و امثال اینها اما مع ذلک از آنها تقلید کنند اینها هم مثل عوام یهود خواهند شد که خداوند آنها را به خاطر تبعیت از علماء خودشان مورد مذمت قرار داده است.

معنای این روایت این است که امام (علیه السلام) می خواهند بگویند تقلید از کسی جایز است که مورد وثوق و اطمینان باشد و اهل خیانت و دروغ نباشد که بشود بر قول او اعتماد کرد، عقلاء هم پیروی از آراء چنین فردی را مذموم نمی دانند. آیا از این مقدار بیان ما می توانیم اعتبار عدالت را استفاده کنیم؟ آنچه از این روایت فهمیده می شود وثاقت است و گفته اند که این روایت دلالت می کند بر اینکه همین که کسی مورد وثوق باشد و اهل خیانت و کذب صریح نباشد عند العقلاء رجوع به او صحیح است لذا هیچ دلالتی بر اعتبار عدالت ندارد.

اشکال دوم:

سلمنا که روایت دلالت بر اعتبار عدالت بکند حدوثاً اما دلالت بر اعتبار عدالت بقاءً نمی کند چون نهایتش این است که می خواهد در حال عدالت از او تقلید بکند، آن وقتی که تقلید را آغاز کرده شخص عادل بوده پس «صدق علیه أنه مقلد لهذا الشخص» حال اگر بعداً این مرجع تقلید فاسق و منحرف شد بقاء بر تقلید اشکالی ندارد چون صدق تقلید شده و این فرد مقلد شده است و در ادامه هم می تواند مقلد باشد.

این دو اشکال را مرحوم آقای خوئی ذکر کردند. (1)

اشکال سوم: بر فرض ما دلالت حدیث را بر اعتبار عدالت بپذیریم و وصف عدالت را برای فقیه لازم بدانیم اما به این تعبیر «فللعوام أن یقلدوه» که دقت می کنیم ظاهر این تعبیر این است که تقلید از کسی که دارای این صفات باشد واجب است که یکی از این صفات عدالت است، پس تقلید از عادل واجب می شود آن وقت مفهوم این بیان این است که کسی که این صفات را نداند تقلید از او واجب نیست لذا این روایت دلالت بر منع تقلید از کسی که این صفات از جمله عدالت را ندارد، نمی کند.

به عبارت دیگر اینکه اگر شخص عادل بود تقلید او واجب می شود اما اگر عادل نبود تنها چیزی که روایت نفی می کند نفی وجوب است نه نفی جواز بنابراین می شود از غیر عادل هم تقلید کرد.

پس روایت دلالت بر اعتبار عدالت نمی کند، روایت می گوید که اگر عادل بود تقلید واجب است اما اگر عادل نبود نفی وجوب تقلید از چنین شخصی می شود بنابراین کسی که عادل نیست جایز است از او تقلید کرد.

بررسی اشکالات:

آیا این اشکالات سندی و دلالتی نسبت به این روایت وارد هست یا نیست؟

ص: 396



پاسخ آقای فاضل به آقای خوئی:

مرحوم آقای فاضل در مورد اشکال سندی آقای خوئی به این روایت می گویند عمده اشکال سندی آقای خوئی از دو جهت است یکی از جهت راویان که نسبت به محمد بن قاسم استرآبادی می گوید، ضعیف است و دو راوی دیگر را هم مجهول می دانند و جهت دوم مربوط به تفسیری است که در دست ماست که اصل انتساب این تفسیر به امام عسکری (علیه السلام) محل شبهه است چون تفسیری که در دست ماست یک جلدی و از یک طریق نقل شده و تفسیری که صاحب مناقب به امام عسکری (علیه السلام) نسبت داده صد و بیست جلد است که آن هم در دست ما نیست. پس ایشان می گویند که اشکال آقای خوئی عمدتاً در این دو جهت است و هر دو جهت قابل دفع است:

جهت اول: در مورد محمد بن قاسم استرآبادی که علامه او را تضعیف کرده می گویند این تضعیف علامه مستند به تضعیف ابن غضائری است و تضعیفات ابن غضائری چندان اعتبار ندارد. پس در رابطه با خود محمد بن قاسم مشکلی نیست.

اما در مورد دو نفر دیگر یعنی یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار گفته شده این دو نفر مجهول می باشند اما مرحوم طبرسی در احتجاج تصریح می کند به اینکه اینها شیعه امامیه هستند. (1)

بعلاوه اینکه خود شیخ صدوق به محمد بن قاسم اعتماد دارد و زیاد از او نقل می کند و همین کثرت نقل شیخ صدوق در کتب متعدد برای توثیق او کفایت می کند.

جهت دوم: در مورد اینکه تفسیر موجود بین ایدینا غیر از تفسیری است که صاحب مناقب گفته این هم قابل دفع است چون ظاهر این است که این تفسیر جزئی از آن تفسیر صد و بیست جلدی است و از آن صد و بیست جلد همین یک جلد باقی مانده است. شاهد این مطلب هم این است که این شهر آشوب که اصل در نسبت این تفسیر به برقی است در مناقب از همین تفسیر موجود که استرآبادی آن را نقل کرده روایت می کند. لذا معلوم می شود سند این تفسیر منحصر در محمد بن قاسم استرآبادی نیست.

بنابراین مرحوم آقای فاضل در مورد این اشکال سندی به روایت پاسخ می دهند و هر دو اشکال ایشان را جواب دادند.

بررسی پاسخ آقای فاضل (ره):

به نظر می رسد بعضی از نقاط این پاسخ محل تأمل است. در مورد محمد بن قاسم استرآبادی با توجه به استناد علامه به ابن غضائری و ضعف تضعیفات او شاید مشکل قابل حل باشد مخصوصاً اینکه خود شیخ صدوق از او زیاد نقل کرده و لذا در این بخش ما زیاد با ایشان مخالفتی نداریم اما در مورد آن دو نفر دیگر یعنی یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار این دو نفر با صرف فرموده طبرسی که اینها شیعه امامی هستند جهالت مضر به راوی بر طرف نمی شود، درست است یک مقداری از آن جهالت در می آید اما مسئله اصلی در مورد راویان احادیث مسئله مجهولیت آنهاست که مرحوم

طبرسی در این مورد چیزی نگفته که اینها آیا موثق بودند یا نبودند، لذا این گفته مرحوم طبرسی مسئله مجهولیت این دو نفر را نمی تواند برطرف کند و مشکل به قوت خودش باقی می باشد.

در مورد جهت دوم هم که مرحوم آقای فاضل فرمودند این تفسیر موجود بین ایدینا جزئی از آن تفسیر صد و بیست جلدی است که ابن شهر آشوب آن را گفته، این شاهد محکمی بر آن نیست که ثابت کند این تفسیر جزئی از همین تفسیر است. لذا اطمینانی به انتساب کتاب به امام عسکری (علیه السلام) حاصل نیست. کما اینکه نهایتاً خود مرحوم آقای فاضل با اینکه تلاش کردند اشکالات سندی آقای خوئی را به روایت جواب بدهند، به اینجا رسیدند که انسان نمی تواند اطمینان پیدا کند که این تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) است مخصوصاً با عنایت به بعضی از مطالبی که در این کتاب آمده از معجزات و مطالب عجیب و غریب.

جمع بندی:

اگر به خواهیم به طور اجمالی یک جمع بندی در رابطه با سند این روایت داشته باشیم، می گوئیم این روایت از نظر سندی محل اشکال است. منتهی از آنجایی که مشهور فقهاء به این روایت اخذ کرده اند و عمل کرده اند، از جهت دیگری ما می توانیم به آن اخذ کنیم.

بررسی اشکال دلالی:

اما در مورد اشکالات دلالی به نظر می رسد که اشکال دلالی مرحوم آقای خوئی به روایت وارد نیست چون:

اولاً: مسئله وثاقت به عنوان یکی از صفات لازم برای مفتی و عدالت به عنوان وصف دیگری از اوصاف مستقلاً از روایت استفاده می شود یعنی درست است که در روایت اطمینان به عدم کذب صریح را گفته اما در کنار این به مسئله اکل حرام و رشوه و امثال اینها اشاره کرده است. خود مرحوم آقای خوئی در تقریر دلالت روایت فرمودند «ثم بین أنّ عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبیه الشدیدة و التكالب علی الدنیا و حرامها» عوام ما هم همین طور هستند اگر از علمائشان تقلید کنند «فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذین ذمهم الله بالتقلید لفسقه علمائهم»<sup>(1)</sup> کسی که از اینها تقلید بکند مثل عوام یهود است که خداوند تبارک و تعالی آنها را بخاطر تقلید از فسقه علمائشان مذمت کرده یعنی خود مرحوم آقای خوئی دارد می گوید مذمت عوام یهود بخاطر تقلید از فساق از علمائشان است و کاری در اینجا به مسئله وثاقت ندارد. پس این اولاً که ما وقتی به مجموع صدر و ذیل روایت که دقت می کنیم برای ما معلوم می شود که علاوه بر مسئله وثاقت مسئله عدالت هم ذکر شده است.

ثانیاً: اگرچه صدر روایت در مقام مذمت عوام یهود و مذمت عوام ماست اما در ذیل روایت امام (علیه السلام) در مقام اعطای یک ضابطه کلیه فرموده اند «فأما من كان من الفقهاء حافظاً لدينه الى آخر الروايه» این ضابطه به طور واضح و روشنی دلالت بر اعتبار عدالت می کند. لذا ما نمی توانیم اعتبار عدالت را نفی بکنیم. این اشکال دوم را آقای فاضل فرمودند و به نظر ما سخن درستی است.

ص: 398

شاهد بر این مسئله هم این است که در ذیلش به لسان تعلیل آمده «لأن الفسقه يتحملون عتًا فيحرفون بأصله لجهلهم و يضعون الأشياء على غير وجهها لقله معرفتهم و آخرون يتعمدون الكذب علينا» در مقام تعلیل که چرا نباید از این گروه تقلید کرد فرموده برای اینکه فساق و فسقه از ما چیزی را یاد می گیرند و بعد آن را تحریف می کنند بتمامه

و اشیاء را در غیر جای خودش قرار می دهند چون معرفت ندارند و یک عده از آنها هم که تعمد بر کذب دارند.

نتیجه: لذا به نظر می رسد این اشکال دلالتی اول به این دو جهت که گفتیم مخدوش است. در جلسه آینده إن شاء الله اشکال دوم و سومی که در مورد دلالت روایت وجود داشت را بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 399

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 4

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (عدالت) مصادف

با: 19 جمادی الأولى 1432

جلسه: 91

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در روایتی بود که از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) نقل شده بود. در مورد سند این روایت عرض شد که با توجه به مجموع مطالبی که در رابطه با این انتساب وجود دارد نمی توانیم این تفسیر را به عنوان یک تفسیر وارد از امام عسکری (علیه السلام) بپذیریم مخصوصاً اینکه متضمن برخی از مطالبی است که محل بحث و اشکال است.

اما در مورد دلالت این روایت به اشکال اولی که مرحوم آقای خوئی به دلالت این روایت کردند دو جواب دادیم یعنی اشکال اول مرحوم آقای خوئی به دلالت روایت را نپذیرفتیم. اما ایشان یک اشکال دومی هم به روایت داشتند و فرمودند اگر ما روایت را صحیح بدانیم و بپذیریم که از نظر دلالت هم می توان اعتبار عدالت را از این روایت استفاده کرد، اما نهایتش این است که روایت دلالت می کند بر اعتبار عدالت به حسب حدود اما اینکه بقاء هم باید مرجع تقلید و مفتی عادل باشد این را نمی شود از روایت استفاده کرد.

پاسخ اشکال دوم مرحوم آقای خوئی:

به نظر می رسد این مطلبی که آقای خوئی فرمودند نمی تواند اشکالی بر دلالت روایت باشد چون:

اولاً: مدعا اعتبار عدالت در مرجع تقلید فی الجمله بود. ما در آنجا می خواستیم ببینیم آیا فی الجمله مرجع تقلید باید وصفی به نام عدالت داشته باشد یا خیر؟ یعنی با قطع نظر از این جهت که بقاء هم لازم است یا نه، اصلاً اصل اعتبار عدالت محل بحث بود. اینکه ایشان

فرموده اند روایت دلالت بر اعتبار عدالت بقاء ندارد، این لطمه ای به استدلال به روایت نمی زند.

یعنی گویا ادعا و بحث دو مرحله دارد در مرحله ی اول اصل اعتبار عدالت ثابت بشود و در مرحله ی دوم اینکه نهایت و محدوده دلالتش چقدر است؟ آیا فقط اثبات اعتبار عدالت را حدوداً می کند یا اعتبار آن بقاء هم از آن استفاده می شود؟ به هر حال به نظر می رسد این نمی تواند یک اشکالی بر دلالت روایت باشد.

ثانیاً: به علاوه به نظر ما از روایت اعتبار عدالت بقاء هم استفاده می شود چون در روایت دارد «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه» اینکه مسئله تقلید را دائر مدار وجود این اوصاف چهارگانه در شخص مرجع تقلید کرده و از این جهت هم اطلاق دارد، درست است با عمل به فتوای فقیه صدق مقلد می کند که این شخص قلّد عن مرجع التقلید اما اینکه ما در فروع و مسائل دیگر هم در فرضی که این مرجع تقلید از

ص: 400

عدالت خارج شده و فاسق شده بتوان از او تقلید کرد، این محل بحث است. بالاخره اگر اصل اعتبار عدالت را از این روایت فهمیدیم در استمرار و بقاء آن هم در هر موردی که می خواهد تقلید بکند این دائر مدار این است که آن مرجع تقلید عادل باشد و اگر از عدالت خارج شده باشد ما نمی توانیم از او تقلید بکنیم و روایت از حیث حدوث و بقاء اطلاق دارد. پس به نظر می رسد این فرمایش صحیح نیست.

پاسخ اشکال سوم به دلالت روایت:

اما اشکال سوم بر دلالت روایت این بود که در روایت آمده «فللعوام أن يقلدوه» یعنی گویا روایت یک جمله ی شرطیه ترتیب داده و گفته فقیهی که دارای این چهار خصوصیت هست، پس عوام باید از او تقلید کنند. اینجا یک شرط دارد و یک جزاء دارد؛ «إن كان الفقيه واجداً لهذه الأوصاف فللعوام أن يقلدوه» این «فللعوام أن يقلدوه» معنایش این است اگر فقیه عادل بود و این اوصاف را داشت تقلید از او واجب است. مفهوم این جمله این است که اگر این اوصاف را نداشت تقلید از او واجب نیست به عبارت دیگر آیه مفهومش دلالت بر منع تقلید از فاسق نمی کند و جواز تقلید از فاسق را می توان استفاده کرد چون دارد وجوب تقلید را از عادل بیان می کند اما آیا اگر بخواهیم از یک فاسق تقلید کنیم روایت نمی گوید این جایز نیست.

پاسخ ما این است که نه، اصلاً خود «فللعوام أن يقلدوه» دلالت بر وجوب تقلید ندارد بلکه خودش بر جواز تقلید دلالت دارد؛ درست است که ظهور جمله اگر خودش بود و محفوف به هیچ قرینه ی مقامیه و حالیه نبود در وجوب و الزام بود اما در اینجا قرینه ای وجود دارد و این جمله در مقامی وارد شده که در واقع به واسطه آن مقام دیگر دلالت بر وجوب نمی کند. قرینه این است که این جمله ی شرطیه به دنبال نهی از تقلید کسانی وارد شده که خصوصیات فسق و عصبیت و حرص بر دنیا و امثال آن دارند و بعد از آنکه نهی کرده از تقلید چنان کسانی به دنبال آن امر کرده است به تقلید از واجدین این اوصاف یعنی در واقع قبل از آن گفته مردم از این گروه تقلید نکنید، از این گروه تقلید بکنید. امر به دنبال خطر و منع دلالت بر جواز تقلید می کند نه وجوب تقلید. اگر امر به دنبال چیزی واقع نشود و ابتداءً بگوید «فللعوام أن يقلدوه» بله این دلالت بر وجوب می کند ولی چون به دنبال خطر و منع واقع شده دلالت بر وجوب ندارد. چنانچه قبلاً هم بیان کردیم حتی وقوع امر به دنبال توهّم خطر دلالت بر جواز می کند و وجوب از آن فهمیده نمی شود. لذا جایی برای این اشکال نیست.

فتحصل که این روایت از نظر دلالتی مشکلی ندارد یعنی می توانیم به دلالت این روایت اخذ بکنیم و عدالت را به عنوان یک شرط برای

مفتی معتبر بدانیم اما از نظر سندی آن مشکل را داشت و باید در جای خودش بحث بکنیم آیا ضعف سندی این روایت قابل حل هست یا نه؟ بواسطه عمل مشهور یا قبول اصحاب که این را رد جای خودش إن شاء الله بحث خواهیم کرد.

تا اینجا سه دلیل را گفتیم دلیل اول اجماع، دلیل دوم آیات و دلیل سوم روایات.

ص: 401

این دلیل همان مطلبی است که در بحث از اعتبار ایمان و اعتبار بلوغ و عقل به آن اشاره کردیم عمده در بحث اعتبار ایمان و اسلام متذکر این نکته شدیم و آن مسئله ارتکاز مشرعه و مذاق شارع است. یعنی مرتکز در اذهان مشرعه که از قدیم الأيام نسلاً بعد نسل و یداً بید در بین مسلمین وجود داشته و سینه به سینه در بین مسلمین و شیعه این منتقل شده که شخص فاسق از دید شارع نمی تواند متصدی منصب مرجعیت بشود یعنی شارع راضی به زعامت کسی که فاسق است نیست کما اینکه شارع راضی به زعامت غیر مؤمن و غیر مسلم و غیر بالغ و غیر عاقل هم نبود چون مسئله مرجعیت یکی از مهمترین مناصب الهیه است و در بین مناصب مختلف مانند قضاوت و امامت جمعه و جماعت و غیره از همه اهمیت بیشتری دارد. بالا-خره به یک معنی کسی که فتوا می دهد در مقام بیان فتوا و حکم خداست این نسبت مسئله قضاوت و نسبت به مسئله امامت جماعت از نظر رتبی مقدم است چون دارد حکم اله را بیان می کند و بقیه عمل می کنند حکم خداوند را، قاضی اگر حکم به فصل خصومت و اجرای حدود می دهد اما ریشه آن فتوا است یا فتوای خودش یا فتوای دیگری. بالاخره ریشه قضاوت و امامت جماعت فتوا و استنباط حکم خداست. آن وقت کسی که در چنین منصبی قرار گرفته می تواند یک شخص فاسقی باشد؟ مرجع تقلید یک کسی است که عموم شیعیان به او مراجعه می کنند و می خواهد اسوه برای مردم باشد آن وقت چطور می شود شخصی که نزد عموم مردم ارزش و جایگاهی ندارد، مرجع مراجعات مردم در مسائل دینی و اعتقادی قرار بگیرد.

لذا در مجموع آنچه که از مذاق شارع بدست می آید این است که مرجع تقلید باید عادل باشد. (تأکید روی مذاق شارع داریم، اگر هم می گوئیم مرتکز مشرعه این ارتکاز حکایت از مذاق شارع می کند وگرنه خود ارتکاز مشرعه حجیتی ندارد یا این سیره مشرعه است که باید از سوی معصوم تأیید بشود یا حداقل اتصال آن به زمان معصوم و عدم ردع آن سیره توسط شارع معلوم شده باشد). عمده استناد ما به این مسئله هست و مقایسه ای که ما بین مرجعیت و مناصب دیگر از جمله ی آنها امامت جماعت داریم بر اساس یک قیاس اولویت است یعنی گفتیم اگر در امامت جماعت عدالت لازم است در مرجع تقلید به طریق اولی عدالت لازم است، یک اولویت قطعیه از قیاس منصب مرجعیت به منصب امامت جماعت استفاده می شود. این قیاس، قیاس اولویت است آن هم اولویت قطعیه نه ظنیه. وقتی امامت جماعت که دون منصب مرجعیت است در آن عدالت امام لازم باشد مسلم است که در یک منصبی که فوق آن است عدالت متصدی آن منصب لازمتر و ضروری تر است.

اشکال اول:

اینجا بعضی ها اشکال کرده اند که قیاس مسئله مرجعیت با امامت جماعت قیاس مع الفارق است، ما باید مرجع تقلید را با راوی مقایسه کنیم. این مستشکل در واقع با قیاس مرجع تقلید با راوی می خواهد نتیجه بگیرد که حال که در راوی عدالت معتبر نیست پس در مجتهد هم عدالت شرط نیست باید دید چرا مرجع تقلید را با راوی مقایسه می کنند؟

منشأ این قیاس شباهتی است که بین مجتهد و راوی ملاحظه کرده اند، می گویند وقتی مجتهد به یک حکمی می رسد و استنباط حکم الهی می کند این را برای مردم بیان و نقل می کند به علاوه مستند اصلی مجتهد برای استنباط روایات است و خودش در روایات به بیش از وثاقت راوی نیازی ندارد. همین مقدار که یک روایتی توسط یک راوی موثق نقل بشود کافی است برای استناد حکم به روایت و برای استنباط حکم شرعی کافی است.

با توجه به این مشابهت هایی که بین مجتهد و راوی هست، چرا مجتهد را مقایسه با راوی نکنیم و قیاس با امامت جماعت بکنیم؟ بله در امامت جماعت عدالت شرط است ولی در راوی شرط نیست و تنها شرط لازم موثق بودن است.

خوب ما می گوئیم که مرجع تقلید شباهت دارد با راوی به این جهاتی که بیان کردیم و این چیزی است که ادله ی جواز تقلید از جمله سیره عقلانی رجوع جاهل به عالم هم بر آن دلالت می کند. عقلاء وقتی به عالم رجوع می کنند فقط وثاقت او را لازم می دانند اما اینکه بیش از وثاقت چیز دیگری را ملتزم باشند، این چنین نیست.

نتیجه: نتیجه این است که اگر ثابت کردیم مجتهد مانند راوی است، چون در راوی عدالت لازم نیست و صرف وثاقت کافی است پس در مورد مرجع تقلید هم مطلب از همین قرار است.

پاسخ:

جوابی که می شود به این اشکال داد این است که اتفاقاً قیاس مرجع تقلید به راوی قیاس مع الفارق است نه قیاس مرجع تقلید به امام جماعت برای اینکه راوی در واقع مخبر و حاکی است یعنی راوی حکایت می کند و خبر می دهد از قول و فعل و تقریر معصوم، راوی حدیث کارش نقل فعل و قول و تقریر معصوم است کما اینکه راوی یک خبر و مخبر یک واقعه و حادثه خبر از وقایع و حوادث می دهد. برای مخبر از وقایع و حوادث اطمینان به قول و خبرش لازم است. در مورد راوی حدیث یعنی کسی که نقل فعل و قول و تقریر معصوم می کند فقط باید از این جهت مورد اطمینان و اعتماد باشد. خوب این چه ربطی به مسئله ی مرجعیت و افتاء دارد؟ مجتهد و مرجع تقلید در واقع بر یک منصبی تکیه کرده که فوق حکایت و خبر است، این در آن مقام نیست که فقط حکایت و خبر دهد و بگوید که من خبر می دهم که آن حکم الله است. مرجعیت در فتوا یک منصبی است که شرایط متعددی برایش ذکر شده است شرایطی که هیچ کدام در راوی معتبر نیست. خود این نشان دهنده تفاوت باب راوی با مرجع تقلید و تفاوت باب روایت با مرجعیت است.

اشکال دوم:

اینجا ممکن است کسی اشکال کند که عمده ترین دلیل جواز تقلید سیره عقلانی رجوع جاهل به عالم است و در آن سیره غیر وثاقت برای عالم چیز دیگری معتبر نیست. فقط ما باید بدانیم که راست می گوید. اگر دلیل جواز تقلید عمده این سیره عقلانی باشد اصل جواز تقلید و رجوع به مرجع تقلید با این سیره عقلانی ثابت شده که همین سیره عقلانی بیش از وثاقت را معتبر نمی داند پس به چه دلیل شما برای مرجع تقلید شرط عدالت را ذکر می کنید؟

پاسخ:

این سخن، سخن باطلی است چون با وجود اینکه به سیره عقلانی در مسئله جواز تقلید عموماً استناد کرده اند و دلیلشان برای جواز تقلید همین استناد به سیره عقلانی بوده اما مع ذلک شرایط متعددی زائد بر خصوصیات که عند العقلاء معتبر





است در مرجع تقلید لازم دانسته اند، پس معلوم می شود مسئله افتاء ویژگی خاصی دارد. ولو اینکه استنادمان برای اصل جواز تقلید به خصوص سیره عقلائیة باشد. لذا در مجموع به نظر ما این دلیل چهارم می تواند اعتبار عدالت را ثابت بکند.

نتیجه:

نتیجه ای که ما از این بحث گرفتیم این است که از مجموع چهار دلیلی که اینجا ذکر شده دلیل اول و دلیل چهارم تمام است یعنی با اجماع و مذاق شارع انسان بدست می آورد که مرجع تقلید باید عادل باشد.

آیات دلالتی بر مسئله ی عدالت نداشتند، در روایات هم ملاحظه کردید با وجود روایات متعددی که در اینجا ذکر شده ولی عمده در دلالت آنها اشکال شده بود و تنها یک روایت بود که دلالتش پذیرفته شد هر چند احتمالاتی در مورد سندش وجود داشت.

در هر صورت چه ما دلالات روایات را بپذیریم و چه نپذیریم با همین دلیل اول و چهارم می توانیم اثبات شرطیت عدالت را بکنیم و می توانیم مدعی شویم که عدالت شرطی است که در مرجع تقلید لازم است.

«هذا تمام الكلام فى الشرط الخامس أى العدالة»

«والحمد لله رب العالمين»

ص: 404

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 5

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (تنبيه)

در مورد مذاق شارع (مصادف)

با: 20 جمادی الأولى 1432

جلسه: 92

«الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن على اعدائهم اجمعين»

قبل از اینکه به بیان شرط ششم از شرایط مرجع تقلید پردازیم یک تنبیهی را لازم است در اینجا متذکر بشویم که در واقع این تنبیه متضمن بیان مطلبی است که به تحکیم دلیلی که در گذشته به آن استناد شده و در آینده نیز مورد استناد خواهد بود، منجر می شود. به عبارت دیگر این تنبیه در مقام پاسخ به دو توهّم و دو اشکال در رابطه ی با دلیل مذاق شارع است.

تنبیه در مورد مذاق شارع:

ما در بین ادله ای که برای بعضی از شرایط مرجع تقلید ذکر کردیم، به مسئله مذاق شارع اشاره کردیم. شاید یکی از ادله ای که تقریباً در اکثریت قریب به اتفاق این شرایط پنج گانه مورد استناد قرار گرفت همین مذاق شارع بود. در بیان این دلیل عرض کردیم آنچه ما از مذاق شارع استفاده می کنیم این است که او راضی نمی شود منصب مرجعیت که یکی از مناصب مهم و الهی است در اختیار کسی قرار بگیرد که بالغ نباشد یا شیعه نباشد و یا عادل نباشد، این مسئله مورد قبول ما هم واقع شد. ما در بعضی از شرایط دیگر هم در مورد مرجع تقلید به این دلیل استناد خواهیم کرد.

در این دلیل دو نکته مهم وجود دارد که در رابطه با این دو مطلب اشکال شده است:

اشکال مطلب اول: اصل مذاق شارع که باید معلوم بشود مذاق شارع به چه دلیل و به چه ملاکی معتبر است. این را قبلاً به طور اجمال

اشاره کردیم ولی در این بحث با بسط بیشتری و در قالب پاسخ به یک اشکالی به آن خواهیم پرداخت.

مذاق شارع آیا جزء ادله و حجج است؟ ادله ای که می توانند مستند احکام شرعی قرار بگیرند معلوم هستند، مذاق شارع به چه دلیل مورد استناد قرار می گیرد.

اشکال مطلب دوم: مرجعیت یک منصب الهی است، اینکه می گوئیم یک منصب الهی است این به چه معنی است و از کجا این منصب پدید آمده است؟

دو محور مهم این استدلال همین دو مطلب است، چون همه سخن ما این بود از مذاق شارع استفاده می کنیم که راضی نمی شود منصب به این مهمی در اختیار کسانی قرار بگیرد که این شرایط را نداشته باشند.

بیان اشکال مطلب اول: اصل مذاق شارع

مشکلی که در رابطه ی با مذاق شارع مطرح شده این است که مذاق شارع نمی تواند مستند حکمی از احکام شرعی باشد چون کشف این مذاق به دو صورت متصور است و از این دو حال خارج نیست:

ص: 405

صورت اول: یا این است که مذاق شارع به صورت احتمالی کشف می شود یعنی احتمال داده می شود که مذاق شارع این باشد که مرجع تقلید مثلاً باید عادل یا بالغ باشد.

صورت دوم: ما به صورت یقینی و قطعی و یا اطمینان مذاق شارع را کشف کنیم.

اگر صورت اول باشد یعنی ما مذاق شارع را احتمال بدهیم این هیچ ارزش و اعتباری ندارد و حتی فقیهانی مانند صاحب جواهر و دیگران هم که به مذاق شارع استناد کرده اند این گونه نبوده که به صرف احتمال مذاق شارع فتوا بدهند. پس این صورت ارزش و اعتبار ندارد و اصولاً مورد نظر فقها نیست.

اما اگر صورت دوم باشد یعنی علم و یقین و اطمینان به مذاق شارع پیدا شود این فقط برای خود فقیهی که به مذاق شارع علم و قطع و یقین پیدا کرده حجت است نه برای دیگران یعنی فقیه نمی تواند به این یقینی که به مذاق شارع پیدا کرده استدلال بکند. به عبارت دیگر مذاق شارع در این صورت فقط برای خود او حجت است و برای دیگران حجت ندارد لذا فقیه نمی تواند به استناد مذاق شارع فتوا بدهد و نمی شود گفت دیگران می توانند به این فتوای او که مستند به مذاق شارع است عمل کنند.

بیان اشکال مطلب دوم: منصب مرجعیت

می گویند مرجعیت یک منصب الهی است دون منصب النبوه و الولایه، سؤال این است که به چه دلیل شما می گوئید مرجعیت یک منصب است. مرجع تقلید کسی است که اخبار از حکم خدا می کند یعنی حتی مسئله انشاء هم در کار نیست مرجع تقلید انشاء حکم نمی کند بلکه فقط با استنباط و اجتهادی که در ادله و منابع می کند، فتوا می دهد یعنی در واقع دارد خبر از حکم خدا می دهد. آنچه را هم که شارع برای ما حجت کرده همین فتوای اوست و ما از ادله استفاده کردیم فتوای مرجع تقلید و مفتی حجت است، بیش از این را

استفاده نکردیم و تنها کاری که شارع کرده جعل حجیت برای فتوای مرجع تقلید است. این چه ربطی به وجود یک منصب دارد؟

می گویند به الآن و شرایطی که مرجعیت پیدا کرده نگاه نکنید که تبدیل شده به زعیم شیعه و حاکم جامعه، اساس اعتبار مرجعیت و مسئله تقلید از مرجع تقلید بر پایه ی ادله ای است که ما را در تقلید از مفتی مجاز می کند، که این به معنای این است که فقط به ما گفته اند اگر یک مجتهد جامع الشرایطی فتوایی را برای شما نقل کرد، شما می توانید به آن عمل کنید و بیش از این فهمیده نمی شود. اینکه گفته می شود منصب مرجعیت یک منصب خطیر و مهمی است اینگونه نیست.

«والشاهد علی ذلک» که عمده ترین دلیل جواز تقلید، سیره عقلاء مبنی بر رجوع جاهل به عالم است. ما وقتی این سیره را تحلیل می کنیم در این سیره اصلاً مسئله منصب مطرح نیست بلکه فقط مسئله این است که کسی که جاهل است و مطلبی را نمی داند به اهل اطلاع و عالم آن فن رجوع می کند تا جهالتش بر طرف بشود. اگر یک مریضی به طبیب مراجعه می کند برای این است که طبیب در علم طب عالم محسوب می شود و این جاهل است و برای رفع جهالتش به عالم طب مراجعه می کند نه به این جهت که دارای منصب طبابت است. فقیه هم مانند طبیب است و این یک منصب نیست. این نشان می دهد

ص: 406

که اگر ما تقلید مان جایز است، به اعتبار این است که مرجع تقلید یک عالم دینی محسوب می شود و ما برای اخذ مطالب دین به عنوان جهال باید به آنها رجوع کنیم و اصلاً مسئله منصب مطرح نیست.

مسئله قضاوت هم که به عنوان یک منصب مطرح شده این جهت خاصی دارد. ما نباید مسئله مرجعیت را تشبیه به قضاوت بکنیم چون در قضاوت اگر ما ملتزم می شویم به اینکه یک منصب است برای این است که قضاوت را به ولایت بر حکم معنی کرده اند و این ولایت توسط شارع جعل شده و اگر جعل شارع نبود کسی حق قضاوت نداشت. قضاوت از آن خداوند است منتها خداوند تبارک و تعالی این را برای انبیاء و اوصیا جعل کرده و بعد به دلیل شرعی این ولایت بر حکم برای مجتهد جامع الشرایط جعل شده است پس قضاوت از این جهت یک منصب محسوب می شود چون قاضی حکم را انشاء می کند و اخبار نمی کند. اما مرجعیت صرف افتاء است و اخبار از حکم خداوند است.

این دو مسئله و دو مطلب در رابطه با اصل این دلیل که یکی از ادله ی مهم ما برای اثبات شرطیت برخی از شروط و اوصاف است این چنین محل اشکال واقع شده است.

پاسخ اشکال در مورد مطلب اول:

اما در مورد اشکال اول که متوجه اصل مذاق شارع بود به اینکه نمی تواند به عنوان مستند احکام شرعیه واقع شود چون اگر به صورت احتمالی کشف شده باشد ارزش و اعتبار ندارد و اگر به صورت یقینی کشف شده باشد این فقط برای خود کاشف حجت است و برای دیگران حجت نیست؛ پاسخ این است که همانطور که خود مستشکل گفته احتمال اول که مورد نظر نیست و خود فقهایی هم که به مذاق شارع استناد کرده اند چنین نظری ندارند. اما اینکه حتی اگر علم و یقین حاصل شود این برای دیگران حجت نیست، سؤال ما این است که چرا این اطمینان و علم و یقین برای دیگران حجت نباشد؟ اطمینان و یقین به مذاق شارع در واقع برگرفته ی از مجموع ادله ی معتبره شرعیه است، اگر به شارع نسبت داده می شود که مذاق او این چنین است این در واقع چیزی جدای از ادله و حجج شرعیه نیست، این یک دلیل پنجم نیست.

برای فقیهی که با ادله و حجج سر و کار دارد و آیات و روایات و نظرات فقیهان و حکم عقل را بررسی می کند و می بیند که ادله و اماراتی که از طرف شارع معتبر شده و اصولاً می شود حکم شرعی را از آنها استنباط کرد (راه وصول ما به نظر شارع هم همین است و راه دیگری نداریم) چرا این یقین و اطمینان معتبر نباشد؟ این غیر از مواردی است که فقیه یقین به حکم شرعی پیدا می کند ولی مبتنی بر هیچ یک از ادله و حجج شرعیه و معتبره نیست. مثلاً اگر یک فقیهی در اثر مکاشفه یقین به یک حکم شرعی پیدا کرد، این مجتهد اگر بیايد ادعا کند هذا هو حکم الله چون در مکاشفه بدست آوردم این برای دیگران اعتبار ندارد. لذا در بعضی از کتب این مطلب آمده و مرحوم شیخ در رسائل فرموده اند بعضی از اجماعات مورد ادعای فقهای ما حقیقتاً اجماع نیست ولی چون یقین به رأی معصوم پیدا کرده اند، ادعای اجماع کرده اند.

اما فرض کنید اگر حکم شرعی با استناد به مذاق شارع که یقینی است استنباط بشود آیا می شود گفت که این برای خود فقیه حجت دارد نه برای دیگران؟ این با فرض قبلی فرق می کند چون وقتی یک فقیهی می گوید مذاق شارع این است و اطمینان به مذاق شارع پیدا کرده است، از آنجایی که این یقین و اطمینان او مستند به مکاشفه و اموری از این قبیل نیست

بلکه در واقع محصل آن چیزهایی است که او در سراسر فقه از ادله معتبر شرعی استفاده کرده و در واقع مانند عصاره این ادله و حجج می باشد، این یقین چرا برای دیگران حجت نباشد؟ لذا به نظر ما هیچ مشکلی برای استناد به مذاق شارع وجود ندارد.

سؤال: بالاخره این مذاق شارع چگونه و از چه طریق بدست می آید؟ چگونه می توان اطمینان پیدا کرد که چیزی قطعاً مورد رضایت شارع است؟ این مطلب اگر پذیرفته شود مشکلاتی خواهد داشت.

استاد: به همان طریقی که گفته شد کشف می شود و این چیزی جدای از ادله و آیات و روایات و سنت نیست می توان اینطور مثال زد که پسری بعد از مدتها زندگی با پدر مذاق پدر را متوجه شده و فهمیده که پدرش از چه چیزهایی خوشش می آید و از چه چیزهایی بدش می آید، اگر این پسر یقین پیدا کند به اینکه پدر به خوردن شراب راضی نیست (جدای از حرمت شرعی آن) آیا پدرش حق مؤاخذه او را در صورت ارتکاب ندارد؟

برای اینکه تقریب به ذهن بشود مثال دیگری می زنیم. بعضی چیزها در عرف به غلط رایج شده در حالی که هیچ اساسی ندارد مانند بعضی از تعصبات که به صورت قوانین نانوشته ای همه آن را رعایت می کنند. مثلاً فردی می گفت که در خانواده ما کسی حق ندارد در حضور پدر بچه ای را بغل کند، این در حالی است که پدر هیچ گاه از این فعل نهی نکرده و اهالی این خانواده این مطلب را به عنوان مبعوض پدر می دانند و یقین دارند به اینکه پدرشان از این کار خوشش نمی آید. این مثال برای این بود که آنچه شما به مولی نسبت می دهید لزوماً نباید مستندی صریح و روشنی داشته باشد. سخن ما این بود که اگر ما به مذاق شارع نسبتی می دهیم و یقین پیدا می کنیم سرچشمه ی این یقین مجموعه ی ادله ای است که (نه ادله ی خاصه ی در این مورد) در مسائل دیگر و احکام و موضوعات دیگر در سراسر فقه ما به عنوان فقیه با آن سرکار داشتیم و این یک محصلی را فراهم می کند و ما می توانیم این را ادعا بکنیم و هیچ اشکالی ندارد.

ببینید مسئله مذاق شارع در مواردی مشکلاتی دارد مثلاً همین مذاق شارع دلیل و مستند است برای کسانی که قائلند زن در اجتماع نباید حاضر بشود، بعضی از اساتید در درس می گفتند که ما از مجموع محدودیت هایی که شارع برای زنان گذاشته مذاق شارع را بدست می آوریم که زن باید به حداقل حضور در اجتماع و برای ضروریات اکتفا بکند. خوب ممکن است که شما این مذاق را انکار کنید، منافات ندارد مانند اینکه فقیهی به آیه و یا روایتی استناد می کند و فقیه دیگری در این استناد اشکال می کند مشکلی بوجود نمی آید.

در جلسه آینده در مورد اشکال دوم که مربوط به منصب مرجعیت است بحث خواهیم کرد و پاسخ آن را خواهیم داد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 6

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (ادامه تنبیه-شرط ششم: رجولیت) مصادف

با: 21 جمادی الأولى 1432

جلسه: 93

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

ما در مورد مذاق شارع گفتیم یک مسئله و مطلبی وجود دارد که باید آن را بیان کنیم، بهر حال اساس دلیل و مستند مذاق شارع چگونه برای ما حکم شرعی را اثبات می کند؟ گفتیم که از دو جهت باید این مسئله بررسی و اشکالات آن بر طرف بشود، مطلب اول در مورد اصل مذاق شارع بود، اما بحث دوم باقی مانده که در مورد منصب مرجعیت است.

اشکالی در اینجا مطرح شد و آن اینکه بهر حال مرجع تقلید و فقیه جامع شرایط صرفاً فتوا می دهد و اخبار از حکم خدا می کند و اصلاً انشاء در کارش نیست. شارع فقط فتاوی او را برای ما حجت قرار داده و این جعل حجیت برای فتوای مجتهد به معنای وجود یک منصب نیست. پس اینکه بگوئیم مرجعیت یک منصبی است الهی از کجا پدید آمده است؟ بین باب قضاء و مرجعیت هم فرق گذاشته اند به اینکه در باب قضاء ولایت بر حکم از ناحیه خداوند تبارک و تعالی جعل شده است اما در باب مرجعیت ما چنین چیزی را نداریم.

پاسخ اشکال دوم:

اولاً: به نظر ما این سخن نیز باطل است برای اینکه به اتفاق فقهای شیعه فقیه جامع شرایط هم دارای ولایت است البته در محدوده ولایت اختلاف است؛ بعضی این محدوده را خیلی مضیق کرده اند و بعضی در این ولایت حدی را قائل نشده و قائل به ولایت مطلقه فقیه شده اند. آنچه که مسلم و قطعی است این است که اصل ولایت برای فقیه جامع شرایط ثابت است و این هم به دلیل عقلی و شرعی ثابت شده است.



پس یک فقیهی که می خواهد فتوا بدهد و همه شرایط برایش فراهم است، ولایتی دارد و این ولایت هم مجعول از طرف خدا و در طول ولایت انبیاء و اوصیا و اولیاء است. پس اینکه گفته شده مرجعیت و فقاہت و افتاء منصبی نیست این سخن باطل است، اگر ما برای فقیه ولایت قائل شویم کار فقیه دیگر اخبار از حکم خدا نیست بلکه در مواردی حق انشاء هم دارد که به نظر بعضی این موارد محدود و به نظر بعضی دیگر گسترده است (بنا بر اختلافی که در مسئله وجود دارد) بنابراین وقتی ولایت برای فقیه قائل شدیم حق انشاء حکم هم برای او قائل شده ایم. لذا اینکه بگوئیم بین باب افتاء و مرجعیت و باب قضاوت تفاوت است و این تفاوت را از حیث ولایت بدانیم، قابل قبول نیست. ولایت برای فقیه هم ثابت است و همانطوری که قاضی انشاء الحکم می کند فقیه هم به اعتبار این ولایت ثابت شده برای او انشاء الحکم می کند حال

ص: 409

یا این انشائش در محدوده امور حسبیه است یا در محدوده عموم مسلمین و اجتماع و جامعه اسلامی است اما بالاخره هر دو به عنوان منصب محسوب می شوند.

اگر ما می گوئیم مرجعیت یک منصب الهی است، مبتنی بر دلیل است و آن اینکه فقیه ولایت دارد و همین ولایت یعنی یک منصب، کاری به جهت زعامت مطلقه و عامه فقیه نداریم، بالاخره آنجایی هم که کسی قاضی است این قضاوتش مربوط می شود به فصل خصومت بین دو نفر. در هر صورت به نظر می رسد این مطلب دوم هم قابل قبول نیست.

ثانیاً: اما یک نکته ای را مستشکل بیان کرده بود و آن اینکه ادله ی جواز تقلید صرفاً مشروعیت تقلید را برای ما ثابت می کند نه بیشتر و این فقط به این معنی است که فتوای او برای ما حجت شده و این ملازمه ای با اینکه مرجعیت یک منصب باشد ندارد و مثال زده اند به سیره عقلاء که در این سیره اگر رجوع جاهل به عالم می شود مانند مراجعه مریض به طبیب است که صرفاً برای این است که او عالم است نه به عنوان اینکه دارای یک منصب است، طبابت یک منصب نیست بلکه طبیب دارای یک علم می باشد و به همین جهت به او مراجعه می شود. لذا گفته اند اگر ما به این دلیل توجه کنیم معلوم می شود اصلاً مسئله، مسئله ی منصب نیست و منصبی در کار نیست.

این سخن هم به نظر ما صحیح نیست برای اینکه ما در همه ی مواردی که به عنوان شرط ذکر شده اعم از بلوغ و ایمان و رجولیت در هیچ کدام از اینها اینطور نیست که سیره عقلاء راهنمای ما به این شرایط باشد بلکه همه اینها از ادله ی دیگری استفاده شده و اگر می خواست سیره عقلاء دلیل بر عدم اعتبار شرطی باشد پس هیچ امری را ما نباید به عنوان شرایط مرجعیت ذکر می کردیم.

ببینید عمده این است که سیره عقلاء مثل ادله لفظیه جواز تقلید که نوعاً مطلق هستند و قیدی در آنها نیست در اینجا هم همینطور، اگر ما در برابر آن اطلاعات و در برابر این سیره عقلانیه رادعی و مقیدی داشتیم آن سیره عقلانیه و ادله ی مطلقه محدود و مقید می شود، کما اینکه در بسیاری از موارد شروط همین کار را کردیم. اینکه فقط به این جهت که سیره عقلانیه مبتنی است بر رجوع جاهل به عالم و در این سیره هیچ شرط و قیدی لحاظ نشده پس بگوئیم مرجع تقلید مشروط به هیچ شرطی نیست، این صحیح نیست. بلکه فقط مسئله این است که در بعضی از موارد در مقابل این سیره رادع داریم مثلاً در سیره عقلانیه قید ایمان در عالم وجود ندارد، ولی ما قید ایمان را از ادله ی دیگر استفاده کردیم. در اینجا هم درست است که سیره عقلانیه بر این است که جاهل به عالم رجوع کند و کاری هم ندارد به اینکه این عالم منصبی دارد یا ندارد فقط حیثیت علمش مورد توجه است، اما این لزوماً نفی امکان منصب بودن مرجعیت را نمی کند به عبارت دیگر اگر این دلیل اثبات نمی کند که مرجعیت یک منصب است اما در عین حال نمی تواند امکان آن را هم نفی کند لذا اگر ما آمدیم و گفتیم مرجعیت یک منصب است هیچ منافاتی با این سیره ندارد. کما اینکه ما در مورد بسیاری از شرایط معتبره در مرجع تقلید که نمی توانستیم

آن شرایط را از سیره عقلائیه اثبات کنیم از دلیل دیگری آن را بدست آوردیم.

ص: 410

نتیجه: فتحصل که مسئله مذاق شارع مسئله ای است محکم و قابل اعتماد و قابل اخذ و این دو اشکال و دو توهمی که در اینجا مطرح شده نمی تواند مشکلی درست بکند. به نظر می رسد که این تنبیه در اینجا لازم بود بیان شود چون در مورد مذاق شارع در آینده هم مواردی وجود دارد که به این مذاق استناد می شود.

شرط ششم: رجولیت

از جمله شرایطی که برای مرجع تقلید ذکر کرده اند رجولیت است. باید دید که در مورد شرط رجولیت دلیلی به خصوص داریم یا نه؟

مقتضای ادله جواز تقلید:

به ادله ی جواز تقلید که نگاه می کنیم بعضی از ادله ی لفظیه جواز تقلید اعم از آیات و روایات اطلاق دارند یعنی در آنها فرقی بین مرد و زن گذاشته نشده مثلاً آیه ذکر «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» اگر دلالتش را بر جواز تقلید بپذیریم واقعاً دلالت دارد بر اینکه باید مفتی مرد باشد؟ اهل ذکر یک عنوان عام است و هم بر مرد صدق می کند و هم بر زن یا مثلاً در آیه نفر و همچنین روایات، که تعبیری دارند مانند الناظر فی الحلال و الحرام یا مثلاً فقیه یا عارف به احکام که این تعبیر همه اطلاق دارند و در آنها خصوصیتی وجود ندارد که بخواهیم از آن استفاده کنیم حتماً باید مرجع تقلید مرد باشند. پس فی الجملة ادله ی جواز تقلید از این جهت اطلاق دارند.

اینکه گفتیم فی الجملة چون در مورد بعضی از ادله ی لفظیه ی جواز تقلید بعضی استفاده خصوصیت و قید کرده اند که اینها را عرض خواهیم کرد. بنابراین فی الجملة می توانیم بگوییم ادله ی لفظیه ی جواز تقلید عموماً اطلاق دارند یعنی هم مرد و هم زن این قابلیت را دارند که اگر دارای شرایط مرجعیت باشند، می شود از آنها تقلید کرد.

باید بررسی کنیم که آیا مقابل این ادله لفظیه ادله ای وجود دارند که بتوانند اطلاق این ادله ی لفظیه را مقید کنند یا نه؟ پس باید ما در بین آیات و روایات یک دلیل و مقیدی پیدا کنیم تا این ادله را قید بزنند.

مثلاً مستدل می گوید درست است که آیه گفته «فاسئلوا اهل الذکر» اما در بعضی از ادله خصوصیت رجل ذکر شده لذا این دلیل، مقید آن مطلقات می شود. یا مثلاً سیره عقلائیة که مبتنی است بر رجوع جاهل به عالم، این عالم اعم است از اینکه مرد باشد یا زن، در سیره عقلائیة که دلیل لفظی نیست باید دنبال رادع باشیم، آیا رادع و مانعی در برابر سیره عقلائیة وجود دارد که برگردانده بشود به خصوص رجل در بحث ما یا نه؟ پس ما عمدتاً باید دنبال آن مقیدات یا رادع سیره عقلائیة ای بگردیم که اینها در واقع ادله ی اعتبار رجولیت می شوند. اگر این مقیدات توانستند آن اطلاقات را قید بزنند یا اگر رادع محکمی در مقابل سیره عقلاء داشتیم، اعتبار رجولیت اثبات می شود.

روایت اول: حسنه ابی خدیجه سالم بن مکرم الجمال «قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام): ایاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی اهل الجور و لکن أنظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا (قضائنا)». (1)

این روایت را قبلاً بیان کردیم از امام صادق (علیه السلام) نقل می شود که حضرت (علیه السلام) نهی کردند از اینکه بعضی از شما برای خصومتش به اهل جور رجوع بکنند، بعد از این مسئله تعبیر این است که «و لکن أنظروا الی رجل منکم» تعبیر به رجل کرده که این یک ظهوری دارد در اینکه آن کسی که شما به او مراجعه می کنید باید مرد باشد و نگفته که «أنظروا الی شخصی» که هم شامل مرد و هم شامل زن بشود. خواسته اند اینگونه از این روایت، اعتبار شرطیت رجولیت را استفاده کنند.

تقریب استدلال به روایت:

دو احتمال در روایت وجود دارد:

احتمال اول: اگر ما این روایت را مربوط به باب قضاء ندانیم، این شمولش نسبت به مسئله ی فتوا کاملاً روشن است یعنی اگر روایت مختص به باب قضاء نباشد و بگوئیم این عام است، درست است که موردش مسئله قضاوت است و دارد نهی می کند از رجوع به قاضی جور برای رفع خصومت اما در ذیل یک ضابطه ای می دهد که این مختص به باب قضاء نیست و کلی می باشد و هم شامل باب قضاء می شود و هم فتوا. می گوید بروید و مراجعه کنید به یک مردی که قضایای ما را می داند و از علم ما بهره مند شده است و مبانی علمی ما را می داند، اگر این چنین شد آن وقت منطوق آیه دلالت بر اعتبار رجولیت می کند چون شامل فتوا هم هست و این به حسب عمومیتی است که در روایت هست و به همین جهت دلالت روایت بر اعتبار رجولیت، دلالت منطوقی می شود یعنی منطوق روایت بر این مسئله دلالت می کند.

احتمال دوم: اما اگر ما این روایت را مختص باب قضاء بدانیم کما اینکه سابقاً هم گفتیم این روایت مختص به باب قضاء است، آن وقت چگونه می توانیم بر اعتبار رجولیت در باب فتوا و مفتی استدلال کنیم؟ می گویند به این بیان که روایت منطوقاً دلالت می کند بر اعتبار رجولیت در باب قضاء و ظاهر روایت دلالت دارد بر اینکه قاضی باید مرد باشد، آن وقت ما می گوئیم اگر قاضی باید مرد باشد به طریق اولی مفتی باید مرد باشد. یعنی از راه مفهوم اولویت و قیاس اولویت وارد شده اند پس در این فرض دلالت روایت بر اعتبار رجولیت در مرجع تقلید دلالت مفهومی است.

وجه اولویت: به چه دلیل باب افتاء نسبت به قضاء اولویت دارد؟ می گوید مسئله ی قضاء یک امر شخصی است و مربوط به دو نفر و یا یک گروه چند نفره است، عموم جامعه در باب قضاوت ولو در یک مورد خاص مواجه نیستند در حالی که افتاء یک امر کلی است و عامه مردم به آن ابتلا دارند؛ اگر در باب قضاء که یک امر شخصی است و یک حکم شخصی است رجولیت معتبر باشد، به طریق اولی در باب افتاء که یک حکم کلی و مربوط به عامه مردم است، رجولیت اعتبار دارد.

1- . وسائل ج 27، ص 13، ابواب صفات القاضى، باب 1، حديث 5.

حتی اگر اولویت را هم کنار بگذاریم و بگوییم باب قضاوت و افتاء در یک رتبه ی مساوی هستند و افتاء نسبت به مسئله ی قضاوت هیچ اولویتی ندارد، آنگاه از راه ملازمه این مطلب استفاده می شود چون این دو در یک رتبه و مرتبه هستند اگر قاضی باید مرد باشد پس مفتی هم که هم رتبه ی با قاضی است لزوماً باید مرد باشد. لذا اینطوری مسئله رجولیت به عنوان یک شرط مدلل شده است.

خلاصه اینکه یا این روایت مختص به باب قضاء هست یا نیست؛ اگر روایت مختص به باب قضاء نباشد تعبیر «أنظروا الی رجل منکم» منطوقاً هم شامل باب قضاء می شود هم شامل باب افتاء و رجولیت را در مفتی معتبر می کند. اگر هم گفتیم روایت مختص به باب قضاء است، دلالت روایت بر اعتبار رجولیت در فقیه را یا از راه ملازمه اثبات می کنیم این در صورتی است که رتبه ی افتاء را با رتبه قضاوت مساوی بدانیم و یا اعتبار رجولیت در مرجع تقلید را از راه اولویت ثابت می کنیم در صورتی که اولویت باب افتاء نسبت به باب قضاء ثابت بشود. البته آنچه از راه اولویت ثابت می شود دلالتش می شود مفهومی و آنچه از راه ملازمه ثابت می شود دلالت منطوقی است چون لازمه یک کلام هم مدلول خود آن کلام است. اگرچه ممکن است دلالت التزامی را هم به نوعی داخل دلالت مفهومی قرار داد.

این نهایت کمکی است که ما به این مستدل کردیم و به بهترین بیان استدلال او را توضیح دادیم که از آن اعتبار رجولیت در مرجع تقلید ثابت بشود.

بحث بعدی در مورد بررسی این روایت است که در جلسه آینده ان شاء الله مطرح خواهد شد.

«والحمد لله رب العالمین»

صوت

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 7

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط

ششم: رجولیت) مصادف

با: 22 جمادی الأولى 1432

جلسه: 94

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

استدلال به حسنه ابی خدیجه مبنی بر اعتبار رجولیت در مفتی و مرجع تقلید ذکر شد، کسانی که به این روایت استدلال کردند هم بنا بر احتمال عدم اختصاص روایت به باب قضاء و هم بنا بر احتمال اختصاص روایت به باب قضاء (به بیان ما و گرنه در استدلال ها اینگونه ذکر نشده است) خواستند اعتبار مرد بودن را در مرجع تقلید ثابت بکنند. گفتیم از یک طریق به دلالت منطوقی و از طریق دیگر به دلالت مفهومی این را استفاده کرده اند.

بررسی روایت اول:

در مورد این روایت هم اشکالات سندی شده و هم اشکال دلالی.

اشکال سندی:

اما در مورد سند روایت دو شبهه مطرح شده است:

شبهه اول: این شبهه درباره خود ابی خدیجه هست، ابی خدیجه سالم بن مکرم بن جمال. شبهه این است که ابی خدیجه توسط شیخ

شبهه دوم: این شبهه در مورد حسن بن علی و شاء است که در طریق شیخ صدوق به احمد بن عائذ راوی قرار گرفته است، در مورد حسن بن علی و شاء توثیقی وارد نشده هر چند که تضعیف هم نشده است لذا به این واسطه دو شبهه ای که در مورد سند این روایت ذکر کرده اند به نوعی خواسته اند در اعتبار روایت از حیث سند اشکال کنند.

پاسخ شبهه اول: هر دو شبهه پاسخ دارد کما اینکه بعضی از بزرگان هم به این شبهات جواب داده اند. اما در مورد ابی خدیجه درست است که توسط شیخ طوسی تضعیف شده اما در مقابل نجاشی در کتاب رجالش او را توثیق کرده است. (2)

مرحوم علامه نقل می کند که شیخ طوسی در موضع دیگری غیر از این موضع ابی خدیجه را توثیق کرده است به علاوه در اسانید کامل الزیارات ابن قولویه وارد شده لذا مشمول توثیق عام ابن قولویه است. یعنی از یک طرف تضعیف شیخ طوسی را

ص: 414

1- . الفهرست شیخ طوسی، ص 9.

2- . رجال نجاشی، ص 188.

داریم و در مقابل سه توثیق وجود دارد؛ اول توثیق نجاشی به نحو خاص و دوم به ادعای علامه در جای دیگری شیخ طوسی توثیق خاص در مورد ابی خدیجه دارد و سوم اینکه ابن قولویه توثیق عام در مورد وی دارد چون کسانی که در اسانید کامل الزیارات ابن قولویه هستند توسط او توثیق عام شده اند. لذا خواسته اند بگویند اگر ما باشیم و در یک طرف تضعیف شیخ طوسی و در طرف مقابل این توثیقات و تأییدها، ناحیه توثیق قوی تر از ناحیه تضعیف است؛ به علاوه در دوران بین شیخ و نجاشی در توثیق اشخاص در مواردی که تعارض بین اینها پیش بیاید معمولاً توثیق نجاشی را مقدم می کنند. پس مجموعه ی اینها تضعیف شیخ طوسی را در مورد ابی خدیجه تا حدی ضعیف می کند.

اگر بخواهیم یک بیان فنی درباره این مطلب داشته باشیم اینطور می گوئیم: در جایی شیخ ابی خدیجه را توثیق کرده و در جای دیگری وی را تضعیف کرده که این از سه حالت خارج نیست:

فرض اول: فرض اول اینکه توثیق و تضعیف در یک زمان اتفاق افتاده باشد که تصویر این فرض مشکل است و اگر هم بتوان فرض کرد این دو تعارض و تساقط دارند و دلیل حجیت شامل آنها نمی شود پس کلاً نظر شیخ طوسی کنار می رود و توثیق سایرین بدون معارض باقی می ماند.

فرض دوم: اینکه بگوئیم تضعیف قبل از توثیق بوده یعنی اول شیخ در جایی ابی خدیجه را تضعیف کرده بعد عدول کرده و قائل شده است به ثقه بودن ابی خدیجه. ما نمی توانیم بگوئیم ضمن اینکه شیخ طوسی معتقد به ضعیف بودن ابی خدیجه است او را توثیق کرده پس باید گفت که این توثیق شیخ عدول از تضعیف ابی خدیجه بوده است، اگر تضعیف قبل از توثیق باشد و توثیق مؤخر باشد از تضعیف در اینجا مطلوب ثابت است چون معارضی ندارد و توثیقات دیگران هم موافق آن است.

فرض سوم: اینکه تضعیف شیخ طوسی بعد از توثیق ابی خدیجه توسط شیخ طوسی بوده یعنی اول او را توثیق بعد تضعیف کرده است.



علی القاعده در اینجا به حسب تأخر زمان تضعیف باید بگوئیم این تضعیف هم عدول از توثیق قبلی است که در این فرض معارض می شود با توثیق ابن قولویه و توثیق نجاشی، آیا ما در اینجا می توانیم بگوئیم دو نظر متعارض هستند و ما در تعارض نباید به هیچکدام اخذ بکنیم؟ صرف نظر از اینکه ما گفتیم در تعارض شیخ و نجاشی قول نجاشی مقدم است اما یک جهت دیگری هم در اینجا وجود دارد و آن اینکه ما آنچه در رابطه ی با شیخ طوسی در این فرض سوم می گوئیم صرف یک احتمال است در حالی که اصل توثیق عام و خاص ابی خدیجه توسط نجاشی و ابن قولویه قطعی و مسلم است لذا معتقدیم این توثیق ها یعنی توثیق نجاشی و ابن قولویه باز هم مقدم می شود. پس در هر حال نتیجه ای که در مورد ابی خدیجه می گیریم این می شود که تنها شبهه ای که در مورد او مطرح است این است که او توسط شیخ طوسی تضعیف شده و این تضعیف در هر صورت مضر به وثاقت او نیست.

پاسخ شبهه دوم: اما در مورد حسن بن علی و شاء درست است در کتب روایی توثیق خاص در مورد او وارد نشده اما در اسانید کامل الزیارات نام وی هست و کسانی که در اسانید این کتاب هستند توثیق عام شده اند لذا مشمول توثیق عام ابن قولویه هست.

ممکن است سؤال شود که چرا با وجود این توثیق در مورد روایت تعبیر به حسنه شده است؟ اگر حسن بن علی و شاء موثق است چرا دیگر از روایت تعبیر به حسنه یا بعضی تعبیر به مشهوره می کنند؟

شاید یک جهتش این باشد چون توثیق خاص در مورد او نیست و فقط آن چیزی که آمده این است که در جلوی اسم وی نوشته اند «خیر و من وجوه هذه الطائفة» اهل خیر است و از وجوه این طائفه هست و دیگر سخن از تقه بودن او مطرح نشده است چنانچه در مورد روایت عادتاً گفته می شود. در هر صورت به نظر می رسد از نظر سند مشکلی در روایت نیست.

اشکال دلالی:

در مورد دلالت روایت اشکالاتی مطرح شده که این اشکالات را اشاره می کنیم و به بررسی آنها می پردازیم:

اشکال اول: این اشکال در کلام محقق اصفهانی آمده که مرحوم آقای خوئی آن را پرورش داده اند.

در روایت آمده «ایاکم أن يحاكم بعضكم الی بعض» و بعد نهی کرده از رجوع به قاضی جور و در ادامه فرموده که «انظروا الی رجل منکم يعلم شیئاً من قضایانا» مستدل از ذکر کلمه ی رجل خواست این استفاده را بکند یا به این بیان که اصلاً فقط مسئله ی قضاء نیست بلکه در همه امور «انظروا الی رجل منکم» برای رجل خصوصیت قائل شده اند و گفته اند این قید است و اگر هم گفتیم روایت مختص به باب قضاء است و ربطی به افتاء و تقلید ندارد بالاخره آنها مدعی هستند که این قید رجل حداقل این است که مرد بودن را در قاضی ثابت می کند، پس یا به طریق اولی در مرجع تقلید باید بگوئیم مرد بودن ثابت است یا حداقل اگر رتبه قضاوت و مرجعیت یکی بود بگوئیم بالملازمه دلالت بر مرد بودن می کند این خلاصه حرف مستدل بود.

بهر حال نکته اصلی در حرف مستدل این است که روایت می گوید «انظروا الی رجل منکم» و این نشان می دهد رجل خصوصیت دارد وگرنه می گفت «انظروا الی شخص» چرا نگفته شخص؟ و این یعنی که زن نمی تواند مرجع تقلید بشود.

بیان اشکال این است که ذکر رجل در روایت به معنای اعتبار رجولیت نیست، به معنای این نیست که رجولیت یک قید است و حتماً باید به یک مرد رجوع بکنید بلکه علت ذکر رجل:

اولاً: یا به جهت این است که رجل یکی از مصادیق است کما اینکه زن مصداق دیگر است. مانند این در روایات زیاد داریم مثل روایتی که در مورد شک در رکعات نماز وارد شده «رجل شک بین الثلاث و الاربع» که امام(علیه السلام) پاسخ می دهند. حال آیا می شود گفت چون ذکر رجل شده این حکم و پاسخ امام(علیه السلام) مخصوص مردان است یا در بعضی تعابیر، خود امام(علیه السلام) تعبیر به رجل کرده آیا می شود گفت که رجل خصوصیت دارد؟ اینها ذکر مصداق است.

ثانیاً: و یا به جهت این است که غالباً در این امور چون رجال متصدی هستند ذکر رجل به میان آمده چه این روایت را مختص باب قضاء بدانیم که در این صورت کاملاً روشن است. قضاوت زنان حتی در یک مورد هم معهود نبوده خوب اگر روایت می گوید قاضی باید مرد باشد نه از این باب است که می خواهد بگوید مرد خصوصیت دارد بلکه از باب این است که غالباً مردها قضاوت می کردند. البته ما در مورد این روایت در کتاب القضاء باید بحث کنیم که آیا اصلاً خود این روایت دلالت بر اعتبار رجولیت در باب قضاوت دارد یا نه؟ که این بحث جداست. خلاصه مستشکل می گوید ذکر رجولیت گاهی به



اعتبار این است که رجال غالباً و به نحو متعارف، متصدی این امور هستند پس ذکر رجل از باب تعبد محض نیست و رجولیت موضوعیت ندارد. پس به چه مناسبت بگوئیم از روایت اعتبار رجولیت را می فهمیم؟ اینکه رجل ذکر شده یا از باب مصداق است یا از باب غلبه نه اینکه این قید باشد و موضوعیت داشته باشد و شارع می خواهد ما را متعبد بکند به اینکه إلا و لابد باید به یک رجل مراجعه کنیم.

اشکال دوم: بر فرض ما بگوئیم این روایت مربوط به باب قضاء است و بگوئیم در باب قضاء رجولیت معتبر است اما به هیچ وجه نه بالملازمه و نه بالأولویه اثبات اعتبار رجولیت در مرجع تقلید و مفتی نمی کند چون مستدل می خواست یا از راه ملازمه در صورتی که رتبه باب قضاء و مرجعیت متساوی باشد و یا از راه اولویت در صورتی که منصب مرجعیت اهم از منصب قضاوت باشد اثبات اعتبار رجولیت در مرجع تقلید را بکند. اشکال دوم این است که در اینجا چه مناسبتی است بین این دو باب؟ اصلاً هیچ ملازمه ای بین این دو باب نیست تا شما بخواهید از راه ملازمه یک شرطی را که در قاضی معتبر است بگوئید در مفتی هم باید معتبر باشد، اصلاً اینها دو باب جدا از یکدیگر هستند و وقتی عدم تساوی و تناسب بین باب قضاوت و مرجعیت ثابت شد دیگر نوبت به اولویت نمی رسد.

فرضاً قاضی باید مرد باشد، چون ممکن است گفته شود اگر قاضی زن باشد شاید تحت تأثیر احساسات یک حکمی را صادر کند؛ سلمنا که قاضی باید مرد باشد اما مفتی چرا باید مرد باشد؟ چه تناسبی بین این دو باب وجود دارد؟ چه اولییتی را می توان در اینجا استفاده کرد؟

غیر از آن جهتی که در مورد قاضی بیان کردیم می توان به موارد دیگری هم اشاره کرد مثلاً چون قاضی مرجع رجوع مترافعین است و یک یا چند نفر یا گروهی به او رجوع می کنند و این نیاز به مشافهه دارد حال اگر بخواهد قاضی زن باشد باید در مکانی بنشیند و مردان بیایند و وی در مواجهه ی حضوری با مترافعین قرار بگیرد این مشکل است ولی مفتی می تواند تمام آراء خود را در رساله ای جمع کند و بعد منتشر کند و بدون اینکه مقلدینش او را ببینند و مشافهه ای داشته باشند از نظر او تقلید بکنند.

لذا می گویند بین باب قضاوت و مرجعیت از جهات مختلف فرق وجود دارد که اگر بنا شد در قاضی رجولیت معتبر شد هیچ ملازمه ای نیست که مرجع و مفتی باید مرد باشد و وقتی این ملازمه منتفی شد نوبت به اولویت نمی رسد.

مجموعاً دو اشکال به دلالت این روایت شده، اشکالات سندی را جواب دادیم اما این اشکالات دلالتی هست. در اینجا مرحوم آقای فاضل به اشکال اول پاسخ داده اند اما اشکال دوم را پذیرفتند، البته به نظر ما هر دو اشکال وارد است.

پاسخ مرحوم آقای فاضل (ره) به اشکال اول:

مرحوم آقای فاضل به اشکال اول اینطور جواب داده اند که ذکر رجل به عنوان یک قید ظهور در احتراز دارد و مثال و مصداق و توضیح نیست، اصل در قیودی که در موضوعات می آیند این است که احترازی باشد یعنی اینکه وقتی در محاورات عرفی می بینید مولایی به عبدش می گوید برو مردی را بیاور که این کار را انجام دهد، خوب این ظهور در این دارد که مرد بودن موضوعیت دارد. به علاوه امام (علیه السلام) در مقام بیان یک ضابطه ی کلیه و افاده یک قاعده ی عامه است و چون در مقام

اعطای یک ضابطه است وقتی رجل را در این قاعده ذکر می کند نشان دهنده این است که این عنوان در این ضابطه مدخلیت دارد.

لذا با عنایت به این دو مطلبی که گفتیم اولاً- اصل در قیود احتراز است و ثانیاً در مقام بیان یک ضابطه بیان شده، این احتمال که بگوئیم رجل به عنوان مصداق ذکر شده یا از باب غلبه به نظر ما منتفی است و حتی اگر احتمال مدخلیت قید را هم بدهیم باز هم نمی توانیم از ظهور آن رفع ید کنیم إلا اینکه دلیلی بر عدم آن اقامه شود. (1)

اشکال به کلام مرحوم آقای فاضل (ره):

به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای فاضل تمام نیست چون درست است که امام (علیه السلام) در مقام بیان یک ضابطه کلی هستند ولی این لزوماً به این معنی نیست که رجل هم مدخلیت دارد، کلیت و عمومیت این قاعده و ضابطه از این حیث است که می خواهد بگوید به کسی رجوع کنید که «یعلم شیئاً من قضایانا» می خواهد بگوید که به قاضی جور مراجعه نکنید بلکه به شخصی مراجعه کنید که «یعلم شیئاً من قضایانا».

حال اگر ما گفتیم ضابطه این است آیا ذکر رجل به عنوان مثال یا از باب غلبه با این ضابطه منافات دارد؟ یعنی اگر ما معتقد شدیم به اینکه رجل به عنوان مثال یا غلبه ذکر شده دیگر نمی تواند این روایت در مقام اعطای ضابطه باشد؟ مهم حیثی است که برای قانون و ضابطه روی آن تأکید می شود و حیث آن در اینجا آشنایی و معرفت به مبانی علوم اهل بیت (علیه السلام) است.

اگر در جایی اصل قیدیت محل شک است چطور می توانیم بگوئیم که این حتماً قید است؟ اگر یک دلیلی مطلق باشد بخواند مقید شود، باید در مقابلش یک دلیل معتبری قائم شود تا آن مطلق را مقید بکند اما ما در اصل قید بودن رجل تردید داریم و اصلاً این دلیل را دلیل مقید حساب نمی کنیم تا بخواهیم این را در برابر اطلاعات ادله ی جواز تقلید مقید بدانیم یا بگوئیم رادع است نسبت به سیره عقلاء، پس هیچ تقیدی در کار نیست.

تعجب است اینکه ایشان فرموده اند با صرف احتمال مدخلیت قید و جهی برای رفع ید از ظهور نیست الا اینکه دلیلی بر عدم مدخلیت قید دلالت کند. آیا ما به صرف احتمال می توانیم بگوئیم این قید است؟ در جایی که شک دارید در وجود قید و اینکه آیا این مدخلیت دارد یا نه، چرا نتوانیم رفع ید کنیم از ظهور آن دلیل؟ خوب ما یک مطلقاتی داریم و در مقابلش چیزی ذکر شده است و احتمال می دهیم این قید باشد چرا نتوانیم رفع ید کنیم؟ به صرف احتمال مدخلیت قید ما نمی توانیم بگوئیم که حتماً قید باید وجود داشته باشد؟

ممکن است نظر ایشان به این باشد که چون اصل تکلیف برای ما مسلم است ما شک داریم که چگونه می توانیم از این تکلیف بری الذمه بشویم یعنی آیا قید در مکلف به دخیل است یا نه به اصاله الإحتیاط مراجعه می کنیم؛ ولی این اصلاً نمی تواند منظور باشد برای اینکه ما در اینجا در اعتبار و شرطیت یک شرط بحث داریم اگر در شرطیت یک شرطی شک کردیم اصل این است که شرط نیست. لذا به نظر می رسد که این جواب آقای فاضل به اشکال اول به هیچ وجه وارد نیست.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 418

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 10

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط

ششم: رجولیت) مصادف

با: 26 جمادی الأولى 1432

جلسه: 95

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

در مورد روایت اول عرض شد که دو اشکال مطرح شده است. اشکال اول را مرحوم آقای فاضل پاسخ دادند و ما در پاسخ به ایشان گفتیم اشکال اول که محقق اصفهانی و مرحوم آقای خوئی فرمودند وارد است.

بررسی اشکال دوم:

اما اشکال دومی که این بزرگوارن مطرح کردند به نظر می رسد این اشکال هم وارد است چه روایت را مختص به باب قضاء ندانیم که به دلالت منطوقی بخواهد اعتبار رجولیت را در افتاء اثبات کند و چه آن را مختص به باب قضاء بدانیم که به دلالت مفهومی از راه اولویت یا ملازمه بخواهد آن را اثبات کند. بهر حال ذکر رجل از باب مصداق یا غلبه است و اگر این مطلب پذیرفته شد دیگر اصلاً رجولیت معتبر نیست حتی اگر منطوقاً به باب افتاء هم مربوط باشد و یا اگر مختص باب قضاء شد اثبات رجولیت در باب قضاء هم نمی کند تا بخواهد بالملازمه یا بالأولویه رجولیت را در افتاء ثابت کند و سلمنا که اعتبار آن در قاضی ثابت شود، هیچ ملازمه ای با ثبوت آن در مفتی ندارد و حتی اولویتی را که مستدل مطرح کرده قابل قبول نیست که قضاوت در یک امر شخصی است ولی مرجعیت یک امر کلی مربوط به عامه ی مسلمین است، این اولویت را ما قبول نداریم چون

تفاوت‌هایی بین قاضی و مرجع تقلید وجود دارد در مسئله قضاوت مشافهه و حضور مترافعین لازم است چون باید مترافعین به وی رجوع بکنند تا او قضاوت کند اما در مورد مرجع تقلید حضور و مشافهه لازم نیست بلکه آراء و نظریات و فتاوی مفتی می تواند در کتابی منتشر بشود تا مردم به آن عمل کنند کما اینکه کثیری از مقلدین تا آخر عمر حتی مرجع خود را نمی بینند.

لذا در مورد قضاوت یک حکمت خاصی ممکن است وجود داشته باشد که اقتضاء رجولیت می کند که این حکمت در مورد مرجع تقلید نیست یکی همان حکمتی که بیان کردیم نکته ی دیگر اینکه ممکن است مثلاً زن در قضاوت متأثر از دعوای طرفین بشود در حالی که قاضی نباید تحت تأثیر احساسات قرار بگیرد.

اینها نکاتی است که چه بسا به عنوان حکمت رجولیت در قاضی ذکر می کنند در هر صورت مسئله این است که این اولویت در اینجا قابل اثبات نیست لذا مجموعاً روایت اول به نظر می رسد قابل استدلال نیست.

ص: 419

روایت دوم: مقبوله عمر بن حنظله «ینظران من کان منکم ممّن قدروی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً» (1).

در تعبیر روایت آمده «من کان منکم» ضمیر جمع در منکم ضمیر مذکر است یعنی کسی از بین شما ذکور که دلالت بر اختصاص به رجال دارد. می گوید کسی که از میان شما ذکور روایت می کند حدیث ما را و در حلال و حرام ما نظر می کند و احکام ما را می شناسد باید به روایت او و حکم او راضی بشویم پس از این ضمیر کم که ضمیر مذکر است خواسته اند استفاده کنند کسی که به او رجوع می کنند باید مرد باشد.

به نظر می رسد دو اشکال در این کلام وجود دارد:

اشکال اول: ضمیر جمع در منکم اگر هم اشاره به خصوصیتی بخواهد داشته باشد اشاره به مسئله ی تشیع دارد یعنی کسی از شما شیعیان و اهل ولایت و به هیچ وجه مسئله رجولیت از این فهمیده نمی شد. که البته خود این هم محل بحث در گذشته بود چون ممکن است گفته شود این منکم یعنی کسی از بین خود شما مردم و لازم نیست دنبال شخصی باشید که دارای ویژگی های فوق العاده و دارای امتیازات خاصی است بلکه به یکی از بین خودتان و از بین مسلمین که این علم و اطلاع را دارد به او رجوع کنید حتی طبق این فرض مماثلت در تشیع هم استفاده نمی شود چه برسد به مسئله ی رجولیت.

اشکال دوم: بر فرض که از ضمیر مذکر در اینجا لزوم مذکر بودن و مرد بودن آن شخصی که به او مراجعه می کنند، استفاده شود این به عنوان غلبه یا ذکر مصداق روشن است و إلا رجولیت خصوصیتی ندارد. ظهور این که بالاتر از رجل نیست چنانچه در مورد روایت قبلی که کلمه رجل در آن ذکر شده بود گفتیم این از باب غلبه یا ذکر مصداق است خوب در اینجا به طریق اولی این ادعا را می توان کرد چون صراحت کلمه ی رجل را ندارد. لذا این روایت نمی تواند مورد استناد قرار بگیرد.

روایت سوم: روایتی است که در تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) آمده بود، در آن روایت طولانی «فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه الی آخر الحدیث» در روایت آمده «من کان من الفقهاء» فقهاء جمع فقیه است و فقیه هم مذکر است پس روایت دلالت دارد بر اینکه کسانی که از فقیهان مرد دارای این خصوصیات چهار گانه هستند «فللعوام أن یقلدوه» خوب در این روایت جمع

مذکر آورده و جمع مؤنث نیاورده است. لذا این جمع مذکر دلالت دارد بر اینکه باید آن فقیه مرد باشد.

اشکال روایت: اشکالی که در این روایت وجود دارد صرف نظر از اشکالات سندی و انتساب تفسیر به امام (علیه السلام) این است که در اینجا منظور از فقیه یعنی کسی که اهل فقاہت است و روایت کاری به این ندارد که این فقیه مرد است یا زن. مانند اینکه کسی سؤال می کند که اگر من مریض شدم چه کاری انجام بدهم؟ در پاسخ او گفته می شود به دکتر مراجعه کن؛ آیا منظور از لزوم مراجعه به طبیب این است که به طبیبی که مرد است مراجعه کند؟ قطعاً مراد این نیست و کسی نمی تواند بگوید که

ص: 420

---

1- . کافی، ج 1، ص 67، حدیث 10/ وسائل الشیعه، ج 27، ص 137، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 11، حدیث 1.



چون نگفته طیبیه پس حق رجوع به طیب زن نداریم. منظور از طیب یعنی کسی که دارای علم طبابت است و این یک عنوانی برای جنس عالم به طب است. در مورد فقیه هم همینطور است یعنی کسی که اهل فقاہت است و خصوصیت مرد بودن قطعاً از ذکر فقہاء استفاده نمی شود. لذا به نظر می رسد که این روایت هم قابل استدلال نیست.

روایت چهارم: روایت چهارم یا مجموعه ای از روایات که ما اینها را به عنوان روایت چهارم مطرح می کنیم، مضمون بعضی از روایات است که از پیامبر (ص) و ائمه معصومین وارد شده است.

مضمون این روایات این است: «قومی که ریاست آنها را زنی عهده دار شود به رستگاری نمی رسند» حدیث به الفاظ مختلفی وارد شده است مثلاً «لایفلح قومٌ ولّو امرهم إمرأة» یا «لم یفلح قومٌ ولّو امرهم إمرأة» یا «ما أفلح قومٌ ولّو امرهم إمرأة» گاهی به جای «ولّو امرهم» ملکت امرهم هم وارد شده به این صورت «ما أفلح قومٌ ملکت امرهم إمرأة» در این روایات تعبیر به تولیت امور یا ملکیت امور و امثال در روایات آمده است.

بر اساس این روایات ریاست و زعامت و ولایت امور اگر به دست زن سپرده شود، آن قوم به سعادت و رستگاری و فلاح نمی رسند. مسئله ی مرجعیت هم از مسائلی است که یک نحوه از زعامت و ریاست و تولیت امور دینی مردم است. خوب اگر قرار است ولایت و ریاست و امارت زن و موجب فلاح قوم نباشد پس در مسئله ی مرجعیت هم که نوعی امارت و ریاست و زعامت است تصدی زنان موجب عدم فلاح جامعه مسلمین و جامعه شیعه خواهد شد. وقتی می گوید جامعه ای یا قومی که ریاست آن به دست زنان باشد رستگار نمی شود این در واقع دلالت بر عدم جواز ریاست امور توسط زنان می کند. پس در واقع این دلیل مبتنی بر دو امر است یکی اینکه از «لا یفلح» استفاده عدم جواز می کند و دوم اینکه مسئله ی مرجعیت و افتاء را از مصادیق ریاست و زعامت و امارت محسوب می کند لذا از این روایات نتیجه می گیرد که زعامت مسلمین و یا شیعه بوسیله زن جایز نیست.

این روایات در کتاب قضاء هم به عنوان یکی از ادله ای که دال بر عدم جواز قضاوت زن هست ذکر شده و به استناد ادله ای از جمله این نبوی گفته اند قضاوت زن جایز نیست و نمی تواند قاضی باشد و در مرجعیت و افتاء هم به این روایات استناد شده است.

بررسی روایت:

باید دید که آیا این روایت قابل استدلال هست یا نه؟

بحث سندی:

ما باید یک بررسی در مورد این روایت از جهت سندی داشته باشیم که اصلاً این روایت آیا از نظر سند اعتبار دارد یا ندارد؟ اصل این روایت در جوامع روائی شیعه یعنی کتب اربعه نیامده و عمدتاً در جوامع روائی اهل سنت ذکر شده است مثلاً سنن بیهقی (1)، کنز العمال (2)، مغنی ابن قدامه (3)، یعنی در کتب شیعه هم که نقل کرده اند نوعاً به این کتب ارجاع داده اند. خود

ص: 421

1- . سنن بیهقی، ج 10، ص 118.

2- . کنز العمال، ج 6، ص 79، حدیث 14922.



روایت را مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف<sup>(1)</sup> آورده است، در مسئله ی قضاوت زن که در آنجا می فرماید قضاوت زن جایز نیست بخاطر اجماع و این نبوی و البته یک روایت دیگری را هم شیخ طوسی از امیرالمومنین (علیه السلام) نقل می کند به این بیان «أخروهن من حیث أخرهن الله» آنها را آخر ببندازید و جلو نبندازید چون خدا اینها را در کارها و امور مؤخر کرده است. خود همین روایت حضرت علی (علیه السلام) باز در جوامع روائی اهل سنت آمده مانند نیل الأوطار<sup>(2)</sup> یا عمده القاری<sup>(3)</sup>.

صاحب جواهر به این روایت در بحث اعتبار ذکورت در قاضی استناد کرده است عبارت ایشان این است «و أما الذکور فللاجماع و النبوی لایفلح قوم ولیتهم امرأة»<sup>(4)</sup> بعد از اینها هم بسیاری از فقهاء به این روایت برای اعتبار ذکورت در قاضی استناد کرده اند از جمله مرحوم سید در عروه<sup>(5)</sup> که عین همین تعبیر مرحوم صاحب جواهر و شیخ طوسی را دارند که قضاوت برای زن صحیح نیست به خاطر اجماع و این نبوی و البته یک روایت دیگری را مرحوم سید اضافه کرده اند مرأه نه می تواند متولی قضاء می شود و نه متولی امارت.

مجموع آنچه که در رابطه با این نبوی مورد بررسی قرار گرفته نشان می دهد که این روایت در جوامع روائی شیعی وجود ندارد البته در کتب فقهی فقهاء شیعه این روایت آمده و مورد استناد قرار گرفته ولی باز منبع و مصدر آن جوامع روائی اهل سنت است حتی مرحوم علامه مجلسی هم که در کتاب بحار الأنوار این روایت را ذکر کرده از کتاب صحیح بخاری این روایت را نقل کرده است. شاید در بین کتب حدیثی ما تنها در تحف العقول این روایت آمده که «قال رسول الله (ص) لن یفلح قوم أسندوا أمرهم إلى إمرء»<sup>(6)</sup> هرگز رستگار نمی شوند قومی که امرشان را اسناد بدهند به یک زنی. این «أسندوا أمرهم» یک معنای وسیعی می تواند داشته باشد که یا سپردن کارها مراد باشد یا مستند کردن کارها منظور باشد یعنی مثلاً کارهایشان را بر اساس گفته یک زنی انجام بدهند که در این فرض دیگر ریاست و امارت منظور نخواهد بود و در مقام نهی از مشورت با زنان در اداره امور است پس این «أسندوا أمرهم» هم می تواند ناظر به امارت و ریاست و اداره امور باشد و هم می تواند به معنای نهی از عمل کردن بر اساس گفته های زنان و آنها را مورد مشورت قرار دادن و به استناد گفته آنها یک کاری را انجام دادن باشد. در هر صورت تنها در تحف العقول این روایت ذکر شده است و همچنین در نهج الفصاحه که البته جزو کتب روائی معتبر محسوب نمی شود این روایت آمده است.

ص: 422

- 1- . خلاف، ج 6، ص 213.
- 2- . نیل الأوطار، ج 3، ص 20.
- 3- . عمده القاری، ج 5، ص 261.
- 4- . جواهر المعالم، ج 40، ص 14.
- 5- . عروه، ج 6، ص 14، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- 6- . تحف العقول، ص 35.

تنها یک روایتی در وسائل آن هم در خصوص قضاوت در مورد زنان وارد شده است «فی وصیه نبی (ص) لعلی (علیه السلام): یا علی لیس علی المرأه الجمعه و الجماعه الی أن قال و لا تولو القضاء»<sup>(1)</sup> بر زن نه جمعه هست و نه شرکت در نماز جماعت و نه اینکه بر مسند قضاوت بنشیند. در اینجا باز مسئله ولایت و زعامت نیست و فقط مسئله قضاوت مطرح است.

آنچه که به عنوان این نبوی مشهور شده، این از نظر سندی قابل اتکا نیست چون در جوامع روایی ما نیامده و در کتب فقهی ذکر شده و حتی خود شیخ طوسی که در خلاف این را ذکر کرده ولی در تهذیب و استبصار این روایت نیست، لذا عدم وجود چنین روایتی در هیچ یک کتب از اربعه و جوامع روایی اصلی ما باعث می شود که تا حدی اعتبار این روایت را شبه ناک بکند.

اشکال دلالی:

بحث دلالی که در مورد این روایت می توانیم داشته باشیم این است که ما در خصوص همین روایتی که مسئله امارت و ریاست را مطرح کرده بحث می کنیم و کاری به آن روایاتی که به خصوص در مسئله قضاء وارد شده نداریم.

اولاً: تعبیر «لا یفلح» که در روایت آمده از آن منع استفاده نمی شود. «لا یفلح قوم» این چه بسا اشاره به اولویت و رجحان دارد یعنی می خواهد بگوید اگر قومی می خواهد کارهایش به نحو احسن و کامل انجام بشود امورش را به دست زن نسپارد و این دلالت بر منع نمی کند. پس تعبیر به لا- یفلح به هیچ وجه از تعبیراتی نیست که بتوان استفاده منع از آن کرد و این غیر از لاینبغی می باشد ممکن است از لاینبغی بتوان استفاده منع را کرد.

ثانیاً: اگر هم از این تعبیر منع استفاده بشود، در واقع متضمن بیان یک حکم مولوی نیست بلکه دارد حکم ارشادی را بیان می کند یعنی ارشاد می کند به عواقب تصدی امور جامعه توسط زنان و می خواهد بگوید عاقبت خوبی ندارد و نهی مولوی نیست. اگر نهی مولوی بود قطعاً می گفتیم جایز نیست ولی در اینجا دارد ارشاد می کند و اگر ارشاد باشد معنایش این است که اگر یک موردی پیدا شد و یک زنی بود که صلاحیت ها و شایسته هایی دارد آن عواقب را به دنبال ندارد، این اشکالی ندارد پس روایت متضمن بیان یک حکم ارشادی است لذا حرمت از آن استفاده نمی شود.

ثالثاً: بر فرض این دلالت بر منع هم بکند و نهی مولوی را هم اثبات بکند آنچه از آن منع شده تولیت و امارت است که این دو ظهور در ریاست عامه دارد یعنی حکومت و اداره جامعه و یعنی یک کسی در مسندی قرار بگیرد که همه امور مردم اعم از امنیت و رفاه و غیره را تصدی گری بکند، خوب این مورد نهی قرار گرفته در حالی که بحث ما در مورد مرجع تقلید و مفتی می باشد. ما کاری به فقیهی که حاکم می شود نداریم. می گوئیم یک مرجع تقلید و مفتی که زعامت جامعه شیعی را بخواهد در اختیار بگیرد خیلی متفاوت است با کسی که می خواهد در مسند ریاست عامه قرار بگیرد لذا روایت ناظر به امارت و تولیت به معنای ریاست عامه است و شامل مرجعیت و افتاء ولو به معنایی که ما بیان کردیم که مرجعیت یک منصب است نمی شود. پس روایت شامل فقیه و مفتی نیست چون این زعامت اقتضائاتش با ریاست عامه فرق دارد. لذا این روایت هم سنداً و هم دلالاً قابل اعتماد نیست و دلالت بر اعتبار رجولیت ندارد. «والحمد لله العالمین»

ص: 423

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 11

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط

ششم: رجولیت) مصادف

با: 27 جمادی الأولى 1432

جلسه: 96

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

نتیجه دلیل اول بر اعتبار رجولیت در مرجع تقلید و مفتی این شد که در بین روایات، روایتی که بتواند مقید اطلاقات ادله لفظیه جواز تقلید و یا رادع سیره عقلانیه باشد وجود ندارد. باید دید آیا باقی از ادله می تواند مقید اطلاقات و یا رادع سیره عقلاء باشد یا نه؟

دلیل دوم: اولویت قطعیه

دلیل دوم اولویت قطعیه ای است که از اعتبار رجولیت در مورد امام جماعت استفاده می شود. در مورد امام جماعت گفته اند حتماً باید امام جماعت مرد باشد البته این غیر از امامت نساء برای نساء است که مقوله جدایی است، در نماز جماعت زن نمی تواند امام جماعت قرار بگیرد. آن وقت اینگونه استدلال کرده اند که اگر در نماز جماعت امام جماعت حتماً باید مرد باشد به طریق اولی در باب مرجعیت و افتاء، مفتی و مرجع تقلید باید مرد باشد و وجه اولویت آن هم این است که منصب مرجعیت و افتاء به مراتب مهمتر است از منصب امامت جماعت، اهمیت هم شاید از این جهت باشد که در نماز جماعت فقط اقتداء در یک عبادت آن هم توسط تعداد محدودی از مأمومین مطرح است اما در مسئله افتاء و مرجعیت مسئله منحصر به یک عمل نیست و فتوا در همه مسائل دینی و احکام دینی می باشد و مواجهه با عموم مسلمین دارد لذا اگر قرار باشد امام جماعت حتماً مرد باشد به طریق اولی مرجع تقلید باید مرد باشد.

ان قلت: اینکه گفته شده در نماز جماعت امام حتماً باید مرد باشد، این مطلب در مورد نماز جماعت مردان است و إلا اگر نماز جماعتی از زنان تشکیل شد امام جماعت این گروه می تواند زن باشد. چه اشکالی در اینجا بیاییم بگوییم زن اگرچه نمی تواند مفتی و مرجع تقلید برای همه باشد اما مفتی و مرجع تقلید زنان باشد به عبارت دیگر این دلیل اولویت فقط اثبات عدم جواز افتاء و مرجعیت زن را برای مردان می کند ولی نمی تواند اثبات کند که زن نمی تواند مرجع تقلید زنان باشد.

قلت: مستدل از این سؤال اینگونه پاسخ می دهد که ما این را از راه عدم قول به فصل در این مقام ثابت می کنیم یعنی در مسئله مرجعیت و افتاء کسی بین مراجعه زنان و مردان فرق نگذاشته و بطور کلی فقها دو دسته هستند مشهور و اکثریت قریب به اتفاق فقها معتقدند که زن نمی تواند مرجع تقلید باشد چه برای رجال و چه برای نساء و در مقابل جمع محدودی قائلند که زن می تواند مرجع تقلید باشد چه برای رجال و چه برای نساء. کسی در این مسئله تفصیل نداده و هیچ کس قائل

ص: 424

نشده به اینکه زن نمی تواند مرجع تقلید مردان باشد اما می تواند مرجع تقلید زنان قرار بگیرد. لذا پاسخ به این ان قلت که در ذیل استدلال به دلیل دوم بیان شده بود این است که اگر ما می گوییم زن نمی تواند مرجع تقلید زنان باشد به این دلیل است که کسی در این مسئله قائل به تفصیل نشده و ما از راه عدم قول به فصل این مسئله را ثابت می کنیم.

بررسی دلیل دوم:

آیا این دلیل وافی به مقصود هست یا نه؟ آیا مسئله اولویت آن هم اولویت قطعی ی ادعا شده می تواند اثبات رجولیت در مرجع تقلید بکند؟

بر طبق آنچه که ما تا به حال گفتیم قطعاً مرجعیت و افتاء یک منصب است خلافاً لبعض اهل النظر که معتقد هستند اصلاً افتاء در زمان ما با زمان گذشته متفاوت است و منظور از افتاء و اینکه زن می تواند مرجع تقلید بشود یا نه، مناصب مرجعیت نیست بلکه صرف جواز عمل به فتاوی یک زن است. در این مورد ما گفتیم اینها قابل تفکیک نیست و مرجعیت یک منصب است. پس در اینکه مرجعیت و افتاء یک منصب است و آن هم از مناصب مهم الهیه به نظر ما تردیدی نیست و در اینکه این منصب نسبت به امامت جماعت یک اهمیت بیشتری دارد تردیدی نیست ولی آیا این بدین معنا می باشد که همه شرایطی که در امام جماعت معتبر است باید در مرجع تقلید معتبر باشد؟

ممکن است در امامت جماعت رجولیت معتبر باشد و این ناشی از حکمتی باشد که در این مسئله وجود دارد مثلاً اینکه شاید پسندیده نباشد زن در مقابل دیدگان همه در صف مقدم بایستد و رکوع و سجود برود و بدنبال او کثیری از مردان به رکوع و سجود بروند و یا مثلاً وظیفه زن در نمازهای جهریه اخفات است در حالی که وظیفه مردان متفاوت است یعنی یک خصوصیتی در مسئله نماز جماعت هست که ممکن است آن خصوصیات و حکمتی که در این جهت وجود دارد اقتضاء کند زن نتواند امام جماعت باشد اما این خصوصیات و حکمت ها چه بسا در مرجع تقلید نباشد لذا ما از اهمیت منصب مرجعیت نسبت به امامت جماعت نمی توانیم نتیجه بگیریم پس همه ی شرایطی که در امام جماعت معتبر است در مرجع تقلید هم معتبر است.

بله بعضی از شرایط معلوم است که اینها رکن می باشند مانند عدالت و ایمان اما اموری از قبیل رجولیت یا امثال آن ممکن است اعتبارشان در امام جماعت مبتنی بر یک حکمت هایی باشد که در مفتی و مرجع تقلید جریان نداشته باشد لذا از این اولویت قطعی نمی

توانیم اعتبار رجولیت در مفتی را استفاده بکنیم.

دلیل سوم: مذاق شارع

راجع به این دلیل سابقاً به نحو مبسوط هم در مورد بعضی از شرایط گذشته بحث کردیم و هم در تنبیهی به دو شبهه مربوط به آن پرداختیم و پاسخ آنها را دادیم.

ما با بررسی ابواب مختلف فقهی به این نتیجه می‌رسیم که از طرفی منصب افتاء و مرجعیت یک منصب مهمی است دون منصب الولایه و الامامه و به خاطر اهمیت این منصب یک شرطی برای کسی که متصدی این منصب می‌شود در نظر گرفته شده و این منصب اقتضاناتی دارد که باید رعایت شود.

ص: 425

از طرف دیگر مذاق شارع بر این است که زنان به امور داخلیه در منزل برسند و وظیفه آنها تستر و تحجب است و تا آنجایی که ممکن است باید از حضور در اجتماع خودداری کنند.

نتیجه ای که مستدل می گیرد این است که تصدی افتاء توسط یک زن عادتاً به این معنی است که مفتی و مرجع خودش را در معرض مراجعه و سؤال قرار بدهد و این از اقتضانات این منصب است، آن وقت این با مذاق شارع که نقل شد سازگاری ندارد و شارع به هیچ وجه راضی نمی شود زن خودش را در معرض اموری قرار دهد که با این تحجب و تستر منافات دارد. این دلیلی است که مرحوم آقای خوئی فرموده اند و البته در ادامه به عنوان تأیید قیاس به امام جماعت هم کرده اند و گفته اند شارع که راضی به امامت جماعت زن نیست چطور می تواند راضی به مرجعیت زن بشود. (1)

در واقع اساس دلیل مرحوم آقای خوئی بر این دو محور استوار شده: یکی اینکه مرجعیت یک منصب مهم است و دوم اینکه مذاق شارع بر این است که زن به امور بیتیه پردازد و تا جایی که ممکن است خودش را در معرض دید رجال و مردم قرار ندهد.

بررسی دلیل سوم:

ما به این دلیل سابقاً در چند موضع استناد کردیم، اعتبار عدالت، ایمان، اسلام را از این دلیل بدست آوردیم. به نظر می رسد اصل اینکه مرجعیت یک منصب مهمی از مناصب الهیه است در آن تردیدی نیست و ما هم در موارد متعددی به این مسئله تمسک کردیم و جواب کسانی که می گفتند مقام افتاء یک منصب نیست را دادیم. از جمله کسانی که معتقدند به اینکه مرجعیت و مناصب مربوط به آن با مسئله افتاء جداست مرحوم محقق اصفهانی می باشد، ایشان در این بحث می گوید بحث ما در صرف عمل به فتاوی زن است نه تصدی نسبت به سایر مناصب مجتهد. ما در پاسخ به ایشان می گوئیم که اینها از هم قابل تفکیک نیست اگر گفتید صلاحیت افتاء دارد و اگر مرجعیت تقلید را برای او مجاز دانستید دیگر نمی توانید بگویید که ما به او حق افتاء می دهیم ولی او حق ندارد متصدی سایر مناصب شود؛ اینها قابل تفکیک نیست.

اصل اینکه مرجعیت و افتاء یک منصبی است از مناصب الهیه را قبول داریم اما این تفکیک را که محقق اصفهانی فرموده که افتاء غیر سایر مناصب است را قبول نداریم و همچنین سخن کسانی که می گویند این مناصب در زمان های متأخره پیدا شده و قبلاً نبوده این هم سخن درستی نیست. مرجعیت و افتاء از ابتدا یک منصبی بوده که بواسطه همین صلاحیت آن ولایت برایش اثبات شده است (یا به شکل محدود فقط در امور حسبیه یا به نحو عام و مطلق بالاخره ولایت برای فقیه ثابت است) و وقتی این ولایت برای فقیه ثابت شد خود بخود معنایش این است که یک منصبی است مجعول از طرف شارع برای کسی که فقاهاست دارد و صلاحیت افتاء دارد.

در هر صورت ما اصل این مسئله را با مرحوم آقای خوئی موافقیم که مرجعیت یک منصب مهمی است. اما مشکل این است که ایشان فرموده اند مستفاد از مذاق شارع این است که نساء باید تحجب و تستر داشته باشند و فقط متصدی امور داخلیه و بیتیه شوند و در اموری که منافی با تستر و تحجب است داخل نشوند و خودشان را در معرض مراجعه و سؤال

ص: 426



قرار ندهند و بعد نتیجه گرفته اند که شارع راضی نمی شود زنان در معرض این امور قرار بگیرند و در مانحن فیه استفاده می کنند پس زن نمی تواند متصدی مرجعیت و افتاء بشود «شارع لا یرضی بمرجعیه النساء» این استدلال محل اشکال است.

مسئلاً تستر و تحجب برای زن از دید شارع مطلوب است، حد تستر هم برای زنان توسط شارع بیان شده و این را می توانیم بگوییم که اصل این مسئله برای شارع موضوعیت دارد ولی اینکه پرداختن به امور داخلی و بیته و اجتناب از حضور در اجتماع هم وظیفه زن باشد و بگوییم نفس ماندن در منزل و عدم ورود به اجتماع هم موضوعیت دارد، این را نمی توانیم به شارع نسبت بدهیم. نمی توانیم بگوییم که مذاق شارع این است که زن باید در خانه بماند و از حضور در فعالیت های اجتماعی خوداری بکند. این را به نحو یقینی نمی توانیم به شارع نسبت بدهیم.

تاره ادعا می شود مذاق شارع این است که زن باید تستر و تحجب داشته باشد، در این صورت باید تستر و تحجب معنی بشود و از آیه و روایت دلیل بر وجوب آن داریم اما اینکه زن باید از خانه بیرون نرود و حضور در اجتماع نداشته باشد و بخواهیم این را به شارع نسبت دهیم بطور قطعی، این به نظر ما قابل قبول نیست. به نظر می رسد این مطلب از همان اموری است که جزء مرتکبات متشرعه در زمان های گذشته بوده و اساسی هم ندارد منتهی این مرتکز بین متشرعه به عنوان مذاق شارع مطرح شده است. به عنوان مثال سابقاً در بین متشرعه این بوده که دختران برای تحصیل اجازه مدرسه رفتن نداشتند آیا می توانیم بگوییم که مذاق شارع این است؟

حال اگر زنی باشد که با رعایت همه اصول شرعی به نحو احسن حضور در اجتماع پیدا کند هیچ کس نمی تواند این را مذموم بداند.

نتیجه: اینکه اصل سخن ما با مرحوم آقای خوئی این است، اینکه شما می گوئید مذاق شارع این است که زن مرجع تقلید نشود و شارع راضی به این مسئله نیست چون شارع برای زنان یک وظیفه ای را قرار داده و آن پرداختن به امور منزل و اجتناب از فعالیت های اجتماعی است؛ این محل اشکال است. ببینید ما در مسئله اعتبار رجولیت این دلیل را قبول نمی کنیم هر چند که در اعتبار عدالت و ایمان به این دلیل یعنی مذاق شارع استناد کردیم چون این از همان مواردی است که مذاق شارع به نحو احتمالی کشف شده است. مذاق شارع در صورتی معتبر است و دلیل محسوب می شود که بطور قطع و یقین به آن علم و آگاهی داشته باشیم نه به صورت احتمالی و یک شاهد روشنی بر اینکه زن می تواند در اجتماع حاضر شود، حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) یا حضرت زینب (سلام الله علیها) هستند که اینها بالاخره با حضور در متن فعالیت های اجتماعی نقش آفرینی های ممتازی داشتند.

نتیجه: لذا این دلیل سوم یعنی مذاق شارع چون به نحو احتمالی کشف شده معتبر نیست و نمی تواند مقید اطلاقات و رادع سیره عقلانیه باشد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 12

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط

ششم: رجولیت) مصادف

با: 27 جمادی الأولى 1432

جلسه: 97

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

نتیجه مباحثی که تا اینجا در مورد اعتبار رجولیت در مرجع تقلید و مفتی مطرح کردیم این شد که در مقابل اطلاقات ادله لفظیه جواز تقلید و سیره عقلائییه مقید و رادعی وجود ندارد تا ما بخواهیم بوسیله آنها آن اطلاقات را مقید کنیم یا رادعی در برابر سیره عقلائییه قرار بدهیم و در نتیجه بگوییم زن نمی تواند مرجع تقلید بشود.

سه دلیلی هم که قائلین به اعتبار رجولیت در مرجع تقلید و مفتی مبنی بر تقييد اطلاقات و ردع سیره عقلائییه بیان کردند، پاسخ داده شد و مشخص گردید اینها هم نمی توانند مقید و رادع سیره محسوب شوند. نه روایات و نه اولویت و نه مذاق شارع لذا تا اینجا دلیل محکمی بر اعتبار رجولیت در مفتی پیدا نکردیم.

ذکر مؤید بر عدم اعتبار رجولیت:

بعضی شاهد و مؤیدی از روایات بر عدم اعتبار رجولیت آورده اند از جمله صحیحه عبد الرحمن بن حجاج، این روایت یک روایت طولانی است که سند آن هم سند خوبی است و صحیحه است.

«عن ابی عبدالله (علیه السلام) فی حدیثٍ قلت له: إن معنا صبیا مولودا، فكيف نضنح به؟ فقال: مرأه تلقی حمیده فتسألها كيف تصنع

بصبيانها، فاتتها فسألتها كيف تصنع، فقالت: إذا كان يوم الترويه فاحرموا عنه، وجروده وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فأرموا عنه، واحلقوا راسه، ثم زوروا به البيت، ومرى الجارية أن تطوف به بالبيت، وبين الصفا والمروه» (1).

«عن ابى عبدالله (عليه السلام) فى حديثٍ قلت له: إن معنا صبيا مولودا» راوى مى گويد من به امام صادق (عليه السلام) عرض کردم که همراه ما یک بچه اى هست که تازه متولد شده (ظاهراً عازم برای اعمال حج تمتع بودند و در هنگام خروج از مدینه قصد محرم شدن در مسجد شجره داشتند، یک بچه تازه متولد شده همراه اينها بوده که در مورد حکم اين بچه از حضرت سؤال مى کنند) «فكيف نصنع به؟» با اين بچه چه کار کنیم؟ حضرت (عليه السلام) به اين راوى مى فرمايد «مرأه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فاتتها فسألتها كيف تصنع» برو به مادر بچه بگو برود پيش حميده (همسر امام صادق (عليه السلام)) و از حميده سؤال کند

ص: 428

1- . الوسائل باب: 17 من ابواب أقسام الحج، حديث: 1.

که بچه را در اين سفر حج چه کار بايد بکند. اين رواى رفت و به مادر بچه گفت و مادر بچه پيش حميده آمد و از او سؤال کرد که چه کار بکنيم در مورد اين بچه؟

«فقالت: إذا كان يوم الترويه فاحرموا عنه، وجروده وغسلوه كما يجرد المحرم» در روز ترويه از طرف او احرام ببنديد و بعد كيفيت احرام بچه را مى گويد که لباس هاى بچه را دربياوريد و او را غسل احرام بدهيد و مثل بقيه كسانی که محرم مى شوند لباس احرام بر تن او كنيد «وقفوا به المواقف» در موقوف هم او را متوقف كنيد که اين وقوف برای بچه تحقق پيدا کند «فإذا كان يوم النحر فأرموا عنه، واحلقوا راسه» در روز عيد قربان از طرف او رمى جمره عقبه را انجام دهيد و بعد از رمى سر او را بتراشيد «ثم زوروا به البيت، ومرى الجارية أن تطوف به بالبيت، وبين الصفا والمروه» بعد به كنيزتان دستور بدهيد که اين بچه را به دور خانه خدا طواف بدهد و بعد بين صفا و مروه طواف دهد يعنى سعى بين صفا و مروه را هم كنيز انجام دهد.

در اينجا ما به اصل اين حکم که برای بچه داده شده كاری نداريم، آنچه که در اينجا محل بحث و شاهد ماست و اين مستشهد دارد به آن استناد مى کند اين ارجاع راوى به حميده از طرف امام (عليه السلام) مى باشد. اين ارجاع به حميده برای چه چيزى بود؟ آیا اين ارجاع برای اخذ حکم بود يا اخذ حديث؟

ظاهر اين است که اين ارجاع برای اخذ حکم بوده است چون سائل سؤال کرده که ما چه بکنيم؟ در مقام پاسخ به اين سؤال حضرت ارجاع به حميده داده اند، ظاهر اين است که اين ارجاع برای اخذ حکم است چون اگر گفته شود اين ارجاع برای اخذ حديث است در اينجا اين روايت دليل نبود چرا که نهايت اين است که حميده به عنوان يك راوى روايات را نقل مى کند و ما در راوى هم شرط رجوليت نداريم و محل بحث ما راوى نيست.

حتى ما سابقاً گفتيم قياس راوى با مرجع تقليد قياس مع الفارق است خلافاً لبعض الأعاضم که اين قياس را انجام داده اند و دقيقاً مرجع تقليد را با راوى مقايسه کرده اند و گفته اند که همان كاری که راوى مى کند مرجع تقليد هم مى کند، راوى اخبار از قول معصوم مى کند و مرجع تقليد هم اخبار از حکم خدا مى کند ولى ما اين را نپذيرفتم و گفتيم قياس مرجع تقليد به راوى قياس مع الفارق است. در هر صورت اين ارجاع در اينجا برای اخذ حکم است نه برای اخذ حديث و روايت. اخذ حکم به اين صورت است که اين شخص برود و

سؤال کند و حمیده هم استنباط و اجتهاد خودش را بیان کند. هر چند که اجتهاد و استنباط در آن زمان مبتنی بر مقدمات کثیره نبوده اما بالا-خره اصل آن قبلاً وجود داشته و ما هم سابقاً به آن اشاره کردیم. اگر زن نمی توانست در مقام افتاء قرار بگیرد و فتوا بدهد و حکمی را بیان کند به چه مناسبت حضرت (علیه السلام) ارجاع به همسرشان داده اند، خود این ارجاع برای اخذ حکم از حمیده تأیید این مسئله هست که پس زن می تواند فتوا بدهد و می شود به فتوای زن و بر طبق نظر زن عمل کرد.

بررسی استدلال به روایت:

به نظر ما برای اینکه این روایت بتواند به عنوان دلیل مورد استناد قرار بگیرد باید مشخص بشود که حمیده در مقام پاسخ به سؤال، اجتهاد و استنباط خودش را بیان کرده یعنی اگر برای ما این جهت احراز بشود که ارجاع حضرت به حمیده برای

ص: 429

این بوده که او فتوای خودش را بیان بکند و حضرت می دانسته که او فتوای خودش را بیان می کند مع ذلک ارجاع داده، این نشان می دهد که فتوا و نظر او حجت بوده است. این در صورتی است که ما احراز بکنیم ارجاع حضرت برای این جهت بوده است نه اینکه صرفاً نقل حکم کرده باشد. به عبارت دیگر مستدل در مورد ارجاع امام صادق(علیه السلام) به این زن دو احتمال داده:

احتمال اول: اینکه برای اخذ حکم باشد.

احتمال دوم: برای اخذ حدیث باشد.

و حمل کرده ارجاع به حمیده را بر احتمال اول یعنی اخذ حکم نه اخذ حدیث چون ارجاع به حمیده یا به هر شخصی برای اخذ حدیث این است که برود پیش او و او هم بگوید قال الصادق(علیه السلام) کذا، در این روایت این نیست و راوی چنین جمله ای را روایت نکرده تا دلالت کند که حمیده نقل حدیث از امام(علیه السلام) کرده است.

مجموع حدیث را که نگاه می کنیم این ارجاع برای اخذ حدیث از حمیده نبوده بلکه برای بیان حکم توسط حمیده بوده است.

سخن ما این است که ما در اینجا یک احتمال سومی هم می دهیم و آن این است که:

احتمال سوم: بگوییم ارجاع به حمیده برای اخذ حکم به این معنی که او فقط نقل حکم شرعی بکند چون اخذ حکم به دو معناست، گاهی اخذ حکم را به این معنی می گیریم که اخذ کنند فتوا و نظر و استنباط و اجتهاد او را که «یصدق علیه انه أخذ الحکم» و گاهی ممکن است بگوییم کسی که حکم و فتوای دیگری را هم نقل می کند آن کسی که این فتوا و حکم را از او می گیرد بگوییم «اخذ الحکم» در اینجا هم می شود گفت «یصدق علیه انه أخذ الحکم» مانند اینکه یک کسی رساله را می داند و احکام همه مسائل شرعی را می داند، فردی از چنین شخصی سؤال می کند و او نقل می کند فتوایی را که صدق اخذ حکم به آن می شود و گاهی مستقیم از خود مجتهد سؤال می کند و مجتهد فتوای خود را برای او بیان می شود که در اینجا هم صدق اخذ حکم می کند.

بنابراین مستدل در اینجا آمده و می گوید ارجاع حمیده یا برای اخذ حکم است یا برای اخذ حدیث و چون برای اخذ حدیث نیست و اخذ حکم است و اخذ حکم هم فقط مصداقش اخذ فتوا است لذا معلوم می شود حضرت ارجاع داده اند به حمیده و اجازه داده اند استنباط و اجتهاد او را و اینکه از فتوای او پیروی بشود. اما ما یک احتمال سومی را در مسئله می دهیم و می گوییم بلکه حضرت ارجاع دادند به حمیده اما نه برای نقل حدیث و نه برای اینکه او فتوا بدهد و اینها فتوای او را اخذ کنند بلکه ارجاع داده اند به حمیده برای اینکه او مسائل را می دانسته و نقل فتوا کند و این لزوماً به این معنی نیست که برای اخذ فتوا باشد.

ممکن است سؤال شود که این فرد که خدمت امام(علیه السلام) آمد و سؤال کرد با این بچه چه کار کنیم، چرا خود حضرت جواب ندادند و اینطور هم نبود که محتاج یک مقدمات و مسائل و اموری باشد پس چرا ارجاع دادند به همسرشان؟

این ممکن است جهتی داشته باشد و امر غیر متعارف و بعیدی نیست، شاید وجه ارجاع این بوده که بالاخره این مسئله از ابتلائات مادر بچه است و او مراقبت دائمی از بچه دارد در اینجا هم شاید وجه ارجاع حضرت به حمیده این بوده که این مشکل در واقع مربوط به مادر بچه بوده و او می خواسته وظیفه اش را بداند و عمل کند. لذا او باید در رابطه با این موضوع توجیه می شد و به همین خاطر حضرت ارجاع به حمیده داده تا برود و کاملاً تعلیم داده شود. لذا آنچه به نظر می رسد این است که با این احتمال سومی که ما بیان کردیم دیگر نمی توانیم بگوییم این دلیل یا مؤید بر این است که زن می تواند مرجع تقلید باشد.

سؤال: چرا نقل حدیث غیر از افتاء است؟

استاد: دلیل اینکه نقل حدیث غیر از افتاء است این است که ائمه معصومین (علیهم السلام) فقط به بعضی از اصحابشان دستور افتاء دادند، به فقهاء اصحابشان دستور افتاء دادند، راجع به نقل حدیث اینطور نبوده است و همین مقدار که ثقه بودند می توانستند نقل حدیث کنند اما دستور به افتاء فقط در مورد عده قلیلی از اصحاب بودند. درست است افتاء سابقاً در قالب نقل روایت بوده اما از این انحصار بدست نمی آید و نمی توانیم بگوییم که فقط منحصر در نقل حدیث بوده است، فقهاء مستندات خود را ذکر می کردند و در مقام نقل فتوا روایاتی که مورد اعتمادشان نبود و متعارض داشت را نقل نمی کردند و فقط روایاتی که مطابق با فتوایشان بود نقل می کردند و خود این یعنی یک گونه استنباط و اجتهاد از روایات و ادله.

جمع بندی:

اطلاقات ادله لفظیه و سیره عقلائییه در مقابلشان مقید و رادعی وجود ندارد و هیچ کدام از ادله هم نتوانست اعتبار رجولیت را اثبات بکند. بنابراین از نظر دلیل، ما دلیلی بر اعتبار رجولیت نداریم و تا اینجا می توانیم بگوییم زن هم می تواند مرجع تقلید بشود و فتوا بدهد و مقلدین هم به فتوای او عمل کنند. در صورتی هم که این روایت اخیر را بپذیریم می توانیم به عنوان یک دلیل قرار بدهیم و یا به عنوان یک مؤید که مسئله محکمتر می شود و اگر هم در این روایت اخیر خدشه بشود باز در اصل مدعی که دلیل بر اعتبار رجولیت نداریم تأثیری ندارد.

ما از جهت استدلالی باید بگوییم در مرجع تقلید رجولیت شرط نیست اما از آنجایی که شهرت قویه ای بر اعتبار رجولیت در مرجع تقلید وجود دارد و حتی بعضی ادعای اجماع کرده اند مبنی بر عدم جواز تقلید از زن و همچنین با ملاحظه اشباه و نظایر آن در مسئله امام جماعت و باب قضاوت (هر چند که گفتیم که این قیاس مفتی و قاضی قیاس مع الفارق است) نسبت به این شرط احتیاط می کنیم و می گوییم که احتیاط در این است که از زن تقلید نشود و مرجع تقلید مرد باشد. البته کسی اگر سند این روایت را کافی بداند می تواند به استناد به این دلیل با جسارت بیشتری فتوا بدهد گرچه خود اطلاقات ادله و سیره عقلائییه کافی برای فتوا می باشد اما به نظر ما احتیاط در این مسئله خصوصاً با توجه به شهرت فتوایی که در این مورد وجود دارد، مناسبتر می باشد.

«هذا تمام الكلام فی البحث عن اعتبار الرجولیه فی المفتی».

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 13

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط هفتم):

حریت) مصادف

با: 29 جمادی الأولى 1432

جلسه: 98

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

شرط هفتم: حریت

شرط هفتم از شرایطی که مورد بحث قرار گرفته که آیا در مرجع تقلید این شرط معتبر است یا نه؛ حریت است. یعنی اینکه مرجع تقلید حر و آزاد باشد در مقابل مملوک بودن و عبد بودن. جمعی قائل شده اند به اعتبار حریت در مرجع تقلید و مفتی از جمله شهید ثانی در شرح لمعه (1) و همچنین خود شهید ثانی در مسالک (2) این قول را به مشهور نسبت داده است. مرحوم سید هم در عروه در مورد شرایط مرجع تقلید این تعبیر را دارند «والحریه علی قول» بلوغ و عقل و رجولیت و امثال اینها را ذکر می کنند و بعد می فرمایند «والحریه علی قول» که این البته اشعار به ضعف این قول دارد. (3)

تقریباً همه مراجع معاصر تبعاً للسید حریت را در مرجع تقلید معتبر نمی دانند.

حال باید دید آیا حریت به عنوان یک شرط برای مرجع تقلید و مفتی لازم است یا خیر؟

به سیاق مباحث گذشته ابتدا به ادله جواز تقلید نظر می کنیم تا ببینیم مقتضای ادله جواز تقلید چیست؟ آیا از ادله جواز تقلید می توانیم اعتبار حریت را در مرجع تقلید استفاده کنیم؟

مقتضای ادله جواز تقلید:

ادله جواز تقلید اعم از آیات مانند آیه نفر و آیه ذکر و روایات از این جهت اطلاق دارند یعنی در هیچ یک از ادله لفظیه قیدی یا وصفی که حتی مشعر به این وصف در مرجع تقلید باشد نیامده است مثلاً آیه نفر دلالت می کند بر وجوب تحذر عند انذار الفقیه «فلولا نفر من کل فرقه» الی «لعلهم یحذرون» اینجا در آیه فرقی نمی کند که منذر حر باشد یا عبد، گفته است که اگر فقیهی انذار کرد تحذر واجب است و این تحذر را مقید به این نکرده که منذر حر باشد. بنابراین ملاحظه فرمودید که این آیه اطلاق دارد.

ص: 432

1- . شرح لمعه، ج 3، ص 62.

2- . مسالک، ج 13، ص 330.

3- . عروه، ج 1، ص 26، طبع انتشارات جامعه مدرسین.

یا مثلاً در آیه ذکر «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» این اهل ذکر مقید نشده به حر بودن. در روایات هم مسئله همینطور است، تعبیری مانند الناظر فی الحرام و الحلال، فقیه، عارف به احکام و امثال آن هیچ کدام مقید به حریت نشده است پس ادله لفظیه جواز تقلید از حیث قید حریت اطلاق دارد.

سیره عقلائیة رجوع جاهل به عالم هم از این حیث هیچ تقییدی در آن دیده نمی شود. در این سیره فرقی بین عالم حر و عالم عبد نیست، سیره عقلاء بر این است که اگر چیزی را نمی دانند و نسبت به آن جاهل هستند به عالم رجوع می کنند، در اموری که جهل دارند به شخصی که اهل علم است رجوع می کنند و هیچ فرقی بین عالمی که حر باشد یا عبد نمی گذارند. پس سیره عقلائیة هم اختصاصی به عالم حر ندارد.

لذا در مجموع ادله جواز تقلید از جهت قید حریت اطلاق دارد. حال باید در مقابل ادله لفظیه و سیره عقلائیة مقید و رادعی وجود دارد یا خیر؟

ادله اعتبار حریت:

قائلین به اعتبار حریت به ادله ای تمسک کردند که براساس آن ادله می گویند مرجع تقلید باید حر باشد و عبد نمی تواند مرجع تقلید باشد. اگر ادله اینها تمام باشد این ادله می تواند مقید اطلاقات ادله لفظیه و رادع سیره عقلائیة باشد.

دلیل اول:

آیه «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا یقدر علی شیء» (1) طبق این آیه عبد و کسی که مملوک دیگری است قدرت بر هیچ چیزی ندارد یعنی قدرت به نحو کلی از او سلب شده است. خوب وقتی سلب به نحو کلی است این شامل مرجعیت هم می شود چون بالاخره مرجعیت هم امری است، پس آنچه که از این آیه استفاده می شود این است که عبد نمی تواند هیچ کاری از جمله افتاء و مرجعیت برای تقلید را متقبل بشود. بنابراین این آیه مقید برای اطلاقات لفظیه و رادع سیره عقلائیة می شود و این سیره از اعتبار در خصوص عبد خارج می شود.

بررسی دلیل اول:



آیا این دلیل می تواند مقید اطلاقات باشد؟ در اینجا به نظر می رسد که آیه در مقام نفی استقلال عبد است یعنی آیه می خواهد بگوید مملوک قادر بر چیزی نیست استقلالاً نه اینکه اصلاً قدرت ندارد در واقع می خواهد بگوید که عبد در کارها و امور مربوط به خودش مستقل نیست پس دلالت بر عدم صلاحیت عبد برای امور نمی کند. بین این دو امر باید تفکیک کرد یکی عدم صلاحیت و یکی عدم استقلال، عبد طبق این آیه استقلال در کارش ندارد نه اینکه صلاحیت هیچ کاری را نداشته باشد، وقتی که می گوئیم استقلال ندارد یعنی اینکه همه کارهای او محتاج اجازه و اذن مولی می باشد و بدون اذن مولایش نمی تواند کاری انجام بدهد. اگر این باشد می خواهیم ببینیم نهایت دلالت این آیه همین معنی یعنی عدم استقلال عبد است؟ آیا لازمه ی عدم استقلال عبد عدم صلاحیت او برای مرجعیت است؟ اگر عبد برای کارهایش محتاج اذن و اجازه مولا است

ص: 433

---

1- . نحل/75.

یعنی او دیگر صلاحیت برای مرجعیت ندارد؟ هیچ ملازمه ای بین اینها نیست، کما اینکه در مورد قاضی و امام جماعت شرط حریت را نداریم چون عبودیت لطمه ای به صلاحیت های او در امر قضاوت و امامت جماعت نمی زند.

ان قلت: اینجا ممکن است یک اشکالی به نظر برسد و آن این است که مرجعیت طبق گفته شما یک منصب مهم الهی است، حال چگونه می شود کسی که از خودش استقلال ندارد بتواند بر این منصب تکیه بزند؟ لازمه ی منصب مرجعیت و زعامت این است که او استقلال داشته باشد و آزاد باشد و تحت ولایت کس دیگری نباشد تا بتواند از عهده ی مسئولیت های این منصب بر بیاید. لذا درست است که آیه دلالت بر عدم استقلال عبد می کند و عدم استقلال عبد غیر از مسئله عدم صلاحیت عبد است اما در بین کارهای عبد و اموری که عبد می خواهد انجام بدهد بعضی امور و کارها هستند که اهمیت خاصی دارد، مرجعیت یک کار و منصب معمولی و عادی نیست بلکه یک منصبی است که عبد نمی تواند بر او تکیه بزند چون استقلال برای عبد وجود ندارد.

قلت: فرض و بحث ما در مورد عبدی است که واجد همه شرایط هست و فقط استقلال ندارد یعنی مجتهد، عادل، مؤمن و کمالاتی که برای مرجع تقلید لازم است همه را واجد است و فقط حریت ندارد. فرض ما این بود که با وجود داشتن همه این شرایط آیا حر نبودن مانع از کارهای اوست؟ اگر فرض کنیم یک عبدی با اجازه و اذن مولی افتاء کرد و فتاوی خود را بیان کرد تا دیگران عمل کنند آیا این مانعی دارد؟ اگر عبدی با اذن و اجازه مولی بر این منصب تکیه زد این مانعی دارد؟ بحث در این است که آیا عبودیت یک مانع ذاتی است؟ موضوع بحث ما این است و بحث در این مسئله است، اگر گفتیم عبودیت یک مانع ذاتی است یعنی حتی با اجازه و اذن مولی هم نمی تواند به این کار و منصب تکیه بزند. اگر ما بگوییم حریت شرط است این بدین معنی است که عبد حتی با اذن و اجازه مولی هم نمی تواند متصدی این منصب باشد. از مستشکل سؤال می کنیم که شما خودتان معترف هستید به اینکه عدم استقلال غیر از عدم صلاحیت برای اعمال عبد است، آیا اگر عبدی با اجازه مولی فتوا داد، عمل به فتوای این عبد چه اشکالی دارد؟ این چه مشکلی برای این منصب ایجاد می کند؟

در اینجا اگر ما موضوع بحث را این بدانیم که اصلاً عبودیت یک مانع ذاتی دارد، قاعدتاً نباید با اذن و اجازه مولی هم بتواند این کار را انجام بدهد؛ در حالی که همین عبد که می گویند «لایقدر علی شیئی» با اذن و اجازه مولی هر کاری را می تواند انجام بدهد لذا اینکه گفته شده عدم استقلال عبد لطمه ای به صلاحیت های او نمی زند این بدین معنی است که عبودیت یک مانع ذاتی محسوب نمی شود. آیه در صدد سلب صلاحیت های عبد برای مرجعیت نیست بلکه آیه در مقام نفی استقلال است. لذا به نظر می رسد این آیه نمی تواند مقید اطلاقات و رادع سیره بشود.

سؤال: عدم استقلال یک مانع ذاتی است و وی در عملش مستقل نیست ولو اینکه مولایش به او اجازه دهد.

استاد: اگر بگوییم که یک مانع ذاتی است باید ولو اذن مولی هم باشد نتواند کاری را انجام بدهد در حالی که این چنین نیست و با اذن مولی قادر به انجام هر کاری می باشد.

دلیل دوم:

ص: 434

آنچه که از مذاق شارع و ارتکاز متشرعه بدست می آید این است که شارع راضی نمی شود مرجعیت که یک منصب مهم الهی است در اختیار کسی قرار بگیرد که دارای نقص دنیوی یا دینی است چون نقص بهر حال باعث می شود او در انظار خفیف بشود و وقاری که برای تصدی این منصب لازم است را نداشته باشد. همچنین در ارتکاز متشرعه این هست که کسی که منقصت دارد نمی تواند بر چنین منصب مهمی تکیه بزند. بنابراین هم مذاق شارع و هم ارتکاز متشرعه بر این مسئله دلالت دارد و این خیلی واضح است که عید بهر حال یک نقصی دارد و همین که عید است یک نقص دنیوی پیدا کرده است لذا شارع راضی به مرجعیت او نیست و متشرعه هم او را نمی پذیرند. این دلیل دوم قائلین به اعتبار حریت است که در واقع به عنوان رادع سیره عقلائییه و مقید اطلاقات محسوب می شود در صورتی که این دلیل را تام بدانیم.

بررسی دلیل دوم:

اما به نظر ما این دلیل هم نمی تواند مقید اطلاقات لفظیه و رادع سیره عقلائییه باشد برای اینکه این دلیل در واقع متضمن دو مطلب است:

مطلب اول: یک مطلب کبروی است و آن این است که شارع راضی به تصدی شخصی که دارای منقصت دینی و دنیوی است نمی شود، شارع راضی نیست یک آدمی که از کمالات دینی و دنیوی بر خوردار نیست و نقص دارد به چنین منصب مهمی تکیه بزند. ما با این ادعا و این مطلب کبروی مستدل فی الجمله موافقیم یعنی اجمالاً این مطلب می تواند درست باشد ولی نه در همه موارد و به نحو کلی.

این مطلب احتیاج به بحث دارد که آیا این مستدل که مدعی است شارع راضی نیست کسی که دارای نقص دینی یا دنیوی است متصدی منصب مرجعیت بشود، این شامل هر نقص دنیوی می شود؟ آیا هر نقص دنیوی در دید شارع مذموم است؟ مثلاً کسی که دارای نقص عضو است آیا این از دید شارع برای تصدی این منصب صلاحیت ندارد؟ مانند اینکه کسی دست ندارد یا چشم ندارد آیا می توان گفت که مذاق شارع بر این است که این نمی تواند مرجع تقلید بشود و نمی تواند متصدی این منصب بشود؟ چنین مطلبی را نمی توانیم ادعا کنیم. بله می توانیم بگوییم در مجموع در دید شارع تصدی شخصی که این نقص را ندارد، رجحان دارد اما این غیر از لزوم و ضرورت است. چه بسا کسی از حیث کمالات معنوی و دینی و اخروی آنقدر کامل باشد که این نقص دنیوی او تحت الشعاع قرار می گیرد. شما ملاحظه فرمودید که انسانها ولو از نظر دنیایی کمال و جمال وافیه داشته باشند ولی اخلاق خوبی نداشته باشند؛ این رذایل اخلاقی را دارا باشند اصلاً در دید مردم قابل احترام نیستند ولی در طرف مقابل کسانی هستند که خیلی از کمالات دنیوی بهره ندارند اما مشحون از فضایل اخلاقی و در عین حال مردم صمیمانه آنها دوست دارند و محبت قلبی به آنها دارند. اگر فرض کنید فردی دارای نقص دنیوی است اما اینقدر از کمالات برخوردار است که نقصش تحت الشعاع قرار می گیرد، اینطور نیست که از وقار او کم کند.

آیا می توانیم بگوییم به نحو کلی شارع راضی نیست به اینکه کسی بر منقصت دنیوی دارد بر منصب مرجع تقلید تکیه بزند؟ لذا ما با این بیان و این مطلب مستدل فی الجمله موافقیم.

مطلب دوم: این مطلب از حیث صغری است. سلمنا که کبری صحیح و قابل قبول باشد و شارع راضی به تصدی کسی که منقصت دنیوی دارد نمی شود؛ صغری این است که عبودیت منقصت محسوب شده است، چه کسی گفته که عبودیت یک منقصت محسوب می شود و موجب ساقط شدن از وقار است؟ بله ما قبول داریم که عدم عبودیت یک مرتبه ای از کمال است اما مسئله این است که کسی که می خواهد متصدی این منصب مهم و الهی بشود آنچه که برای او مهم است کمالات دینی و اخروی و فضایل اخلاقی است چه بسا یک عبدی واجد کمالات معنوی باشد و از اولیای الهی باشد و در دنیا از اخلاق فاضله و بسیاری از اموری که برای مردم مهم است برخوردار باشد، چنین عبدی مولایش در مقابلش زانو می زند و احترامش می کند. اگر یک عبدی این چنین ویژگیهایی داشته باشد، چرا عبد بودن نقص برای او باشد؟ اصلاً این نقص در برابر فضایل و کمالاتی که دارد ناپیدا است، وقار شخص بیش از اینکه مربوط به این امور ظاهری و دنیوی باشد به فضایل اخلاقی و کمالات دیگر بستگی دارد. اینکه این مستدل می گوید عبودیت یک منقصت است و موجب خفت و خارج شدن از وقار است ما این مطلب را قبول نداریم و می گوئیم عبودیت منقصت محسوب نمی شود مطلقاً. بله ممکن است در یک مواردی به یک شکل خاصی یک عبدی که هیچ گونه کمال نه دنیوی و نه اخروی دارد، منقصت باشد که البته منشأ آن عدم کمالات اخروی وی است ولی در صورتی که عبدی از علماء و از عرفاست و کسی است که همه به علم او محتاج هستند این عبودیت او چه نقصی برای اوست؟ لذا این دلیل نمی تواند مقید اطلاقات و رادع سیره باشد و بنابراین به نظر ما حریت شرط برای مرجع تقلید نیست.

مرحوم آقای خوئی همین بیان را در مورد حریت دارند در مطلب دوم و البته تعبیر به مذاق شارع نمی کند و می فرمایند که ارتکاز متشرعه این است و بعد ایشان نفی می کند و می گوید که چنین چیزی نیست. تعجب از ایشان است که این بیان را در مورد رجولیت پذیرفته ولی در مورد حریت رد می کند در حالی که فرقی بین رجولیت و عبودیت نیست و ما این دلیل را نه در مورد رجولیت و نه در مورد عبودیت نپذیرفتیم.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 14

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط هشتم):

اجتهاد مطلق) مصادف

با: 30 جمادی الأولى 1432

جلسه: 99

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

شرط هشتم: اجتهاد مطلق

شرط هشتم از شروطی که برای مرجعیت ذکر شده، اجتهاد مطلق است. مرحوم سید در عروه یکی از شرایط مرجع تقلید را اجتهاد مطلق ذکر کرده و در ادامه شرایطی که قبل از آن ذکر کرده اند این عبارت را بیان فرموده اند «و کونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقلید المتجزی». (1)

امام (ره) در تحریر الوسیله فرموده اند «يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً الى آخر الكلام» در این عبارت قید اطلاق ذکر نشده اما ظاهر عبارت «مجتهداً» این است که مجتهد مطلق باشد یعنی اگر مجتهد بدون هیچ وصف و قیدی بکار برود این ظهور در مجتهد مطلق دارد، در عرف متشرعه هم همین طور است و معمولاً اگر کسی مجتهد متجزی باشد او را با وصف تجزی همراه می کنند لذا ظاهر عبارت ایشان هم این است که در مرجع تقلید اجتهاد مطلق شرط است. البته ایشان در تعلیقه بر عروه در مورد تقلید از متجزی می فرماید: «الظاهر جواز تقلیده فیما اجتهد فیه».

حال باید دید آیا واقعاً اجتهاد مطلق یکی از شرایط مرجع تقلید و مفتی هست یا خیر؟ یعنی چنانچه کسی مجتهد متجزی بود تقلید از او جایز نیست حتی در مسائلی که استنباط کرده است؟ در مسائلی که استنباط نکرده، مسئله کاملاً روشن است و جای بحث نیست.

یادآوری:

در اینجا قبل از ورود به بحث از اعتبار شرط اجتهاد مطلق در مرجع تقلید یک یادآوری از مباحث گذشته خواهیم داشت.

در مقدمه‌ی بحث اجتهاد و تقلید ما درباره تقسیم اجتهاد به مطلق و متجزی بحث کردیم و مطالبی را در خصوص تجزی در اجتهاد بیان کردیم. مسئله امکان تجزی در اجتهاد و تعریف مجتهد متجزی و بعضی از فروع مربوط به آنها توضیح داده شد. اگر به خاطر داشته باشید ما در مورد تعریف اجتهاد یک اختلافی با مشهور داشتیم، مشهور در مورد تعریف مجتهد اینطور می‌گفتند که مجتهد کسی است که قدرت استنباط احکام شرعی را داشته باشد حالا اگر قدرت استنباط همه احکام شرعی را داشته باشد می‌شود مجتهد مطلق و اگر قدرت استنباط بعضی از احکام شرعی را داشته باشد مجتهد متجزی می‌شود. اما

ص: 437

1- . عروه الوثقی، ج 1، ص 189، چ جامعه مدرسین.

بر طبق تعریف مختار آنچه که در تعریف اجتهاد لازم بود فعلیت استنباط بود، عرض کردیم مجتهد مطلق به کسی می‌گویند که معظم یا اهم مسائل را در معظم ابواب فقهیه استنباط کرده باشد و مجتهد متجزی کسی است که بعضی از مسائل را استنباط کرده باشد یعنی ما بر فعلیت استنباط در تعریف اجتهاد تأکید داشتیم بخلاف مشهور که آنها صرف قدرت استنباط و ملکه استنباط را ملاک قرار می‌دادند. همانجا اشاره شد که مجتهد متجزی در مسائلی که استنباط کرده نمی‌تواند به غیر رجوع بکند یعنی برای اعمال خودش رجوع به مجتهد دیگر در مسائلی که استنباط کرده جایز نیست چون اجتهاد او برای خودش قطعاً حجت است و حق رجوع به غیر ندارد، دلیل آن را هم در آنجا بیان کردیم.

ما در آنجا چند مسئله و چند فرض را بیان کردیم و حکم این فروض و صور هم بیان شد. یک جهت این بود که آیا مجتهد متجزی در مسائلی که استنباط نکرده اما توانایی استنباطش را دارد آیا می‌تواند به مجتهد دیگر رجوع کند یا نه؟ که عرض کردیم حق رجوع به مجتهد دیگر را دارد. مسئله عمده که الآن محل بحث ماست رجوع غیر به مجتهد متجزی است که از آن تعبیر می‌شود به تقلید. ما در آن بحث اجمالاً اشاراتی داشتیم ولی تفصیل آن را موقوف به این بحث کردیم. در بحث مقدماتی ما به صورت اجمالی عرض کردیم که در اینجا چهار صورت قابل تصویر هست و مسئله را می‌توانیم به چهار صورت در نظر بگیریم.

مسئله اول: رجوع غیر به مجتهد مطلق که معظم مسائل را در اکثر ابواب فقه استنباط کرده است.

ما بطور کلی در مسئله تقلید گفتیم این چهار فرض وجود دارد و چون مبنای ما و مبنای مشهور متفاوت بود ما بر طبق هر دو مبنای اجمالاً حکم این صور را بیان کردیم و گفتیم رجوع غیر به مجتهد مطلق که اجتهاد او فعلی شده و اکثر مسائل را استنباط کرده طبق مبنای مشهور در تعریف اجتهاد که ملکه و قدرت استنباط را ملاک قرار می‌دهند، جایز است یعنی حکم مسئله اول طبق مبنای مشهور در تعریف اجتهاد جواز بود. طبق مبنای مختار هم حکم به جواز کردیم چون اصلاً در نظر ما مجتهد مطلق فقط به چنین شخصی اطلاق می‌شود و غیر از این اساساً مجتهد مطلق محسوب نمی‌شود.

مسئله دوم: رجوع غیر به مجتهد مطلق در صورتی که هنوز مسئله‌ای را استنباط نکرده است.

طبق مبنای مشهور و طبق مبنای مختار رجوع غیر به چنین شخصی جایز نیست چون اساساً طبق مبنای مختار چنین شخصی مجتهد

محسوب نمی شود.

مسئله سوم: رجوع غیر به مجتهد متجزی که بعضی از مسائل را استنباط کرده است.

در اینجا هم طبق مبنای مشهور (البته با وجود اختلافی که در آن وجود دارد) و هم طبق مبنای مختار تقلید جایز است.

مسئله چهارم: رجوع غیر به مجتهد متجزی که هنوز مسئله ای را استنباط نکرده است.

بر اساس مبنای مشهور مجتهد متجزی که هنوز استنباط نکرده، تقلید از او جایز نیست و به دلیل آن هم اجمالاً اشاره کردیم و گفتیم مجتهد متجزی که مسئله ای را استنباط نکرده اصلاً اطلاق عالم و فقیه و امثال اینها بر او نمی شود و در مورد سیره عقلائی هم گفتیم شامل او نمی شود چون طبق مبنای مشهور صاحب ملکه عالم بالفعل محسوب نمی شود لذا رجوع به او از موارد رجوع جاهل به جاهل است نه به عالم و بر طبق مبنای ما هم «لا یصدق علیه أنه مجتهد».

ص: 438

در هر صورت این اجمالی از مباحثی بود که سابقاً اشاره کردیم ولی تفصیل بحث را به این مقام ارجاع دادیم و الآن به صورت تفصیلی آن را بحث خواهیم کرد.

تنقیح محل نزاع:

صورت مسئله این است که آیا فقط تقلید از مجتهد مطلق جایز است یا می توانیم از مجتهد متجزی هم تقلید بکنیم؟ چه بر اساس مبنای مشهور در مورد مجتهد مطلق و چه بر اساس مبنای مختار، صرف نظر از تعریفی که ما برای مجتهد مطلق بیان کردیم یا مشهور برای مجتهد مطلق گفتند می خواهیم ببینیم که آیا فقط مجتهد مطلق جایز التقلید است یا مجتهد متجزی هم جواز تقلید دارد؟ آن اختلافی که ما در تعریف اجتهاد داریم در این بحث تأثیری ندارد و نهایتاً در تطبیقات تفاوت هایی می کند. مشهور این گونه می گویند که کسی که قدرت بر استنباط همه مسائل یا معظم مسائل را داشته باشد مجتهد مطلق است اما گفتیم مجتهد مطلق کسی است که معظم مسائل را اجتهاد کرده باشد.

همانطور که بیان کردیم ما فعلیت استنباط را در اطلاق عنوان مجتهد دخیل می دانیم چه نسبت به مجتهد مطلق و چه نسبت به مجتهد متجزی. الآن دقیقاً موضوع بحث ما در مورد جواز تقلید از مجتهد متجزی در مسائلی که استنباط کرده، می باشد و الا گفتیم تقلید از مجتهد متجزی در مسائلی که استنباط نکرده قطعاً جایز نیست چه بر طبق مبنای مشهور و چه بر طبق مبنای مختار در باب تعریف اجتهاد. پس توجه شود اینکه بحث از شرطیت اجتهاد مطلق در مرجع تقلید می کنیم و بحث می کنیم آیا مرجع تقلید حتماً باید مجتهد مطلق باشد یا اینکه از مجتهد متجزی هم می شود تقلید کرد، این معلوم باشد که بحث از جواز تقلید از مجتهد متجزی دقیقاً مربوط به این فرض است که مجتهدی را در نظر می گیریم که بعضی از مسائل فقهی را استنباط کرده است حال چه ملاک در تعریف مجتهد مبنای مشهور باشد و چه مبنای مختار (چون بر طبق هر دو مبنا این فرد مصداق مجتهد متجزی هست). بنابراین می خواهیم ببینیم که این مجتهد که بعضی مسائل را استنباط کرده آیا در خصوص این مسائل تقلید از او جایز است یا نه؟

در همه موارد گذشته ما در جستجوی مقتضای ادله لفظیه و سیره عقلائیة بودیم و ابتداءً این ادله را بررسی می کردیم، اگر چنانچه نسبت به شروط مورد بحث مانند عدالت، ایمان، رجولیت و حریت اطلاق داشت؛ به دنبال این بودیم که در برابر آن اطلاقات و سیره، مقید و رادعی وجود دارد یا نه؟ اگر مقید یا رادعی یافت می شد ما این را مقید اطلاقات لفظیه و رادع سیره عقلائیة قرار می دادیم و نهایتاً حکم می کردیم به شرطیت آن شرطی که محل بحث بود. در اینجا هم طبق همین روش بحث را دنبال می کنیم.

در ابتدا مقتضای ادله جواز تقلید را بررسی می کنیم که آیا اینها از حیث شرطیت اجتهاد مطلق، اطلاق دارند یا ندارند؟

مقتضای ادله جواز تقلید:

الف) آیات:

آیه اول: آیه نفر

اولین آیه نفر بود «فلولا نفر من کل فرقه طائفه لیتفقها فی الدین لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» البته ما کاری نداریم به اینکه این آیه دلالت بر حجیت فتوا دارد یا ندارد چنانچه اشاره کردیم چون بعضی معتقد بودند که این





آیه فقط دلالت بر حجیت خبر واحد می کند و از آن حجیت فتوای مجتهد به دست نمی آید ولی در مقابل عده ای قائلند که این آیه ضمن اینکه دلالت بر حجیت خبر واحد می کند دلالت بر حجیت فتوای مجتهد هم دارد. حالا اگر کسی معتقد بود که این آیه اصلاً شامل فتوا نمی شود از زمره ی ادله جواز تقلید خارج می شود. اما اگر این را جزء ادله جواز تقلید دانستیم و گفتیم شامل فتوای مجتهد هم می شود آن وقت این بحث پیش می آید که این لعلم یحذرون که متوقف شده بر انذار منذر آیا از حیث منذر اطلاق دارد یا نه؟

ظاهر آیه که می فرماید: «لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلم یحذرون» دلالت می کند بر وجوب تحذیر عند انذار المنذر، اگر این شامل فتوای فقیه هم بشود باید اینطور گفت که یعنی دلالت می کند بر وجوب تحذیر عند انذار الفقیه. حال این منذر یک وقت تطبیق بر راوی می شود و یک وقت تطبیق بر فردی می شود که خدمت رسول الله (ص) رسیده و تفقه در دین کرده و می خواهد فقه خودش را برای مردم بیان کند. وقتی حلال و حرام خدا را می گوید در واقع دارد آنها را انذار می کند. پس آیه دلالت می کند بر وجوب تحذیر عند انذار الفقیه. ظاهر این عبارت این است که این منذر و این فقیه متصف به وصف خاصی نشده است و در هیچ جای آیه نیامده که این منذر باید همه مسائل را بداند و علم داشته باشد. در آیه سخن از این نیست که این منذری که باید از انذار او تحذیر حاصل بشود، آیا باید همه مسائل و احکام دین را بداند یا اگر بخشی از احکام و مسائل دینی را دانست و در خصوص همان مسائلی که می دانست انذار کرد، دیگر تحذیر واجب نیست؟

آیا آیه این را بیان می کند؟ ظاهر آیه اطلاق دارد و ظاهر آیه این است که وقتی یک منذری انذار می کند و فقیهی حلال و حرام خدا را بیان می کند به همان مقداری که بیان می کند مردم باید متحذیر بشوند. مهم این است که اگر همه مسائل را هم بلد باشد انذار او چگونه است؟ بالاخره او بعضی از مسائل را می تواند بیان کند و آیه می گوید عند انذار المنذر متحذیر بشوید و انذار هم به بیان احکام و حلال و حرام خداست. تأکید آیه روی انذار است، نه بر روی معرفت او و دانسته او و اینکه او چقدر از مسائل دینی و احکام و اعتقادات مثلاً مطلع است. بر فرض اگر کسی از قول یک طبیعی نقل بکند که مثلاً طیب قاطعانه نقل کرده که این کار این ضرر را دارد، در اینجا عقلاء متحذیر نمی شوند؟ اگر فرض کنید فردی به تجربه در یک مورد خاصی به چیزی دست پیدا بکند و بعد مردم را انذار بکند ولو اینکه در جهات دیگر و امور دیگر هیچ اطلاعی نداشته باشد، آیا در اینجا لازم نیست مردم متحذیر بشوند؟ آنچه که از آیه فهمیده می شود این است که این انذار منذر مطلق است و فرقی نمی کند این منذر فقیه مطلق باشد یا متجزی باشد، آنچه که از آیه فهمیده می شود این است.

پس از نظر اطلاق در آیه نفر آنچه که استفاده می شود این است که آیه نفر از این جهت اطلاق دارد.

اشکال:

لکن بعضی در اینجا فرموده اند: آیه نفر اطلاق ندارد. ایشان می گوید وقتی که ما به آیه مراجعه می کنیم در آیه آمده است «لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلم یحذرون» سخن از انذار فقیه است و فقیه به کسی اطلاق می شود که مجتهد مطلق باشد. کسی که مجتهد متجزی است این «لیتفقها» شامل او نمی شود، در صدر آیه آمده است «لیتفقها فی الدین» چه زمانی به کسی می گویند این در دین تفقه کرده؟ تفقه در دین زمانی حاصل می شود که به همه احکام و مسائل و حلال و

حرام خداوند تبارک و تعالی احاطه دارد و می داند. لذا ایشان معتقد است که خود این آیه نذر دلالت بر حجیت انذار خصوص مجتهد مطلق دارد.

پس آیه فقط مربوط به مجتهد مطلق است و شامل مجتهد متجزی نمی شود به قرینه ی «لینفقها فی الدین» چون در مورد مجتهد متجزی گفته نمی شود «یتفقه فی الدین».

پاسخ:

اما به نظر ما این کلام، کلام صحیحی نیست. با توضیحاتی که گفتیم اشکال این کلام روشن می شود. اگر ما به معنای فقیه دقت کنیم و با مراجعه به کتب لغت به استعمالات و کاربردهای فقیه در بین مردم و عرف متشرعه توجه بکنیم؛ می بینیم این عنوان مجتهد و فقیه هم به مجتهد متجزی و هم به مجتهد مطلق اطلاق می شود. درست است که دامنه ی تفقه یکی گسترده تر از دیگری است ولی آیا کسی که در چند مسئله تفقه کرده، نمی شود اطلاق فقیه به او کرد؟ می شود اطلاق فقیه کرد چنانچه آیه هم می گوید «عند انذار المنذر الفقیه» تحذر پیدا کنید و فرقی نمی کند که این فقیه، فقیه مطلق باشد یا فقیه متجزی. لذا به نظر ما از آیه نذر این اطلاق استفاده می شود.

تذکر اخلاقی:

«حضرت زهرا (س) نور عالم تکوین و تشریح است»

به مناسبت شهادت حضرت زهرا(س) یک جهتی را در مورد شخصیت ایشان بیان می کنیم که ضمن اینکه تکریم و بزرگداشت شخصیت ایشان هست، اما در عین حال برای ما جنبه تذکر هم دارد.

در حدیث قدسی اینگونه بیان شده که: «لولاک لما خلقت الأفلاک و لولا علی لما خلقتک و لولا فاطمه لما خلقتکما» خداوند تبارک و تعالی خطاب به پیامبر(ص) می فرماید: اگر تو نبودی من افلاک را خلق نمی کردم و اگر علی نبود تو را خلق نمی کردم و اگر فاطمه(س) نبود، نه تو و نه علی را خلق نمی کردم.

بحث در این حدیث زیاد واقع شده که آیا اساساً این حدیث از نظر سند درست است یا نه؟ اشکالات سندی نسبت به این روایت شده است، اما از نظر دلالت مضامینی که در این روایت وجود دارد، همه قابل دفاع و قابل استدلال است. قسمت اول حدیث که در رابطه با خود پیامبر(ص) است، این در روایات دیگری هم وارد شده است و در جوامع روایی مختلف ذکر شده و کسانی که در مورد این روایت تأمل دارند بحث شان در مورد ذیل روایت می باشد. اما به نظر ما این مضمون قابل دفاع است. اگر بخواهیم به طور خلاصه بیان کنیم می توانیم به همان منطقی که این مسئله را در مورد پیامبر(ص) می پذیریم، می توانیم به همین منطبق ذیل حدیث را که فرموده «لولا فاطمه لما خلقتکما» را اثبات کنیم. اگر صدر حدیث که «لولاک لما خلقت الأفلاک» است پذیرفته بشود که مورد پذیرش هست، ذیل حدیث هم که می گوید: اگر فاطمه(س) نبود، نه علی(علیه السلام) و نه پیامبر(ص) خلق نمی شدند هم کاملاً سخن درستی است. ببینید در اینجا وقتی تعبیر می شود «لولاک لما خلقت الأفلاک»

در واقع پیامبر مکرم اسلام غایت خلقت معرفی شده یعنی علت غایی برای خلقت معرفی شده اند، حال چطور پیامبر(ص) غایت خلقت معرفی شده و چطور علت غایی خلقت بر شمرده شده است؟ اگر ما گفتیم هدف از خلقت انسان کمال مخصوص انسانی است و اگر انسان خلق شده برای اینکه به کمال و عالیترین کمالات و درجات کمال برسد برای حرکت به آن نقطه ی کمالیه نیازمند این است که درجاتی را طی کند تا به درجات عالی برسد. آخرین درجه کمال انسانی در انسان کامل متجلی شده که آن نقطه بلند و قله ای است که انسان برای رسیدن به آن دارد تلاش می کند و اگر این قله در زندگی و در هندسه زندگی بشری تعریف نشده بود، اصلاً حرکت به سمت آن کمال معنی نداشت. کجا برویم و چه بکنیم؟ مثلاً وقتی انسان از دامنه کوه بالا می رود و قله را می بیند، حرکت را به سمت قله تنظیم می کند قدم به قدم به سمت آن حرکت می کند. حال اگر قله ای نباشد و نقطه ی هدفی نباشد که اسمش را بتوانیم کمال بگذاریم، این حرکت به چه سمتی و به کجا خواهد بود؟ و آن قله که کمال انسانیت است تجلی در وجود پیامبر(ص) و ائمه معصومین(علیه السلام) پیدا کرده است. انسان های کامل یعنی چهارده معصوم(علیهم السلام) اینها در عالیترین درجه کمال انسانی و قله ی حرکت انسان هستند. اگر حدیث قدسی می فرماید «لولاک لما خلقت الأفلاک» برای این است که پیامبر(ص) علت غایی خلقت است. در همه خلقت انسان محور است و در بین انسان ها هم محور انسان کامل است.

منتهی بعضی مقداری از این بالاتر هم گفته اند بعضی از بزرگان و عرفا و حکما معتقدند که انسان کامل نه تنها علت غایی خلقت است بلکه علت فاعلی خلقت هم هست.

ملاصدرا در ذیل این حدیث شریف «بنا اینعت الأئمار» می فرماید که ما غیر از نقل از راه عقل و برهان هم برایمان روشن است که پیامبر(ص) و اهل بیت پیامبر(علیهم السلام) در رده ی علت فاعلی خلقت هستند نه فقط علت غایی یعنی اینطور نیست که فقط عالم طبیعت به هدف آنها خلق شده باشد بلکه آنها علت تحقق عالم خلقت هم هستند. حال اینکه چطور می شود تصویر کرد پیامبر مکرم اسلام علت خلقت عالم طبیعت هم باشد این در جای خودش بیان شده که انوار مقدسه ی پیامبر(ص) و اهل بیت(علیهم السلام) در واقع واسطه ی ایجاد عالم و واسطه ی تکامل موجودات این عالم و جبران نقصهای اختیاری و غیر اختیاری انسان بوده اند. پس پیامبر(ص) هم علت فاعلی و هم علت غایی می تواند باشد، آن وقت در این مسیر امیرالمؤمنین(علیه السلام) را اگر ملاحظه کنیم در طول شخصیت پیامبر(ص) هم در عالم تکوین و هم در عالم تشریح و فاطمه زهرا(سلام الله علیها) هم در عالم تکوین و هم در عالم تشریح نقشهایی که داشته اند کاملاً می تواند این را اثبات کند که اگر فاطمه نبود و دفاع فاطمه از ولایت حضرت علی(علیه السلام) نبود چه مشکلاتی پیش می آمد و اگر ولایت و امامت علی(علیه السلام) نبود نبوت ابتر بود. استکمال حرکت پیامبر(ص) به ولایت و امامت اهل بیت و امیرالمؤمنین(علیه السلام) است و رمز ماندگاری ولایت اهل بیت و امیرالمؤمنین آن دفاعی است که فاطمه زهرا از امیرالمؤمنین(علیه السلام) کرده است. پس این «لولا فاطمه لما خلقتکما»

صرف نظر از اینکه این روایت سند معتبری دارد یا نه، مضمون آن یک مضمون قابل دفاع و قابل استدلال است به همان منطقی که در مورد پیامبر(ص) گفته شد. ما روایاتی داریم در مورد حضرت زهرا(س) که اصلاً علت اینکه حضرت فاطمه(س) زهرا نامیده شده این است که عالم خلقت به نور وجود حضرت زهرا(س) روشن شد و با آن نور پاک از تاریکی و ظلمت خارج شد. البته منظور وجود مادی آن شخصیت نیست بلکه این وجود مادی مستظهر است به آن نور وجودی واسعه و به هر حال در واقع منشأ آن یک نور پاک می باشد.

لذا حضرت زهرا(س) هم نور عالم تکوین است و هم نور عالم تشریح، روایات در اینجا زیاد است مثلاً شیخ صدوق(ره) در علل الشرایع از پیامبر(ص) روایتی را نقل می کند که می فرماید: خداوند تبارک و تعالی ما را قبل از خلقت دنیا آفریده، از حضرت سؤال می کنند که شما در آن موقع کجا بودید که می گوئید ما را قبل از خلقت عالم آفریده؟ حضرت(ص) می فرماید که ما در برابر عرش خدا تسبیح و تحمید و تقدیس و تمجید او می کردیم. باز سؤال می کنند به چه صورت؟ می فرمایند: ما به صورت هیاکل و اشباه نور بودیم.

پس به نظر می رسد اینکه گفته می شود اگر فاطمه زهرا(س) نبود، علی و پیامبر هم خلق نمی شدند این یک مطلب قابل دفاعی است و ما اگر بخواهیم در یک جمله ی کوتاه حضرت زهرا(س) را معرفی کنیم می گوئیم «حضرت زهرا(سلام الله علیها) نور عالم تکوین و تشریح هستند» و وقتی می گوئیم نور عالم تکوین و تشریح هستند این برای ما خیلی معنی دارد و مسئولیت می آورد، در ایام فاطمیه ضمن اینکه عزاداری می کنیم و ضمن اینکه از مظلومیت های حضرت زهرا(س) می گوئیم، باید حواس مان باشد که این شخصیت متعالی و انسان کامل قله ای است که زندگی ما و مسیر حرکت ما باید به سمت رسیدن به آن کمالات باشد که در آن شخصیت بزرگ وجود داشته است.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 21

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط هشتم):

اجتهاد مطلق) مصادف

با: 7 جمادی الثانی 1432

جلسه: 100

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در شرطیت اجتهاد مطلق در مرجع تقلید و مفتی بود. بعد از مقدمه ای که بیان شد، عرض کردیم ما در همه موارد گذشته ابتدا در جستجوی مقتضای ادله لفظیه و سیره عقلائی بودیم و اگر چنانچه نسبت به شرط مورد بحث اطلاق داشت، آنگاه بدنبال این بودیم که آیا در برابر آن اطلاقات و سیره مقید و رادعی هست یا نه؟ اینجا هم بر طبق همین روش از مقتضای ادله جواز تقلید باید سخن بگوییم ابتدای سراغ ادله لفظیه رفتیم و در بدو امر مقتضای آیات را در این رابطه بررسی کردیم. آیه اول آیه نفر بود و عرض شد این آیه اطلاق دارد و آنچه از این آیه استفاده می شود بر فرض دلالت آیه بر حجیت فتوای مجتهد این است که این مجتهد چه مطلق باشد و چه متجزی، تحذر از قول او و انذار او واجب است.

عرض کردیم در اینجا یک اشکالی مطرح شده که از این آیه اطلاق استفاده نمی شود چون سخن از انذار منذر فقیه است و فقیه کسی است که اجتهاد مطلق داشته باشد. این اشکال را گرچه مرحوم آقای خوئی مطرح کرده اند و ما پاسخ دادیم اما نهایتاً خود ایشان هم نظرشان در رابطه با این آیه این است که آیه اطلاق دارد.

پاسخ ما این بود که گفتیم آنچه از آیه استفاده می شود این است که اگر منذر انذار کرد مردم متحذر بشوند حال این منذر می خواهد یک راوی باشد یا یک فقیه باشد، می خواهد مجتهد مطلق باشد یا مجتهد متجزی باشد، می خواهد همه مسائل را بداند یا بعضی از مسائل را

بداند؛ در هر صورت مردم لازم است از انذار چنین شخصی متحذر بشوند.

پاسخ دوم از اشکال مرحوم آقای خوئی:

ثانیاً سلمنا که آیه دلالت بر حجیت قول فقیه بکند و مراد از فقیه هم مجتهد مطلق باشد، لکن نهایت چیزی که این آیه بر آن دلالت می کند این است که قول فقیه و مجتهد مطلق حجت است اما دلالت بر حصر حجیت در قول مجتهد مطلق و فقیه نمی کند یعنی چه بسا مجتهد متجزی هم رأی و نظرش حجت باشد و نسبت به مسئله ای که استنباط کرده قول او معتبر باشد، پس این آیه فقط در مقام اثبات حجیت قول مجتهد مطلق است و این به معنای نفی حجیت از قول غیر مجتهد مطلق نیست به عبارت دیگر از آیه انحصار حجیت قول فقیه و مجتهد استفاده نمی شود. اگر به نحوی آیه بر حصر و جوب حذر عند انذار المجتهد المطلق دلالت می کرد، طبق این فرض که مراد از فقیه مجتهد مطلق است دیگر قول مجتهد متجزی حجت نبود اما با توجه به این جهت که حصر از آیه فهمیده نمی شود، سلمنا که اینجا منظور از فقیه مجتهد مطلق باشد اما نهایت

ص: 444

این است که می گوید قول او حجت است اما نسبت به قول مجتهد متجزی و حتی نسبت به قول عالمی که مجتهد نیست مانند راوی اثبات عدم حجیت نمی کند.

در هر صورت این مطلب نتیجه گرفته می شود که آیه نذر دلالت بر اعتبار اجتهاد مطلق نمی کند یعنی این نه مقید اطلاقات و نه رادع سیره عقلائی می تواند باشد. مرحوم آقای خوئی نیز در نهایت به این جهت عقیده پیدا می کنند. بنابراین از این آیه اعتبار اجتهاد مطلق استفاده نمی شود.

آیه دوم: آیه سؤال

«فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون»<sup>(1)</sup>

بر طبق این آیه کسانی که نمی دانند و نسبت به موضوعی جهالت دارند باید به اهل ذکر رجوع بکنند، در دلالت این آیه بر حجیت فتوای فقیه و نظر و رأی مجتهد بحث بود. بعضی ها معتقد بودند که این آیه اصلاً ربطی به فتوای مجتهد و مسئله تقلید ندارد. اگر کسی اینگونه بگوید دیگر آیه اساساً از محل استناد خارج می شود.

اما فرض ما این است که آیه دلالت بر حجیت فتوای فقیه و مجتهد می کند، آیه می گوید بر ما شما واجب است به اهل ذکر رجوع بکنید و اهل ذکر را فرض کنیم که شامل فقیه می شود؛ چون اگر گفتیم اهل ذکر یعنی ائمه معصومین (علیهم السلام) چنانچه در بعضی تفاسیر آمده یا اهل ذکر نظر به علمای یهود و نصاری داشته باشد چنانچه بعضی دیگر گفته اند که عرض کردیم از محل بحث کنار می رود و ما بر فرض اینکه اینها جزء ادله جواز تقلید هستند داریم بحث می کنیم و می خواهیم ببینیم اطلاق دارند یا ندارند؟ لذا این فرض مسئله را توجه کنید.

اینجا وجوب رجوع اهل ذکر بیان شده و فرض هم این است که اهل ذکر شامل فقیه و مجتهد می شود، باید دید آیا اهل ذکر ملازم با اجتهاد مطلق است؟ یعنی وقتی می گوئیم اهل ذکر حتماً فقط شامل مجتهد مطلق می شود؟ یا نه اهل ذکر اگر شامل مجتهد شده هم

مجتهد مطلق را در برمی گیرد و هم مجتهد متجزی را؟

بررسی آیه دوم:

به نظر می رسد اهل ذکر اگر قرار باشد شامل مجتهد باشد فرق نمی کند این مجتهد، مجتهد مطلق باشد یا مجتهد متجزی و اهل ذکر یک عنوان عامی است و ما هیچ دلیلی نداریم که بگوییم این مختص به مجتهد مطلق می باشد.

کلام مرحوم آقای خوئی در مورد آیه سؤال:

در اینجا مرحوم آقای خوئی یک بیانی دارند و اشکالی را مطرح کرده اند:

اولاً: آقای خوئی معتقدند که آیه دلالت بر وجوب تقلید ندارد چنانچه سابقاً اشاره کردیم که ایشان می گویند این آیه از ادله جواز تقلید محسوب نمی شود لذا اگر این مسئله پذیرفته بشود بطور طبیعی استناد به این دلیل سالبه به انتفاء موضوع است.

ثانیاً: ایشان می فرماید که لولا این مشکل، این آیه صلاحیت تقیید ادله مطلقه و ردع سیره عقلائی را دارد.

وجه رادعیت این آیه از دید ایشان با ضمیمه کردن سه مقدمه و سه مطلب روشن می شود:

ص: 445



مطلب اول: در آیه امر به سؤال شده از اهل ذکر «فاسئلو اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» امر به سؤال خطاب به جاهل است برای اینکه برود و از عالم سؤال کند یعنی یجب بر شما که جاهل هستید از عالم و اهل علم سؤال کنید.

مطلب دوم: مراد از اهل ذکر یعنی کسی که مجتهد مطلق است، کسی که چند مسئله را بداند به او اهل ذکر گفته نمی شود بلکه اهل ذکر یعنی کسی که عمرش را در این راه گذارنده و کسی که امهات و اکثر مسائل دینی را می داند و لذا اصلاً اهل ذکر به مجتهد متجزی اطلاق نمی شود.

مطلب سوم: این است که وجوب سؤال از اهل ذکر وجوب تعیینی است نه اینکه وجوب تخییری باشد با این توضیح که در آیه امر به سؤال شده و این ظهور در وجوب دارد منتهی سخن در این است که آیا این وجوب تعیینی است یا تخییری؟ وجوب تعیینی یعنی اینکه سؤال فقط باید از اهل ذکر مجتهد مطلق باشد و وجوب تخییری معنایش این است که شما می توانید سؤال را هم از اهل ذکر و هم از غیر اهل ذکر بپرسید. اگر گفتیم این وجوب تعیینی است یعنی فقط و فقط سؤال از اهل ذکر واجب است و فقط قول اهل ذکر حجت است و اگر گفتیم وجوب تخییری است آن وقت حجت منحصر به قول اهل ذکر نیست و غیر آنها هم قولشان حجت است. در دوران بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری اصل این است که وجوب، وجوب تعیینی باشد یعنی ظاهر وجوب، وجوب تعیینی است (اگر جایی یک امری مردد بود بین وجوب تعیینی و یا وجوب تخییری، ظهور در وجوب تعیینی دارد).

نتیجه: ما با عنایت به این سه مطلب که اولاً در آیه سؤال واجب شده و ثانیاً اهل ذکر یعنی مجتهد مطلق و ثالثاً وجوب سؤال از اهل ذکر وجوب تعیینی است، نتیجه می گیریم که آیه ذکر یا آیه سؤال دلالت می کند بر اعتبار اجتهاد مطلق یعنی این آیه صلاحیت رادعیت سیره عقلانیه را دارد. خوب اگر دلالت این آیه را پذیرفتیم دلالت می کند بر اینکه مجتهد حتماً باید مجتهد مطلق باشد و فقیهی که مجتهد مطلق باشد می شود از او تقلید کرد و از غیر او نمی شود تقلید کرد.

پس مرحوم آقای خوئی از نظر دلالت آیه می فرماید این آیه صلاحیت رادعیت دارد لکن مشکله ای که ایشان در مورد این آیه دارد یک مشکل دیگری است. ایشان معتقد است که اساساً آیه جزء ادله جواز تقلید نیست بلکه این آیه اساساً مربوط به علمای یهود و نصاری است و ربطی به فتوا و قول مجتهد ندارد.

بررسی کلام آقای خوئی:

اما به نظر می رسد این اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست، ایشان سه مطلب فرمودند و این نتیجه را گرفتند صرف نظر از اشکال اولی که به دلیل آیه گرفتند. از بین سه مقدمه ای که ایشان فرموده مقدمه اول و سوم را قبول داریم اما در مقدمه دوم اشکال داریم.

ایشان در این مقدمه فرمود که اهل ذکر شامل مجتهد متجزی نمی شود در حالی که اهل ذکر همان طور که در اول مسئله اشاره کردیم هم شامل مجتهد مطلق می شود و هم شامل مجتهد متجزی می شود، به چه دلیل کسی که بعضی از مسائل را استنباط کرده و حکم آن مسئله را می داند به او اهل ذکر گفته نشود؟ اینها امور نسبی است، اهل ذکر مراتب دارد از مراتب بالا- که مجتهد مطلق باشد تا ادنی المراتب آیا شما عنوان عالم را نمی توانید به کسی که چند مطلب را می داند اطلاق کنید؟

بالاخره این شخص نسبت به آن امر عالم است و هرچه علم او بیشتر شود مرتبه او بالاتر می رود. لذا به نظر ما اهل ذکر مرحله بالاترش مجتهد مطلق است و مرحله پایین تر آن مجتهد متجزی است پس این مقدمه و مطلب دوم مرحوم آقای خوئی را قبول نداریم.

نتیجه اینکه حتی اگر آن مشکل هم نباشد و اصل دلالت این آیه را با فرض اینکه دلالت برفقوای مجتهد بکند قبول کنیم، باز هم صلاحیت رادعیت ندارد و اعتبار اجتهاد مطلق از آن استفاده نمی شود.

(ب) روایات:

روایت اول: روایت احتجاج است که از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) نقل شده است.

«و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً على امر مولاه فللعوام أن يقلدوه»

ظاهر روایت این است که تقلید از فقیهانی که دارای اوصاف چهارگانه مذکور باشند جایز است و از غیر اینها نمی شود تقلید کرد. فقیه همچنانکه قبلاً نیز اشاره شد اعم از مجتهد مطلق و مجتهد متجزی است لذا تقلید از مجتهد متجزی بر اساس این روایت به شرط دارا بودن اوصاف چهارگانه جایز است، به این ترتیب آیا می توان گفت این روایت مقید باطلاقات لفظیه و یا رادع سیره عقلائییه است؟

به نظر می رسد این روایت صلاحیت رادعیت ندارد. اینجا به یک نکته باید توجه کرد که ما در آیه سؤال هم به آن اشاره کردیم، ممکن است کسی اصلاً این روایت را از ادله جواز تقلید نداند یا به جهت اشکالی که در سندش دارد و یا به جهت اشکالی که در دلالتش دارد. کما اینکه مرحوم آقای خوئی اصلاً این روایت را از ادله جواز تقلید ندانسته اند و هم در سند روایت خدشه کرده اند و گفتند این انتساب به امام (علیه السلام) محل اشکال است و هم در دلالت روایت اشکال کردند. در مورد دلالت روایت گفته شده که این روایت اصلاً در مقام بیان اعتبار فقاہت در مرجع تقلید و مفتی نیست و فقط می خواهد بین فاسق و عادل فرق بگذارد چنانچه سابقاً اشاره کردیم و در مورد سند روایت اجمالاً با ایشان موافقت کردیم ولی گفتیم این ضعف جبران می شود.

اما در مورد دلالت پاسخ دادیم که با ملاحظه صدر روایت ممکن است مطلب همین باشد ولی ذیل آن در صدد بیان یک قاعده کلیه است و در واقع می خواهد یک ضابطه عمومی برای کسانی که جایز تقلید هستند ارائه بدهد لذا ما گفتیم که از نظر دلالت مشکلی در این روایت وجود ندارد خلافاً للمحقق الخوئی.

حال اگر کسی مثل مرحوم آقای خوئی آمد در سند این روایت و دلالتش خدشه کرد نتیجه این می شود که عدم رادعیت این روایت نسبت به سیره عقلائییه و عدم تقیید باطلاقات سالبه به انتفاء موضوع می شود چون در این صورت اصلاً این روایت ناظر به این موضوع نیست تا بخواهد رادع باشد چنانچه شبیه این را در مورد آیه سؤال هم بیان کردیم.

لولا این مشکل آیا این آیه می تواند واقعاً رادع سیره عقلائییه باشد یا نه؟

با این فرضی که ما گفتیم ممکن است کسی اشکال کند که باز هم این روایت رادعیت دارد و اثبات اعتبار اجتهاد مطلق دارد. به این بیان که روایت فرموده «فللعوام أن یقلدوه» و مراد از فقیه‌ی که للعوام أن یقلدوه یعنی مجتهد مطلق و فقیه به مجتهد متجزی اطلاق نمی‌شود.

پاسخ: این را کرراً بیان کردیم که این مطلب، مطلب درستی نیست و کلمه فقیه هیچ ملازمه‌ای با مجتهد مطلق ندارد، برخی از فقیهان مجتهد مطلق هستند و بعضی مجتهدین مطلق فقیه نیستند.

نتیجه: جدای از مشکلی که آقای خوئی در مورد سند گفتند فی نفسه این روایت صلاحیت رادعیت و تقیید ادله جواز تقلید را ندارد.

تذکر اخلاقی: «رأیت قبح الجهل فجانبته»

«المسیح لما سئل من ادبک؟ قال: ما أدبني أحدُ رأیت قبح الجهل فجانبته»

روایتی از حضرت عیسی (علیه السلام) است که وقتی از ایشان سؤال شد که چه چیز شما را ادب آموخت؟ «المسیح لما سئل من ادبک؟ قال: ما أدبني أحدُ» پاسخ داد که هیچ کس مرا ادب نکرد «رأیت قبح الجهل فجانبته» من خودم زشتی جهالت را دیدم و از آن دوری کردم. ببینید عمده این است که زشتی جهالت را اگر انسان درک نکند حتماً از آن دوری می‌کند یعنی درک این زشتی و قبح جهالت باعث می‌شود که انسان صورت حقیقی جهل را ببیند و ببیند که این جهالت موجب چه کارها و اقداماتی است که حقیقتش یک حقیقت ناری و آتشی است نه یک حقیقت نوری و همین باعث می‌شود که انسان از آن دوری بکند. همه ما باید واقعاً به این موضوع توجه بکنیم و قبح و زشتی جهالت را در همه چیز بفهمیم، جهالت نسبت به خودمان، جهالت نسبت به خدا، جهالت نسبت به این عالم، جهالت نسبت به انسانهای دیگر، جهالت نسبت به مناسبات انسانی، جهالت نسبت به جامعه و مجموعه‌ی این جهالت‌ها باعث می‌شود انسان واقعاً از چهارچوب ادب خارج بشود اما اگر حقیقت زشتی جهل را درک کند دیگر اصلاً لازم نیست کسی او را از این جهالت‌ها دور بکند، خودش خود بخود از آن زشتی‌ها دوری می‌کند لذا تلاش کنیم تا می‌توانیم این قبح و زشتی جهالت‌ها را درک کنیم تا زمینه‌ای برای دوری کردن از این جهالت‌ها بشود إن شاء الله.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 24

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط هشتم):

اجتهاد مطلق) مصادف

با: 10 جمادی الثانی 1432

جلسه: 101

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در مورد مقتضای ادله جواز تقلید در رابطه با شرطیت اجتهاد مطلق بود. در مورد ادله لفظیه عرض کردیم که بر دو دسته هستند: یک دسته آیات هستند که مقتضای آیات در این رابطه بررسی شد و معلوم شد که آیات دلالت بر اعتبار اجتهاد مطلق ندارند. یک دسته روایات هستند که گفتیم چند روایت وجود دارد؛ روایت اول روایتی بود که از تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) نقل شده بود که بیان شد دلالتی بر اعتبار اجتهاد مطلق ندارد.

روایت دوم: اما روایت دوم مقبوله عمره بن حنظله است که در بخشی از این روایت آمده «ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً» این روایت سابقاً تفصیلاً مورد بحث قرار گرفت اما آنچه که در این مقام محل شاهد و نظر ماست این تعبیر «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» می باشد. ناظر در حلال و حرام و عارف به احکام مثل کلمه فقیه در روایت قبلی و اهل ذکر در آیه سؤال و یا منذر در آیه نفر هم بر مجتهد مطلق و هم بر مجتهد متجزی اطلاق می شود چون عارف به احکام مطلق است و نگفته «من عرف جمیع احکامنا» عارف به احکام ذو مراتب است که مرحله عالی آن معرفت به همه احکام است و مرتبه ی نازلتر آن معرفت به بعضی از احکام است لذا از این «من عرف احکامنا» نمی توانیم استفاده کنیم که این فقط مربوط به مجتهد مطلق است، ظهور این روایت در این است که کسی که احکام را بداند فی الجمله. این می تواند در مقام حکم قرار بگیرد. پس این روایت هم اطلاق دارد.

البته به این روایت اشکالاتی شده که بعضی از این اشکالات کلاً از باب سالبه به انتفاء موضوع صلاحیت این روایات را برای رادعیت از بین می برد مثل اینکه مثلاً کسی بگوید این روایت مختص به باب قضاء است و شامل باب افتاء نمی شود و هیچ ملازمه ای بین باب قضاء و باب افتاء نیست؛ اگر این گفته شود این اصلاً از محدوده ادله جواز تقلید خارج می شود و کسی نمی تواند به این روایت استناد بکند و بخواهد از «عرف احکامنا» استفاده کند عارف به جمیع احکام را و به این وسیله بخواهد این روایت را مقید و رادع آن اتلاقات و سیره عقلائیة قرار بدهد و این اصلاً سالبه به انتفاء موضوع می شود.

بعضی از اشکالات هم به نوع دیگری در مورد این روایت وارد شده که بهر حال اگر بخواهیم به این اشکالات رسیدگی کنیم و آنها را بپذیریم نتیجه اش این است که این روایت رادع و مقید آن ادله خواهد شد. یک اشکال عمده همین مطلبی است که

ص: 449

اشاره کردیم اینکه کسی که عارف به احکام است در واقع یعنی معرفت به اکثر یا جمیع احکام داشته باشد و به کسی که یک یا چند مسئله را اطلاع داشته باشد نمی گویند او عارف به احکام است. اشکالات سندی هم به این روایت شده است که گفتیم که از آنجایی که این روایت مورد قبول علما واقع شده جبران ضعف سندی این روایت را می کند.

در مجموع اگر ما بخواهیم این روایت را از حیث اینکه آیا دلالت بر اعتبار اجتهاد مطلق می کند یا نه ارزیابی کنیم، می توانیم بگوییم که از این روایت شرطیت اجتهاد مطلق بدست نمی آید و مجموعه ی اشکالاتی که به این روایت شده بهر حال اگر بخواهیم وجه مشترک آنها را بیان کنیم این است که بهر حال این روایت صلاحیت رادعیت نسبت به اتلاقات را ندارد و بلکه خودش از اتلاقات ادله جواز تقلید محسوب می شود.

سیره عقلائیة:

باید ببینیم سیره عقلائیة از این جهت اطلاق دارد یا نه؟

مقتضای سیره عقلائیة هم مانند ادله لفظیة این است که بین مجتهد متجزی و مجتهد مطلق فرق نیست چون عقلاء در مورد امری که جاهل هستند و اطلاع ندارند به کسی که نسبت به آن امر علم دارد و اهل اطلاع محسوب می شود مراجعه می کنند و کاری ندارند شخصی که به او مراجعه می کنند نسبت به مسائل دیگر علم دارد یا نه، در خصوص آن مسئله که مورد نیاز آنهاست به او مراجعه می کنند تا جهلشان برطرف بشود. بنابراین وقتی مجتهدی علم به بعضی از مسائل دارد از نظر عقلاء می شود برای رفع جهالت به او رجوع کرد و از مصادیق رجوع جاهل به عالم است و فرقی هم بین متجزی و مطلق نمی گذارند برای رفع جهل. در مقابل این سیره عقلائیة هم همانطوری که ملا-حظه فرمودید ادله جواز تقلید هیچ کدام صلاحیت رادعیت نداشتند و همه این ادله به نوعی اتلاقات داشتند و فرقی بین مجتهد متجزی و مطلق نمی گذاشتند. غیر از این روایات هم روایتی که بخواهد اعتبار اجتهاد مطلق را اثبات کند نداریم لذا ما می توانیم بگوییم در مجموع مقتضای ادله جواز تقلید اعم از ادله لفظیة و غیر لفظیة عدم فرق بین مجتهد متجزی و مطلق است و می شود به مجتهد متجزی هم رجوع کرد البته مجتهد متجزی که آن مسئله را استنباط کرده باشد کما اینکه موضوع بحث ما هم همین بود یعنی رجوع به مجتهد متجزی در مسئله ای که او استنباط کرده است آیا جایز است یا نه؟

نتیجه بحث تا اینجا اینکه اجتهاد مطلق در مرجع تقلید و مفتی شرط نیست و می شود به کسی که مسائل را استنباط کرده رجوع کرد. (کاری به مقدار استنباط نداریم و فقط در اصل جواز رجوع بحث می کنیم).

مؤید عدم اعتبار اجتهاد مطلق:

می توانیم برای عدم اعتبار اجتهاد مطلق در مرجع تقلید مؤیدی هم ذکر بکنیم که عبارت است از حسنه ابی خدیجه.

در حسنه یا مشهوره ابی خدیجه آمده «ایاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا (قضائنا) فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضياً فتحاكموا الیه»<sup>(1)</sup>.

ص: 450

---

1- . وسائل، ج 27، ص 13، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب 1، حدیث 5.

یک بحثی در مورد این روایت قبلاً شده بود که این روایت مختص به باب قضاء می باشد که اگر آن را مختص به باب قضاء بدانیم و نتوانیم از اطلاقی که در این روایت ذکر شده برای باب افتاء استفاده کنیم این اصلاً از دایره بحث ما خارج می شود. علت اینکه این حسنه را نسبت به عدم اعتبار اجتهاد مطلق در مرجع تقلید مؤید قرار دادیم این است که یا آن را مختص به باب قضاء می دانیم یا اگر هم بگوییم در باب قضاء وارد شده به نوعی از راه ملازمه یا از راه اولویت آن را شامل باب افتاء بدانیم که خود این محل بحث بود.

چگونه این روایت مؤید عدم اعتبار اجتهاد مطلق است؟ تعبیر روایت این است «انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا» کسی که بعضی از احکام و قضایای ما را می داند به او رجوع بکنید. در اینجا کلمه «من» در روایت من تبعیضیه است یعنی «شیئاً من قضایانا» وقتی می گوید «شیئاً من الطعام» یعنی مقداری از طعام این من تبعیضیه می باشد و نمی تواند بیانیه باشد چون خلاف ظاهر است. بعلاوه اگر من بیانیه بود باید می گفت «انظروا الی رجل منکم یعلم اشیاءاً من قضایانا» یا اینگونه می گفت «یعلم الشیئ من قضایانا» یعنی به نحو جنس بیان می کرد. اگر می خواست من بیانیه باشد یا باید ما قبل من را به صورت جمع می گفت و یا به صورت جنس، پس در مجموع اینکه من بخواهد من بیانیه باشد خلاف ظاهر است لذا من، من تبعیضیه است.

اگر من تبعیضیه شد معنایش اینگونه می شود که انظروا الی رجل که بعضی از احکام و قضایای ما را بداند، این هم در مجتهد متجزی تحقق دارد و هم در مجتهد مطلق چون در هر دو صدق می کند که «یعلم شیئاً من قضایانا».

این تعبیر به روشنی بیان می کند که کسی که چیزی از قضایای ما را بداند می توان به او رجوع کرد.

در اینجا ممکن است یک اشکالی مطرح بشود که این اشکال به نظر ما جواب هم دارد.

إن قلت:

درست است که این من نمی تواند بیانیه باشد و ما هم قبول داریم که تبعیضیه است ولی با ملاحظه مدخول من که کلمه «قضایانا» می باشد ما دیگر نمی توانیم به این روایت برای تأیید عدم اعتبار اجتهاد مطلق استشهاد بکنیم. به این بیان که «قضایانا» به معنای احکام و علوم ماست و «شیئاً من قضایانا» یعنی احکام ما را بداند، این احکام و علوم می که به اهل بیت (علیه السلام) نسبت پیدا می کند خیلی کثیر است بلکه در قیاس با ظرف ذهنی انسان غیر متناهی است نه اینکه به حسب واقع غیر متناهی باشد، وقتی گفته می شود «شیئاً من احکام ما و علوم ما که غیر متناهی است را باید بداند دیگر نمی تواند یک چیز محدودی باشد. کسی که یک قطره از آب دریا را بر می دارد نمی تواند بگوید عندی شیئاً من ماء البحر یا کسی که مثلاً یک دانه گندم در نزد اوست نمی تواند بگوید عندی شیئاً من الحنطه. به قیاس مقدار و اندازه آن چیز است که ما می توانیم کلمه شیئاً را بکار ببریم و بگوییم که آیا این شیئاً یک مقدار خیلی محدود است یا یک مقدار وسیعتری است؛ اینجا از باب اینکه «قضایانا» که مدخول من است به معنای علوم و احکام اهل بیت (علیه السلام) می باشد که کثیر است و بلکه به یک معنی نامتناهی، این شیئاً من هذه الأحکام و العلوم هم باید فی نفسه کثیر باشد و دیگر مجتهدی که یک مسئله یا چند مسئله را

استنباط کرده نمی تواند به استناد این روایت به کار حکم و قضاوت بنشیند و حداقل این است که این مجتهد متجزی از دایره جواز تقلید خارج می شود.

قلت:

اولاً: در معنای من تبعیضیه آنچنان که اهل ادب گفته اند فرقی نمی کند که مدخول من از نظر سعه و ضیق در چه حدی باشد لذا اینکه مستشکل بخواهد به استناد مدخول من یک تفسیر خاصی بکند جای بحث دارد.

ثانیاً: سلمنا که این گونه باشد که با عنایت به اینکه مدخول من به معنای احکام و علوم اهل بیت (علیه السلام) است و اینها نامتناهی هستند بالنسبه الی الإنسان پس این شیئی هم نمی تواند یک مقدار کمی باشد؛ اما نهایت چیزی که از حرف مستشکل استفاده می شود این است که مجتهد متجزی که یک یا دو یا سه مسئله را می داند نمی تواند مرجع تقلید بشود اما چنانچه فرض بشود کسی که مجتهد متجزی است و مقدار قابل توجهی از مسائل را استنباط کرده اما هنوز به اجتهاد مطلق نرسیده که قسمت اعظم یا امهات مسائل را استنباط کرده باشد، مشکلی ندارد. به عبارت دیگر این اشکالی که این مستشکل کرده بر فرض تمامیت، اثبات یک حداقل برای مجتهد متجزی می کند و آن اینکه یک مقدار قابل اعتناء و قابل توجهی از مسائل را باید استنباط کرده باشد اما اثبات نمی کند که اصلاً مجتهد متجزی نمی تواند مورد رجوع قرار بگیرد چون موضوع بحث این بود که مجتهد متجزی آیا جایز التقلید هست یا نه؟ این اشکال نمی تواند بطور کلی عدم جواز تقلید از مجتهد متجزی را ثابت بکند.

ثالثاً: در بعضی از طرق روایت بجای تعبیر «شیئاً من قضایانا» این تعبیر آمده «شیئاً من قضائنا» روایت که از طریق کلینی و شیخ صدوق نقل شده تعبیر دوم را دارد، اگر ما بخواهیم طبق این نقل روایت را بررسی بکنیم که به طور واضح دلالت بر لزوم معرفت کثیر من الأحکام ندارد چون قضاء به معنای حکم است و حکم در مقام رفع خصومت بوده و رفع خصومت وقتی که مترافعین به قاضی مراجعه می کنند اطلاق می شود و این فی نفسها کثیر یا غیر متناهی نیست تا گفته شود شیئی من قضائنا باید کثیر باشد.

لذا بر اساس این احتمال و نقل، صرف معرفت به یک حکم و یک مسئله یا چند حکم و مسئله برای صحت قضاء کفایت می کند چون یصدق علیه أنه شیئی من الأحکام پس این اشکال وارد نیست.

إن قلت:

إن قلت دیگری در اینجا مطرح است و آن اینکه در مقبوله عمر بن حنظله آمده شخص باید عارف به احکام و ناظر در حلال و حرام باشد و کسی که بعضی از احکام مثلاً یک یا چند مسئله را بداند بر او اطلاق عارف به احکام نمی شود پس باید کسی باشد که امهات احکام و اکثر مسائل را بداند، لذا به لحاظ مقبوله عمر بن حنظله ما نمی توانیم به مجتهد متجزی رجوع بکنیم چون او عارف به احکام محسوب نمی شود به عبارت دیگر خواسته اند بگویند در مقابل این حسنه ابی خدیجه معارضی وجود دارد به نام مقبوله عمر بن حنظله. شما می گویند حسنه ابی خدیجه تأیید می کند و شامل مجتهد متجزی می شود در حالی که مستشکل می گوید در مقابل آن معارض وجود دارد و آن هم مقبوله عمر بن حنظله است با وجود این معارض نمی شود به حسنه ابی خدیجه حتی به عنوان تأیید استناد کرد.



قلت:

ما پاسخ این مطلب را قبلاً بیان کردیم و گفتیم اصلاً مقبوله عمر بن حنظله دلالت بر اعتبار اجتهاد مطلق ندارد چون عارف به احکام و ناظر در حلال و حرام دارای مراتب هستند و شامل کسی که بعضی از احکام را هم می داند می شود لذا اینکه می گویند بر مجتهد متجزی اطلاق عارف به احکام نمی شود این حرف باطلی است.

نتیجه:

از مجموع آنچه تا به حال گفتیم معلوم شد اجتهاد مطلق به عنوان یک شرط برای مرجع تقلید اعتبار ندارد چون ادله جواز تقلید اعم از ادله لفظیه و سیره عقلائییه از این حیث اطلاق دارند و در برابر آنها هم مانع و رادعی ثابت نشده لذا هم از مجتهد مطلق و هم از مجتهد متجزی می توان تقلید کرد.

منتهی اگر یک اجماعی بر عدم رجوع به مجتهد متجزی وجود داشته باشد این بحث دیگری است ولی چنین اجماعی هم ثابت نشده است البته شهرت پیدا کرده که تقلید از متجزی جایز نیست ولی این اعتباری ندارد لذا می شود از مجتهد متجزی هم تقلید کرد.

بحث جلسه آینده: در اینجا یک تنبیه مهمی وجود دارد که در جلسه آینده إن شاء الله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 453

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 25

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط هشتم: اجتهاد مطلق-تنبیه) مصادف

با: 11 جمادی الثانی 1432

جلسه: 102

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

در ذیل بحث از شرطیت اجتهاد مطلق در مرجع تقلید تنبیهی را لازم است متذکر بشویم که این تنبیه، تنبیه مهمی است و در واقع با عنایت به مطالبی که در این تنبیه بیان می شود نتیجه نهائی بحث از شرطیت اجتهاد مطلق در مرجع تقلید معلوم خواهد شد.

تنبیه مهم:

از مباحث گذشته معلوم شد که در جواز تقلید فرقی بین مجتهد مطلق و مجتهد متجزی نیست یعنی همان طوری که از مجتهد مطلق می توانیم تقلید بکنیم از مجتهد متجزی هم می شود تقلید کرد لکن از بعضی کلمات استفاده می شود ملاک جواز تقلید صدق عنوان فقیه است یعنی مجتهدی که فقیه باشد تقلید از او جایز است و مجتهدی که فقیه نباشد تقلید از او جایز نیست. فقیه یعنی کسی که مقدار قابل توجهی از احکام را استنباط کرده باشد بر این اساس ممکن است کسی مجتهد متجزی باشد و فقیه هم بر او صدق کند یا ممکن است مجتهدی مطلق باشد (طبق مبنای مشهور) ولی صدق عنوان فقیه بر او نشود اینکه می گوئیم بر طبق مبنای مشهور به این جهت است که مشهور در تعریف اجتهاد ملکه و قدرت استنباط را اخذ کردند لذا ممکن است کسی قدرت استنباط همه مسائل را داشته باشد یعنی از نظر مشهور مجتهد مطلق محسوب بشود ولی فقیه نباشد چون فقیه یعنی کسی که یک مقدار قابل توجهی از احکام را استنباط کرده است. اما طبق مبنای ما که ملاک را فعلیت اجتهاد می دانیم، هر مجتهد مطلقاً فقیه هم محسوب می شود چون مجتهد مطلق طبق نظر ما یعنی کسی که امهات مسائل را استنباط کرده است. خوب واضح است که عنوان فقیه بر چنین شخصی صادق است.

پس اینکه بعضی ها ملاک جواز تقلید را صدق عنوان فقیه دانسته اند نتیجه آن این است که ما فقط می توانیم از فقیه تقلید کنیم؛ حال اعم از اینکه این فقیه مجتهد متجزی باشد یا مجتهد مطلق. آن وقت طبق این نظر دو مورد از دایره جواز تقلید خارج می شود: یکی این مورد

که کسی مجتهد متجزی باشد اما صرفاً یک یا چند مسئله را استنباط کرده باشد و دیگری مجتهد مطلقى که هنوز هیچ مسئله ای را استنباط نکرده یعنی این دو مورد از دایره جواز تقلید بر طبق این ملاک خارج می شوند. بهر حال این مسئله مهمی است که آیا ملاک جواز تقلید این است که شخص مجتهد باشد یا اینکه فقیه باشد؟

اثبات این مطلب مبتنی بر اثبات دو مطلب است:

ص: 454

مطلب اول: اول اینکه از دلیل شرعی مثل کتاب و سنت استفاده شود که فقط رجوع به کسی جایز است که متصف به فقاہت باشد و بر او فقیه صدق کند لذا اگر کسی فقیه نباشد تقلید از او جایز نیست.

مطلب دوم: دوم اینکه نسبت بین فقیه و مجتهد نسبت تساوی نباشد چون اگر نسبت اینها تساوی باشد اساساً این بحث بی مورد خواهد شد. پس اگر بخواهیم ملاک جواز تقلید را صدق عنوان فقیه بدانیم این مبتنی بر این دو مطلبی است که عرض شد.

کلام مرحوم آقای خوئی:

از کلمات مرحوم آقای خوئی هر دو مطلب استفاده می شود، ما اجمال نظر مرحوم آقای خوئی را عرض می کنیم و بعد این فرمایش و نظر را مورد بررسی قرار می دهیم.

ایشان در مورد مطلب اول می گویند مقتضای کتاب و سنت جواز تقلید فقیه است و در مورد مطلب دوم هم می فرمایند که نسبت بین مجتهد و عنوان فقیه عموم و خصوص من وجه است یعنی فقیه هم در مورد مجتهد مطلق و هم در مورد مجتهد متجزی نسبتش عموم و خصوص من وجه است چون فقیه یعنی کسی که بالفعل استنباط کرده و مقدار قابل توجهی از احکام را اجتهاد کرده است لذا مجتهد متجزی اگر بخش قابل توجهی از احکام را استنباط کرده باشد فقیه محسوب می شود و تقلید از او جایز است ولی اگر بخش قابل توجهی از احکام را استنباط نکرده و مثلاً یک یا چند مسئله را اجتهاد کرده با اینکه قدرت استنباط نسبت به مقدار بیشتری از مسائل را دارد اما فقیه محسوب نمی شود و لذا تقلید از او جایز نیست. پس فقیه ممکن است بر مجتهد متجزی صدق بکند و ممکن است صدق نکند. مجتهد متجزی ممکن است فقیه باشد و ممکن است فقیه نباشد پس نسبت با مجتهد متجزی می شود عموم و خصوص من وجه و همچنین در مورد مجتهد مطلق که قدرت استنباط همه احکام را دارد اگر چنانچه متصدی استنباط مقدار قابل توجهی از احکام را شده باشد این فقیه محسوب می شود و تقلید از او جایز است. حال فرض کنید مجتهد مطلقى که قدرت استنباط همه مسائل را دارد اما اصلاً مسئله ای را استنباط نکرده در اینجا با اینکه مجتهد مطلق است طبق مبنای مشهور اما چون فقیه محسوب نمی شود تقلید از او جایز نیست. پس نسبت فقیه با مجتهد مطلق هم عموم و خصوص من وجه است، بعضی از مجتهدین مطلق فقیه هستند و بعضی فقیه نیستند. بعضی از فقیهان مجتهد مطلق هستند و بعضی مجتهد مطلق نیستند. پس نسبت بین فقیه و مجتهد مطلق می شود عموم و خصوص من وجه. این دو مطلبی بود که مرحوم آقای خوئی در اینجا فرموده اند. (1)

پس ایشان می فرماید: مقتضای کتاب و سنت جواز تقلید فقیه است و نسبت فقیه با مجتهد مطلق و همچنین با مجتهد متجزی نسبت عموم و خصوص من وجه است.

اگر این دو مطلب ثابت بشود نتیجه این است که ما فقط از کسی می توانیم تقلید کنیم که فقیه باشد، ملاک و مدار جواز تقلید طبق این نگاه

فقاہت می شود و این اعم از اجتهاد مطلق و اجتهاد متجزی است یعنی یک مرحلہ ای بالاتر از مجتہد متجزی

ص: 455

---

1- .التقیح، اجتهاد و تقلید، ص 195.

صرف چون بالاخره فقیه یعنی عالم به احکام شرعیه بالفعل و مجتهد متجزی که مثلاً یک مسئله را استنباط کرده است و یا مجتهد مطلقاً که هیچ مسئله ای را استنباط نکرده چون فقیه نیستند تقلید از آنها جایز نیست.

این مسئله ی مهمی است و باید دید که آیا در مرجع تقلید اجتهاد مطلق معتبر است یا نه؟ نتیجه ای که ما از مباحث گذشته گرفتیم این بود که لازم نیست مرجع تقلید مجتهد مطلق باشد، مجتهد متجزی هم می تواند مرجع تقلید باشد اما این در تنبیه اگر این مسئله ثابت بشود گویا یک قیدی را می خواهیم اضافه بکنیم که آن وقت با ملاحظه آن قید دیگر از هر مجتهد متجزی نمی شود تقلید کرد.

بررسی کلام آقای خوئی:

باید ببینیم که این کلام صحیح است یا نه؟

اما مطلب اول: اینکه ایشان فرمودند مقتضای کتاب و سنت این است که تقلید فقط از فقیه جایز است؛ خوب این باید با مراجعه به ادله مشخص بشود که آیا ادله ی جواز تقلید اعم از آیات و روایات ملاک جواز تقلید را اجتهاد می دانند یا فقاهاست؟ مدار بر فقاهاست است یا اجتهاد؟

باید مرور اجمالی بر ادله جواز تقلید بکنیم تا ببینیم که مقتضای این ادله چیست؟

آیات: در بین ادله جواز تقلید در آیه نفر تعبیر «لیتفقها فی الدین» وارد شده یعنی باید عده ای خدمت پیامبر(ص) بروند تا تفقه در دین بکنند و وقتی برگشتند قومشان را اندازار کنند «لعلهم یحذرون» و آنها هم باید متحذر بشوند. در اینجا تفقه در دین باید معلوم شود به چه معنی است، آیا آیه می خواهد بگوید منذرین باید فقیه در دین باشند به همین معنای اصطلاحی یا اینکه مراد از تفقه همان معنای لغوی یعنی فهم دین است چون اگر بگوییم تفقه در دین به معنای فهم دین است، خوب این آیه یک معنای جامعی پیدا می کند که دیگر مخصوص احکام نیست. وقتی گفته می شود «لیتفقها فی الدین» یعنی نسبت به دین فهم پیدا کنند و آن وقت این شامل همه معارف دینی می شود اعم از اخلاقیات و معنویات و اعتقادات و احکام. اگر تفقه در دین همان معنای اصطلاحی فقاهاست باشد در این صورت اختصاص به احکام پیدا می کند و از این جهت در بحث ما تأثیری ندارد چون بهر حال در هر دو صورت شامل احکام هست چه ما تفقه را از فقاهاست به معنای اصطلاحی بگیریم و چه از معنای لغوی بگیریم که البته آنچه که از آیه فهمیده می شود این است که فقاهاست به معنای اصطلاحی نمی تواند مراد آیه باشد چون این از اصطلاحات متأخر و جدید است و آن تفقه ای که در آیه دارد از آن سخن گفته می شود همان معنای لغوی و فهم دین است که البته فهم دین در دایره احکام به اجتهاد و استنباط است و در اخلاقیات و در معارف به این است که نسبت به معارف دینی آشنایی کافی پیدا بشود.

لذا مسئله این است که در آیه سخن از تفقه در دین است و ما هم نظرمان به این است که این تفقه بر گرفته از همان معنای لغوی فقه است که به معنای فهمیدن می باشد و فهمیدن یک شیئی هم محتاج تأمل در آن شیئی است و این شامل همه مسائل دینی می شود اما نکته ی اساسی بحث در اینجا است که آیه که می گوید عده ای باید بروند تا تفقه پیدا بکنند و بعد قومشان را اندازار بکنند این تفقه و فهم دین ملازم با این نیست که همه مسائل را بدانند چه در معارف و چه در احکام و چه در عقاید

چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم، یعنی از این آیه اجتهاد مطلق بدست نمی آید و آیه نمی خواهد بگوید کسانی فقط می توانند انذار کنند که همه مسائل دینی را یعنی همه احکام را و همه اخلاقیات و همه عقاید را بدانند. از این جهت اطلاق دارد و همین مقدار که کسی اطلاع بر مسائل دینی پیدا بکند و فهم دینی پیدا بکند ولو اجمالاً، در دایره احکام و در دایره اعتقادات و در دایره اخلاقیات این می تواند مندر باشد. لذا گفتیم در آیه قیدی که از آن استفاده اجتهاد مطلق بشود، وجود ندارد. حال می خواهیم ببینیم که این اطلاقی که در آیه وجود دارد حداقلی برایش تصویر می شود یعنی آیا آیه می خواهد بگوید هر مجتهد متجزی ولو یک مسئله را بداند می تواند مندر باشد یا اینکه نه بالاخره درست است که آیه نمی گوید همه احکام را بداند اما این بدین معنی نیست که کسی که یک مسئله را دانست این می تواند انذار کند؟

به قرینه تناسب بین غایت و مغیی که مسئله انذار قوم و تفقه در دین است می شود نتیجه گرفت که مجتهد متجزی که صرفاً یک یا چند مسئله محدود را می داند این نمی تواند در مقام انذار قرار بگیرد یعنی این تناسب بین غایت (انذار) و مغیی (تفقه در دین) قرینه است بر اینکه کسی می تواند انذار کند که یک مقدار قابل توجهی از مسائل دینی را بداند. پس با اینکه ما تا اینجا از آیه استفاده کردیم از حیث اطلاق در اجتهاد این آیه مطلق است اما این غایت یک مقداری قید ایجاد می کند و در واقع نمی تواند این مسئولیت را متوجه هر کسی بکند. مجتهد متجزی که یک مقداری از مسائل را می داند و احکام را یاد گرفته نمی تواند مندر باشد لذا می شود این را دلیل گرفت برای اینکه آیه نفر ملاک جواز تقلید را مسئله تفقه در دین و فقاہت قرار داده است و فقاہت هم که در اینجا مورد نظر است به قرینه غایتی که برای تفقه ذکر شده مراد این است که شخص مقدار قابل توجهی از مسائل را بداند.

پس در واقع نتیجه این می شود که این آیه به ما می گوید تقلید از فقیه جایز است. آیه کلمه اجتهاد را که به کار نبرده است بلکه فقاہت را به کار برده و ملاک را فقاہت قرار داده و فقیه را مندر قرار داده و مندر کسی می تواند باشد که بالاخره یک مقداری قابل توجه از سر چشمه علوم و احکام اهل بیت (علیه السلام) و فقه آل محمد (ص) سیراب شده باشد.

اما آیه ذکر هم که در آن سخن از فقاہت نیست «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» این آیه اشاره می کند به اهل اطلاع و علم رجوع کنید حال صرف نظر از اینکه بعضی گفته اند مراد خصوص علمای یهود و نصارا است که ما با آن کاری نداریم اما بالاخره آیه می گوید که کسانی که مطلب را نمی دانند به اهل ذکر رجوع کنند و اهل ذکر یعنی اهل علم.

اینجا آیه بر خلاف آیه نفر چنین مطلبی را دلالت ندارد.

روایات: در بین روایات هم بعضی از روایات بر عنوان فقاہت تأکید کرده اند از جمله روایت «و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینہ مخالفاً علی هواه مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه» عوام باید از آن فقیهان تقلید بکنند پس طبق این روایت هم ملاک جواز تقلید فقاہت قرار داده شده است در بعضی روایات دیگر هم ولو مسئله فقاہت ذکر نشده اما تعبیری استعمال شده که نشان می دهد شخص باید یک مقدار قابل توجهی از احکام را بداند مثلاً در مقبوله عمر بن حنظله «أنظرو الی رجل منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» درست است که کلمه فقیه نیامده و تعبیر روایت اینگونه است «عرف احکامنا» احکام ما را بداند می خواهیم ببینیم که اگر ما واقعاً این جمله من عرف

احکامنا را به عرف القاء بکنیم عرف از این جمله چه چیزی می فهمد؟ آیا کسی که یک مسئله یا دو مسئله را بداند در مورد او گفته می شود «عرف احکامنا»؟ متفاهم عرفی از این تعبیر این است که یک مقدار قابل توجهی از احکام را باید یاد گرفته باشد تا بگوییم عارف به احکام ما.

و یؤید ذلک که در عرف هم کسی که یک درهم مال نزد اوست نمی گویند عنده مال، بالاخره یک مقدار قابل توجهی باید مال نزد او باشد که بگویند این شخص مالی دارد.

لذا در مقبوله عمر بن حنظله باز می بینیم تعبیری به کار رفته که حداقل این استفاده می شود که به کسی باید رجوع کرد که یک مقدار قابل توجهی از احکام را بداند (البته این بر فرض این است که ما از این روایت در باب جواز تقلید استفاده بکنیم).

ما شبیه این استفاده را از حسنه ابی خدیجه می توانیم داشته باشیم که فرموده «یعلم شیئاً من قضایانا» سابقاً گفتیم درست است که این روایت دلالت نمی کند بر اینکه این شیئی خودش فی نفسه کثیر باشد تا بخواهد استفاده اجتهاد مطلق بشود و از این روایت شرطیت و اعتبار اجتهاد مطلق بدست نمی آید ولی در همانجا گفتیم که حداقل یک مقدار قابل توجهی از قضایا و احکام و علوم اهل بیت را باید بداند تا گفته شود «یعلم شیئاً من قضایانا».

نتیجه: نتیجه اینکه در بین ادله لفظیه چنانچه ملاحظه کردید از بعضی از آیات و روایات استفاده می شود که مجتهدی قابل تقلید است و تقلید از او جایز است که مقدار قابل توجهی از احکام را بداند و این یعنی فقیه.

در بین ادله جواز تقلید فقط سیره عقلائیه از این جهت اطلاق دارد و مطلق رجوع جاهل به عالم را دلالت می کند و این ادله می تواند نسبت به سیره عقلائیه رادع باشد یعنی نتیجه ای که ما در بخش اول می گیریم این است که مقتضای ادله و مقتضای کتاب و سنت این است که ملاک و مدار جواز تقلید فقاهت است و از فقیه می شود تقلید کرد. درست است که ادله جواز تقلید از حیث مجتهد مطلق بودن و مجتهد متجزی بودن هیچ فرقی بین آنها نیست اما با عنایت به مطالبی که بیان کردیم از این ادله این بدست می آید که مجتهد متجزی که مقدار قابل توجهی از مسائل را استنباط کرده می شود از او تقلید کرد و مجتهد متجزی که یک مسئله را استنباط کرده لایجوز التقلید عنه چون لایصدق علیه آن عرف احکامنا و لایصدق علیه آنه یعلم شیئاً من قضایانا و لایصدق علیه آنه تقفه فی الدین و آن یكون منذراً. مجموع این ادله این اقتضا را دارد و نسبت سایر ادله و سیره عقلائیه این ادله می تواند رادع به حساب بیایند.

نتیجه در این بخش اول این شد تا در بخش دوم ببینیم که بین فقیه و مجتهد مطلق و مجتهد متجزی چه نسبتی وجود دارد.

«والحمد لله رب العالمین»

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 26

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (ادامه تنبیه-شرط نهم: طهارت مولد) مصادف

با: 12 جمادی الثانی 1432

جلسه: 103

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

در جلسه گذشته عرض کردیم مقتضای ادله جواز تقلید این است که در جواز تقلید فرقی بین مجتهد مطلق و مجتهد متجزی نیست لکن با دقت در بعضی از این ادله معلوم می شود آنچه که ملاک و مدار جواز تقلید است صدق عنوان فقیه می باشد.

عرض کردیم اثبات این مسئله در واقع مبتنی بر دو امر است: امر اول اینکه ما از دلیل شرعی این استفاده را بکنیم که رجوع فقط به کسی جایز است که بر او عنوان فقیه صادق باشد و ثانیاً نسبت بین فقیه و مجتهد نسبت تساوی نباشد و عرض شد که از کلمات مرحوم آقای خوئی هر دو مطلب استفاده می شود. ما در مطلب اول به این نتیجه رسیدیم که می توانیم همان طوری که مرحوم آقای خوئی اشاره کرده اند ادعا کنیم که مقتضای کتاب و سنت جواز تقلید از فقیه است.

بررسی مطلب دوم: نسبت بین فقیه و مجتهد

طبق مبنای مشهور در تعریف اجتهاد، نسبت بین فقیه و مجتهد مطلق عموم و خصوص من وجه می باشد چون ممکن است کسی مجتهد مطلق باشد ولی، فقیه محسوب نشود یعنی ممکن است کسی قدرت استنباط داشته باشد ولی عالم بالفعل به احکام شرعی نباشد. پس یک ماده افتراق از ناحیه مجتهد مطلق وجود دارد و یک ماده اجتماع از طرف دیگر هم همینطور است یعنی ممکن است کسی فقیه باشد مجتهد مطلق نباشد و آن فردی است که اجتهاد او یک اجتهاد متجزی باشد و یک بخش قابل توجهی از احکام را هم استنباط کرده باشد پس این فرد فقیه هست اما مجتهد مطلق نیست. ماده اجتماع هم از آن طرف هست یعنی هم صدق عنوان فقیه بر او بشود و مجتهد مطلق،



پس فقیه و مجتهد مطلق هم ماده افتراق دارند از ناحیه مجتهد مطلق و هم ماده افتراق دارند از ناحیه فقیه در عین حال ماده اجتماع هم دارند لذا طبق مبنای مشهور در باب تعریف اجتهاد نسبت این دو عموم و خصوص من وجه می شود.

اما طبق تعریفی که ما از اجتهاد کردیم که فعلیت را در تعریف اجتهاد اخذ کردیم و گفتیم که مجتهد مطلق کسی است که امهات مسائل فقهی یا معظم مسائل فقه را استنباط کرده باشد طبیعتاً طبق این مبنا نسبت بین فقیه و مجتهد مطلق، عموم و خصوص مطلق می شود یعنی هر مجتهد مطلق فقیه هست ولی هر فقیهی مجتهد مطلق نیست لذا نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق می شود.

ص: 459

در مورد مجتهد متجزی هم طبق مبنای مشهور هم طبق مبنای مختار، نسبت اینها عموم و خصوص من وجه می باشد چون چه بسا یک فقیهی وجود داشته باشد که مجتهد متجزی نباشد و مجتهد مطلق باشد یا مجتهد متجزی باشد که فقیه نباشد و این ماده افتراق اینها است و ماده اجتماع این دو هم این است که فقیه باشد و مجتهد متجزی هم باشد یعنی بخش قابل توجهی از مسائل فقه را استنباط کرده باشد.

سؤال: بر طبق مبنای مختار چطور می شود مجتهد متجزی باشد اما فقیه نباشد؟

استاد: طبق مبنای مختار در تعریف اجتهاد، آنچه که ملاک دانستیم فعلیت بود مقدار دخیل نبود یعنی اگر کسی یک مسئله را هم استنباط بکند و استنباط او فعلیت پیدا بکند مجتهد متجزی هست ولی، فقیه نیست چون ما فعلیت را ملاک می دانیم نه قدرت استنباط بعضی مسائل را.

پس نسبت بین مجتهد متجزی و فقیه طبق مبنای مختار و مشهور هر دو عموم و خصوص من وجه می باشد.

نکته ای را تأکیداً عرض می کنم. شما نگویند مجتهد مطلق باشد حتماً مجتهد متجزی هم هست، وقتی که قدرت استنباط همه را داشته باشد یا همه را استنباط کرده باشد قطعاً بعضش هم هست. نه ما مفهوماً مجتهد مطلق به کسی می گوئیم که همه مسائل را استنباط کرده باشد یا بخش اعظم از آن را استنباط کرده باشد. نگویند کسی که همه مسائل را استنباط کرده صدق علیه بعض را هم استنباط کرده. بحث در اصطلاح است و به مجتهد مطلق با اینکه قدرت استنباط همه را دارد یا امهات را استنباط کرده و این بطور طبیعی شامل بعض هم می شود دیگر اطلاق مجتهد متجزی نمی کنیم چون اینها دو تا واژه متباین است و هر کدام دارای معنایی می باشد. بدین معنی که اصطلاحاً مجتهد مطلق یعنی کسی که قدرت استنباط همه مسائل را دارد یا امهات مسائل را استنباط کرده ولی مجتهد متجزی یعنی کسی که قدرت استنباط بعضی مسائل را دارد یا بعضی مسائل را استنباط کرده نه بیشتر. در مجتهد متجزی یک قید سلبی وجود دارد و آن قید «لااکثر» است لذا اینها متباین هستند.

در هر صورت در مطلب دوم که بحث در این بود نسبت بین فقیه و مجتهد نسبت تساوی نیست، با این بیان معلوم می شود که نسبت بین اینها نسبت تساوی نیست.

نتیجه: از این دو امری که مورد بررسی قرار گرفت هر دو ثابت شد یعنی هم معلوم شد مقتضای ادله، جواز تقلید از فقیه است و گفتیم ادله لفظیه رادع سیره عقلائییه است در این جهت ولو سیره عقلائییه فرقی بین فقیه و غیر فقیه نگذاشته اما ادله لفظیه چون روی مسئله فقاهت تأکید دارند و معنای فقیه هم یعنی کسی که بخش قابل توجهی از احکام را استنباط کرده باشد لذا این رادع آن سیره عقلائییه می شود و نسبت بین این دو یعنی فقیه و مجتهد هم نسبت تساوی نیست.

نتیجه ای که ما در این بخش می‌گیریم این است که در مسئله جواز تقلید از متجزی نظر ما این شد که از مجتهد متجزی که اطلاق فقیه بر او بشود می‌توان تقلید کرد یعنی مجتهد متجزی که مقدار قابل توجهی از مسائل فقهی را استنباط کرده باشد پس اینکه سید فرمود: «فلايجوز تقلید المتجزی» در آن اشکال داریم و اینکه بعضی گفته اند اجتهاد مطلق در مرجع تقلید شرط است، ما این شرطیت را قبول نداریم. آنچه که در مرجع تقلید لازم است صدق عنوان فقیه است و در این جهت فرقی بین متجزی و مطلق نیست.

ص: 460

بعضی از حواشی عروه هم در ذیل همین مسئله ای که مرحوم سید فرمودند، ناظر به همین مطلبی است که بیان کردیم البته با تعابیر دیگری بیان کرده اند مثلاً مرحوم آقا ضیاء عراقی در ذیل این عبارت سید که فرموده «فلا يجوز تقليد المتجزي» که ایشان اینگونه تعلیقه زده اند «ما لم يصدق عليه أنه عالم بنوع الأحكام» یعنی مادامی که بر متجزی صدق نکند که او عالم به نوع احکام است ولی اگر مجتهد متجزی عالم به نوع احکام باشد تقلید از او جایز است. منظور از عالم به نوع احکام هم یعنی اینکه یک مقدار قابل توجهی از احکام را بداند. و یا مثلاً مرحوم آقای حکیم تقریباً در ذیل همین عبارت سید همین مطلب را به این شکل فرموده اند «فی اطلاقه نظر» یعنی در اطلاق کلام سید اشکال داریم و اینکه مطلقاً نشود از مجتهد متجزی تقلید کرد اشکال داریم. از بعضی از مجتهدین متجزی می شود تقلید کرد و از بعضی ها نمی شود. آن دسته از مجتهدین متجزی که یک بخش قابل اعتنایی از احکام را استنباط کرده باشند جایز تقلید هستند.

امام(ره) در این مسئله سوم تحریر فقط نوشته اند شرط این است که مرجع تقلید مجتهد باشد، در اینجا بعضی از این عبارت امام(ره) استفاده کرده اند که اینکه فرموده اند مجتهد باشد منظور مجتهد مطلق است. ما نیز در ابتدای مسئله گفتیم ظهور این عبارت کما اینکه بعضی هم این را استفاده کردند بر این است که برای مرجع تقلید اجتهاد مطلق شرط است. اما اینجا در ذیل این مسئله عروه امام(ره) حاشیه دارند و نوشته اند که از مجتهد متجزی هم می توان تقلید کرد به این مضمون «يجوز التقليد عنه في ما اجتهد» یعنی از مجتهد متجزی در آنچه که اجتهاد کرده تقلید جایز است و دیگر ایشان مسئله صدق عنوان فقیه را نیاورده اند و ظاهر این است که بر طبق این تعلیقه در عروه حتی اگر مجتهد متجزی یک مسئله یا دو مسئله را استنباط کرده در همان مسائل می شود از او تقلید کرد. آنچه که ما به آن رسیدیم خلافاً للسید و خلافاً للإمام(ره) و وفاقاً لبعض الأعاضم این است که مجتهد متجزی در صورتی که بخش قابل توجهی از احکام را استنباط کرده باشد می شود از او تقلید کرد.

«هذا تمام الكلام في البحث عن شرطه الإجتهد المطلق»

شرط نهم: طهارت مولد

شرط نهم از شرایطی که مشهور برای مرجع تقلید ذکر کرده اند طهارت مولد است یعنی اینکه مرجع تقلید باید متولد از زنا نباشد. اگر این شرط را پذیرفتیم آن وقت تقلید از مجتهدی که نعوذ بالله زنا زاده است جایز نیست.

ما این بحث از طهارت مولد را در مورد قاضی داریم و در مورد امام جماعت و شاهد داریم و در چند جا در فقه از آن بحث شده است. گفته شده اگر کسی متولد از زنا باشد نمی تواند امام جماعت باشد، کسی متولد از زنا باشد نمی تواند قاضی باشد. یکی از مواضعی که این بحث مطرح شده همین بحث مرجع تقلید و مفتی است که باید دید آیا دلیلی بر شرطیت عدم تولد از زنا یا طهارت مولد در مرجع تقلید داریم یا نه؟ ادله باید مورد بررسی قرار بگیرد تا معلوم بشود این قید اعتباری دارد یا ندارد.

مقتضای ادله جواز تقلید:

بر طبق روال متعارف در سایر شروط ابتدا مقتضای ادله جواز تقلید را باید بررسی کنیم. به طور اجمالی ادله جواز تقلید، قیدی یا وصفی که این معنی را اثبات نکند ندارد. مثلاً اگر آیه نفر را ملاحظه بفرمایید آیا قیدی دارد که کسی که می خواهد تفقه در دین کند و بعد منذر بشود این باید طهارت مولد داشته باشد؟ در آیه ذکر همین طور و در روایات وقتی ما مقبوله عمر بن حنظله و حسنه ابی خدیجه و امثال اینها را بررسی می کنیم در هیچ کدام این مطلب بیان نشده که مفتی و مرجع تقلید باید طهارت مولد



داشته باشد سیره عقلانی هم که معلوم است، این سیره این است که جاهل به عالم مراجعه کند و کاری ندارد به اینکه این عالم طهارت مولد دارد یا ندارد.

لذا آنچه که می توانیم با اطمینان عرض کنیم این است که مقتضای ادله جواز تقلید عدم فرق است بین کسی که متولد از زناست و کسی که طهارت مولد دارد.

خوب پس به چه دلیل قائلین به اعتبار طهارت مولد در مرجع تقلید تمسک می کنند؟

ادله قائلین به اعتبار طهارت مولد:

دلیل اول: اجماع

بعضی بر اعتبار این شرط ادعای اجماع کرده اند مرحوم شهید ثانی در روضه ادعای اجماع کرده و بعضی از بزرگان هم به این ادعای اجماع اعتماد کرده اند از جمله مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده «فهو المعتمد» (1).

باید دید که آیا واقعاً این اجماع دلالت برای اعتبار این شرط دارد یا ندارد؟

اشکال: به نظر ما این دلیل محل اشکال است.

اولاً: اصل این اجماع ثابت نیست و مسئله محل تأمل است چون اصلاً این بحث در بین قدماء مطرح نبوده تا بتوانیم ادعای اجماع بکنیم. ببینید اگر یک مسئله ای در بین قدماء مطرح نبود آیا می توانیم به صرف اینکه در بین متأخرین همه مسئله ای را متعرض می شوند بگوییم این اجماعی است؟ نه چون ادعای عدم خلاف با اینکه موضوعی در بین قدماء مطرح نبوده و متعرض آن نشدند سازگار است. پس ادعای اجماع به طور کلی سازگاری ندارد با اینکه آن مسئله ای مورد اجماع و معقد اجماع در بین قدمای اصحاب اصلاً مورد تعرض واقع نشده باشد اما ادعای عدم خلاف چرا، وقتی ما می گوییم مثلاً بیست نفر در این اتاق هستند اگر ده نفر سکوت کنند و ده نفر وارد شوند و همه موافق باشند در اینجا می توان ادعا کرد در این جمع مخالفی وجود ندارد اما نمی توانیم ادعای اجماع بکنیم. لذا اصل این اجماع با توجه به اینکه در بین قدماء مطرح نبوده محل اشکال است.

ثانیاً: بر فرض هم که چنین اجماعی ثابت باشد حجت نیست چون این اجماع کاشف از رأی معصوم نیست چون این اجماع محتمل المدرکیه است لذا نمی شود به عنوان یک اجماع تعبدی به آن اعتماد کرد.

دلیل دوم:

بعضی گفته اند: ما در دوارن بین تعیین و تخییر قائل به این هستیم که حق تعیین است. در اینجا هم امر ما دایر است بین تعیین و تخییر یعنی امر ما دایر است بین اینکه حجیت فقط مربوط باشد به فتوای کسی که طهارت مولد دارد یا تخییر بین حجیت فتوای کسی که طهارت مولد دارد و کسی که طهارت مولد ندارد. در موارد دوارن بین تعیین و تخییر، تعیین حجیت دارد لذا باید به کسی رجوع کرد که طهارت مولد دارد.



اشکال: پاسخ به این دلیل هم از مطالب گذشته معلوم می شود که مقتضای اطلاق ادله جواز تقلید عدم فرق بین مجتهدی است که طهارت مولد دارد و کسی که طهارت مولد ندارد. این مسئله مقتضای سیره عقلانیه هم هست. لذا امر ما دائر بین تعیین و تخییر نیست و مسئله مردد نیست.

بحث جلسه آینده: دلیل سوم مذاق شارع است که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت. «والحمد لله رب العالمین»

ص: 463

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 27

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط نهم: طهارت مولد) مصادف با: 13 جمادی

الثانی 1432

جلسه: 104

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در اعتبار طهارت مولد در مرجع تقلید بود. عرض کردیم مقتضای ادله جواز تقلید این است که طهارت مولد در مرجع تقلید معتبر نیست هم به لحاظ ادله لفظیه و هم سیره عقلائی.

لکن بحث در این بود که در مقابل اطلاقات و سیره عقلائیة مقید و رادعی وجود دارد یا نه؟ چند دلیل بر اعتبار طهارت مولد در مرجع تقلید ذکر شده که می تواند مقید و رادع ادله جواز تقلید باشد. تا اینجا دو دلیل را ذکر کردیم و مشخص شد که این دو دلیل نمی تواند اثبات اعتبار این شرط را بکنند.

دلیل سوم: مذاق شارع

از مذاق شارع استفاده می شود که مرجع تقلید باید طهارت مولد داشته باشد. این دلیل هم چنانچه در بعضی از شروط به آن استناد کردیم متشکل از دو مقدمه است یکی اینکه تولد از زنا نقص محسوب می شود و دیگری اینکه شارع راضی نیست کسی که دارای نقص است به عنوان متصدی مرجعیت و زعامت که منصب مهم و الهی است شناخته شود. پس با ملاحظه این دو مقدمه می توانیم بگوییم مذاق شارع بر این است که متولد زنا مرجع تقلید نشود چون منصب مرجعیت از اعظم مناصب الهی بعد از منصب نبوت و ولایت است لذا شارع راضی نمی شود ولد الزنا به عنوان زعیم یا مرجع یا مفتی در مقام افتاء قرار بگیرد.



این دلیل همان طور که قبلاً هم اشاره کردیم مبتنی بر این است که ما اطمینان به مذاق شارع پیدا نکنیم. مرحوم آقای خوئی این دلیل را در مورد شرط طهارت مولد پذیرفته ولی در مورد شرط حریت آن را رد کرده است. این اختلاف در پذیرش و عدم پذیرش این دلیل در مورد حریت و طهارت مولد در واقع به صغرای مسئله بر می گردد والا کبرای مسئله را ایشان معتقد است که شارع راضی نیست این منصب در اختیار کسی قرار بگیرد که دارای منقصت دینی است. پس اصل کبری را قبول دارد لکن در بحث از اعتبار حریت ایشان می گوید عبودیت منقصت نیست ولی در اینجا معتقدند که تولد از زنا یک منقصت است که موجب خفت و سقوط وقاری که لازمه این منصب است می شود. پس عمده بحث در این است که آیا تولد از زنا نقص محسوب می شود یا خیر؟ در مورد کبری هم ما سابقاً عرض کردیم که این کبری را ما فی الجمله قبول داریم یعنی اینکه

ص: 464

شارع راضی به زعامت و مرجعیت کسی که دارای منقصت دینی است، نمی باشد این یک امر مسلمی است (تأکید بر روی منقصت دینی است).

اما منقصت های دنیایی این به نظر ما مانعیتی ندارد مثلاً کسی که نقص عضو دارد، بینایی خود را از دست داده اما این مانع برای مرجعیت و افتاء نیست لذا ما این مسئله را در منقصت های دینی آن هم منقصت های مهم غیر قابل اغماض قبول داریم نه مطلق منقصت. پس در کبری بحثی نیست الا اینکه مطلق نقص را ما نمی پذیریم.

اما در مورد صغری که آیا تولد از زنا منقصت محسوب می شود یا نه؟ به نظر می رسد مسئله همین طور است یعنی تولد از زنا یک نقص دینی است و فرق آن با عبودیت از این جهت است که عبودیت یک منقصت دینی محسوب نمی شود ممکن است از نظر دنیوی نقص باشد اما از نظر دینی نقص نیست. مثلاً فرض نمایید کسی ممکن است عبد باشد ولی در کنارش همه امور مهمه ای را که برای تصدی این منصب لازم است، داشته باشد این نقص دنیوی یعنی عبودیت در قیاس با آن کمالات چندان مهم تلقی نمی شود لذا ما مثل مرحوم آقای خوئی در مورد شرط حریت نپذیرفتیم اما اینجا این دلیل را می پذیریم و به نظر ما این دلیل اثبات اعتبار طهارت مولد می کند.

از مجموعه ی آنچه که در فقه در مواضع مختلف از کتاب القضاء و کتاب الشهادات و کتاب الصلاة دیده می شود معلوم می گردد این موضوع برای شارع مهم بوده است. (این غیر از مسئله اولویتی است که بخواهیم از قاضی و امام جماعت استفاده کنیم) ما می بینیم که شارع این مسئله تولد از ولد الزنا برایش ثقیل است که دارای حکمتی هم هست یعنی این قدر می خواهد شرایط را و عقوبت های زنا را در ذهن مردم بزرگ جلوه بدهد که مردم از نزدیک شدن به این عمل زشت پرهیز بکنند لذا می بینید که این همه سخت گیری ها شده است. خوب ما می گوئیم از مجموع مطالب مختلف فقه آنچه انسان مشاهده می کند این است که تولد از زنا از دید شارع یک نقص است و نقص دینی هم هست. این البته لزوماً به مسئله سقوط وقار و خفت هم کار ندارد چون ممکن است کسی از آن اطلاع نداشته باشد. گرچه در بعضی مواقع آنجایی که مردم بدانند این مسئله هست که موجب می شود سقوط وقار و خفت ولی مسئله فقط آن نیست و اصلاً اصل مسئله که ما داریم می گوئیم از دید شارع یک مزاحم و مانع تلقی شده است.

اشکالات مرحوم آقای فاضل به آقای خوئی:

اولاً: اینجا مرحوم آقای فاضل به آقای خوئی اشکال کرده اند که صرف اینکه تولد از زنا منقصت است مقتضی این نیست که بگوئیم طهارت مولد در مرجع تقلید معتبر است، تولد از زنا یک منقصت است اما به چه دلیل این منقصت مانع از مرجعیت باشد؟

ثانیاً: بعلاوه اگر مراد از منقصت، منقصت دینی باشد که ظاهر هم همین است این به این معناست که او صلاحیت بعضی از شئون و مناصب را ندارد. وقتی ما می گوئیم متولد از زنا نقص دینی دارد یعنی اینکه او صلاحیت این شئون و مناصب را ندارد. خوب این خودش اول کلام است که آیا صلاحیت دارد یا ندارد؟ ما به چه مناسبت با فرض اینکه این یک نقص دینی است بخواهیم نتیجه بگیریم پس صلاحیت ندارد؟ چون فرض بحث ما بعد از این است که او شرایط دیگر از جمله عدالت و

ص: 465

ایمان و اسلام و همه را دارا می باشد و اگر مراد منقصت دنیوی باشد که باعث تخفیف و انحطاط مقام و شأن او در مقایسه با دیگران بشود و به این جهت بگوییم مانع است، این یک ادعای بدون دلیل است و ما دلیل بر این مطلب نداریم که صرف نقص دنیوی بخواهد مانع باشد چون اگر نقص دنیوی بخواهد مانع باشد باید ملتزم بشویم که شخص اعمی هم نمی تواند مرجع تقلید باشد در حالی که کسی به این امر ملتزم نیست.

این دو اشکالی بود که مرحوم آقای فاضل به مرحوم آقای خوئی وارد کرده بودند. (1)

بررسی اشکالات مرحوم آقای فاضل به مرحوم آقای خوئی:

اما به نظر ما این اشکال مرحوم آقای فاضل به آقای خوئی وارد نیست برای اینکه ایشان در اشکال اول فرمودند صرف اینکه تولد از زنا منقصت است مقتضی این نیست که بگوییم طهارت مولد در مرجع تقلید معتبر است، این سخن درست نیست. اگر ما تولد از زنا را یک نقص به حساب آوریم با عنایت به مطالبی که گفتیم دیگر نمی شود ادعا کرد لازمه آن این نیست که طهارت مولد معتبر باشد. ما وقتی کبری را پذیرفتیم که شارع راضی نمی شود چنین منصب مهمی در اختیار کسی قرار بگیرد که نقص مهم دینی داشته باشد و وقتی صغری را پذیرفتیم که تولد از زنا یک نقص مهم دینی است این بطور طبیعی نتیجه اش این است که طهارت مولد در مرجع تقلید معتبر است. با پذیرش اینکه تولد از زنا نقص است، نمی شود در عین حال بگوییم طهارت مولد در مرجع تقلید شرط نیست و اینها با هم قابل جمع نیست.

با این پاسخی که ما به اشکال اول ایشان دادیم، پاسخ اشکال دیگر ایشان هم معلوم می شود. ایشان در کلام مرحوم آقای خوئی دو احتمال دادند:

احتمال اول: در احتمال اول ایشان می گوید منظور از این نقص، نقص دینی است و ظاهر هم همین است و نقص دینی را می گوید به معنای عدم صلاحیت بعضی از شئون است و این اول کلام است. اشکال ما به آقای فاضل این است که نقص دینی عین عدم صلاحیت نیست بلکه مستلزم عدم صلاحیت است. ببیند مثلاً اگر شما گفتید تولد از زنا یک نقص است و ظاهر این است که یک نقص دینی است و بعد گفتید این به معنای عدم صلاحیت است که خودش اول کلام است، اشکال وارد است ولی واقعاً باید دید آیا نقص دینی مساوی با عدم صلاحیت است یا مستلزم عدم صلاحیت؟ دایره عدم صلاحیت خیلی وسیعتر است، یکی از اسباب و اموری که می تواند منجر به عدم صلاحیت بشود نقص دینی است پس اینکه ما اینها را مساوق هم بگیریم و بگوییم هذا اول الکلام، به نظر می رسد این حرف درستی نیست. عدم صلاحیت متولد از زنا اول الکلام است اما نقص بودن تولد از زنا اول الکلام نیست.

احتمال دوم: اما در مورد احتمال دوم اینکه می فرماید اگر مراد نقص دنیوی باشد، ما قبول داریم و نقص دنیوی فی نفسه اگر بخواهد مانع باشد باید دلیلی بر این مانعیتش دلالت بکند. ولی مسئله این است که این نقص دنیوی نیست بلکه نقص دینی است.

نتیجه اینکه این دلیل تمام است مخصوصاً با عنایت به آنچه که در باب قاضی و امام جماعت و شاهد ذکر شده است.

ص: 466

این دلیلی است که بعضی از بزرگان از جمله مرحوم آقای حکیم در مستمسک به آن اشاره کرده اند و آن اینکه دلیل بر اعتبار ایمان دلیل بر اعتبار طهارت مولد هم هست یعنی ادله ای که دلالت می کند که مرجع تقلید باید ایمان و اسلام داشته باشد همان ادله دلالت می کند بر اینکه مرجع تقلید باید طهارت مولد هم داشته باشد چون کسی که متولد از زنا است کافر است طبق روایات بسیار، روایاتی داریم که متولد از زنا را کافر قلمداد کرده است مانند این روایت که فرموده متولد از زنا داخل بهشت نمی شود یا «لایبغضنی الا متولد عن الزنا» بغض ما را هیچ کس به دل ندارد مگر کسی که متولد از زنا باشد و روایاتی از این دست.

اینها گفته اند پس طهارت مولد شرط است ولی به عنوان شرطی که داخل شرط ایمان است لذا کسی که دارای طهارت مولد نیست نمی تواند مرجع تقلید باشد چون مؤمن نیست. (1)

اشکال:

این دلیل هم به نظر ما دارای اشکال است چون اصل کفر متولد از زنا خلاف تحقیق است و تقریباً اکثریت قریب به اتفاق فقهاء امامیه هم این مطلب را رد کرده اند و روایات هم که در این باب وارد شده دلالت بر کفر ولد الزنا ندارد بلکه آثار و عقوبت دیگری برای او بیان شده و این مثل این است که در مورد فاسق هم تعبیر به کفر شده است و می گویند مثلاً تارک الصلاه کافر است یا شارب خمر کافر است، آن کفری که در روایات نسبت به بعضی از معاصی ذکر می شود کفر مقابل اسلام و ایمان نیست این یک مرتبه ای از ایمان است و شیعه ای است که از نظر ایمانی در مراتب پایینی قرار دارد. اینجا هم همین طور است، وقتی که ولد الزنا به عنوان کافر در بعضی از روایات معرفی می شود یا عقوبت هایی که برای کفار وجود دارد برای ولد الزنا ذکر می شود نه به عنوان اینکه وی کافر است بلکه این به معنای این است که این ولد الزنا در یک مرتبه ی پایینی است و این خود دلیل بر این می شود که این منقصت است پس ما از این روایات کفر ولد الزنا را استفاده نمی کنیم ولی نقص او را قطعاً می توانیم استفاده کنیم یعنی این روایات یک شاهد بسیار خوبی است برای اثبات صغرای دلیل قبلی و اینکه ولد الزنا یک منقصت مهم دینی است.

دلیل پنجم: اولویت قطعیه

دلیل دیگری که بر اشتراط طهارت مولد ذکر شده اولویت قطعیه ای است که ما از ادله استفاده می کنیم. ادله ای که دلالت بر اعتبار طهارت مولد در امام جماعت و قاضی و شاهد می کند، فحوای آن ادله این شرط را در مفتی هم ثابت می کند وقتی می گوئیم فحوای آن ادله یعنی همان مفهوم موافق و اولویت قطعیه که این شرط در مفتی ثابت می شود به این بیان که اگر امام جماعت و قاضی که دارای یک منصب جزئی هستند باید طهارت مولد داشته باشند به طریق اولی باید مرجع تقلید طهارت مولد داشته باشد به جهت اهمیت منصب مرجعیت یا مثلاً اگر در مورد شاهد که فقط می خواهد شهادت بدهد و حکایت از یک واقعه ای بکند، بگوئیم باید طهارت مولد داشته باشد به طریق اولی مرجع تقلید و مفتی که می خواهد حکم خدا را بیان

ص: 467

بکند باید طهارت مولد داشته باشد. پس از راه فحوای ادله ی اعتبار این شرط در امام جماعت و قاضی و شاهد ما می توانیم اثبات کنیم که مرجع تقلید هم باید طهارت مولد داشته باشد. البته این دلیل را می شد به صورت سه دلیل مستقل ذکر کرد یکی از راه اولویت قطعیه در باب امام جماعت و یکی در باب قاضی و یکی در باب شاهد. ولی چون همه اینها از یک طریق استفاده و به آن استناد می شود اینها را با هم آوردیم و تحت عنوان اولویت قطعیه در اینجا مطرح کردیم.

اشکال:

اما این دلیل هم به نظر ما باطل است. ما در مواضع مختلف این اولویت را انکار کردیم و گفتیم که اصلاً چنین اولویتی نیست حتی اگر ادله ی دال بر اعتبار این شرط در قاضی و امام جماعت را بپذیریم باز هم نمی توانیم به فحوای آن ادله اعتبار این شرط را در ما نحن فیه ثابت کنیم.

بینید ما باید دو چیز را از هم جدا کنیم، اهمیت منصب افتاء و مرجع تقلید را نسبت به قضاوت و امام جماعت قبول داریم و تردیدی نیست که منصب مرجعیت اهمیت بیشتری نسبت به قضاوت دارد ولی این اهمیت دلیل بر این نیست که هرچه در قاضی و امام جماعت و شاهد شرط است به طریق اولی باید در مرجع تقلید و مفتی باید شرط و معتبر باشد چه بسا مسائل و حکمتهایی در کار است که اقتضاء می کند این شروط در قاضی و امام جماعت و شاهد باشد ولی آن حکمت ها در مورد مرجع تقلید ثابت نیست. ادله ای هم که اینها را در مورد امام جماعت و قاضی ثابت می کند گفتیم که آن ادله به هیچ وجه مقتضی این شرط در مرجع تقلید نیست. پس در اصل اهمیت این منصب نسبت به آن مناصب تردیدی نیست ولی اینکه این اهمیت سبب یک اولویت قطعیه بشود کما اینکه سابقاً هم اشاره کردیم ما این را قبول نداریم.

نتیجه:

نتیجه اینکه از بین این پنج دلیلی که برای اثبات شرطیت طهارت مولد در مرجع تقلید بیان شد به نظر تنها دلیل سوم قابل قبول است و بقیه ادله وافی به مقصود نیست. نتیجه نهایی اینکه این شرط برای مرجع تقلید اعتبار دارد و مرجع تقلید باید طهارت مولد داشته باشد.

بحث جلسه آینده: بحث بعدی بررسی شرط دهمی است که مشهور اعتبار آن را در مرجع تقلید شرط دانسته اند.

«والحمد لله رب العالمین»

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 31

اردیبهشت 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید (شرط دهم و شرط یازدهم) مصادف

با: 17 جمادی الثانی 1432

جلسه: 105

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تا اینجا نه وصف از اوصافی که برای مرجع تقلید ذکر کرده اند بیان شد البته فی الجمله ما این اوصاف و شرایط را پذیرفتیم و در مورد بعضی هم حداقل احتیاط شد.

شرط دهم: عدم اقبال به دنیا

شرط دیگری که برای مرجع تقلید ذکر کرده اند عدم اقبال به دنیا است. از جمله اوصافی که برای مرجع تقلید برشمرده اند این است که اقبال به دنیا نداشته باشد، تعبیر مرحوم سید در عروه این است «و من أوصاف المفتی أن لا یكون مقبلاً علی الدنیا و طالباً لها و مکباً علیها و مجتهداً فی تحصیلها»<sup>(1)</sup> مفتی نباید اقبال به دنیا داشته باشد و در طلب آن بکوشد و جدیت در تحصیل دنیا نباید داشته باشد. اینکه مقبل بر دنیا نباشد یعنی به سوی دنیا نرود و طالب دنیا نباشد. مکب بر دنیا یعنی همان مقبل بر دنیا، «أكب علی الشیء ای أقبل» وقتی می گوید «لا یكون مکباً علیها» یعنی ان لا یكون مقبلاً علیها اینکه دنیا او را مشغول خودش بکند ببیند فرق است بین اینکه بگویم از دنیا دوری بکند و اصلاً به دنیا و مظاهر دنیوی باید صد درصد بی اعتنا باشد یا اینکه بگویم نه آنچه که شرط است این است که اقبال به سوی دنیا نداشته باشد و به دنبال آن نباشد نه اینکه از امور و مظاهر دنیایی استفاده نکند مهم این است که جدیت بر تحصیل دنیا و اقبال به دنیا به گونه ای که ذهن او به خودش مشغول بکند و امثال اینها نداشته باشد.

امام(ره) در تحریر می فرمایند «یجب أن یكون المرجع للتقلید عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً فی دین الله بل غیر مکب علی الدنیا و لاحریصاً علیها و علی تحصیلها و علی تحصیلها جاءً و ملاً علی الأحوط» این بیان در مورد تحصیل دنیا به مصادیق عمده ی آن که در این مقام می تواند آفت باشد، اشاره کرده که عبارت است از جاه و مال و این دو تاست که برای کسی که در این مقام قرار می گیرد می تواند یک آفت

بزرگ باشد. این یک تفاوت جزئی بعلاوه اینکه امام(ره) در اینجا احتیاط و جویی کرده اند اما مرحوم سید فتوا دادند در مورد شرط عدم اقبال به دنیا.

حال باید دید دلیل بر این شرط چیست و آیا این دلیل قابل استناد هست یا خیر؟

ص: 469

1- . عروه، ج 1، ص 47.

دلیل بر اعتبار شرط دهم: (روایت)

عمده دلیلی که در این مسئله وجود دارد و هم در متن عروه مرحوم سید اشاره کرده اند و هم امام(ره) در تحریر الوسيله اشاره کردند همین روایت معروفی است که از احتجاج نقل شده است، روایتی که از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(علیه السلام) نقل شده «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً علی هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه».

عمدتاً این عنوان از این روایت گرفته شده است یعنی مقبل بر دنیا نبودن مکب علیها نبودن، اینها متخذ از این روایت است چون این روایت یک روایت طولانی است و تعابیری که در متون مختلف فقهی آمده عمده‌تاً از مجموع این روایت اخذ شده است. تقریب استدلال به روایت این است:

بعضی از این تعابیر دلالت بر عدالت دارد از جمله تعبیر «صائناً لنفسه» ولی تعبیر «مخالفاً علی هواه» یا نظائر آن دلالت بر یک امر زائد بر عدالت دارد، این «مخالفاً علی هواه» غیر از عدالت است چون مسئله عدالت به معنای ملکه ای است که حافظ انسان در برابر گناه است و کسی که ملکه عدالت دارد خودش را در برابر گناه حفظ می کند اما مسئله عدم توجه به دنیا و مشغول نشدن به دنیا و عدم جدیت بر تحصیل دنیا یک مطلب دیگری است. ممکن است کسی عادل باشد اما نسبت به تحصیل دنیا از طرق مشروع چه از جهت مقام و چه از جهت مال جدیت بکند یعنی این مسئله منافاتی با عدالت ندارد، در طلب دنیا بودن از طرق مشروع منافاتی با عدالت ندارد پس مسئله عدالت غیر از جدیت در تحصیل دنیا است و در روایت که تعبیر مخالفاً علی هواه آمده در واقع می خواهد بر اعتبار این امر زائد بر عدالت تأکید بکند والشاهد علی ذلک که مسئله عدم اقبال بر دنیا غیر از مسئله عدالت است، این است که این اموری که در روایت ذکر شده اگر به عدالت برگردد و بخواهد همان معنی را بیان کند وجهی برای تکرار آن نبود اصل در تعابیر مختلف تأسیس است نه تأکید، خوب در اینجا ما اگر شک کنیم این دارد همان معنی را بیان می کند یا معنای دیگری را اصل این است که این تکرار و تأکید نیست.

در عبارت سید هم این قید پس از تعبیر «أن لا یكون متولداً من الزنا» آورده و اگر قرار بود این تفسیر باشد باید بعد از عادلاً این را بیان می کرد. در عبارت امام(ره) هم همین طور آمده «عادلاً و رعافاً فی دین الله بل غیر مکب علی النیا» این اضراب دلیل بر این است که این غیر مکب علی الدنیا یعنی امری غیر از عدالت و إلا- وجهی برای اضراب نبود بعلاوه اینکه مرحوم امام(ره) در مسئله عدالت فتوا دادند به اعتبارش و اینجا احتیاط کردند.

پس مجموعاً از روایت منقول از تفسیر امام عسکری(علیه السلام) این مستدل می خواهد اعتبار عدم اقبال به دنیا را در مرجع تقلید استفاده کند و بگوید که مرجع تقلید باید به دنبال دنیا و مجد در تحصیل دنیا نباشد.

باید دید آیا این دلیل می تواند اثبات این مدعی و مطلوب را بکند یا نه؟

اشکال سندی: در اینجا اشکال سندی وجود دارد که سابقاً هم مورد بحث قرار گرفت و اشکال سندی این بود که آیا اساساً این تفسیر منسوب به امام عسکری (علیه السلام) هست یا نه؟ که در آنجا تقریباً در صحت انتساب این تفسیر به امام عسکری (علیه السلام) حداقل تشکیک شد و تردید حاصل شد لکن ما عرض کردیم با توجه به اینکه اصحاب عمدتاً به این روایت عمل کردند شاید بتوانیم این را معتبر بدانیم.



اشکال دلالی: صرف نظر از این اشکال سندی، اشکالی دلالی نیز به این تعبیر «مخالفاً علی هواه» که در روایت آمده، شده است. لذا باید دید که به چه معناست یعنی متعلق این هوا باید معلوم بشود.

در اینجا مستشکل در عبارت «مخالفاً علی هواه» دو احتمال داده است:

احتمال اول: یک احتمال اینکه وقتی می گویند مرجع تقلید باید مخالف با هوایش باشد، یعنی مخالف باشد با هر آنچه را که هوای نفس اوست اعم از اینکه هوای او به منهیات شارع تعلق بگیرد یا حتی مباحات و هر چیزی را که حس می کند متعلق هوا شده باشد با آن مخالفت کند حال می خواهد این هوا نسبت به یک امر حرامی باشد یا می تواند حتی هوای او به یک مباح تعلق بگیرد. مستشکل می گوید اگر ما «مخالفاً علی هواه» به این معنای عام بگیریم اشکالش این است که این خصوصیت و این ویژگی در غیر معصومین یافت نمی شود إلا شد و ندر و خیلی نادر است که کسی در طول عمرش مباح هم از او سر نزند یعنی حتی امور عادی زندگی و حتی مباحاتی که می تواند مرتکب بشود را با قصد و انگیزه ی تقرب به خدا انجام بدهد تا به عنوان یک عمل دینی تلقی بشود اگر غذا می خورد برای اینکه قوت بگیرد برای طاعت و اگر غذا نمی خورد برای اینکه از حرام اجتناب بکند یعنی مقدمه ای برای حرام نشود. در هر صورت طبق این احتمال نتیجه این خواهد شد که کسی که قابلیت تقلید از او باشد یافت نشود إلا خیلی کم که النادر کالمعدوم.

احتمال دوم: اینکه بگوییم مراد از «مخالفاً علی هواه» یعنی مخالفت کند با هوای خودش و میل خودش و اشتیاق خودش نسبت به منهیات شارع فقط. طبق احتمال اول معنی عام بود و شامل هوای متعلق به مباحات هم بود ولی در اینجا فقط می گوید این «مخالفاً علی هواه» یعنی اینکه مخالفت کند با هواه و اشتیاق خودش نسبت به منهیات و محرمان. خوب اگر این احتمال مراد باشد این همان معنای عدالت است و امری زائد بر عدالت نیست.

پس نتیجه اینکه «مخالفاً علی هواه» طبق احتمال اول نتیجه اش این است که کسی برای تقلید پیدا نشود و طبق احتمال دوم هم امری زائد بر عدالت نیست حال باید دید از این دو احتمال کدامیک مستفاد از روایت است؟

این مستشکل می گوید که آنچه که از ظاهر این روایت استفاده می شود همین احتمال دوم است یعنی اینکه مرجع تقلید باید عادل باشد منتهی عدالتش باید یک عدالت تام و کاملی باشد و به طور کلی باید نسبت به نواهی الهی یک مراقبت شدید داشته باشد. پس این عدم اقبال علی الدنيا شرطیتی نسبت به مرجع تقلید ندارد.

این اشکالی است که به این دلیل مطرح شده است. این اشکال را مرحوم آقای خوئی با یک بیانی ذکر کردند. (1)

بررسی اشکال دلالی: آیا این اشکال وارد هست یا نه؟

اگر ما باشیم و این روایت ظاهر روایت مطابق با احتمال اول است.

ص: 471

مستشکل در واقع می گوید این تعابیر که در روایت آمده همه به یک معنی و عطف تفسیری نسبت به یکدیگر هستند. این خلاف ظاهر است. ظاهر در مواردی که تعابیر مختلف بکار می رود و قرینه ای بر اینکه این تعابیر تفسیر یا تفصیل یکدیگر هستند وجود ندارد، این باید حمل بر تأسیس یک امر زائد و معنای جدید شود.

ظاهر این روایت هم این چنین است و بعید به نظر می رسد که این تعابیر چهارگانه همه در مقام اشاره به مسئله ی عدالت باشد. لذا اینکه به حسب ظاهر «مخالفاً علی هواه» غیر از عدالت و امری زائدی بر عدالت است، تردیدی نیست. حال آنچه که می توان در اینجا گفت این است که ما نسبت به یک مسئله می توانیم تردید بکنیم یعنی بگوییم این «مخالفاً علی هواه» برای مرجع تقلید لازم است و شرط این است که مرجع تقلید مقبل به دنیا نباشد اما اگر گفتیم مقبل به دنیا نباشد و معنی کردیم اینکه با هوای خودش حتی در مباحات هم مخالفت بکند، آیا این مطلق است یا نه فی الجمله از این روایت بدست می آید مرجع تقلید باید مخالف با هوایش باشد؟ «مخالفاً علی هواه» یک وقت می تواند مطلقاً تفسیر بشود یعنی مطلقاً هوا و میل و اشتها نه تنها به منهیات حتی به مباحات هم نباید داشته باشد و یک وقت می گوییم این «مخالفاً علی هواه» یعنی اینکه میل به منهیات که ندارد بعلاوه میل و هوای او نباید به مباحات هم متعلق بشود منتهی آیا مطلق مباحات یا نه مهم این است که می خواهد بگوید نسبت به مباحات هم باید یک مراقبتی داشته باشد در واقع این روایت این را می خواهد بگوید که مرجع تقلید علاوه بر اینکه عادل هست باید نسبت به اموری که از نظر شرع هم نهی نشده یک مراقبتی داشته باشد و اینگونه نباشد که مثل عامه مردم همه مباحات را مرتکب بشود و هر مباحی که اشتهای او متوجه شد آن را انجام بدهد، برای این مقام ارتکاب همه مباحات هم جایز نیست.

برای تقریب به ذهن می توان این را گفت که می گویند «حسنات الأبرار سیئات المقربین» درست است این مباحات برای عامه مردم هیچ مشکلی ندارد و خیلی از کارها مباح است ولی واقعاً ارتکاب بعضی از این مباحات برای مرجع تقلیدی که در مقام افتاء نشسته، شایسته نیست.

نتیجه: لذا در مجموع به نظر می رسد از این روایت استظهار می شود که مرجع تقلید باید مقبل علی الدنيا نباشد و مخالفاً علی هواه باشد و ما احتمال اولی که در کلام مستشکل آمده بود را در مورد معنای «مخالفاً علی هواه» می پذیریم ولی نه به آن اطلاق که در روایت آمده و می گوییم منظور از آن یعنی مراقبت بر میل و اشتها و خواست نسبت به مباحات و معنایش این نیست که مباحات را هرگز مرتکب نشود چون نتیجه اش این می شود که غیر معصومین کسی برای این منظور پیدا نشود. پس ما در این مطلق بودن میل نسبت به مباحات تردید داریم لذا عرض ما این است که با توجه به مفاد این روایت که عرض کردیم به نظر می رسد این فی الجمله یک شرطیتی دارد لکن با عنایت به اینکه در سند این روایت اشکالی مطرح شده، ملاحظه فرمودید که امام (ره) احتیاط و جویی کردند و فتوا ندادند. حال اگر ما این روایت را پذیرفتیم و گفتیم هر چند سند این روایت مشکل دارد اما از آنجایی که مورد عمل اصحاب است اعتبار دارد و دیگر وجهی برای احتیاط نیست و می توانیم به این مسئله فتوا بدهیم.

این شرط را فقط صاحب فصول فرموده و نه سید اشاره کرده و نه در متن تحریر آمده است. گفته اند مرجع تقلید باید اهل ضبط باشد یعنی مسائل را حفظ کند و از یادش نرود یعنی کسی که می خواهد استنباط کند و اجتهاد کند باید مبانی و ادله را حفظ کند. ممکن است کسی شرایط را داشته باشد و به مبانی خود اعتماد کند ولی چون حافظه ی خوبی ندارد و اهل سهو است دچار مشکل بشود و اشتباهی فتوا بدهد.

عبارت صاحب فصول که این شرط را زائد بر شرایط گذشته ذکر کرده این است «أن يكون المفتی ضابطاً فلا عبره بفتوا من یكثر السهو علیه الا مع الأمن منه فیما یرجع الیه و وجهه واضح مما مر فی خبر الواحد» ایشان می گوید شرط این است که مفتی باید ضابط باشد لذا فتوای کسی که کثرت سهو دارد و اشتباه می کند قابل قبول نیست الا اینکه ما بدانیم در خصوص این مسئله ای که به او رجوع کرده ایم دچار این مشکل نیست و به او اطمینان و وثوق داریم که این از موارد سهو او بحساب نمی آید.

بررسی شرط یازدهم: آیا این اهل ضبط بودن برای مرجع تقلید به عنوان یک شرط به حساب می آید؟

به نظر می رسد این شرط معتبر نیست یعنی ما شرطی مستقلاً به عنوان ضبط نمی توانیم برای مرجع تقلید ذکر بکنیم برای اینکه هیچ دلیلی بر اعتبار این شرط نداریم. در تمام شرایطی که تا اینجا مورد بحث قرار گرفت ملاحظه فرمودید که ادله آنها را بررسی کردیم اما در اینجا چنین دلیلی وجود ندارد و هیچ یک از ادله جواز تقلید دلالت بر اعتبار این شرط نمی کند چه ادله لفظیه و چه سیره عقلائی و در مقابل ادله لفظیه و سیره عقلائی هم هیچ مقید و رادعی وجود ندارد و هیچ دلیل خاصی هم نیامده که این اهل ضبط بودن را برای مرجع تقلید ذکر بکند لذا اینکه گفته شود مرجع تقلید باید اهل ضبط باشد به همین معنایی که گفتیم، این اصلاً در مرجع تقلید معتبر نیست.

استدراک:

نعم ممکن است گفته شود که مراد از ضبط این معنایی که شما گفتید نیست بلکه منظور این است که مجتهد باید به گونه ای اجتهاد کند که انسان از قول او اطمینان پیدا بکند یعنی اجتهاد او مبتنی بر یک مقدمات صحیح و قابل اعتماد باشد؛ خوب اگر این منظور باشد این امری زائد بر اجتهاد نیست و این از مقدمات اجتهاد است لذا نمی توانیم آن را به عنوان یک شرط مستقل ذکر کنیم چون وقتی شما می گوید مرجع تقلید باید مجتهد باشد این به چه معناست؟

وقتی می گوید مرجع تقلید باید مجتهد باشد قهراً این بدین معناست که باید مقدماتش هم حاصل شده باشد، خوب اگر مقدمات اجتهاد حاصل نباشد اینجا نمی توان گفت که این اجتهاد کرده است اجتهاد وقتی به عنوان یک شرط ذکر می شود خودش متضمن مقدماتش هم هست.

لذا اگر ضبط به این معنی باشد که این مجتهد باید به گونه ای باشد که مقلد از قول او خیالش راحت باشد و به قول او اطمینان پیدا کند که این جزء مقدمات اجتهاد است و اصلاً اجتهاد به آن تحقق پیدا می کند. پس اگر ضبط به این معنی باشد شرط مستقلی نیست.

نتیجه: لذا به نظر می رسد ضبط به عنوان یک شرط مستقل برای مرجع تقلید نمی تواند مطرح باشد.

تا اینجا ما یازده شرط از شروط ذکر شده برای مرجع تقلید را گفتیم که این شرط اخیر که صاحب فصول ذکر کرده بود و حریت را نپذیرفتیم ولی سایر شرایط را فی الجمله چه به صورت فتوا و چه به صورت احتیاط پذیرفتیم.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 474

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله سوم تاریخ: 1

خرداد 1390

موضوع

جزئی: شرایط مرجع تقلید

(تنبيه) مصادف

با: 18 جمادی الثانی 1432

جلسه: 106

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تا اینجا در مورد اعتبار یازده شرط از شروطی که برای مرجع تقلید ذکر شده بحث کردیم.

شرط دوازدهم و سیزدهم: شرط حیات و اعلمیت

امام(ره) بحث از شرطیت حیات را در مسئله سیزده و بحث اعلمیت را در مسئله پنجم بیان کردند. بحث ما در مسئله سوم از تحریر است، در این مسئله امام(ره) فقط به چند شرط اشاره کرده اند اینکه مجتهد، عادل، عالم و اهل تقوی باشد و البته علی الأحوط مقبل و حریص بر دنیا نباشد. در مورد سایر شرایط که ما در اینجا بحث کردیم در متن تحریر چیزی نفرموده اند ولی با توجه به تعلیقات ایشان بر عروه معلوم می شود ایشان به غیر از شرط اجتهاد مطلق و حریت بقیه شرایط را پذیرفته اند.

در هر صورت به حسب قاعده باید این دو شرط در اینجا بحث بشود که بالاخره آیا در مرجع تقلید حیات شرط است یا به عبارت دیگر از میت می شود تقلید کرد یا نه؟ یا اینکه آیا از غیر اعلم تقلید جایز است یا نه؟ این دو شرط از بحث های مهم و مفصل است که به حسب قاعده باید در اینجا ذکر می شد اما چون ما بر طبق روال تحریر پیش می رویم لذا بحث از این دو شرط را موکول به همان مسئله پنجم و سیزدهم می کنیم. البته خود مرحوم سید در عروه بحث تقلید از میت را در همان مسئله نهم و دهم بیان کرده اند و بحث از شرایط مرجع تقلید را در مسائل بعدی متعرض شده اند. در هر صورت ما بر طبق روال عادی که در تحریر وجود دارد ناچاریم وارد مسئله چهارم بشویم.

قبل از ورود در مسئله چهارم، لازم است مطلبی را به عنوان تنبیه ذکر کنیم:

این تنبیه در مورد این است که آیا شرایط و اوصافی که برای مرجع تقلید ذکر شد اینها فقط حدوداً معتبر هستند یا اینکه بقاء هم اعتبار دارند؟ منظور از اینکه این شرایط حدوداً معتبرند یا بقاء هم معتبرند، این است که مقلد وقتی می خواهد از یک مرجعی تقلید کند در زمان حدوث تقلید باید مجتهد واجد این شرایط باشد به این معنی که اگر تقلید کرد و در زمان تقلید مرجع تقلید این صفات را داشت ولی بعداً اینها را از دست داد اینجا مانعی برای تقلید نیست و می تواند به رساله مرجع تقلیدی که رساله اش را در زمان وجدان همه شرایط عرضه کرده ولو اینکه الآن فاسق شده یا مجنون شده یا ایمانش را از دست داده می شود عمل کرد. پس منظور از اعتبار این شرایط حدوداً یعنی در زمان حدوث تقلید و منظور از اینکه

ص: 475

شرایط بقاء هم معتبرند یعنی برای بقای تقلید این شرایط لازم است یا نه؟ یعنی اگر فرض کنیم کسی به فتاوی یک فقیه جامع الشرائط عمل کرد لکن زمانی که یکی از این شرایط یا همه این شرایط از دست رفت، از این به بعد دیگر حق تقلید ندارد و حق ندارد عملش را مستند به کسی بکند که مثلاً مجنون شده یا از مذهب حقه خارج شده است. اصل عنوان این بحث این است که بالاخره این شرایطی که ما بیان کردیم در مرجع تقلید لازم است آیا حدوداً معتبرند یا بقاء هم اعتبار دارند.

قبل از اینکه وارد بررسی این مسئله بشویم باید عرض کنیم که بدیهی است این بحث در مورد بعضی از شرایط معنی دارد یعنی بعضی از شرایط وقتی که حادث شدند تغییر ناپذیر هستند و امکان زوال آنها نیست مثلاً بلوغ از شرایطی است که اگر تحقق پیدا کند زوال ناپذیر است یا رجولیت و یا تولد از زنا؛ در مورد اینها معنی ندارد بگوئیم بقاء معتبرند چون برای اینها یک فرض بیشتر تصویر نمی شود. سایر شرایط مثل عقل، اسلام، ایمان، عدالت، اعلیت، اجتهاد و حتی حیات اینها شرایطی هستند که وقتی حادث می شوند امکان بقاء یا عدم بقاء هر دو وجود دارد، بدیهی است که ما وقتی بحث از اعتبار این شرایط می کنیم نظر شرایطی است که به قابلیت تغییر برای آنها وجود دارد.

شاید ریشه این بحث این است که در مورد راوی ملا-حظه شده که آنچه برای راوی مهم است این است که در حین روایت عادل باشد یا مورد اطمینان باشد (بسته به اینکه ما معیار اعتبار و صحت روایت را چه بدانیم) پس در مورد راوی آنچه که معمولاً مطرح می شود این است که باید راوی در حین روایت، عدالت یا وثاقت داشته باشد تا روایت او حجت باشد یعنی حجیت روایت فقط تابع وجود این صفات در راوی در حین روایت است لذا اگر فرض کنیم راوی بعد این صفات را از دست بدهد مثلاً فاسق یا مرتد شود یا وثاقت او از بین برود اینها لطمه ای به حجیت روایت نمی زند. چون در مورد راوی چنین بحثی مطرح است لذا در مورد حجیت فتوا هم احتمال داده می شود که این چنین باشد. پس ریشه این بحث در واقع از مسئله راوی پیدا شده که وقتی در راوی بقای شرایط حجیت روایت برای راوی مهم نیست، چه بسا کسی گمان کند در مورد مفتی هم بقای شرایط برای حجیت فتوایی که قبلاً صادر شده مهم نیست.

پس معلوم شد که بحث ما اولاً در مورد چه چیزی و به چه معناست، بحث در اعتبار بقای شرایط در مرجع تقلید است.

و ثانیاً ریشه این بحث هم در واقع به حجیت روایت راوی برمی گردد که در آنجا با تغییر اوصاف معتبره در راوی لطمه ای به حجیت روایت

نمی زند پس دقیقاً موضوع بحث ما معلوم شد، می خواهیم ببینیم آیا شرایط حجیت فتوا حدوداً اعتبار دارند یا بقاء هم معتبر هستند؟

اقوال در مسئله:

در اینجا دو قول در مسئله وجود دارد:

قول اول: شرایط بقاء هم معتبر هستند یعنی همان طوری که این شرایط حدوداً و در زمان تقلید و حدوث تقلید باید در مرجع تقلید باشد برای بقای تقلید هم این شرایط ضروری است.

تقریباً دو دلیل بر این قول می توانیم ذکر کنیم:

دلیل اول: اجماع

ص: 476

مرحوم شیخ انصاری در این مسئله ادعای اجماع کرده و فرموده اند: اجماعی است این شرایط که به حسب حدوث معتبر هستند بقاء هم اعتبار دارند. (1)

بررسی دلیل اول:

واقع مطلب این است که این اجماع قابل قبول نیست:

اولاً: اجماع منقول است و ثانیاً: بر فرض حجیت اجماع منقول جمعی مخالف این مسئله هستند یعنی بقاء اعتبار این شرایط لازم نمی دانند لذا به این اجماع نمی شود تکیه کرد.

دلیل دوم: مذاق شارع

با ملاحظه اهمیت منصب زعامت و مرجعیت و اینکه مرجع تقلید برای مردم اسوه و الگو می باشد و مردم در مسائل دینی و اخلاقی او را الگو می دانند و اینکه شارع اهتمام خاصی برای این منصب قائل است، ما وقتی اهمیت این منصب را می بینیم و می بینیم در نزد شارع این منصب چقدر اهمیت دارد و می بینیم در جاهای مختلف شارع شرایطی را گذاشته که از نظر اهمیت به اندازه این امر نیست؛ از مجموع اینها کشف می کنیم که شارع راضی نمی شود چنین منصبی مهمی در اختیار کسانی قرار بگیرد که دارای منقصت باشند حال اگرچه منقصت دنیوی موجب اشکال نشود حداقل منقصت های دینی قطعاً از نظر شارع برای مرجع تقلید پذیرفته نیست.

آیا با آنچه که از ادله و شرع بدست می آید شارع راضی می شود کسی که فاسق است و انحراف فکری دارد و کسی که جاهل است و در انظار مردم خفیف شده زعیم و مرجع تقلید مسلمین باشد؟ بالاخره مذاق شارع بر این است که این منصب در اختیار شخصی باشد واجد شرایط مذکور، حال واقعاً اگر این مذاق را در مورد چنین موقعیتی پذیرفتیم و به اعتبار این مذاق گفتیم که زعیم و مرجع باید دارای این شرایط باشد، به همین دلیل هم عرض می کنیم باید این اوصاف در مرجع تقلید محفوظ بماند تا تقلید از او جایز باشد. مثلاً کسی که رساله داده و مرجع تقلید شده و همه شرایط را دارا بوده حال فرضاً عقلش را از دست داد، آیا می شود به فتاوی او عمل کرد؟ اگر کسی مجاز باشد به فتاوی این شخص که در رساله آمده عمل بکند و از او تقلید بکند، این بدین معناست که عملش را مستند می کند به یک معجون اگر از او سؤال شود که از چه کسی تقلید می کنی؟ در جواب خواهد گفت فلان مرجع که الآن عقلش را از دست داده و دیوانه شده یا مثلاً از مذهب تشیع خارج شده است یا فاسق شده است؛ آیا واقعاً شارع راضی می شود به اینکه مستند عمل عموم مسلمین فتاوی کسی باشد که الآن به طور کلی معجون شده یا از مذهب حقه خارج شده یا فاسق شده است؟

بهر حال شارع راضی نمی شود این منصب زعامت و افتاء در اختیار کسی قرار بگیرد که این شرایط را از دست داده باشد، ما نمی خواهیم در مورد فتاوی قبلی و عمل به آنها در زمان وجدان این شرایط سخن بگوییم بلکه سخن در عمل به فتاوی چنین فردی بعد از فقدان یک یا همه شرایط معتبره برای مرجعیت است. فرض این است که استناد عمل عموم مسلمین به کسی که این شرایط را ندارد، آیا واقعاً این وضعیت در مواجهه دیگران چه تفسیری از آن می شود؟

ص: 477



این دلیلی است که مرحوم آقای خوئی بیان کرده اند. (1)

البته ایشان در ادامه به یک اشکالی هم پاسخ می دهند که اگر این اوصاف بقاءً لازم است پس چرا در مورد شرط حیات این گونه نیست؟ یعنی اینکه فقهاء فتوا به جواز بقاء بر تقلید میت داده اند در حالی که میت کسی است که شرط حیات را از دست داده و اگر بقاء این شرایط هم معتبر است، پس چرا از میت می شود تقلید کرد؟

ایشان می گویند نباید این شرایط با شرط حیات مقایسه بشود چون آنچه که ضد این شرایط است با آنچه که ضد حیات است فرق می کند مثلاً ضد عدالت فسق است و ضد ایمان خروج از مذهب است و اینها همه واقعاً نقص است اما ضد حیات موت است که موت نقص نیست بلکه موت در واقع انتقال از یک نشئه ای به نشئه ی دیگر است و ترقی و کمال برای نفس و روح انسانی است چون از یک نشئه ای به نشئه ی بالاتر منتقل می شود.

قول دوم: عدم اعتبار شرایط بقاءً

قائلین به این قول هم دو دلیل برای قول خود ذکر کرده اند.

دلیل اول: مقتضای ادله جواز تقلید

ما وقتی به ادله جواز تقلید نگاه می کنیم می بینیم این شرایط بقاءً در مرجع تقلید لازم نیست چون ادله ی لفظیه ای که دال بر حجیت فتوا و جواز تقلید است از این جهت اطلاق دارد مثلاً آیه نفر «فلولا نفر من کل فرقه» این آیه دلالت می کند بر حجیت انذار فقیه بعد از اینکه شرایط را دارا باشد و این آیه دلالت می کند بر اینکه فتوای فقیه معتبر است، حال نسبت به اینکه آیا بعد از انذار باقی بر این شرایط باشد یا نباشد آیه اطلاق دارد؛ آیه می گوید که اگر او انذار کرد بر مردم هم واجب است حذر کنند، حال اگر کسی انذار کرد و بعد دیوانه شد آیا مردم نمی توانند از انذار او متحذر بشوند و این آیه از تحذر عند انذار المنذر فی حال عقله نهی می کند؟ آیه از این جهت اطلاق دارد، بقیه ادله لفظیه هم از این جهت اطلاق دارد.

سیره عقلانی هم اطلاق دارد چون سیره عقلانی رجوع جاهل به عالم فرقی بین اینکه این عالم بعد از رجوع شخص جاهل بر علم خودش باقی بماند یا نه، نگذاشته است. مثلاً اگر یک مریضی به طبیبی مراجعه کند و از او نسخه ای برای درمان بگیرد؛ آیا عقلاء برای عمل به نسخه این طبیب بعد از عارض شدن جنون در طبیب، توقف می کنند؟

عقلاء کاری به این ندارند که این شخص الآن مجنون است یا نه مهم این است که در حالی که این نسخه را می داده عاقل بوده است. نتیجه اینکه ما وقتی در ادله جواز تقلید اعم از لفظیه و غیر لفظیه دقت می کنیم می بینیم مقتضای این ادله عدم اعتبار شرایط بقاءً می باشد.

بررسی دلیل اول:

اما به نظر می رسد این استدلال در صورتی درست و متبع است که در مقابلش رادع و مقیدی نباشد یعنی مقتضای ادله جواز تقلید و حجیت فتوا همین است که این مستدل گفته اما مهم این است که این تا جایی ارزش دارد که در مقابلش رادع و مقیدی نباشد در حالی که اگر ما آن دلیل مذاق شارع را پذیرفتیم معنای آن این است که آن را مقید و رادع محسوب کردیم.

---

1- . التنقيح، كتاب اجتهاد و تقليد، ج1، ص200.

پس با وجود آن دلیل که مذاق شارع باشد دیگر این اطلاق در ادله لفظیه و شمولی که در ادله لفظیه وجود دارد خود به خود منتفی می شود.

دلیل دوم: استصحاب

می گویند مقتضای استصحاب این است که این شرایط بقاءً اعتبار نداشته باشد چون فتوای مجتهد واجد شرایط قطعاً حجت بود حال بعد از تبدل و تغییر این شرایط به ضدش شک می کنیم آیا آن حجیت جواز فتوا و جواز تقلید به قوت خودش باقی است یا نه، استصحاب می کنیم حجیت فتوا یا جواز تقلید را در این فرض. نتیجه این استصحاب این است که ولو این شرایط زائل بشوند اما فتوای او که در حال وجود آن شرایط صادر شده کماکان حجت است.

بررسی دلیل دوم:

این استصحاب قابل قبول نیست. در اینجا مرحوم آقای خوئی به این استصحاب اشکال کرده اند که ما استصحاب را در شبهات حکمیه معتبر نمی دانیم ولی به نظر ما این استصحاب جریان ندارد چون با وجود دلیل نوبت به اصل نمی رسد؛ ما در مقابل ادله جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد مقید و رادع داریم لذا آن ادله در واقع تقیید شدند بواسطه دلیلی که عرض کردیم بنابراین ما شکی در اعتبار این شرایط بقاءً نداریم تا بخواهیم اصل جاری کنیم لذا اینجا جای استصحاب هم نیست.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 479

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم تاریخ: 2

خرداد 1390

موضوع جزئی: مقام

اول: تخییر در رجوع عند تساوی المجتهدین مصادف

با: 19 جمادی الثانی 1432

جلسه: 107

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحث در مسئله سوم از مسائل اجتهاد و تقلید تحریر الوسیله تمام شد و به مسئله چهارم می رسیم.

مسئله چهارم:

«لا یجوز العدول بعد تحقق التقليد من الحی الی الحی المساوی علی الأحوط و یجب العدول إذا کان الثانی اعلم علی الأحوط».

طبق آنچه که در این متن آمده که مبنای شرح تحریر هم هست در بعضی از کتب، معنایش این است که بعد از آنکه تقلید تحقق پیدا کرد عدول از یک مجتهد حی به حی دیگر که مساوی با این مجتهد است علی الأحوط جایز نیست ولی چنانچه مجتهد حی دوم اعلم باشد احوط این است که عدول واجب است. در این مسئله در چاپ اول تحریر تعبیر لایجوز آمده اما در چاپ های دیگر تحریر این تعبیر عوض شده و تبدیل شده به این عبارت «یجوز العدول بعد تحقق التقليد» این تغییر یا به جهت تغییر نظر و فتوا می تواند باشد و یا ممکن است در چاپ اول اشتباه شده باشد. در هر صورت این تفاوت بین تعبیر مسئله در چاپ اول و چاپ های بعدی وجود دارد.

در مسئله چهارم امام(ره) در واقع دو مسئله را در رابطه با عدول بیان کرده است:

یکی این است که آیا عدول از یک مجتهد حی به حی دیگر مساوی با او جایز است یا نه؟ و دیگری مسئله ی عدول به مجتهد حی دیگر که اعلم است، می باشد. پس گویا در مورد عدول دو فرض و دو صورت وجود دارد یکی اینکه می خواهیم حکم عدول از مجتهد حی به حی مساوی را بدست آوریم و دیگر اینکه حکم عدول از مجتهد حی به مجتهد حی اعلم را بدست آوریم.

اما در مسئله عدول از یک حی به حی مساوی در واقع ما داریم بحث می کنیم که اگر دو مجتهد در فضیلت مساوی باشند یا احتمال اعلیّت را در هر دو بدهیم آیا شخصی که می خواهد تقلید کند، مخیر است؟ آیا این تخییری که برای عامی در ابتدای امر ثابت شده بود، یک تخییر بدوی است یا تخییر استمراری؟ اگر بگوییم تخییر بدوی بوده و او فقط در ابتدا حق داشته به یکی از این دو مراجعه کند اما در ادامه چنین حقی ندارد. در این صورت باید بگوییم عدول از کسی که تقلید کرده به مجتهد مساوی دیگر جایز نیست اما اگر گفتیم تخییر استمراری است آن وقت عدول جایز است.

ص: 480

پس ببینید اصل مسئله جواز عدول و عدم جواز عدول از یک مجتهد حی به حی مساوی مبتنی بر این است که اولاً این تخییر ثابت بشود و ثانیاً ثابت بشود این تخییر بدوی است یا استمراری، لذا بحث ما اینجا در دو مقام صورت می گیرد. گرچه در مسئله چهارم از مقام اول بحث نشده و بحث فقط مربوط به مقام دوم است. مرحوم سید در عروه بحث از مقام اول را در مسئله سیزدهم بیان کرده؛ تعبیر ایشان این است «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع» اینجا بحث از رجوع عامی به یکی از دو مجتهد مساوی است که می فرماید در رجوع، عامی مخیر است که همان مقام اول است و بحث از مقام دوم را در مسئله یازدهم فرموده «لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم»، اما امام (ره) در مسئله چهارم فقط بحث عدول را مطرح کرده اند و راجع به تخییر ابتدائی مقلد چیزی نفرمودند اما ما ناچاریم در هر دو مقام بحث بکنیم.

بنابراین دو مقامی که ما باید ذیل مسئله چهارم بحث کنیم عبارتند از اینکه در رجوع تخییر هست یا نه و دوم در عدول تخییر هست یا نه؟

مقام اول: تخییر در رجوع عند تساوی المجتهدین

در اینجا بحث در این است که اگر دو مجتهد در فضیلت ها مساوی باشند یا احتمال اعلیّت را در هر دو بدهیم آیا شخصی که می خواهد تقلید بکند مخیر است از هر کدام که خواست تقلید بکند؟ یعنی در ابتدای امر برای عامی تخییر ثابت است یا خیر؟

اینجا دو صورت وجود دارد:

صورت اول: تارة علم نداریم که آنها در رأی و اعتقاد با هم مخالف هستند یا احتمال موافقت آنها را در نظرشان می دهیم یعنی احتمال می کنیم زید و عمر آراءشان موافق است و احتمال می دهیم که آراءشان با هم مخالف نیست یا حداقل یقین به اختلاف آراء نداریم، در این صورت می فرمایند که قطعاً این شخص عامی مخیر است از جهت تقلید به هر کدام خواست رجوع بکند.

صورت دوم: و اخیری آنجایی است که یقین داریم نظر این دو مجتهد با هم تفاوت دارد مثلاً یکی می گوید نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست و دیگری می گوید نماز جمعه در عصر غیبت واجب است، به این اختلاف علم داریم یعنی آن عامی از ابتداء می داند این دو مرجع نظرانشان با هم مخالف است. در اینجا هم مشهور قائل به تخییر هستند یعنی گویا مشهور می گوید فرق نمی کند ما بدانیم این دو مجتهد آراءشان یکسان است یا بدانیم آراءشان متفاوت است یا اصلاً ندانیم که آراءشان متفاوت یا یکسان است، در هر صورت تخییر برای این عامی در تقلید ثابت است. عمده این است که به چه دلیل این تخییر برای عامی ثابت است و ادله و مستند این تخییر چیست؟

اینجا ادله و وجوهی برای تخییر ذکر شده که باید این ادله را یک به یک بررسی کنیم و ببینیم که آیا می تواند تخییر را برای عامی ثابت بکند یا نه؟



این ادله شامل فتوای هر دو مجتهد می شود یعنی آیه نفر، آیه سؤال، مقبوله عمر بن حنظله، سیره عقلائیّه و روایت ابی خدیجه و امثال اینها بر فرض قبول دلالت این ادله بر حجیت فتوای مجتهد، هم رأی مجتهد اول را برای ما حجت می کند و هم فتوای مجتهد دوم را. «فاسئلوا اهل الذکر» به ما اجازه می دهد که هم سراغ زید برویم و هم سراغ عمرو، سیره عقلائیّه به ما می گوید که هم زید عالم است و هم عمرو به هر کدام که خواستید می توانید رجوع بکنید. اطلاقات ادله تقلید رأی هر دو را برای ما حجت می کند آن وقت ما می توانیم به این دو حجت تخییراً رجوع کنیم.

اشکال:

مرحوم آقای خوئی به این دلیل اشکال کرده اند<sup>(1)</sup> که این چه سخنی است که مطرح می شود که اطلاقات ادله حجیت فتوا و جواز تقلید شامل فتوای هر دو مجتهد می شود، این اصلاً امکان ندارد برای اینکه معنی ندارد ادله حجیت فتوا شامل متعارضین بشود. اگر بگوییم این ادله مثلاً آیه نفر و سیره عقلائیّه فقط یکی از این دو را شامل بشود و دیگری را شامل نشود این می شود ترجیح بلا مرجح و اگر بخواهیم بگوییم هر دو را شامل می شود این مستلزم جمع بین ضدین یا نقیضین است. به عبارت دیگر اساس اشکال مرحوم آقای خوئی این است که حجیت تخییری یک معنای قابل قبولی ندارد. لذا با این دلیل نمی شود تخییر در رجوع را برای عامی ثابت کرد.

پاسخ:

اینجا به این اشکال پاسخ دادند که به نظر می رسد پاسخ صحیحی هم باشد و آن اینکه شما عمده مشکلاتان این است که یک معنای معقولی برای حجیت تخییریّه قائل نیستید یعنی می گوید حجیت تخییریّه یک معنای قابل قبولی ندارد لذا قائل شده اید به اینکه اطلاقات شاملش نمی شود چون شمول اطلاقات نسبت به هر دو فتوا مساوی است با حجیت تخییریّه. در حالی که به نظر می رسد یک معنای معقولی برای حجیت تخییریّه وجود دارد و لذا می توانیم ادعا کنیم که اطلاقات شامل هر دو فتوا می شود و هر دو را حجت قرار می دهد. عمده مسئله این است که ما حجیت دو فتوا ولو متعارض را تصویر بکنیم و این حجیت ثابت بشود.

اینجا مرحوم آقای فاضل مدعی هستند حجیت دو فتوا ولو اینکه متعارض باشند با حجیت دو خبر متعارض فرق می کند لذا در مورد خبرین متعارضین ما نمی توانیم ملتزم شویم که اطلاقات ادله حجیت خبر دو خبر متعارض را برای ما حجت می کند، بالاخره یکی را از حجیت ساقط می کنیم اگر قابل جمع نباشند یا هر دو ساقط می شوند؛ اما در مورد فتوا، حجیت هر دو با هم معقول است و بر این اساس اطلاقات ادله حجیت فتوا می تواند هر دو فتوا را برای ما حجت قرار دهد.

به این بیان که بگوییم منظور از حجیت تخییریّه نسبت به فتوا در واقع این است که یک حجیت بدلیه وجود دارد و منظور از حجیت بدلیه جواز اخذ به هر یک از دو فتوای دو مجتهد مساوی است یعنی هم جواز اخذ به فتوای مجتهد اول داریم و هم جواز اخذ به فتوای مجتهد دوم، حجیت بدلیه یعنی جواز اخذ به هر یک از دو فتوا و این دو حجت هستند نه با هم بلکه

ص: 482

علی سبیل البدلیه. بنابراین اینجا در مقام پاسخ به آقای خوئی اینطور می شود بیان کرد که تصویر حجیت تخییریه در مورد فتوا امکان دارد و این به معنای حجیت بدلیه است لذا اطلاعات ادله حجیت فتوا شامل هر دو فتوا می شود. (1)

به نظر می رسد این اشکال به مرحوم آقای خوئی وارد است و تصویر این مسئله اینجا ممکن است. آراءشان متفاوت و ی

دلیل دوم: سیره عقلائیة و متشرعه

سیره عقلائیة در چنین مواردی تخییر است مثلاً اگر یک مریضی به طبیب مراجعه کند و آن طبیب مرض او را به یک نحوی تشخیص دهد و یک درمانی را ارائه بدهد لکن طبیب دیگر مرض را به گونه ی دیگری تشخیص دهد و نسخه و درمان دیگری بدهد که مخالف با اولی باشد، در این موارد عقلاء خودشان را در عمل به قول این طبیب و ترتیب اثر به قول این طبیب یا دیگری مخیر می بینند که یا به این طبیب مراجعه کنند و یا به دیگری. اما از نظر متشرعه هم سیره متشرعه بر همین مبنا استوار است چنانچه فقهاء که در علم و فضیلت مساوی باشند و بین آنها اختلاف نظر و رأی باشد متشرعه خودشان را مخیر می دانند که به هر یک که خواستند عمل بکنند. پس هم سیره عقلاء و هم سیره متشرعه بر این تخییر دلالت می کند.

اشکال:

مرحوم آقای خوئی یک اشکالی کردند که اینجا اصلاً سیره عقلاء در چنین مواردی بر تخییر نیست، وقتی بینند که دو طبیب به دو گونه تشخیص دادند و دو نسخه و درمان متفاوت دادند اینجا به هیچ وجه خود را مخیر نمی بینند بلکه اگر بتوانند یکی از آن دو نظر را ترجیح بدهند و مرجحی برای یکی از آن دو نظر پیدا کنند به آن عمل می کنند ولی اگر ترجیحی برای نظر یکی از این دو طبیب یافت نشود احتیاط می کنند. اصلاً سیره عقلاء بر این نیست که خود را مخیر بینند.

در مورد سیره متشرعه هم مرحوم آقای خوئی می فرماید که درست است که سیره متشرعه در اعصار متأخره همین است که این مستدل گفته و متشرعه خودشان را در رجوع به فقهاء اصحاب مخیر می دانند لکن بحث این است که باید اتصال این سیره به زمان معصوم روشن بشود در حالی که اتصال این سیره به زمان معصوم معلوم نیست و ما نمی دانیم که آیا معصوم از این سیره ردع کرده یا نکرده و اساساً محتمل است که این سیره ناشی از فتوای به تخییر باشد یعنی در همین عصور بعد از ائمه (علیهم السلام) از آنجایی که فقهاء فتوای به تخییر دادند این خود به خود باعث شکل گیری سیره بین متشرعه شده است. لذا مرحوم آقای خوئی نه سیره عقلائیة و نه سیره متشرعه را نمی پذیرند. (2)

بررسی اشکال:

به نظر می رسد سخن مرحوم آقای خوئی در مورد سیره عقلائیة درست است یعنی واقع اش این است که در مورد سیره عقلائیة در چنین مواردی عقلاء خود را مخیر نمی بینند مخصوصاً در امور مهمه و آنچه که مربوط به جان و مال است جانب احتیاط را پیش می گیرند و یا نهایتاً به دنبال مرجحی برای یکی از این دو نظر می گردند. اما در مورد سیره متشرعه این

ص: 483



2- . التنقيح، كتاب اجتهاد و تقليد، ج1، ص 167 و 168.

جای بحث دارد، مرحوم آقای فاضل (ره) معتقد است که اصل این سیره ثابت است و اتصال به زمان معصومین هم دارد و رضایت و عدم ردع معصومین نسبت به این سیره هم قابل اثبات است و روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارد. (1)

آیا واقعاً سیره متشرعه بر این مسئله هست؟

پاسخ و حق در مورد دلیل دوم:

اگر ما بپذیریم اجتهاد اصطلاحی و تقلید اصطلاحی در زمان معصومین بوده و آن را مختص به صورتی که فقهاء و مجتهدین در آن زمان دارای رأی و نظر موافق بودند، ندانیم و بگوییم این رجوع و تخییر در رجوع حتی در فرضی که رأی و نظر آنها مخالف بوده وجود داشته اگر این مطلب را بپذیریم این استدلال درست است یعنی سیره متشرعه بر همین مسئله تأکید دارد و در این صورت می تواند دلیل باشد. اما چنانچه کسی ادعا کند در آن زمان اصلاً اجتهاد یا تقلید به معنای اصطلاحی نبود یا اگر هم بوده بواسطه ی اینکه دسترسی به معصومین وجود داشته و مسائل پیچیده نبوده اختلاف و تعارض بین آراء آنها پیش نمی آمد که در این صورت سیره متشرعه نمی تواند دلیل تخییر باشد.

تصور ما این است با اینکه سابقاً گفتیم که در آن زمان اجتهاد و تقلید بوده ولی خیلی بسیط بوده و اختلاف آراء بین فقهاء به این معنی وجود نداشته و عمدتاً استنباطات بر اموری بسیط و ساده استوار بود و این اختلافات کمتر پیش می آمد، در نقل حدیث اختلاف شده اما عمدتاً در مقام فتوا با عنایت به اینکه بپذیریم در آن زمان افتاء بوده اختلاف و این اختلافاتی که بین فقهاء پدید آمده اینها مربوط به عصر بعد از عصور ائمه (علیه السلام) می باشد.

نتیجه: لذا ما نمی توانیم بگوییم سیره متشرعه قطعاً می تواند اثبات تخییر در رجوع عامی به احد المجتهدین را بکند. بنابراین ما دلیل دوم یعنی سیره عقلانی را قبول نداریم و سیره متشرعه را شاید بتوان گفت که فی الجمله ثابت است.

بحث جلسه آینده: در جلسه آینده إن شاء الله در مورد دلیل سوم بحث خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 484

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم تاریخ: 4

خرداد 1390

موضوع جزئی: مقام

اول: تخییر در رجوع عند تساوی المجتهدین مصادف

با: 21 جمادی الثانی 1432

جلسه: 108

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

تا اینجا دو دلیل بر تخییر در رجوع به مجتهدین متساویین ذکر شد که هر دو دلیل مورد اشکال واقع شد البته در مورد دلیل دوم یعنی سیره عقلاء بیان شد که محل اشکال است اما در مورد سیره متشرعه به نوعی شاید بتوان آن را پذیرفت هر چند به صورت قاطع نمی توان گفت این سیره بر این مسئله دلالت می کند اما اینطور هم نیست که این دلیل را کنار بگذاریم. سیره متشرعه تا حدودی قابل اعتماد است چون اثبات اینکه در زمان معصومین هم فتاوا و آراء و انظاری که فقها بیان می کردند همه با هم متوافق بوده باشد، این هم مشکل است یعنی اختصاص تخییری که مجاز شده در رجوع به اصحاب ائمه (علیهم السلام) به جایی که بین آنها یک توافق و وفاقی از نظر رأی بوده، این مشکل است هر چند اختلافات در عصور بعدی پیدا شده باشد ولی بهرحال در همان عصر ائمه هم فهم و میزان دانش آنها متفاوت بوده و استظهارات متفاوتی می کردند لذا اختلاف به طور طبیعی پیش می آمد. لذا در مورد دلیل دوم ولو سیره عقلانیه را قبول نداریم و دلالت بر تخییر نمی کند ولی سیره متشرعه را با یک تسامحی می توانیم بپذیریم.

دلیل سوم: اجماع

ادعای اجماع شده بر تخییر در جواز رجوع به دو مجتهدی که از نظر فضیلت ها مساوی هستند. از جمله کسانی که ادعای اجماع کرده مرحوم شیخ انصاری است. (1)

اشکال:

دلیل سوم مورد اشکال واقع شده و ما به این دلیل اشکال داریم:

اولاً: این اجماع، اجماع منقول است و اجماع منقول اعتباری ندارد الا اینکه گفته شود شهرت محققه می تواند به کمک اجماع منقول این مطلب را اثبات کند چون مبنای خود شیخ انصاری این است که اجماع منقولی که خودش اعتباری ندارد و شهرتی که خودش اعتبار ندارد وقتی اینها در کنار هم قرار می گیرند و به هم ضمیمه می شوند می توانند تا حدی ارزش پیدا بکنند.

ص: 485

1- . رساله اجتهاد و تقلید، ص 70.

ثانیاً: این اجماع مدرکی است یعنی مستندات جواز رجوع به هر یک از دو مجتهد متساوی، مشخص و معلوم است لذا نمی تواند یک اجماع تعبدی کاشف از رأی معصوم باشد.

نتیجه اینکه این دلیل هم قابل اتکا نیست و نمی تواند تخییر در رجوع به دو مجتهد متساوی را اثبات بکند.

دلیل چهارم:

دلیلی است که شیخ انصاری آن را بیان کرده اند و آن این است که اجماع داریم بر اینکه احتیاط بر شخص عامی واجب نیست به این معنی که عامی باید دائماً به فتوای یک مجتهدی استناد داشته باشد آنچه که مهم است این است عمل عامی مستند به فتوای یک مجتهد باشد. اینطور نیست که بگوییم حالا- که احتیاط واجب نیست پس استناد به فتوای یک مجتهد هم لازم نیست؛ می تواند احتیاط نکند (عدم وجوب احتیاط علی العامی که این اجماعی است) خوب وقتی می گوییم احتیاط بر او واجب نیست یعنی یجوز له أن یستند عمله الی فتوا مجتهدٍ لذا به هر یک از مجتهدین که بخواهد می تواند رجوع کند تا این استناد درست شود «و هذا هو معنی التخییر»<sup>(1)</sup>.

اشکال:

به این دلیل هم اشکال شده که این اجماع علاوه بر اینکه منقول است و اعتبار ندارد یک مشکل دیگری دارد که تخییر را ثابت نمی کند یعنی بر فرض هم که از مشکل اجماع منقول صرف نظر کنیم اما باز هم نمی تواند تخییر را ثابت بکند چون بر اساس اجماع عمل به احتیاط برای عامی واجب نیست، حال اگر ما گفتیم احتیاط بر او واجب نیست آیا این لزوماً به این معناست که پس تخییر واجب است؟ یعنی اگر ما گفتیم اینجا لازم نیست بین این دو فتوا احتیاط کند، نتیجه این است که پس تخییر ثابت است؟ نه لزوماً این چنین نیست چون احتمال دیگری هم در اینجا تصویر می شود.

یک احتمال دیگر در اینجا وجود دارد و آن اینکه گفته شود هر دو فتوا از اعتبار ساقط می شود یعنی هم مجتهد اول و هم مجتهد دوم اصلاً فتوایشان از اعتبار ساقط است. ممکن است سؤال کنید که اگر هر دو فتوا از اعتبار ساقط بشود پس این شخص چه باید بکند؟ می گویند در اینجا بر اساس اینکه لزوماً بالاخره باید یک تکلیفی را امثال بکند عقل حکم می کند امثال احتمالی کفایت می کند و بر این اساس عمل بر طبق یک فتوا را اختیار می کند چون امکان امثال جزمی برای او نیست؛ یعنی ما از یک طرف می گوییم اجماعی است که احتیاط بر او واجب نیست و از طرفی یک حجتی ولو به نحو تخییری برای او ثابت نشده و همچنین با ملاحظه اینکه این شخص لزوماً یک تکلیفی را که به او متوجه شده باید امثال بکند؛ با ملاحظه مجموع این امور، عقل حکم می کند در این موارد امثال احتمالی کفایت می کند. پس این

دلیل بر تخییر نیست.

پس دلیل چهارم هم نمی تواند تخییر در رجوع به مجتهدین متساویین را اثبات بکند.

ص: 486

---

1- . رساله اجتهاد و تقلید، ص 48 و 49.

دلیلی است که مرحوم محقق حائری صاحب در بیان کرده اند. ایشان از راه اخبار علاجیه می خواهند تخییر را اثبات کنند. موضوع بحث ما این است که ما اگر مواجه شدیم با دو مجتهدی که از حیث فضیلت متساوی هستند آیا در رجوع به هر یک از این دو که خواستیم مخیریم؟ یعنی جواز رجوع به هر دو مجتهد برای ما ثابت است یا نه؟ اخبار علاجیه این تخییر را برای ما ثابت می کند منتهی این اخبار دو دسته هستند: یک دسته از اخبار علاجیه مربوط به خبرین متعارضین است و یک دسته از اخبار علاجیه مربوط به باب فتوا می باشد. حال باید دید چگونه می توان از اخبار علاجیه ای که مربوط به دو خبر متعارض است استفاده تخییر کرد؟

باید در دسته اول اخبار علاجیه یک عمومی وجود داشته باشد که شامل فتوا هم بشود و دسته دوم هم که به خصوص در مورد فتوا وارد شده و تکلیف را در مورد فتوا معلوم کرده است.

دسته اول: اخبار علاجیه در مورد خبرین متعارضین

اخبار علاجیه که در مورد خبرین متعارضین وارد شده دلالت می کند بر اینکه اگر دو خبر متعارض باشند و مرجحی در کار نباشد یعنی از حیث همه شرایط متساوی باشند تخییر ثابت است اینجا تعبیر این است: «بأیهما أخذت من باب التسليم وسعک»<sup>(1)</sup> به هر کدام از این دو خبر متعارض اخذ کردید در سعه هستید یعنی می توانید و آزاد هستید که یا به این روایت اخذ کنید یا به روایت دیگر اخذ کنید. آن وقت می گویند این اخبار علاجیه که در مورد خبرین متعارضین است عمومیت دارد و شامل فتوای دو مجتهدی که با هم مساوی هستند، می شوند.

اصل این روایت این است که سائل سؤال می کند که دو خبر از شما به ما رسیده که با هم متعارض هستند چه باید بکنیم؟ تا می رسد به اینجا که امام (علیه السلام) می فرماید: «بأیهما أخذت من باب التسليم وسعک» این چه ربطی به مسئله فتوا دارد؟

وجه شمول اخبار علاجیه نسبت به فتوا در روایات مختلف فرق می کند. در بعضی از اخبار علاجیه یا به تعبیر دیگر اخبار تخییر صراحتاً تعلیل شده و علت آورده شده که چرا ما حکم به تخییر می کنیم. این تعبیر «بأیهما أخذت من باب التسليم وسعک» این در واقع یک تعلیل است یعنی علت جواز این است که شما از باب تسلیم به هر کدام که اخذ بکنید این جایز است یعنی تسلیم متحقق در مورد پذیرش روایت علت تخییر است. می گویند مجتهدین هم که ثقه محسوب می شوند و فتاوی آنها کشف از آراء معصومین می کند لذا این تسلیم متحقق در مورد پذیرش روایت در مورد پذیرش فتوا هم جاری می باشد. این تعبیری است که در بعضی روایات وجود دارد. اینطور نیست که به همه اخبار علاجیه بتوان استناد کرد و شمولش را نسبت به فتوا استفاده کرد.

این راهی است که محقق حائری طی کرده اند و الا بعضی مانند محقق جزائری از راه دیگری شمول نسبت به فتوا را خواسته اند استفاده بکنند. ادعای محقق جزائری این است که مسئله فتوا هم یکی از مصادیق موضوع اخبار علاجیه است یعنی درست است که اخبار علاجیه راجع به روایت است اما فتوا هم یک نوع روایت به حساب می آید، آن روایت از

معصوم می کند و در فتوا مجتهد روایت از حکم خدا می کند؛ این راه محقق جزائری است ولی این راه به نظر ما تمام نیست و وجه شمول اخبار علاجیه نسبت به فتوا همین تعلیلی است که در بعضی روایات و اخبار علاجیه و آنها که این تعلیل را ندارد، نمی شود به آنها برای شمول نسبت به فتوا استناد کرد. بالاخره وقتی این اخبار علاجیه تخییر را در مورد روایت ثابت کرد ما بواسطه همان علت آن تخییر را بین دو فتوا هم می توانیم ثابت کنیم و آن مسئله تسلیم است.

دسته دوم: اخبار علاجیه در مورد دو فتوای متعارض

این دسته اخبار علاجیه مخصوص باب فتوا می باشد. از جمله موثقه سماعه که در کتاب کافی از امام صادق (علیه السلام) وارد شده است «قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان» راوی می گوید من در مورد یک مردی سؤال کردم که دو نفر از اهل دین، در کار او با هم اختلاف کردند «من أهل دینه فی امره کلاهما یرویه» هر دو آن امر را روایت کرده اند «احدهما یأمره بأخذہ و الآخر ینہاہ» یکی از این دو نفر آن مرد را امر می کند به اخذ آن امر و دیگری او را نهی می کند از اخذ آن امر «کیف یصنع؟» چه کار کند؟ «قال (علیه السلام) یرجئہ حتی یلقی من یخبره فہو فی سعۃ حتی یلقی» (1) منتظر بماند تا کسی که خبر آن امر را به او داده ملاقات کند یعنی اینکه صبر کند تا تکلیف را او معین کند ولی تا آن زمان او در سعاه می باشد.

این روایت چه ربطی به باب فتوا دارد و چگونه دلالت بر تخییر می کند؟

دو نکته مهم از این روایت استفاده می شود:

اولاً: اینکه ادعا این است که این روایت مختص به باب فتواست.

و ثانیاً: تخییر استفاده می شود.

اما نکته اول: عمده مسئله در اینجا این است که اختلاف بین این دو مرد، این مربوط به دو نفری است که اهل نظر و فتوا هستند، اختلاف بین دو راوی در نقل حدیث نیست برای اینکه اگر اختلاف بین دو راوی بود باید اختلاف را به نقل نسبت می داد که اختلاف در نقل این دو نفر است نه اینکه اختلاف را به خود این دو نفر نسبت بدهد البته اختلاف در رأی این دو نفر هم طبیعی است که مستند به اختلاف روایت باشد و این باعث شده که یکی امر بکند و دیگری نهی بکند اما مسئله مهم این است که این اختلاف، اختلاف در فتواست و نه نقل روایت.

شاهد مهم بر اینکه این اختلاف صرف نقل نیست این است که در روایات تعبیر به امر و نهی شده «احدهما یأمره بأخذہ و الآخر ینہاہ» اگر این دو نفر در مقام نقل روایت بودند، دیگر معنی نداشت بگوید «احدهما یأمره بأخذہ و الآخر ینہاہ» یک راوی امر می کند و دیگری نهی، راوی که امر و نهی نمی کند بلکه صرفاً نقل روایت می کند.

لذا با عنایت به این قرآنی که در متن روایت وجود دارد که اختلاف را اولاً به اشخاص نسبت داده و ثانیاً تعبیر امر و نهی در روایت وارد شده، می توان گفت مورد این روایت و مورد این موثقه اختلاف در نقل روایت نیست بلکه اختلاف در فتوا و نظر می باشد.

ص: 488

اما نکته دوم: اینکه چگونه این روایت دلالت بر تخییر می کند این را از تعبیر «و هو فی سعه» می توان استفاده کرد. این سعه یعنی این مرد مخیر است شبیه آنچه در روایات علاجیه مربوط به خبرین متعارضین داشتیم. (1)

پس هر دو مطلب به نظر این مستدل از این روایت استفاده شده و لذا به استناد اخبار علاجیه می فرماید تخییر در رجوع ثابت می شود. حال به اخبار علاجیه ای که در مورد خبرین متعارضین وارد شده به یک تقریب و به یک نحو استدلال می شود یعنی نیازمند اثبات عمومیت آن نسبت به فتوا می باشد و از موثقه سماعه هم که مختص به باب فتوا است، استفاده تخییر در خصوص فتوا کرده اند. این محصل دلیلی بود که مرحوم آقای حائری در مورد تخییر بین فتوای دو مرجع فرموده بودند.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 489

---

1- . درر الفوائد، ج2، ص714 و 715.



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم تاریخ: 7

خرداد 1390

موضوع جزئی: مقام

اول: تخییر در رجوع عند تساوی المجتهدین مصادف

با: 24 جمادی الثانی 1432

جلسه: 109

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث ما در این بود که آیا برای رجوع به دو مجتهدی که متساوی هستند از حیث فضیلت آیا دلیلی داریم که تخییر شرعی جواز رجوع را به هر یک از این دو مجتهد برای ما ثابت بکند. تا اینجا ما پنج دلیل را ذکر کردیم، آخرین دلیل اخبار علاجیه بود که عرض کردیم این دلیل را مرحوم محقق حائری یزدی بیان فرمودند و در کتاب درر الفوائد به این دلیل اشاره شده است.

برخی از اخبار علاجیه مربوط به خبرین متعارضین بود که برای اینکه ما از آن اخبار علاجیه مربوط به خبرین متعارضین در فتوا که محل بحث ماست استفاده کنیم گفتیم باید عمومیت آن اخبار علاجیه ثابت بشود و قسم دیگر از اخبار علاجیه مربوط به باب فتوی است مثل موثقه سماعه که در این موثقه تخییر بین فتوای دو مجتهد و دو فقیه استفاده می شد. در هر صورت از اخبار علاجیه چه آنکه در خبرین متعارضین وارد شده و چه آنکه در خصوص فتوا وارد شده خواستند استفاده بکنند تخییر شرعی را و بررسی این دلیل موکول شد به بحث امروز که باید بررسی کنیم که آیا اخبار علاجیه به هر دو قسمش دلالت بر تخییر شرعی می کند یا نه؟

بررسی دلیل پنجم:

قسم اول از اخبار علاجیه:

اما در مورد اخبار علاجیه ای که مربوط به خبرین متعارضین است در این اخبار این تعبیر آمده بود «بأیها اخذت من باب التسلیم

وسعک» به هر کدام از اینها از باب تسلیم اخذ بکنی شما در وسعت هستید، در اینجا بحث این است که آیا عمومی در این اخبار علاجیه وجود دارد که شامل فتوا بشود یا نه؟ اگر ما این عموم را استفاده بکنیم طبیعتاً تخییر شرعی از این اخبار بدست می آید اما اگر این عموم را از این اخبار استفاده نکنیم قابل استدلال برای اثبات تخییر شرعی نیست.

بیان ما این است که اگر این عموم از راه اینکه فتوا هم از مصادیق روایت و به عنوان یک مصداقی برای موضوع اخبار علاجیه است، استفاده شود به این بیان که بالاخره مرجع فتوا هم روایت است؛ این راه، راه قابل قبولی نیست و ما از این طریق نمی توانیم عمومیت اخبار علاجیه را استفاده کنیم. اخبار علاجیه ای که در باب دو خبر متعارض وارد شده تکلیف ما را در رابطه با دو خبر متعارض معلوم کرده است اما اینکه بیابیم و بگوییم که فتوا یکی از مصادیق روایت است و اینگونه

ص: 490

بخواهیم عمومیت اخبار علاجیه را نسبت به فتوا استفاده کنیم، این به نظر مردود و قابل قبول نیست چنانچه بعضی از این طریق خواسته اند عمومیت اخبار علاجیه را استفاده کنند لذا دیگران هم به ایشان اشکال کرده اند و این به نظر قابل قبول نیست.

ولی اگر عمومیت را از مسئله تعلیل که در بعضی از اخبار علاجیه مورد تصریح قرار گرفته بخواهیم استفاده کنیم به نظر می رسد سخن درستی است؛ چون در بعضی از اخبار علاجیه که در مورد دو خبر متعارض وارد شده این تعبیر آمده است «بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک» به هر کدام از این دو اخذ کنی شما در سعه هستید منتهی «اخذت من باب التسلیم» یعنی به هر کدام که از باب تسلیم اخذ کنید شما مجاز هستید، این تعلیل که اخذ به خبرین متعارضین از باب تسلیم است. اگر ما این را به عنوان یک تعلیل بپذیریم (که ملاک اخذ به این دو این است که شما باید به نوعی تسلیم باشید و هر کدام را از باب تسلیم اخذ کردید شما در سعه هستید) این صحیح است و می تواند بر فتوی هم تطبیق شود چون ما در مقابل دو فتوا هم از باب تسلیم، هر کدام را که اخذ کنیم در سعه هستیم. اگر ما این را به عنوان تعلیل بپذیریم (ظاهرش هم این است که دارد یک ملاک و معیار می دهد که دو حجت در مقابل ما قرار گرفته به هر کدام که از باب تسلیم اخذ کنیم در سعه هستیم) می توانیم عمومیت اخبار علاجیه را نسبت به فتوا هم استفاده کنیم. پس به این جهت عموم اخبار علاجیه وارده در باب خبرین متعارضین شامل فتوا می شود و تخییر شرعی را هم در باب فتوا ثابت می کند.

لذا اگر ما با این بیان استدلال بکنیم اشکالی که بعضی به این روایت و استدلال به این روایات علاجیه کردند وارد نمی شود مثلاً مرحوم آقای فاضل (ره) اشکال کرده و فرموده اند که اصلاً بین روایت و فتوا فرق است و الغاء خصوصیت در اینجا اصلاً صحیح نیست و نمی توانیم این ملاکی را که در باب روایت وارد شده تعمیم بدهیم به فتوا و خصوصیت روایت را ساقط کنیم و این را در مورد فتوا ثابت کنیم برای اینکه مثلاً در مورد روایتین اگر مرجحی در کار نباشد مقتضای قاعده ی عقلیه تساقط است در حالی که در مورد فتوا نمی شود این را ملتزم شد یا گفته اند ما اگر بخواهیم الغای خصوصیت بکنیم و هر آنچه که در باب روایت است در فتوا ثابت کنیم لازمه اش این است که مرجحات باب تعارض بین روایات به باب فتوا هم سرایت بکند مثلاً یکی از مرجحات باب تعارض روایات «اخذت بما خالف العامه» است، حال آیا می توانیم این مرجح را در مورد دو فتوا هم بکار ببریم و بگوییم یکی از مرجحات دو فتوای متعارض مخالفت با عامه است؟ این غیر از مسئله تقیه می باشد. کسی به این مطلب ملتزم نیست. (1)

خوب این اشکال ناظر به این است که ما بخواهیم فتوا را مصداق روایت قرار دهیم و عمومیت اخبار علاجیه را از راه اینکه فتوا یک مصداقی از موضوع اخبار علاجیه است استفاده کنیم. بله اگر از این راه وارد بشویم اشکال وارد است، اشکالاتی که به این روایات شده همه مبتنی بر این است که عمومیت اخبار علاجیه بخواهد از راه قرار دادن فتوا به عنوان یک مصداقی از موضوع اخبار علاجیه یعنی قرار دادن فتوا به

عنوان یک مصداقی از روایت اثبات بشود. اگر عمومیت را

ص: 491

---

1- . تفصیل الشریعه، کتاب اجتهاد و تقلید، ص 120.

بخواهیم از این راه اثبات بکنیم، این اشکالات وارد است ولی اگر عمومیت اخبار علاجیه را بخواهیم از طریق دیگری استفاده کنیم یعنی از راه تعلیلی که در بعضی از اخبار علاجیه وارد شده آن وقت این اشکال به نظر می رسد وارد نباشد.

قسم دوم از اخبار علاجیه:

قسم دوم از اخبار موثقه سماعه می باشد که در خصوص فتوا وارد شده است.

باید دید آیا از موثقه سماعه می توان تخییر شرعی را در مورد فتوای دو مجتهد متساوی که با هم مخالف هستند، استفاده کنیم یا نه؟ به عبارت دیگر موضوع بحث ما در تخییر شرعی می باشد که آیا دلیلی شرعاً بر جواز رجوع به یکی از این دو فتوا داریم یا نه؟

در موثقه آمده بود «سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دینه فی امره کلاهما یرویه احدهما یأمره بأخذہ و الآخر ینہاہ کیف یصنع؟» امام (علیه السلام) در جواب فرمودند این را بگذارد تا کسی را که اخبار کند در مورد آن امر، ملاقات کند «قال (علیه السلام) یرجئه حتی یلقى من یخبره فهو فی سعه حتی یلقیه»<sup>(1)</sup> با توجه به قرآنی که در روایت ذکر شد سخن مستدل این بود که این قطعاً مربوط به فتوا می باشد و ربطی به نقل روایت ندارد.

آیا واقعاً این روایت دلالت بر تخییر می کند یا نه؟

اینجا بعضی مانند آقای فاضل (ره) اشکال کرده اند که این قبل از اینکه دلالت بر تخییر بکند دلالت بر یک امر دیگری دارد یعنی دلالتش بر آن مطلب اظهر است تا دلالتش نسبت به تخییر؛ ایشان می گوید روایت دلالت می کند بر لزوم تأخیر تا اینکه کسی را ملاقات بکند که اخبار کند او را از آن امر یعنی این به معنای عدم اعتناء به هر دو نفر و عدم جواز اخذ به هر دو نظر است. می گوید یک مردی است در مورد یک کاری مربوط به او دو نفر از اهل دین و مذهب اهل بیت (علیه السلام) اختلاف کردند یک نفر امر می کند به انجام آن کار و دیگری او را نهی می کند از انجام آن کار این شخص چه باید بکند؟ می فرماید: «یرجئه حتی یلقى من یخبره» دست نگاه دارد و صبر کند تا کسی را که این امر را می داند ملاقات بکند، این یعنی اینکه نه به حرف آمر ترتیب اثر بدهد و نه به حرف ناهی. ایشان می فرماید روایت اصلاً دلالت بر تخییر ندارد.<sup>(2)</sup>

ولی این به نظر بعید می رسد که در یک جایی امام (علیه السلام) کسی را دعوت به بی اعتنائی به امر و نهی هر دو بکند. این به چه معناست که کسی که دارد سؤال می کند من در مواجهه با یک مسئله ای که حکم آن را نمی دانم و دو نفر در این مسئله اختلاف کردند و یک نفر من را امر به انجام و دیگری نهی از انجام آن می کند، به او گفته شود هر دو را کنار بگذار؟ این یعنی جواز مخالفت با علم اجمالی که نسبت به آن تکالیف دارد؛ یعنی نادیده گرفتن آن علم اجمالی به تکالیف. در ذیل روایت تعبیر «فهو فی سعه حتی یلقى» دارد و این یک دلالت روشنی دارد بر اینکه تا ملاقات کنی کسی را که حکم مسئله را برایت بگوید مخیری. شبیه به این تعبیر را ما در مرفوعه زراره هم داشتیم «بأیہما أخذت من باب التسلیم وسعک» این وسعک ظهور در تخییر دارد، در اینجا نیز این سعه ای که در ذیل روایت آورده ظهور در تخییر دارد و این سعه به این معنی

ص: 492

2- . تفصيل الشريعة، كتاب اجتهاد و تقليد، ص 122.

نیست که اصلاً مسئله را رها کن تا زمان ملاقات با کسی که حکم مسئله را برای شما بگوید. این مطلب به نظر می رسد خیلی خلاف ظاهر است که مسئله را تا آن زمان رها کند. پس روایت به قرینه ی این کلمه «وسعک» دلالت بر تخییر می کند.

نتیجه کلی:

نتیجه کلی که ما از این پنج دلیل در موضوع محل بحث گرفتیم این شد که از بعضی از این ادله مثل اطلاعات و اخبار علاجیه و تا حدی سیره متشرعه می توان تخییر شرعی در رجوع به مجتهدین متساویین را اثبات کرد. اما از باقی ادله مانند اجماع اول و دوم و سیره عقلائیة نمی توانیم تخییر شرعی را استفاده کنیم.

پس رجوع به مجتهدین متساویین در جایی که این دو از نظر فضیلت یکسان هستند برای عامی شرعاً جایز است یعنی رجوع به هر یک از دو فتوا شرعاً جایز است و هذا هو معنی التخییر الشرعی یعنی در مقام اول بحث نتیجه بحث این می شود که تخییر شرعی ثابت است و عامی در رجوع می تواند به هر یک از دو فتوا که خواست عمل بکند.

بعد از اثبات تخییر شرعی این بحث پیش می آید که آیا این تخییر استمراری است یا ابتدائی؟ و این همان بحث عدول است.

پس اصل تخییر شرعی در اینجا ثابت است.

کلام مرحوم خوئی:

در اینجا مرحوم آقای خوئی یک مطلبی دارند که متضمن دو ادعاست یکی عدم ثبوت تخییر شرعی و دیگری عدم امکان تخییر شرعی.

بخش اول: عدم ثبوت تخییر شرعی

ایشان می گوید اگر عامی تمکن از احتیاط داشته باشد احتیاط در این صورت بر او واجب است و چنانچه تمکن از احتیاط نداشته باشد آن وقت تخییر عقلی دارد نه تخییر شرعی.

چگونه اگر امکان احتیاط داشته باشد، احتیاط برای عامی واجب است و نوبت به تخییر عقلی هم نمی رسد؟ می گوید اگر عامی از ابتدا دید این دو نفر که مساوی هستند فتوایشان معارض و مخالف هم می باشد باید احتیاط کند چون علم اجمالی به تنجز احکام واقعیه در حق خودش دارد و می داند احکام واقعیه در حق او ثابت و منجز است، از طرفی هم می بیند در جایی که فتوای دو مجتهد متساوی با هم متخالف باشند دلیلی بر تخییر شرعی وجود ندارد لذا می فرماید به حسب قاعده در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کرد.

اما اگر عامی متمکن از احتیاط نباشد در اینجا عقلاً مخیر است. و این عدم تمکن چند جهت می تواند داشته باشد یا از باب این است که اجماع داریم بر عدم جواز احتیاط و یا از این باب که اصلاً احتیاط امکان ندارد مثلاً یکی از دو مجتهد فتوا به وجوب داده و دیگری فتوای به حرمت داده که اصلاً در اینجا احتیاط امکان ندارد یا نه هیچ کدام از این دو جهت نیست لکن خارجاً امکان احتیاط نیست مثل اینکه مجتهدی فتوا به وجوب قصر نماز داده و مجتهد دیگر فتوا به وجوب اتمام داده، اینها قابل جمع هستند ولی مشکل این است که عامی در یک وقت تنگی واقع شده که امکان اتیان صلاه تمام و صلاه قصری ندارد که در اینجا باید یکی را اختیار بکند. در مواردی که احتیاط امکان ندارد ایشان می فرماید چاره ای نیست جزء



اینکه عمل به یک از دو فتوا بشود و این همان تخییر عقلی است یعنی در مقام امتثال خودش را مخیر می بیند، عقل می بیند امتثال جز می و قطعی برای مکلف امکان ندارد لذا به امتثال احتمالی راضی می شود و امتثال احتمالی هم این است که به یکی از این دو فتوا اخذ کند. پس چاره ای جز تخییر عقلی نیست.

مرحوم آقای خوئی عمده کلامشان این است که در اینجا تخییر شرعی ثابت نیست یعنی می خواهند بگویند ما در جایی که علم به مخالفت بین فتوای دو مجتهد داریم نه اطلاقات ادله داله بر حجیت فتوای فقیه و نه سیره عقلائی و نه سیره متشرعه و نه اجماع هیچ کدام نمی تواند تخییر شرعی رجوع بین دو فتوا را برای ما ثابت کند. بعد بالاتر را هم ادعا می کنند و می گویند که نه تنها ادله چنین اقتضائی ندارد بلکه تخییر شرعی در این مقام ثبوتاً معقول نیست.

پس ایشان دو ادعا دارند: اول اینکه می گویند دلیلی بر تخییر شرعی در مقام نداریم و دوم اینکه ادعا می کنند که تخییر شرعی در این مقام امکان ندارد.

بحث جلسه آینده: توضیح اینکه چرا به نظر ایشان تخییر شرعی در این مقام معقول نیست را در جلسه آینده بیان و بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم تاریخ: 8 خرداد

1390

موضوع جزئی: مقام

اول: تخییر در رجوع عند تساوی المجتهدین مصادف

با: 25 جمادی الثانی 1432

جلسه: 110

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

بحث در کلام مرحوم آقای خوئی بود. عرض کردیم ایشان در جایی که دو مجتهد از حیث فضیلت متساوی باشند در صورت علم به مخالفت به فتوای این دو مجتهد معتقد است برای عامی اگر احتیاط ممکن باشد در این صورت احتیاط بر او واجب است و چنانچه تمکن از احتیاط نداشته باشد تخییر عقلی برایش ثابت است و تخییر شرعی ثابت نمی شود. عمده بحث در این بود که چرا تخییر شرعی در این مقام ثابت نیست؟

فرمودند در جایی که ما علم به مخالفت فتوای دو مجتهد متساوی با هم داریم نه اطلاقات ادله ای که دلالت بر حجیت فتوای فقیه می کند و نه سیره عقلائی و نه سیره متشرعه و نه اجماع هیچ کدام نمی توانند تخییر شرعی بین فتوای این دو مجتهد متساوی را ثابت کنند. بعد از این مطلب ایشان حتی بالاتر از این را ادعا کرده و می فرمایند که نه تنها تخییر شرعی از ادله استفاده نمی شود بلکه اصلاً تخییر شرعی ثبوتاً در این مقام معقول نیست. منظور از تخییر شرعی که ایشان می گویند معقول نیست یعنی همان حجیت تخییری و اینکه حجیتی که شرعاً برای فتوای فقیه و مجتهد ثابت شده بخواهد برای هر دو فتوا به نحو تخییر ثابت بشود. معنای حجیت هم به نظر ایشان یعنی اینکه چیزی که علم نیست علم قرار داده بشود به عبارت دیگر جعل طریقت به سوی واقع که اثر آن تنجیز واقع در فرض مصادفت با واقع و تعزیر از واقع در فرض خطاست.

بخش دوم کلام آقای خوئی: عدم امکان تخییر شرعی

الآن عمده بحث ما در این بخش است که چرا حجیت تخییریه به نظر مرحوم آقای خوئی در اینجا ثبوتاً معقول نیست؟ ادله را که فرمودند اثبات حجیت تخییریه نمی کند و اینجا می فرمایند مضافاً بر اینکه ادله دلالت نمی کند، اصلاً حجیت تخییریه یک امر غیر معقول است. اینکه فتوای دو مجتهد متساوی برای این عامی که می خواهد به آنها رجوع بکند حجت باشد تخییراً، این اصلاً معقول نیست چون در این حجیت تخییریه چهار احتمال وجود دارد که سه احتمال از این چهار احتمال ثبوتاً غیر معقول و اصلاً ممکن نیست و یک احتمال ثبوتاً معقول هست ولی می گویند اثباتاً دلیلی بر آن نداریم. لذا نتیجه می گیرند با توجه به اینکه حجیت تخییریه معنی ندارد و غیر معقول است پس این عامی در چنین شرایطی وظیفه اش احتیاط است و باید بین این دو فتوا احتیاط کند اگر متمکن از احتیاط باشد و اگر هم متمکن از احتیاط نباشد در این صورت عقلاً بین دو فتوا مخیر است.

حال باید ببینیم که این چهار احتمال کدامند و چرا به نظر ایشان مردود می باشند.

ص: 495

احتمالات چهارگانه در معنای حجیت تخییریه:

احتمال اول: مراد از حجیت تخییریه این باشد که حجیت بر این فتوا و آن فتوا هر دو جعل بشود یعنی هر دو از طرف شارع حجیتشان جعل بشود، شارع هم فتوای مجتهد اول را حجت قرار بدهد و هم فتوای مجتهد دوم را.

می فرماید این مستلزم جمع بین ضدین یا نقیضین است چون وقتی شارع می آید هم فتوای به وجوب را حجت قرار می دهد و هم فتوای به حرمت را حجت قرار می دهد، بازگشت آن به این است که شارع مکلف را عالم به حرمت و عالم به عدم حرمت اعتبار کرده است یا به عبارت دیگر شارع مکلف را عالم به حرمت شیئی و عالم به وجوب شیئی اعتبار کرده باشد و این امکان ندارد. معنی ندارد شارع مکلف را به دو اعتبار متناقض اعتبار بکند و به همین جهت هم گفته شد که اطلاق ادله حجیت شامل هر دو فتوا نمی شود. لذا احتمال اول به نظر ایشان مستلزم محال و غیر معقول می باشد.

احتمال دوم: شارع حجیت را جعل کرده بر جامع بین دو فتوا.

یعنی یک عنوان جامعی از این دو فتوا انتزاع شده و حجیت برای آن عنوان جعل شده، آن عنوانی که انتزاع شده و جامع بین دو فتواست عنوان احدهما می باشد. این عنوان یک عنوان انتزاعی از این دو فتواست، بگوییم شارع آمده گفته من یکی از این دو را حجت قرار می دهم.

ایشان می فرماید فی نفسه اشکالی برای جعل حجیت یا جعل یک تکلیف نسبت به این عنوان انتزاعی احدهما که جامع بین دو عنوان باشد وجود ندارد چنانچه در واجبات تخییریه ما به آن ملتزم شدیم مثلاً در جایی که قائل می شویم ظهر جمعه نماز جمعه واجب است تخییراً یعنی وجوب یا مربوط به نماز جمعه است یا مربوط به نماز ظهر، می گویند ما در آنجا ملتزم شدیم تکلیف وجوب در ظهر جمعه به عنوان احدهما متعلق شده و این یک عنوان جامعی است بین این دو واجب و آن فعلی هم که در خارج اتیان می شود آن فعل یک فرد و مصداقی از واجب است نه اینکه خودش به نفسه واجب باشد. ایشان می فرماید این در کل تکالیف متصور است حتی در صفات حقیقیه هم می شود عنوان احدهما را تصویر کرد پس فی نفسه انتزاع یک عنوان جامع مثل احدهما و تعلق تکلیف و تعلق جعل به این عنوان اشکال ندارد اما در این مقام، این مسئله متصور نیست یعنی در حجیت این غیر معقول است و حجیت نمی تواند بر عنوان انتزاعی احدهما

جعل بشود برای اینکه معنی ندارد ما بگوییم اینجا شارع دارد مکلف را هم عالم به حرمت اعتبار می کند و هم عالم به عدم حرمت؛ بالاخره وقتی عنوان احدهما را انتزاع می کنید یک مصداق احدهما وجوب است و یکی حرمت است، آن وقت چگونه می تواند شارع بیاید عنوان حجیت را برای وجوب یا حرمت جعل بکند و مکلف را عالم به حرمت اعتبار بکند تارة و عالم به عدم حرمت اعتبار بکند اخری و این همان معنای جعل حجیت علی احدهما می باشد. لذا می فرماید این معقول نیست.

بعلاوه ایشان می گوید این احتمال دوم یک مشکل دیگری دارد و آن اینکه ما وقتی دو امر متعارض را با هم مقایسه می کنیم هر یک از متعارضین بالالتزام نفی معارض خودش را می کند. وقتی فتوای اول می گوید هذا واجب معنایش این است که حرام نیست پس بالملازمه آن فتوای دیگر را نفی کرده و وقتی فتوای دوم می گوید هذا لیس بواجب بالملازمه فتوای اول را نفی کرده است و این معنای تعارض است «تکاذب بین دو دلیل» یعنی هر دلیلی دلیل دیگر را تکذیب می کند.

ص: 496

بر این اساس معنای افتاء به حرمت چیزی این است که آن چیز واجب نیست چنانچه معنای افتای به وجوب یک شیئی این است که آن شیئی حرام نیست. آن وقت جعل حجیت بر جامع بین دو امری که یکدیگر را نفی می کند اصلاً امکان ندارد. به عبارت دیگر اصلاً جامع بین این دو تصویر نمی شود چون در واقع مثل این می ماند حجیت را بر جامع بین نفی و اثبات بخواهد جعل بکند و این امکان ندارد.

مشکل سوم این است که: چنانچه ثبوتاً هم جعل حجیت بر احدهما امکان داشته باشد اما اثباتاً امکان ندارد یعنی ادله به هیچ وجه اثبات حجیت یکی از دو فتوا را نمی کنند. البته خیلی ضرورتی در ذکر این مشکل و این وجه نیست. بنابراین به طور کلی احتمال دوم هم غیر معقول است برای اینکه جعل حجیت بر جامع بین الفتوین یعنی عنوان احدهما که انتزاع می شود از این دو فتوا در واقع این امکان ندارد و مثل این می ماند که جعل حجیت بر جامع بین نفی و اثبات بشود که این معقول نیست.

احتمال سوم: حجیت برای هر یک از دو فتوا جعل می شود لکن مشروط به عدم اخذ به فتوای دیگر.

یعنی فتوای مجتهد اول حجه اول اما این حجیت مشروط است به اینکه به فتوای دوم اخذ نشود، فتوای دوم هم حجه اول اما مشروط به اینکه به فتوای طرف مقابل اخذ نشود.

این احتمال مشکلات دو احتمال قبلی را ندارد چون اینجا در واقع مثل این است که حجیت تعیینی است و مشخصاً دارد یک فتوا را حجت قرار می دهد منتهی همراه با یک شرط و این از قبیل ضدین است که وجوب هر یک مشروط به ترک دیگری است. اگر بگوییم این ضدین مطلوبند منتهی به این نحو که ضد اول مطلوب است به شرط اینکه سراغ ضد دوم نروید و ضد دوم مطلوب است به شرط اینکه سراغ ضد اول نروید، آیا اگر گفتیم هر دوی اینها مطلوبند با این شرط، مستلزم جمع بین ضدین است؟ نه اما در حجیت می فرماید این معنی معقول نیست چون لازمه اش این است که هر یک از این دو فتوا حجیت فعلیه داشته باشند چنانچه مکلف اخذ به هر دو نکند چون شرط حجیت در هر دو حاصل است و آن عبارت است از عدم اخذ به فتوای دیگر. پس این احتمال هم در اینجا غیر معقول است برای اینکه لازمه آن این است که هر دو فتوا حجیت فعلیه داشته باشند اگر مکلف به هر دو اخذ نکند در حالی که جعل حجیت علی کل من الفتوین امر معقولی نیست چون به معنای این است که مکلف هم عالم به حرمت اعتبار بشود و هم عالم به وجوب و این معقول نیست.

احتمال چهارم: جعل حجیت بر هر یک از دو فتوا بشود لکن مشروط به اخذ به همان فتوا.

فرق این احتمال با احتمال سوم این است که در احتمال سوم گفتیم معنای حجیت تخیریه یعنی اینکه حجیت جعل بشود برای هر یک از دو فتوا به شرط عدم الأخذ بفتوی الآخر اما در این احتمال جعل حجیت بر هر یک از آن دو می شود ولی شرطش با احتمال سوم فرق می کند و شرط در اینجا اخذ به همان فتوا است یعنی فتوای اول حجه اول به شرط اینکه به آن اخذ بکنی و فتوای دوم حجه اول به شرط اینکه به آن اخذ کنی. در اینجا دیگر عدم اخذ فتوای دیگر شرط نیست بلکه اخذ خود همان فتوا شرط می باشد.

آیا این معنای از حجیت مشکلی دارد و آیا محالی با این معنای از حجیت پیش می آید؟

ایشان می فرماید این معنای از حجیت هیچ مشکلی ندارد و امری معقول است یعنی از نظر ثبوت هیچ مشکل و منعی در رابطه ی با این احتمال سوم نیست چون حجیت در هر یک از اینها فی الواقع تعیینی است و معیناً حجت شده منتهی یک شرط دارد و آن هم اخذ به آن فتواست پس ثبوتاً اشکالی ندارد اما یک مشکل دیگری در اینجا وجود دارد و آن اینکه اثباتاً دلیلی بر این احتمال نداریم. وقتی سراغ ادله ی داله بر حجیت فتوای فقیه می رویم هیچ کدام نگفته که این فتوای مجتهد در صورتی حجت است که به آن اخذ بکنی. پس وقتی اثباتاً دلیلی نداریم و ادله چنین قید و شرطی را ذکر نکرده اند این احتمال هم منتفی می شود.

در سه احتمال اول فرمودند اصلاً ثبوتاً ممکن نیست و معقول نیست و مستلزم محال است لکن این احتمال چهارم که حجیت بر هر یک از دو فتوا جعل بشود لکن به شرط اخذ به همان فتوا، معقول است و ثبوتاً ممکن است لکن اثباتاً دلیلی بر اعتبار این شرط و قید در حجیت فتوا وجود ندارد. لذا ایشان اساساً می فرماید حجیت تخییریه امر غیر معقولی است چون چهار احتمال در آن وجود دارد و هر چهار احتمال هم مبتلای به اشکال است.

نتیجه کلی: محصل فرمایش آقای خوئی این شد که برای این عامی تخییر شرعی ثابت نیست چون اساساً ادله ی جواز تقلید و حجیت فتوای مجتهد قاصر از این است که تخییر شرعی را برای او ثابت کند. بعلاوه اشکال دیگری هست و آن اینکه اصلاً حجیت تخییریه برای این دو فتوا غیر معقول است بر اساس این چهار احتمالی که وجود دارد لذا ایشان رأساً تخییر شرعی را در این مقام نفی می کند و می گوید برای عامی تخییر شرعی ثابت نیست.

سؤال: پس عامی در این صورت چه باید بکند؟

پاسخ مرحوم آقای خوئی: می فرماید در صورتی که علم دارد به مخالفت فتوای این دو مجتهد با هم اگر متمکن از احتیاط است فیجب علیه الإحتیاط و إن لم يتمکن من الإحتیاط فیثبت التخییر العقلی از باب اینکه وقتی راهی به سوی امثال جزمی ندارد ناچار است رو به امثال احتمالی بیاورد و عقل این راه را مکفی می داند.

این در صورتی بود که ما علم به مخالفت بین دو فتوای دو مجتهد داشته باشیم. در صورتی هم که علم به مخالفت فتوای دو مجتهد متساوی، نداشته باشیم به نظر مرحوم آقای خوئی تخییر شرعی ثابت است و مشکلی وجود ندارد چون اساساً اینجا حجیت تخییریه نیست بلکه دو حجت تعیینی است منتهی چون حجیت به معنای طریقیات الی الواقع و معذریات عن الواقع در صورت مخالفت است این برای هر دو فتوا ثابت است. آقای خوئی می فرمایند این معنای از حجیت جعلش در اینجا هیچ اشکالی ندارد. ما در این فرض با ایشان اختلافی نداریم عمده اختلاف ما در مورد دو مجتهدی است که علم به اختلاف بین فتوای آنها داریم. آقای خوئی تخییر شرعی را رد می کند و می فرماید تخییر عقلی ثابت است. (1)

این محصل فرمایش آقای خوئی بود که در جلسه آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»

ص: 498

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: مسئله چهارم تاریخ: 9

خرداد 1390

موضوع جزئی: مقام

اول: تخییر در رجوع عند تساوی المجتهدین مصادف

با: 26 جمادی الثانی 1432

جلسه: 111

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته:

ملخص فرمایشات مرحوم آقای خوئی این شد که در جایی که دو مجتهد از حیث فضیلت متساوی باشند تخییر شرعی برای مقلد وجود ندارد یعنی شرعاً دلیلی نداریم که ثابت کند او مجاز است به هر یک از این دو مجتهد که خواست رجوع کند. ادله حجیت فتوا نمی تواند اثبات تخییر شرعی کند و بعد هم اضراب کرده و فرمودند حجیت تخییریه ثبوتاً معقول نیست لذا نتیجه گرفتند عامی چنانچه برایش احتیاط ممکن باشد يجب علیه الإحتیاط و إن لم يتمکن من الإحتیاط بأی دلیل فثبت التخییر العقلي.

حال می خواهیم فرمایشات مرحوم آقای خوئی را بررسی کنیم و ببینیم این فرمایشات درست است یا نه؟

همان طور که سابقاً اشاره شد مطالب ایشان در واقع دو بخش دارد:

بخش اول: اصلاً با ملاحظه ادله حجیت فتوای مجتهد ما نمی توانیم تخییر شرعی را ثابت کنیم که ما از آن با عنوان عدم ثبوت تخییر یاد کردیم.

بخش دوم: و دیگر اینکه حجیت تخییریه ثبوتاً معقول نیست. که عنوان آن عدم امکان تخییر شرعی بود.

بررسی بخش اول: (عدم ثبوت حکم شرعی)

ایشان در همه ادله ای که برای تخییر در رجوع به دو مجتهد متساوی ارائه شده بود خدشه وارد کردند، هم در اطلاقات و هم در اجماع و هم در سیره عقلائیة و سیره متشرعه و هیچ کدام را نپذیرفتند. ما سابقاً در بررسی ادله قول به تخییر بعضی از این اشکالات را مطرح کرده و پاسخ دادیم. ما در مورد ادله ای که برای این منظور ارائه شده بود گفتیم بعضی از این ادله مبتلا به اشکال است اما بعضی از آنها مخدوش نیست و قابل قبول است. محصل نظر ما در رابطه با ادله ی حجیت فتوا این شد که اطلاقات بعضی از ادله را پذیرفتیم و گفتیم واقعاً بعضی از ادله از این حیث اطلاق دارد و جواز رجوع به هر دو مجتهد را برای ما ثابت می کند، در مورد سیره متشرعه هم اجمالاً قبول کردیم گرچه سیره عقلائیة را نپذیرفتیم. هر دو قسم اخبار علاجیه را هم قبول کردیم یعنی چه اخبار علاجیه ای که در مورد خبرین متعارضین وارد شده بود و ما به نوعی از عموم آن در رابطه با فتوای مجتهد استفاده کردیم و چه موثقه ای که در خصوص فتوای فقیه وارد شده بود، هر دو را ما پذیرفتیم. نتیجه ای که در آن بخش گرفتیم این شد که ما از ادله حجیت فتوای مجتهد می توانیم تخییر شرعی را استفاده کنیم

ص: 499

و دیگر وارد بررسی یکایک آن ادله نمی شویم چرا که قبلاً به بررسی آنها پرداختیم. پس با عنایت به مطالبی که در بررسی ادله گفتیم اشکال این بخش از کلام مرحوم خوئی روشن می شود.

بررسی بخش دوم: (عدم امکان تخییر شرعی)

کلام ایشان که فرمودند اصلاً حجیت تخییریة ثبوتاً معقول نیست، چون چهار احتمال برای حجیت تخییریة ذکر کردند و هر چهار احتمال وارد کردند.

اصل ادعای مرحوم آقای خوئی این بود که حجیت تخییریة ثبوتاً معقول نیست، اما در مقام اقامه دلیل بر این مدعا چهار احتمال ذکر کردند که از این چهار احتمال سه احتمال را فرمودند امکان ندارد و معقول نیست.

اما در مورد احتمال چهارم فرمودند ثبوتاً معقول است، و هیچ محال و استحاله ای از آن لازم نمی آید لکن مشکلی این است که اثباتاً دلیلی بر آن وجود ندارد یعنی به هیچ وجه از ادله استفاده نمی شود که حجیت مقید به چنین قیدی و مشروط به شرط اخذ به آن فتوا باشد.

اینجا نسبت به این بخش از کلام ایشان ما دو اشکال داریم:

اشکال اول:

بین مدعی و دلیل ایشان انطباق وجود ندارد، مدعی عدم معقولیت حجیت تخییریة ثبوتاً است به نحو مطلق اما در مقام دلیل ایشان حداقل یک احتمال را ذکر می کنند که ثبوتاً معقول است اما اثباتاً دلیلی بر آن نداریم و آن احتمال چهارم است. لذا انطباق بین دلیل و مدعی وجود ندارد. البته این اشکال مهمی نیست.

اشکال دوم:

ما هم قبول داریم که سه احتمال اول ثبوتاً معقول نیست و احتمال چهارم ولو ثبوتاً مشکلی ندارد و معقول است لکن اثباتاً دلیلی بر آن نیست چون احتمال چهارم این بود که حجیت برای هر دو فتوا جعل بشود لکن مقید به قید اخذ به آن فتوا، و واقعش این است که این قید و

شرط را از هیچ یک از ادله نمی توانیم استفاده کنیم.

اما در اینجا یک احتمال پنجمی وجود دارد که بر طبق آن احتمال می توانیم بگوییم حجیت تخییری به یک امر معقولی است، که عبارت است از حجیت بدلیه یعنی اینکه قول فقیه حجت باشد به نحو بدلیه به این معنی که اگر به هر یک از این دو فتوا اخذ شود اطاعت از ناحیه عامی تحقق پیدا کرده چون آنچه برای مقلد مهم است اطاعت از قول فقیه است. اگر ما گفتیم فتاوی فقها علی سبیل البدلیه برای مقلد حجت است، این مقلد به هر کدام که عمل بکند این اطاعت و تقلید تحقق پیدا کرده است.

در مانند اعتق رقبه و جوب عتق تعلق گرفته به رقبه ولی هر رقبه ای که عتق شود علی سبیل البدلیه، امثال تحقق پیدا کرده یعنی مطلوب مولی عتق رقبه است ولی نه همه رقبه ها و نه یک فرد معین از یک رقبه، هر کدام از اینها آزاد شوند مطلوب محقق شده است پس معنای حجیت بدلیه باید معلوم شود و این مسئله ی مهمی است. حجیت بدلیه که در اینجا مطرح شده و مرحوم آقای فاضل گفته اند این با احتمال اول قرابتی ندارد و با احتمال دوم هم تفاوت دارد که عنوان احدهما یک عنوان جامع انتزاعی از این دو می باشد بنابراین در آنجا حجیت متعلق شده به یک فتوا پس این حجیت بدلیه غیر از احتمال دوم

ص: 500



است و در احتمال سوم و چهارم هم حجیت درست است که به یکی متعلق شده ولی هر دو احتمال قید دارد و هر کدام مبتلای به اشکالی می باشد. اینکه حجیت بدلیه گفته می شود معنایش این است که اصلاً لازم نیست در باب حجیت تعییناً به فتوای یک مجتهد متعلق بشود. چنانچه سابقاً هم گفتیم در صورتی که علم به مخالفت فتوای دو مجتهد نباشد، همه قائلند به تخییر و ما گفتیم در جایی که فتوای دو مجتهد با هم مطابق است و علم به مخالفت آن دو فتوا نداریم آنجا در واقع ادله حجیت فتوا شامل هر دو فتوا می شود چون اصلاً حجیت تخییریه نیست. درست است دو فتوا است و تخییر ثابت است ولی بطن آن حجیت تخییریه نیست و در واقع تعیین است.

در اینجا با این بیان عرض می کنیم که حجیت بدلیه مانند عام بدلی می شود از نظر اصطلاح، اینجا حجیت بدلیه به این معنی که عرض کردیم قابل تصویر است یعنی حجیت یک فتوا اگر این نشد فتوای دیگر و حجیت همه فتاوا و جامع بین دو فتوا و یا یک فتوا مشروط به عدم اخذ فتوای دیگر و یا مشروط به اخذ همین فتوا هم نیست. بلکه علی سبیل البدلیه این حجیت به همه متعلق می شود و تخییرش هم به همین بدلیتیش می باشد و این هیچ اشکالی ندارد.

«هذا تمام الکلام فی المقام الأول.»

خلاصه مباحث مطرح شده در مسئله چهارم:

ما عرض کردیم در مسئله چهارم در دو مقام بحث داریم مقام اول بحث از تخییر در رجوع به دو مجتهد متساوی است و مقام دوم بحث از تخییر در عدول از یک مجتهد حی به مجتهد حی مساوی است، مقام دوم متفرع بر مقام اول می باشد و نتیجه ای که در مقام دوم می خواهیم بگیریم به نوعی وابسته به نتیجه ای است که در مقام اول حاصل می شود. مسئله چهارم تحریر چنانچه سابقاً هم گفتیم متعرض مقام اول نشده و فقط بحث از عدول را مطرح کرده است.

اصل موضوع بحث ما جواز عدول یا عدم جواز عدول از یک مجتهد حی به حی مساوی بود لکن از آنجا که این مسئله مبتنی بر این است که در رجوع معلوم شود آیا تخییر ثابت است یا نه، مقام اول را بحث کردیم. اگر تخییری که در مقام اول ثابت است تخییر بدوی باشد معنایش این است عدول جایز نیست و اگر گفتیم این تخییر، تخییر استمراری است در مسئله عدول هم می توانیم حکم به جواز عدول بکنیم. لذا اصل مسئله ما مسئله عدول است اما ما به جهت اینکه این وابسته و مبتنی بر بحث دیگر است اصل رجوع را هم مطرح کردیم.

نتیجه: نتیجه بحث ما در مقام اول این شد که تخییر شرعی برای عامی در هنگام تقلید و رجوع جایز است اما مقام دوم را إن شاء الله در سال تحصیلی آینده مطرح و بررسی خواهیم کرد.

روایتی است درباره استفاده از فرصت ها، روایتی است از امام باقر (علیه السلام) وارد شده:

«بادر یانتحاز البغیه عند امکان الفرصه و لا امکان کالأیام الخالیه مع صحه الأبدان»

این سخن فرمایش بلندی است، اجمال معنای این روایت این است که وقتی یک فرصتی پیش می آید به سمت هدف شتاب کنید و هیچ فرصتی مثل روزهای فراغت همراه با سلامتی و تندرستی نیست. در رابطه با اهمیت فرصت و استفاده از فرصت و ترغیب به استفاده از فرصت و هشدار به مردم برای از دست دادن فرصت ها روایات زیادی در کلمات ائمه معصومین (علیهم السلام) وارد شده و روی مسئله فرصت بسیار تأکید شده است. استفاده از فرصت در هر کاری چه در شرایط عادی و چه در شرایط بحرانی مهم است استفاده از فرصت ها به معنای دقیق کلمه بسیار تعیین کننده می باشد. شناخت فرصت ها خیلی مهم است، اولاً ما فرصت را چه بدانیم و چگونه استفاده بکنیم؛ همه اینها ناشی از یک معرفت و درک صحیح است، معرفت به خویش و هستی و عاقبت و سرانجام کار و هر چه این معرفت و شناخت ما نسبت به جایگاه خودمان و عالم هستی و عاقبتی که در انتظار ماست عمیق تر باشد به ما بیشتر کمک می کند برای درک فرصت ها.

واقعاً شناخت هدف و اینکه هدفمان چیست و به کجا خواهیم رفت این خیلی در شناخت فرصت ها و استفاده از فرصت ها تعیین کننده است. ممکن است کسی فرصت را در این ببیند که یک جایی جلب منفعت مادی بکند و ممکن است فرصت را در این ببیند یک لذت و اسباب لذتی برایش فراهم می شود این اسباب لذت را از دست ندهد و به آن لذت و منفعت دسترسی پیدا کند و شاید هم برایش مهم نباشد مشروع باشد یا نامشروع و ممکن است کسی به گمان خودش یک فرصتی پیدا کند برای اینکه خودش را بالا بکشد و اینکه به نظر بیاید که من در اینجا نسبت به رفیق یا رقیبم تسویه حساب و انتقام جویی بکنم. همه اینها در ذهن ما به عنوان فرصت شناخته می شود، بله به یک معنی فرصت است چون هر کسی یک هدفی دارد و زمانی را که برای رسیدن به آن هدف بدست می آورد این می شود فرصت اما ارزش فرصت ها به ارزش اهداف است و اهمیت فرصت ها ناشی از عمق معرفت ما به خودمان و دنیا و خداوند متعال می باشد والا این یک سنت است که فرصت چه خوب و چه بد سریع می آید و سریع هم می رود «الفرصه سریعه الفوت و بطیئه العود» فرصت زود از دست می رود و دیر بازگشت می باشد. در بعضی از تعبیرات روایی از فرصت تعبیر شده به شکار، در هنگام شکار چقدر شکارچی باید انتظار بکشد و در کمین شکار بنشیند و ساعات زیادی سختی را تحمل بکند تا یک لحظه که شکار در تیر رس او قرار می گیرد شکار را هدف قرار بدهد. بهترین و زیباترین تعبیری که می شود برای فرصت بکار برد این است که «فرصت یک شکار است» و در بعضی از تعبیر دارد که فرصت مانند ابر است و هر کدام از این تعبیر یک لطافتی دارد و شاید در تعبیر به شکار این لطافت بیشتر و متضمن معنای عمیقی باشد.

در روایات داریم کسی که فرصت را دریابد از غصه و اندوه در امان است و کسی که فرصت ها را از دست بدهد اندوه او را احاطه می کند «اشد الغصص فوت الفرص» سخت ترین غصه ها از دست دادن فرصت هاست.

واقعاً فرصت برای انسان در این منظومه هستی یک کلید طلائی برای موفقیت و پیشرفت هم از نظر مادی و هم از نظر معنوی است از جمله ی این فرصت ها آن چیزی است که امام باقر (علیه السلام) به آن اشاره کرده «ولا امکان کالأیام الخالیة مع صحه الأبدان» هیچ فرصتی مثل ایام فراغت به همراه سلامتی و تندرستی نیست، چیزی که ما در ایام تابستان و تعطیل براحتی نابودش می کنیم و واقع اش این است که انسان تا نعمتی را از دست ندهد به ارزش و قدر آن واقف نمی شود؛ این سلامتی و صحت خودش چقدر ارزش دارد. فرض کنیم زمانی برسد که ناتوانی و کهنولت بر انسان غلبه کند، ایام فراغت دارد صحت و سلامتی ندارد. الآن که هر دو برای ما فراهم است باید قدرش را بدانیم.

گرچه همین ایام درسی برای ما یک فرصت است اما واقعاً این یک حلقه ی به اصطلاح پنهانی است که ما به آن توجه نمی کنیم.

این ایام خالیه یا فراغت مع صحه الأبدان از ساعات و یا دقائقی در هر روز شروع می شود تا هفته و تا ماه یعنی در یک روز یک ساعت ممکن است مصداق این ایام خالیه مع صحه الأبدان باشد و ما از دست بدهیم، حال شما فکر کنید که اگر این را ما از دست ندهیم و نا دیده نگیریم و ما از همین حالا این را به عنوان یک برنامه نگاه کنیم که اوقاتمان را استفاده کنیم چقدر برای ما مفید خواهد بود. اگر این اوقات را که در طول سالهای عمرمان از دست داده ایم جمع بکنیم خواهیم دید چقدر فرصت ها را از دست داده ایم.

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: هر کسی یک فرصتی به او دست بدهد و او به انتظار رسیدن یک فرصت کامل بنشیند و آن را به تأخیر بیندازد روزگار همان فرصت را از او خواهد گرفت چون کار ایام گرفتن است و روش زمان از دست دادن «لأنّ من شأن الأيام السلب و سبیل الزمن القوت» طریقه زمان از دست دادن است و شان ایام سلب است.

و واقعاً اگر انسان فکر کند خواهد دید که چه فرصت هایی را از دست دادیم به امید اینکه یک فرصت کاملی برایمان از راه برسد. لذا إن شاء الله بتوانیم با عمل به توصیه امام باقر (علیه السلام) و ائمه معصومین (علیهم السلام) این فرصت ایام فراغت مع صحت الأبدان قدر بشناسیم و از دست ندهیم.

«والحمد لله رب العالمین»

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

